

FIQIH EKOLOGI
Etika Pemanfaatan Lingkungan Di Lereng Gunung Kelud

DISERTASI
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Oleh
Abbas Sofwan Matla'il Fajar
NIM:F53417019

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Abbas Sofwan Matla'il Fajar
NIM : F53417019
Program : Doktor (S-3)
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 15 April 2020
Saya yang menyatakan,



Abbas Sofwan Matla'il Fajar

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul "FIQIH EKOLOGI: Etika Pemanfaatan Lingkungan di Lereng Gunung Kelud" yang ditulis oleh Abbas Sofwan Matla'il Fajar ini telah disetujui pada tanggal 16 April 2020

Oleh:

PROMOTOR



Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, M.A.

PROMOTOR



Dr. H. Ahmad Imam Mawardi, MA.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

“FIQH EKOLOGI: Etika Pemanfaatan Lingkungan di Lereng Gunung Kelud”
yang ditulis oleh Abbas Sofwan Matla’il Fajar ini telah diuji dalam Ujian
Disertasi Terbuka pada tanggal 21 Juli 2020

Tim Penguji

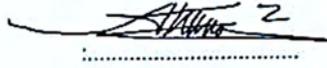
1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Ketua)


.....

2. Dr. H. Muhammad Lathoif Ghozali, MA (Sekretaris)


.....

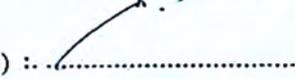
3. Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, MA (Promotor)


.....

4. Dr. H. Ahmad Imam Mawardi, MA (Promotor)


.....

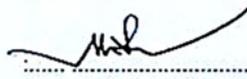
5. Prof. Dr. H. Babun Suharto, MM (Penguji Eksternal)


.....

6. Dr. H. Abd Salam Nawawi, M.Ag (Penguji Internal)


.....

7. Dr. H. Masruhan, M.Ag (Penguji Internal)


.....

Surabaya 21 Juli 2020

Direktur Pascasarjana,





Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP: 196004121994031001



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

**LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Abbas Sofwan Matla'il Fajar
NIM : F53417019
Fakultas/Jurusan : Kajian Islam/ Doktoral
E-mail address : bbssfwn@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

FIQIH EKOLOGI :Etika Pemanfaatan Lingkungan di Lereng Gunung Kelud

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 18 Nopember 2020

Penulis

(Abbas Sofwan Matla'il Fajar)
nama terang dan tanda tangan

sejak itulah krisis lingkungan dideklarasikan sebagai sebuah ancaman kehidupan di bumi.⁴

Krisis ekologi dunia membuat dikusi-diskusi dalam sains dan agama terasa semakin mendesak. Kalau orang yang berasal dari perspektif-perspektif yang berbeda tidak bisa menyepakati satu keprihatinan bersama akan dunia natural ini, sistem kehidupan planet kita terancam bahaya kehancuran yang tidak terelakkan lagi. Konfrensi yang digagas oleh para ilmuwan, para pemimpin agama, dan kaum teolog mengakui perlunya suatu konsensus tentang masalah ini; dan konferensi seperti itu merumuskan sebuah pernyataan bersama yang mendorong semua pihak memperhatikan secara lebih dekat lagi masalah-masalah ekologis.⁵

Sejak saat itu munculah beberapa pendekatan ilmiah dalam ekologi, kata ekologi pertama kali dikenalkan oleh Ernst Haeckel pada tahun 1866, seorang

⁴ E. Goldsmith, R. Alen, et al., “*A Blueprint for Survival*”, dalam *The Ecologist*, vol.2, no.1 January 1972, maraknya karya-karya ilmiah tentang konservasi lingkungan pada era 1970-an menghasilkan sebuah konservasi tingkat dunia tentang Lingkungan Manusia pada Juni 1972 di Stockholm . Lihat, *Man’s Impact: Assessment anda Recomendations fo Actions*, Laporan Studi tentang Problem-problem Degradasi Lingkungan (Cambrige: MIT Press, 1970), dan Lester Brown, *World Without Borders* (New York: Random House, 1972), dalam rangka mempertegas kembali Konfrensi Lingkungan yang diselenggarakan di Stockholm 1972, PBB mengadakan KTT Bumi (*Earth Summit*) di Rio De Janeiro 3-4 Juni 1992, David Freestone, *Earth summit 1992: The United Nations Conference on Environment and Development, Rio De Janeiro 1992*, DOI: 10.1016/0959-3780(94)90027-2, *Research Gate March 1994*. dan menurut Matthew R. Evans dalam *Predictive System Ecology*, pentingnya keterhubungan antara ekosistem dan keanekaragaman hayati dengan manusia sudah di tetapkan, *Millennium Ecosystem Assessment* (2005), *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis* (Washington DC: Island Press) Proceeding of The Royal Society (UK:Royal Society Publishing, 2013).

⁵ Dicanangkan oleh anggota senat saat itu, Senator Albert Gore, Carl Sagan, dan sejumlah pemimpin agama Washington D.C, Mei 1992. Senator Al-Gore, *Earth in Balance:Ecology and The Human Spririt* (Boston New York: Houghton Mifflin Company,1992) 263, ia menyatakan: “*The Fate of mankind, as well as of religion depends up on the emergence of a new faith in the future*”, iman baru di masa depan, menurut Al-Gore, adalah dorongan moral umat manusia untuk melindungi bumi.

Fazlun M. Khalid merangkum tujuh institusi syariah Islam sejak 1400 tahun lalu telah memberikan kontribusi legal *fiqih* ekologi:

1. Orang yang menggarap atau mengelola tanah (*ihyā al-mawāt*) mempunyai hak untuk memilikinya.
2. Tanah hibah (*iqṭa'*) dapat dibuat oleh negara untuk kepentingan reklamasi dan pembangunan.
3. Tanah juga dapat disewakan (*ijārah*) untuk pemanfaatannya oleh negara untuk kepentingan reklamasi dan pembangunan.
4. Kawasan konservasi (*himā*) yaitu suatu daerah cadangan khusus yang dapat dibentuk oleh suatu masyarakat atau negara.
5. Negara bisa menetapkan kawasan yang tidak bisa diganggu (*al-harīm*) dimana penggunaan sumber daya di dalamnya terlarang atau dibatasi. Menurut hukum rakyat memiliki hak untuk menciptakan atau menetapkan kawasan seperti itu, yang akan mereka kelola sendiri di mana penggunaannya benar-benar sangat dibatasi. Sebagai tambahan, diizinkan pula untuk menetapkan kawasan terbatas atau terlindungi seperti ini di tempat-tempat yang dekat dengan sumber-sumber air dan kawasan-kawasan penggunaan lainnya seperti jalan raya dan tempat-tempat peristirahatan umum.
6. Makkah dan Madinah dikenal sebagai dua kawasan lindung yang merupakan dua kawasan suci (*al-Haramyn*) di mana pohon-pohon tidak boleh ditebang dan binatang-binatang juga terlindungi dari gangguan di

Islam dan lingkungan dalam perspektif ekologi modern.³⁶ Menyusul dibelakang Sardar, Ibrahim Abdul-Matin yang menggagas formula “*greendeen*” agama hijau sebagai agama yang menuntut manusia untuk menerapkan Islam seraya menegaskan hubungan integral antara keimanan dan lingkungan (seluruh semesta).³⁷

Sebagaimana bagian-bagian dunia Islam yang lain, Indonesia tentu menghadapi problem lingkungan serupa. Negeri ini, misalnya, dalam dekade terakhir tidak henti-hentinya dirundung berbagai bencana lingkungan. Hal itu terjadi akibat kerusakan dan perubahan ekosistem yang luar biasa, yang disebabkan perlakuan yang tidak strategis terhadap sumber-sumber daya alam yang selama ini menjadi tumpuan pendapatan ekonomi.³⁸

Oleh karena itu di Indonesia semarak minat kajian bidang pemahaman Islam dan ekologi tampak dengan diterjemahkannya buku-buku tersebut diatas kedalam bahasa Indonesia.³⁹ Alwi Shihab setelah memaparkan tentang kecanggihan teknologi dan perkembangan sistem transportasi dan komunikasi yang menghasilkan ketergantungan antar bangsa telah mengakibatkan menciutnya dunia ini sehingga menjelma sebagai suatu desa sejagat atau *global village*, kemudian melahirkan deklarsi global para pemuka agama dunia pada tahun 1993

³⁶ Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan, Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 56.

³⁷ Ibrahim Abdul Matin, *Greendeen: What Islam Teach about Protecting The Planet*, terjemah oleh Aisyah, *Greendeen: Inspirasi Islam dalam Menjaga dan Mengelola Alam*, (Jakarta: Zaman, 2012).

³⁸ Fachruddin Mangunjaya, Husain Heriyanto, Reza Gholami, *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia 2007), 21.

³⁹ Abdullah Hakamsyah, dkk, *Yusuf al-Qardhāwi: Islam Agama Ramah Lingkungan*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002).

Hidayah karya Imam Ghazali. Al-Ghazali memandang bahwa tasawuf dan hukum harus dikaitkan dengan kehidupan spiritual sehingga terjadi pertautan yang erat. Fungsi hukum yang bersifat publik adalah mengatur hubungan antara manusia. Fungsi spiritual adalah mendisiplinkan seorang yang beragama sekaligus mensucikan jiwanya, sehingga perpaduan fikih dan etika terletak pada tekanan hati dan jati diri.⁴⁵

Argumen tentang perlu dilakukan penelitian dan penawaran formula Fikih Ekologi di area tersebut berangkat dari dua hal, *Pertama*, karena kajian Fikih di pesantren masih terfokus pada aspek ibadah dan mu'amalah. Hal ini diakui oleh An'im Falahuddin Mahrus, sebagaimana dikutip oleh Fakhruddin Mangunjaya, kajian mengenai lingkungan hidup memang belum dilakukan di pesantren Lirboyo, banyak pembahasan yang beliau lakukan bersama para santri dan pakar Islam di Lirboyo hanya terkait dengan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan, tampaknya memang problem lingkungan belum menjadi kajian.⁴⁶

Bahkan kemudian kyai An'im menyampaikan dalam kesempatan lain, bahwa pemeliharaan lingkungan hidup merupakan penentu keseimbangan alam. Dalam konteks pelestarian lingkungan, pemahaman ini sudah kita dengar sejak lama. Bahkan pelajaran ilmu alam seolah tiada henti-hentinya mengajarkan bahwan semua komponen ekosistem baik berwujud makhluk hidup maupun komponen alam lainnya, merupakan sebuah kesatuan yang harus berjalan

⁴⁵ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1997), 159-160. Masburiyah, *Konsep dan Sistematika Pemikiran Fiqih Susfistik al-Ghazali*, Nalar Fiqih: Jurnal Kajian Ekonomi Islam dan Kemasyarakatan, Vol3, No.1, Juni (2011) 35-48.

⁴⁶ Fakhruddin Mangunjaya, *Ekopesantren: Bagaimana Merancang Pesantren Ramah Lingkungan* (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia 2013), 94.

sebagai salah satu wahana penting dalam menyadarkan manusia untuk bersikap lebih baik dalam mengelola alam dan lingkungan.

Keempat, ajaran Islam memberikan pedoman yang baik tentang pemeliharaan lingkungan, namun pada praktiknya kondisi lingkungan dimana umat Islam berada mengalami kerusakan lingkungan yang buruk, tidak terkecuali Timur Tengah dan beberapa negara lain yang mayoritas penduduknya muslim. *Kelima*, sebagaimana bagian-bagian dunia Islam yang lain, Indonesia tentu menghadapi problem lingkungan serupa, terbukti dalam dekade terakhir tidak henti-hentinya dirundung berbagai bencana lingkungan. Hal itu terjadi akibat kerusakan dan perubahan ekosistem yang luar biasa, yang disebabkan perlakuan yang tidak strategis terhadap sumber-sumber daya alam yang selama ini menjadi tumpuan pendapatan ekonomi.

Keenam, kasus perlakuan tidak strategis terhadap ekosistem dapat ditemukan di lereng Gunung Kelud, satu wilayah yang berada di Kediri Jawa Timur. Penambangan pasir oleh satu perusahaan yang berdampak pada rusaknya area persawahan dan perkebunan bahkan penjarahan lahan, selain tidak hanya ilegal, penjarahan tersebut sekaligus menghilangkan aspek fungsi perkebunan. *Ketujuh*, kajian mengenai lingkungan hidup memang belum dilakukan di pesantren-pesantren khususnya di wilayah Kediri sebagai area yang banyak terdapat pesantren, pembahasan yang dilakukan oleh beberapa pesantren hanya terkait dengan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan, dan tampaknya memang problem lingkungan belum menjadi fokus kajian.

ajaran agama Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*. Salah satu partisipasi ini diwujudkan dengan rumusan fiqh lingkungan. Konsep ini telah dirumuskan oleh para ulama dan intelektual muslim dan perlu dikembangkan lagi ke konsep-konsep yang lebih operasional dan melalui pelembagaan formal. Perpaduan antara nilai ajaran Islam dengan kearifan-kearifan formal sosial budaya dan hukum tentunya akan menguatkan. Dalam konteks umat Islam, hal ini akan memperkuat aspek jiwa dari sebuah hukum formal.

Kedua, umat Islam memerlukan kerangka pedoman komprehensif tentang pandangan dan cara melakukan partisipasi didalam masalah etika pemanfaatan lingkungan lingkungan. Fiqh klasik dipandang tidak memadai lagi dan belum mengakomodir dalam bentuk operasional panduan mengenai etika pemanfaatan lingkungan dalam perspektif dan wawasan krisis lingkungan modern.

Ketiga, fiqh lingkungan belum dianggap sebagai disiplin yang masuk ke ranah studi Islam. Akar-akar ontologis dan epistemologisnya masih diperdebatkan sehingga dianggap sebagai bagian dari ilmu lingkungan. Memang didalam fiqh mu'amalah terdapat tema-tema mengenai lingkungan seperti *aharah*, *iḥyā al-mawāt*, hukum berburu, *ḥima*, dan sebagainya, namun itu masih bersifat generik dan etis. Hal ini tentunya diperlukan penjelasan yang lebih operasional, aktual, kontekstual, dan berbobot ekologis.

Keempat, fiqh lingkungan sebagai 'induk' etika pemanfaatan lingkungan berbasis ajaran Islam perlu di temukan implementasi di masyarakat Indonesia. Hal ini sangat penting karena kesadaran mengenai etika pemanfaatan lingkungan

sangat efektif melalui strategi nilai-nilai keagamaan dan kebudayaan. Dengan demikian, pengembangan fiqh e memperoleh arti penting.

Adapun untk kegunaan praktis, penelitian ini diharapkan menjadi pegangan bagi semua fiahak yang berkompeten. *Pertama*, untuk pemerintah yang sedang menggalakkan Forum Kerukunan Umat Beragama, sisi etika lingkungan menjadi titik temu yang disepakati oleh semua agama. Nantinya diharapkan perhatian terhadap lingkungan dari segi normatifitas agama akan dapat dilebur menjadi kesepakatan yang universal.

Kedua, penelitian ini diharapkan menjadi referensi baru dalam studi tentang etika lingkungan di Lereng Gunung Kelud, khususnya bagi masyarakat Kediri. Para pemerhati lingkungan hidup dan budaya akan mendapatkan banyak manfaat dari studi etnoekologi semacam ini, karena di dalamnya terdapat banyak potret perhatian lingkungan yang berbasis nilai-nilai agama, baik tradisional maupun modern.

Ketiga, penelitian ini diharapkan menjadi referensi bagi pesantren-pesantren yang mengkaji tentang fiqh, memberikan fakta penerapan nilai-nilai agama didalam interaksi terhadap alam dan pelestarian lingkungan merupakan khazanah aktual tentang wacana normative fiqh yang telah dikaji di pesantren.

Keempat, Menambah koleksi berupa hasil penelitian bagi kampus tempat peneliti berafiliasi maupun kampus tempat belajar peneliti.

Sebagai realisasi dari kritiknya, kemudian Sardar menawarkan sepuluh konsep sebagai parameter etika ekologi Islam, Melalui sepuluh parameter ini, menurut Sardar merupakan interrelasi antara Islam dan Barat, karena baik Islam maupun Barat diharapkan mampu memberikan kontribusi terhadap keberlangsungan alam dan kesejahteraan manusia.

Pertama, Tawheed (unification or assertion of unity) konsep tawhid sebagai penegasan terhadap kesatuan umat manusia, kesatuan antara umat manusia dan alam, kesatuan antara ilmu pengetahuan dan nilai. *kedua, Khilafah (Trusteeship)* bahwa sejatinya manusia tidak bisa independen dari Tuhan, akan tetapi akan dimintai pertanggungjawaban atas semua perilakunya, sehingga siapapun tiada pernah memiliki hak eksklusif dan prerogatif atas segala tindakannya, sehingga tidak ada istilah manusia yang menaklukkan bumi (eksploitasi dan dominasi terhadap alam), yang ada adalah manusia menjaga kelestarian bumi. *ketiga, Ibadah (Worship)* kewajiban kontemplasi merupakan integrasi antara perilaku dan nilai-nilai manusia dalam interaksinya dengan kehidupan dan alam lingkungannya.

Keempat, Ilm (Knowledge) dibagi menjadi dua kategori, diantaranya adalah; pengetahuan yang diwahyukan dan yang menyangkut etika dan moral dan pengetahuan yang tidak diwahyukan, pengetahuan yang tidak diwahyukan inilah yang menjadi kewajiban bagi umat Islam untuk mencarinya di dalam kerangka ibadah kepada Allah. Pengetahuan yang tidak diwahyukan ini dibagi menjadi dua yakni *fardhu 'ayn*; yang esensial bagi individu untuk dicari sebagai pertahanan

Namun pemikiran Ziauddin Sardar tersebut mendapatkan kritik, diantaranya dari Federico Peirone, sebagaimana dikutip oleh Roger E. Timm, menyatakan bahwa ekologi dunia disekitar Mediterania sangatlah dipengaruhi oleh meluasnya Islam disekitar pantai-pantainya. Larangan atas minuman beralkohol dan babi menyebabkan berkurangnya kebun anggur disekitar negara Mediterania dan penggantian babi dengan domba dan kambing, yang pola makan rumputnya mempunyai akibat-akibat negatif terhadap daerah itu yang dulu merupakan sabuk hijau. Meningkatnya jumlah kuda, unta, dan kacang di daerah itu juga merupakan bukti dari pengaruh Muslim. Akibat-akibat dari iman seperti itu di masa sekarang mungkin lebih sulit untuk dideteksi, karena pengaruh-pengaruh terhadap keputusan dan tindakan din negara-negara Islam kontemporer cukup kompleks. Bila tradisi Islam periode awal, yang masih berwibawa bagi kaum muslim dewasa ini, mendorong perhatian yang bertanggung-jawab atas lingkungan, maka mengapa negara-negara ini sering mempunyai masalah-masalah berat dengan polusi dan penipisan sumber-sumber alam?⁶⁵

Zainal Abidin Bagir dalam pengantarnya di buku Barbour, *Juru Bicara Tuhan* mengatakan bahwa Abdus Salam mengkritik gagasan islamisasi sains yang di dukung oleh Seyyed Husein Nasr dan Ziauddin Sardar. Menurut Salam, gagasan islamisasi sains tidak realistik sama sekali karena membayangkan adanya sistem sains yang baru, yang kerap disebut sebagai pendukung gagasan “khas Islam” -sebagai salah satu wajah fundamentalisme-yang akhir-akhir ini semakin

⁶⁵ Roger E Timm, *Dampak Ekologis Teologi Penciptaan Menurut Islam*, dalam Mary Evelyn Tucker & John A. Grim (Ed.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment* (New York: Orbis Book, 1994), Terj. P. Hardono Hadi, *Agama, Filsafat, & Lingkungan Hidup* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 112-113.

tidak populer karena mengklaim sebagai sains yang inklusif. Bahkan Salam sendiri menganggap bahwa gagasan ini telah mengakibatkan kerugian besar bagi kaum Muslim, yang pada kondisi sekarang ini sedang membutuhkan pengentasan ketertinggalan ilmiahnya.⁶⁶

Tidak hanya Abdus Salam yang mengkritik gagasan islamisasi sains, Pervez Hoodbhoy juga mengkritik gagasan sains dalam Islam, menurutnya, Sains Islam tidak lain adalah pemakaian kata sains secara keliru, mereka yang menggunakan kata sains Islami berusaha melakukan *tut wuri handayani* kepada sains yang dipraktekkan oleh kaum Muslimin masa awal, tetapi mereka tidak memiliki kualitas yang menyebabkan mereka melakukan pencapaian para ilmuwan zaman keemasan Islam. jikalau mereka masih hidup di zaman sekarang ini, mungkin para cendekiawan klasik seperti; Ibn Sina, Omar Khayyam, Ibn al-Haytsam dan lain-lain merasa sangat malu melihat apa yang disebut sebagai sains Islami. Para cendekiawan ini, selain menjadi Muslim yang berkepedulian tinggi terhadap agamanya, mempraktekkan sains yang pada dasarnya sekuler, mereka tidak berusaha menemukan rumus matematik untuk mengukur kemunafikan atau pahala. Alih-alih, mereka menemukan teori-teori fisika yang penting dan konsep-konsep baru. Dewasa ini, kita mengingat Nāsiruddīn Ṭusi melalui trigonometrinya, Omar Khayyam melalui persamaan pangkat tiganya, Jabir ibn Hayyan melalui aparatus kimianya, al-Jazari melalui mesin-mesinnya yang canggih, dan lain-lain. Mereka semua berurusan dengan realitas, itulah mengapa tempat mereka dalam sejarah dunia tidak goyah, dan mengapa ortodoksi hingga

⁶⁶ Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Stranger, or Partners*, terj. E.R Muhammad, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, (Bandung: Mizan, 2002), 31.

kini tidak memaafkan mereka dan mengecam mereka sebagai pembuat bid'ah dan kafir. Adalah fakta yang hampir dilupakan. Dewasa ini bahwa pahlawan-pahlawan peradaban Muslim ini seringkali diancam bukan oleh orang kafir atau pasukan Mongol, melainkan oleh kaum atau ummat Muslim ortodoks yang anti-sains yang bersikap sangat tidak ramah.⁶⁷

Terlepas dari kritik yang muncul terhadap Sardar, Roger E. Timm menyatakan, sumber-sumber untuk mendukung perhatian yang bertanggung jawab terhadap lingkungan jelas ada di dalam tradisi Islam. Tantangan bagi mereka di dalam dunia Muslim yang sensitif terhadap masalah-masalah ekologis adalah untuk meningkatkan aspek-aspek tradisi iman mereka itu dan untuk mengajak kaum Muslim menghayati tanggung jawab untuk memperhatikan ciptaan Allah yang oleh iman mereka dipercayakan kepada mereka.⁶⁸

Bagaimanapun juga sepuluh parameter tersebut memberikan asumsi teoritis (*theoretical assumptions*) dalam menjaga kelestarian alam, lingkungan dan kehidupan manusia yang akan datang. Menjaga keharmonisan bumi dan manusia agar manusia tidak otoriter dengan pencapaian teknologi mereka, agar sikap etika ekologis terbangun di masyarakat Islam khususnya dan masyarakat dunia secara umum dalam menjaga kestabilan hidup manusia dan seluruh makhluk di muka bumi ini.

⁶⁷ Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science Religious Orthodoxy and The Battle for Rationality*, Kuala Lumpur, 1972, terj. Luqman, *Pertarungan Menegakkan Rasionalitas*, (Bandung: Pustaka, 1997), 188-189.

⁶⁸ Roger E Timm, *Dampak Ekologis Teologi Penciptaan Menurut Islam*, dalam Mary Evelyn Tucker & John A. Grim (Ed.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment* (New York: Orbis Book, 1994), Terj. P. Hardono Hadi, *Agama, Filsafat, & Lingkungan Hidup* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 114.

wilayah tertentu, yaitu Jawa Barat, Pesantren Buntet Cirebon, Pesantren Musadadiyah Garut dan Pesantren Daar El-Qolam Tangerang, sehingga Jawa Timur yang identik dengan wilayah kota santri bahkan induk dari pesantren pesantren di Indonesia justru belum menjadi objek yang dikaji secara lebih mendalam, maka kajian terhadap *Fikih Ekologi* di area Kediri dan Lereng Gunung Kelud masih menjadi objek yang menarik dengan segala paradigma ekologis disekitarnya. *Kedua*, dalam kajian Fackruddin, keterlibatan pesantren dan tanggungjawab sosialnya terhadap masyarakat sekitar tidak menjadi fokus pembahasan, maka hal inilah yang menjadi alasan untuk dituliskannya tema *Fikih Ekologi* disekitar Lereng Gunung Kelud yang merupakan wilayah yang banyak terdapat pesantren, sehingga sentuhan dan *social responsibility* pesantren terhadap lingkungan terdekatnya menjadi hal yang perlu untuk diteliti. *Ketiga*, bentuk-bentuk kearifan lokal bernuansa konservasi lingkungan dan kepedulian ekologis masyarakat tradisional merupakan sisi karakteristik menarik jika dikaji melalui pendekatan hukum keagamaan, mengingat bahwa masyarakat sekitar Lereng Gunung Kelud memiliki tradisi kepercayaan yang beragam, mulai dari Kristen, Hindu dan aliran kepercayaan yang lainnya, sehingga interaksi lembaga Islam dalam hal ini pesantren menjadi kajian yang layak dilakukan dalam format *Fikih Ekologi: Studi tentang Etika Pemanfaatan Lingkungan di Lereng Gunung Kelud*.

Kajian tentang perhatian pesantren dan juga ulama di Indonesia terhadap lingkungan sudah mulai tampak sejak diterbitkannya buku *Fikih Lingkungan Hidup Perspektif Ulama Kalimantan Selatan* oleh Sukarni, dalam disertasinya tersebut ia menggagas sebuah temuan teoritik yang memperlihatkan konstruk

persepsi dan konsep fikih lingkungan hidup ulama Kalimantan Selatan dalam melihat krisis lingkungan hidup dalam konteks lokal. Konstruk yang terdiri dari persepsi, konsep, metode *istinbat*, dan hukum-hukum fikih ini menggambarkan “kekayaan” konsep ulama lokal tentang fikih lingkungan. Mereka menyadari bahwa nilai dan norma ajaran Islam telah memberikan ruang yang luas bagi legalitas perilaku ekologis yang dapat dirumuskan ke dalam hukum *taklifi*. Kekayaan konsep ini memberikan kesadaran bahwa ada kearifan-kearifan lokal yang dapat diangkat menjadi pertimbangan dalam studi khazanah intelektual Muslim.⁷⁶

Terdapat tulisan dari salah seorang Kyai dari Lirboyo Kediri tentang fikih Ekologi, An'im Falahuddin Makhrus yang membahas *Syariat Islam dan Penanganan Lingkungan Hidup*, namun tulisan tersebut secara umum hanya membahas tentang persoalan lingkungan sekitar meliputi: gangguan sampah, air kotor, kemudian fenomena lingkungan perkotaan yang meliputi: polusi udara, limbah pabrik, daerah aliran sungai, banjir, selanjutnya membahas tentang pemanfaatan keanekaragaman hayati dan hewani, dan di akhir membahas tentang ekosistem kelautan mulai dari pertambangan lepas pantai, sumber daya alam laut, pencemaran laut dan wisata laut.⁷⁷ Tulisan tersebut belum secara spesifik membahas problematika lingkungan di Lereng Gunung Kelud yang merupakan wilayah pegunungan, perkebunan pemerintah dan komoditi pasir dari proses erupsi Gunung Kelud yang sampai sekarang masih terus terjadi, disamping

⁷⁶ Sukarni, *Fikih Lingkungan Hidup: Perspektif Ulama Kalimantan Selatan* (Kementerian Agama RI: Seri Disertasi 2011), 266.

⁷⁷ An'im Falahuddin Makhrus, *Syariat Islam dan Gangguan Lingkungan Hidup*, dalam buku *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 9-23.

kerajaan di sekitar gunung tersebut, seperti diantaranya apa yang ditulis oleh Zainuddin dalam *Letusan Gunung Kelud pada 690 ± 110 Tahun Yang Lalu Merupakan Letusan Yang Sangat Dahsyat Dan Sangat Berdampak Pada Kerajaan Majapahit*, dalam tulisan tersebut dipaparkan bahwa pada masa Kerajaan Majapahit yang terletak secara geografis di sekitar Gunung Api Kelud mengalami bencana alam besar dari letusan-letusan Gunung Kelud sehingga mengganggu segala segi pemerintahan kerajaan serta kehidupan pada saat itu. Kerajaan mengalami kemunduran dan akhirnya runtuh setelah pengaruh Islam masuk.⁸¹

Beberapa artikel jurnal yang membahas tentang gunung Kelud pasca erupsi 2014 mengungkap tentang upaya masyarakat dalam menghadapi bencana dan perubahan bentuk lahan dari segi morfologi serta perubahan sikap masyarakat namun tidak ada yang menghubungkan dengan etika pemanfaatan lingkungan sebagai konstruksi fiqih ekologi, diantaranya artikel yang ditulis oleh Puspita Indra Wardani,dkk, *Analisis Kesipasiagaan Masyarakat dan Pemerintah dalam Menghadapi Erupsi Gunungapi Kelud Tahun 2014*⁸², dalam artikel tersebut dijelaskan tentang pengorganisasian kebencanaan Pemerintah Kabupaten Kediri sebelum erupsi 2014 ditangani oleh Satuan Pelaksanaan Penanggulangan Bencana

⁸¹ Zainuddin, A., Pramulyana, S., *Letusan Gunung Kelud pada 690 ± 110 tahun yang lalu merupakan letusan yang sangat dahsyat dan sangat berdampak pada kerajaan Majapahit*, Jurnal Lingkungan dan Bencana Geologi, Vol. 4 No.2 (Agustus 2013), 135.

⁸² Puspita Indra Wardani,dkk, *Analisis Kesipasiagaan Masyarakat dan Pemerintah dalam Menghadapi Erupsi Gunungapi Kelud Tahun 2014*, dalam *Bunga Rampai Penelitian: Pengelolaan Bencana Keganungpian Kelud pada Periode Krisis Erupsi 2014* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 106.

dan Pengungsian (SATLAK PBP), karena pada waktu itu Kabupaten Kediri belum terdapat Badan Penanggulangan Bencana Daerah secara independent.

Selanjutnya artikel yang ditulis oleh Puspita Indra mengungkap bahwa pasca erupsi Gunung Kelud pada tahun 2014 memberikan dampak yang signifikan pada sektor material bangunan, banyaknya aliran sungai yang berhulu dikawasan puncak Gunungapi Kelud dengan membawa jumlah material vulkanik hasil erupsi dalam jumlah besar memberikan potensi peningkatan perekonomian penduduk⁸³. Sedangkan Syamsul bahri dalam artikelnya *Hidup Selaras Bersama Gunung Api: Kajian Dampak Positif DariLetusan Gunung Api Kelud Tahun 2014 Sebagai Modal Pembangunan Berkelanjutan*, menganalisa perkembangan potensi kepariwisataan di lereng gunungapi Kelud, dengan bukti peningkatan destinasi wisata di kawasan lereng bawah Gunung Kelud bagian barat daya yang tergolong pesat. Terbukti dengan 3 tahun terakhir ini dibuka destinasi wisata baru yang terletak di lereng bawah Gunung Kelud⁸⁴. Selain potensi pariwisata artikel jurnal yang ditulis oleh Maulana Firdaus *Dampak Letusan Gunung Kelud Terhadap Pelaku Usaha Perikanan Di Kabupaten Kediri, Provinsi Jawa Timur*, memaparkan bahwa gunung Kelud bagi masyarakat sekitarnya memiliki makna simbolik dalam konteks kemasyarakatan, gunung Kelud bagi masyarakat sekitarnya secara ekonomi memberikan berkah kesuburan pertanian sebagai sandaran hidup ribuan petani di wilayah ini, termasuk budidaya perikanan dengan melimpahnya air dari sumber di lereng

⁸³ Puspita Indra Wardhani, Junun Sartohadi, dan Sunarto Sunarto, "Dynamic Land Resources Management at the Mount Kelud, Indonesia," *Forum Geografi* 31, no. 1 (1 Juli 2017): 56.

⁸⁴ Syamsul Bachri, "Hidup Selaras Bersama Gunung Api: Kajian Dampak Positif DariLetusan Gunung Api Kelud Tahun 2014 Sebagai Modal Pembangunan Berkelanjutan", Prosiding Seminar Nasional Geografi UMS 2017 Pengelolaan Sumberdaya Wilayah Berkelanjutan ISBN: 978-602-361-072-3

Gunung Kelud⁸⁵. Oleh karena itu, masyarakat Gunung Kelud memiliki ikatan kuat dengan sumberdaya alam pegunungan tersebut. Bukti dari ikatan kuat tersebut kemudian ditulis oleh Windiani dkk dalam artikel yang berjudul *Pengelolaan Bencana Berbasis Kapasitas Lokal di Kawasan Gunung Kelud Pasca Erupsi tahun 2014*⁸⁶, dengan mengungkap data bahwa masyarakat lereng gunung Kelud pasca erupsi 2014 telah membangun etika lingkungan dengan dibentuknya program pengembangan desa bersaudara atau dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah ‘*Sister Village*’ secara sederhana bisa dimaknai sebagai sebuah upaya untuk mempertemukan antara desa yang berada dalam kawasan rawan bencana dengan desa yang berada dalam kawasan aman untuk melakukan sebuah kerjasama dalam penanggulangan bencana.

Dari beberapa artikel jurnal yang terfokus pada kajian gunungapi Kelud di atas, secara keseluruhan telah banyak mengungkap dimensi fisik gunung api dari perspektif ilmu geografi, biologi maupun sosiologi, namun penulis belum menemukan tulisan yang menganalisa dari sisi keagamaan khususnya pendekatan yang didasari oleh doktrin spiritual ajaran agama Islam yang terfokus pada ajarannya berupa fiqih ekologi, untuk itu penelitian ini mengandung nilai kebaruan (*novelty*) dari asumsi yang mendasar bahwa mayoritas masyarakat di lereng Gunung Kelud adalah beragama Islam.

⁸⁵ Maulana Firdaus, Radityo Pramoda, dan Maharani Yulisti, “Dampak Letusan Gunung Kelud Terhadap Pelaku Usaha Perikanan Di Kabupaten Kediri, Provinsi Jawa Timur,” *Jurnal Kebijakan Sosial Ekonomi Kelautan dan Perikanan* 4, no. 2 (29 November 2014) 158.

⁸⁶ Windani dkk, *Pengelolaan Bencana Berbasis Kapasitas Lokal di Kawasan Gunung Kelud Pasca Erupsi Tahun 2014 (Studi Etnografi Di Kawasan Rawan Bencana Gunung Kelud Kabupaten Kediri)*, Prosiding SEMATEKOS 3, “Strategi Pembangunan Nasional Menghadapi Revolusi Industri 4.0”.

metode), dan memunculkan perspektif yang beragam dari berbagai pengamat (melintasi perbedaan analisis atas data kualitatif).⁹⁰

Tujuan dari metode campuran (*Mix Methods Research*) ini menurut Greene adalah lima hal, (a) *triangulasi*, atau mencari penyatuan hasil; (b) *saling melengkapi*, atau pengujian segi yang tumpang tindih dan aspek yang berbeda pada suatu fenomena; (c) *inisiasi*, atau penemuan paradoks, kontradiksi, perspektif yang segar; (d) *pengembangan*, atau penggunaan metode secara berurutan, hasil dari metode pertama menginformasikan penggunaan metode yang kedua; (e) *perluasan*, atau penggunaan metode campuran guna menambah luas dan cakupan proyek.⁹¹

Penelitian ini bersifat *etnografi* karena mengungkap bahasa, istilah-istilah, makna-makna asli (*native*) yang digunakan informan, konsep dan makna yang dimiliki informan dimasukkan ke dalam deskripsi dan memberi suatu pengertian mendalam mengenai pandangan hidup masyarakat.⁹² Penerapan sifat tersebut adalah *etnometodologi* karena melakukan interaksi dan komunikasi dengan masyarakat di Lereng Gunung Kelud. secara teknis etnometodologi adalah mencurahkan perhatian pada analisis atas laporan orang, sekaligus bagaimana laporan laporan itu diberikan dan diterima. Atas alasan inilah etnometodologi

⁹⁰ Michael Quinn Patton, *Qualitative Evaluation and Research Methods*, (California: Sage: Newbury Park, 1990), 76.

⁹¹ Jennifer C. Greene and Valerie J. Caracelli, *Toward a Conceptual Framework for Mixed-Method Evaluation Design. Educational Evaluation and Policy Analysis* (California: Thousand Oak- Sage, 1989), 255-274.

⁹² James S. Spradeley, *Metode Etnografi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 36. Darmiyati Zuchdi, *Analisis Konten Etnografi & Grounded Theory dan Hermeneutika Dalam Penelitian*, (Jakarta: Bumi Aksara) 2019, 108.

Kediri, Dinas Lingkungan Hidup Kabupaten Kediri, Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Kediri, Dinas Pertanian, Badan Penanggulangan Bencana Daerah (BPBD) Kabupaten Kediri, Satuan Polisi Pamong Praja, Kesejahteraan Masyarakat (KESRA), Kantor Kementerian Agama Kabupaten Kediri.

Sedangkan sumber data sekunder adalah dari masyarakat meliputi wilayah Kecamatan Kepung, Puncu, Kandangan, Plosoklaten, Ngancar. Lembaga-lembaga Swadaya Masyarakat yang terfokus perhatiannya pada problematika Gunung Kelud seperti Jangkar Kelud, Rantai Kelud, Komunitas Radio Kelud: RAPI (Radio Antar Penduduk Indonesia), ANGGREK(Anggota Relawan Kelud), KSM Lamor Kelud Sejahtera, organisasi kemasyarakatan maupun keagamaan seperti LPBI NU, LPPNU Kabupaten dan Kota Kediri, KARINA (Karitas Indonesai) Katolik, Parisade Hindu Dharma Kabupaten Kediri.

c. Teknik Pengumpulan data

Data diperoleh dengan melakukan wawancara secara mendalam (*interview in-depth*) interaksi dengan objek penelitian karena posisi peneliti dalam hal ini adalah *participant as observer* sehingga memungkinkan bagi peneliti untuk berinteraksi secara aktif dengan obyek penelitian. Selain wawancara, peneliti juga menerapkan teknik observasi dalam pengumpulan data, karena observasi adalah teknik mengumpulkan data yang dapat diterapkan dalam studi sosial yang mempelajari manusia dan aktivitasnya. Reaksi masyarakat dalam kesehariannya berinteraksi dengan lingkungan Gunung Kelud menjadi obyek dalam observasi.

I. Sistematika Pembahasan

Bagian pertama dimulai dengan pendahuluan yang menjelaskan latar belakang logis tentang alasan logis pentingnya penelitian ini yang memuat latar belakang, perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan

Bagian kedua membahas tentang pemanfaatan lingkungan dalam perspektif ekologi hingga lahirnya *fiqh bi'ah*. Pembahasan bermula dari akar kebijakan global perhatian ekologis yang menginspirasi Agenda Pembangunan Berkelanjutan, dilanjutkan dengan landasan epistemologis etika lingkungan berupa etika ekologis dalam pandangan filsafat hingga ontologi etika dalam hubungannya dengan budaya dan agama, aksiologi dari etika lingkungan tersebut di kalangan dunia Islam ditandai dengan rekonstruksi *fiqh* menjadi lebih spesifik berpad *fiqh bi'ah* yang dibahas secara genealogis hingga perkembangan formulasinya di negara-negara Islam.

Bagian ketiga adalah tentang landasan teori etika pemanfaatan lingkungan dalam Islam hingga pendekatan yang digunakan peneliti yaitu bingkai perubahan (*framing transformation*). Etika lingkungan Islam dipaparkan mulai dari landasan kosmologis dilanjutkan dengan kontradiktori argumen yang mengkritisi etika lingkungan Islam. Kede etik pemanfaatan lingkungan dikemas dari point general al-Qur'an hingga point parsial praktis sesuai al-Sunnah. Pergeseran dari teori menjadi praktis merupakan alasan digunakannya pendekatan bingkai perubahan (*framing transformation*) yang meliputi langkah diagnostik, prognostik dan motivational.

Bagian empat adalah problematika pemanfaatan lingkungan di lereng gunung Kelud, yang dibahas mulai dari pemaparan data tentang Gunung Kelud dalam lintas sejarah dan kronologi pengelolaan, kemudian dipaparkan tentang agama, adat dan budaya masyarakat yang berada di lerengnya hingga kekayaan alam yang meliputi material pasir, sumber mata air, pertanian dan pariwisata.

Bagian kelima adalah analisa terhadap data yang di kemas dalam perspektif fiqh ekologi tentang etika pemanfaatan lingkungan di lereng Gunung Kelud, pendekatan dalam menganalisis melalui tahapan framing transformation, mulai dari diagnostik dengan diawali analisa kuantitatif data kepedulian lingkungan masyarakat, dilanjutkan dengan analisa kuantitatif dengan memaparkan triangulasi koresponden. Bingkai Prognostik merupakan pendekatan terhadap sumberdaya alam yang dimiliki oleh Gunung Kelud berupa material pasir, mata air, lahan dan daya tarik wisata. Pada akhir bab dirangkai tentang bingkai motivasi etika pemanfaatan lingkungan berupa simbol, verbal dan praktik pemanfaatan lingkungan.

Bagian keenam adalah penutup yang terdiri dari kesimpulan, implikasi teoretis, keterbatasan penelitian dan rekomendasi.

respect to human production, thereby setting into motion an unpredictable yet interacting and expanding set of ecosystemic breakdowns³.

Bentuk kongkrit dari fakta tersebut adalah pola konsumsi yang berlebihan, aktivitas ekonomi yang melampaui daya dukung alam dan pertumbuhan jumlah penduduk, merupakan bentuk tuntutan berlebih manusia terhadap alam, sehingga menimbulkan degradasi tanah, kerusakan akibat polusi yang dahsyat, hilangnya keanekaragaman hayati, dan penggundulan hutan yang semakin meluas. Tanda-tanda lain yang menunjukkan batas-batas toleransi alam kepada agenda manusia adalah susutnya cadangan air di beberapa tempat; turunnya populasi burung dan kehidupan air; runtuhnya usaha perikanan; terjadinya gelombang panas yang memecahkan rekor; dan berkurangnya panen. Beberapa bentuk kerusakan lingkungan yang dahsyat - misalnya, munculnya gas-gas penghasil efek rumah kaca dengan laju yang terlalu tinggi untuk bisa diserap lautan-lautan dunia - merupakan masalah serius yang menyadarkan manusia bahwa hal itu bukan hanya mengancam jaringan kehidupan bumi, tetapi juga mengancam kelangsungan kehidupan mereka sendiri⁴.

Paul W. Taylor menyatakan bahwa bumi adalah sistem yang kait-mengkait (*The nature world as system of interdependence*) yang mempunyai kadar yang terukur dan mempunyai kapasitas daya dukung yang terbatas. Ketidakseimbangan

³ Jeoel Kovel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or The End of The World* (London: Zed Book, 2007), 23. Artinya: Sebuah krisis yang terstruktur oleh ragam kekuatan yang secara sistematis menyebabkan penurunan buruk pada jaringan ekologi dan akhirnya melebihi kapasitas penyangga alam disebabkan oleh perilaku produksi yang dilakukan manusia, sehingga mengakibatkan serangkaian gangguan ekosistem yang meluas dan tidak dapat diprediksi.

⁴ Lester R. Brown, "Nature Limits", *Worldwatch Institute, State of the World 1995* (New York: W. W. Norton, 1995), 3-20.

terjadi tatkala sesuatu dilakukan dengan berlebihan sehingga mengakibatkan keseimbangannya terganggu⁵.

Diantara bentuk ketidakseimbangan ekologis yang terjadi adalah perubahan iklim yang dipicu oleh pemanasan global. Sebagai kenyataan mondial, perubahan iklim menjadi tanggung jawab kolektif komunitas manusia dari semua bangsa⁶. Sehingga berbagai prakarsa internasional yang telah diselenggarakan merupakan indikasi konkrit dan kesadaran kritis terhadap betapa besarnya perhatian dunia internasional akan krisis ekologi, pemanasan global dan perubahan iklim.

Menyikapi paradigma universal diatas maka pada awal bab ini akan dijelaskan tentang akar kebijakan global terhadap perhatian ekologis dan perjalanan komitmen global dalam agenda pembangunan berkelanjutan sebagai respon terhadap krisis ekologi. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan tentang landasan teoretis dan filosofis etika lingkungan (*Environmental Ethics*) serta keterkaitannya dengan budaya dan agama. Dan pada akhir bab dipaparkan tentang genealogi disiplin ilmu yang disebut *Fiqih Bi'ah (Islamic Environmental Jurisprudence)* dalam pemikiran ekologi Islam serta keterhubungannya dengan *Uşul al-Fiqh* dan *Maqāşid al-Syarī'ah*.

⁵ Paul W. Taylor, *Respect fo Nature: A Theory of Environmental Ethics*, (New Jersey: Princeton University Press, 2011), 116. Fakhruddin Mangunjaya, *Mempertahankan Keseimbangan: Perubahan Iklim, Keanekaragaman Hayati, Pembangunan Berkelanjutan, dan Etika Agama*, (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2015), 3.

⁶ Geral Foley, *Pemanasan Global, Siapakah yang Merasakan Panas (Global Warming, Who is Taking the Heat?)*, terjemahan Hira Jhamtani (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993), 1. Suparto Wijoyo, *Refleksi Matarantai Pengaturan Hukum Pengelolaan Lingkungan Secara Terpadu: Studi Kasus Pencemaran Udara* (Surabaya: Airlangga University Press, 2005), 637-641.

A. Melacak Akar Kebijakan Global Perhatian Ekologis

Kesadaran masyarakat dunia akan problematika ekologis diabad ini tidak terjadi secara kebetulan, namun melintasi rangkaian perhelatan gagasan yang panjang dalam sejarah bahkan kontroversial, namun pada kenyataannya melahirkan beragam kesepakatan, kebijakan global yang bersifat mengikat dan pembentukan organisasi-organisasi dunia yang memiliki otoritas kebijakan yang disepakati secara universal untuk diterapkan hingga pada ranah lokal.

1. Wacana Akademis Menuju Konfrensi Diplomatis

Ketika kerusakan lingkungan mulai merata di semua benua dan negara, serta dampaknya dirasakan oleh manusia baik secara lokal, regional maupun global. Para akademisi mengantarkan pesan luhur secara ilmiah untuk membuka mata dunia dan menyadarkan bahwa ancaman yang dihadapi sekarang adalah krisis ekologi yang dapat mengakibatkan kerusakan yang luar biasa dan mengancam keberlanjutan masa depan umat manusia.

Seorang ilmuwan di bidang biologi lingkungan (*biological environmental scientist*) yang bernama Rachel Carson dalam bukunya *Silent Spring* menggambarkan alam yang dulunya ketika musim semi kupu-kupu, lebah dan burung-burung berkicau merdu sudah sirna dan berubah senyap. Kondisi ini menurut penelitian Carson disebabkan oleh penggunaan pestisida sintesis (*synthetic pesticides*) pada era awal revolusi industri pertanian yang digunakan untuk memusnahkan hama, namun faktanya juga membunuh burung-burung,

kupu-kupu, lebah dan serangga lain yang berfungsi membantu proses penyerbukan⁷.

Selain *Silent Spring*, gagasan akademis tentang perhatian terhadap problematika ekologi dunia diperkuat dengan terbitnya buku *The Limits to Growth* pada tahun 1972 yang ditulis oleh sekelompok ahli dari berbagai latar belakang keilmuan yang tersatukan dalam forum *Club of Rome*, studi mereka diprakarsai oleh *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) dibawah pimpinan Dennis L. Meadows⁸.

The Limits to Growth secara ringkas menjelaskan persoalan besar yang dihadapi dunia adalah tentang pertumbuhan yang terjadi dengan kecepatan yang sifatnya *eksponensial* berupa lima hal: *pertumbuhan industri yang sangat pesat, pertumbuhan penduduk dengan laju yang tinggi, meluasnya pencemaran lingkungan, menipisnya sumberdaya alam tak terbarukan⁹ dan kerusakan lingkungan*. Jika trend pertumbuhan eksponensial *growth* tersebut terus berlanjut dan melampaui batas yang tidak sanggup diakomodasi oleh planet bumi yang terbatas ini (*limited*), maka akan mengakibatkan bencana peradaban.

⁷ Rachel Carson, *Silent Spring*, (Greewich: Fawcett Publication, 1962).

⁸ Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jorgen Renders, William W. Bahrens , *The Limits to Growth*, (New York: Universe Books, 1972).

⁹ Sumber daya alam disebut juga dengan istilah *modal alami*, secara garis besar ada tiga jenis: *pertama, modal alami yang dapat diperbarui*: seperti makhluk hidup dan ekosistem, yang bisa memproduksi dan mempertahankan diri dengan menggunakan energi matahari dan fotosintesis. Model ini merupakan komoditi yang bisa dipasarkan seperti serat kayu, tetapi juga berupa komoditi yang tidak bisa lestari apabila diabaikan perbaruannya. *Kedua, Modal alami yang bisa dipasok ulang* seperti air tanah dan lapisan ozon yang tidak hidup tetapi untuk dapat diperbarui, sering bergantung pada matahari. *Ketiga, modal alami yang tidak dapat diperbarui* seperti bahan bakar fosil dan mineral, model ini serupa dengan barang *inventaris* dalam arti jika bahan-bahan ini digunakan berarti mengurangi jumlah cadangan yang tersedia. William E. Rees, *Meninjau Ulang Daya-Dukung Bumi: Indikator Keberlanjutan Wilayah* artikel pada buku Audre R. Chapman, *Bumi yang Terdesak: Perspektif Ilmu dan Agama Mengenai Konsumsi, Polulasi, dan Keberlanjutan* (Bandung: Mizan, 2007), 102.

Statement Meadows pada era 70an tersebut tentu sangat mengejutkan dunia karena perhatian dunia dimasa itu adalah pengentasan kemiskinan dengan meningkatkan taraf pertumbuhan ekonomi masyarakat dunia dengan memanfaatkan ketersediaan sumberdaya alam dan kekayaan ekologis alam. Prediksi mengejutkan (*startling prediction*) *The Limits to Growth* tersebut tertuang dalam tulisan berikut:

*“at present about 97percent of mankind’s industrial energy production comes from fossil fuel (coal, oil, and natural gas). When these fuels are burned, they release, among other substances, carbon dioxide in atmosphere ...the measured amount of carbon dioxide is increasing exponentially at a rate about 0.2 percent per year...if the energy source is something other than incident solar energy (e.g. fossil fuels or atomic energy) that heat will result in warming the atmosphere ...”*¹⁰

Pernyataan tersebut menuai banyak kritik sekaligus pujian. Sebagian kritik menyatakan bahwa, buku *The Limits to Growth* hanya menebarkan pesan malapetaka dan gambaran masa depan manusia yang suram dengan berdasarkan analisa yang terlampau sederhana karena mengabaikan kemampuan adaptif manusia terhadap alam. Kritikan lain diantaranya dari Julian L. Simon yang dalam bukunya *The Ultimate Resources* mengatakan bahwa, sumber daya alam selalu melimpah karena dapat terus dikembangkan dengan karya-karya cerdas manusia, untuk itu permasalahan lingkungan bukanlah kendala yang harus ditakuti¹¹.

¹⁰ Donella Meadows, *The Limit to Growth (The 30-Years Upadate)*, (London: Earthscan, 2004). Artinya: saat ini sekitar 97 persen energi industri yang digunakan manusia berasal dari bahan bakar fosil (batu bara, minyak dan gas alam). Ketika bahan bakar ini di bakar, mereka melepaskan, diantara zat-zat lain, karbon dioksida di atmosfer...jumlah karbon dioksida yang diukur meningkat secara eksponensial pada laju sekitar 0,2persen per tahun ... jika sumber energi adalah sesuatu dari energi matahari (misalnya bahan bakar fosil atau energi atom) maka yang terjadi adalah panas tersebut akan menghasilkan pemanasan atmosfer.

¹¹ Julian menyatakan “semakin banyak kita menggunakan energi maka semakin banyak energi tersebut akan kembali diproduksi oleh alam, dan tidak adak batas tertentu bagi kita untuk

Selaras dengan itu John Maddox dalam *The Doomsday Syndrome*, sebagaimana dikutip oleh Julian L. Simon, menolak asumsi akan terjadinya krisis ekologis pada masa depan dunia dan timbulnya permasalahan lingkungan. Sebab teknologi karya manusia akan memiliki peran aktif dalam mengatasinya dengan argument bahwa sehebat apapun aktivitas dan kreativitas manusia dalam melahirkan teknologi, masih amat kecil dibandingkan dengan lingkungan hidupnya¹².

Asumsi yang disampaikan kedua tokoh tersebut berseberangan dengan realitas yang terjadi di alam hari ini. Berbagai krisis yang terjadi seperti krisis pangan, krisis energi, krisis lingkungan, dan bahkan krisis ekonomi menyadarkan banyak orang bahwa apa yang digagas oleh *The Limits to Growth* memuat kebenaran. Pada awal 1970an adalah sangat mungkin untuk melangkah dengan bergerak melakukan perubahan yang digagas tersebut, namun sekarang sudah terlambat. Kini kita telah berada pada masa kelam krisis ekologi dengan terjadinya gangguan iklim pada beberapa dekade yang tidak terkontrol, serta menurunnya kondisi lingkungan secara drastis. Permasalahan sumberdaya alam dunia masih berkisar pada pertumbuhan investasi, pertumbuhan ekspor dan pertumbuhan pendapatan negara.

Sebenarnya negara-negara berkembang yang kaya akan sumber daya alam bukan tidak menyadari adanya persoalan dunia yang kait mengkait sebagaimana

menggunakannya (atau setidaknya masih akan tersedia dalam tuju milyar tahun lagi)” Julian L. Simon, *The Ultimate Resource*, (New Jersey: Princeton University Press, 1998), 73.

¹² Jhon Maddox, *The Doomsday Syndrome* (London: Macmillan, 1972). Julian L. Simon, *The Rhetorical of Population Control* (New Jersey: Princeton University Press, 1998), 531.

yang dilaporkan dari hasil penelitian tim *Club of Rome*. Namun meskipun menyadari, mayoritas negara tidak berdaya untuk mengejar pertumbuhan yang pesat dalam mengeksploitasi alam. Desakan dari tututan pasar dan kebutuhan dana pembangunan merupakan pendorong untuk terus meningkatkan pertumbuhan eksploitasi sumberdaya mineral di negara berkembang.

Terdapat dua point kesimpulan dalam *The Limits to Growth* sebagai tawaran dalam mengatasi krisis ekologi dunia yang mereka prediksi tersebut, *pertama* jika menginginkan masa depan peradaban yang berkelanjutan (*sustainable*) dan kesetabilan (*balance*) ekologis, manusia harus berani mengambil keputusan untuk mengubah paradigma pertumbuhan ekonomi tanpa batas, dengan memikirkan sistem ekonomi keadaan tunak (*steady-state economy*)¹³ sebagai alternatif sistem ekonomi di masa depan. *Kedua* perubahan yang berorientasi pada konsep masa depan yang berkelanjutan (*Sustainable Development*) akan dapat mengatasi permasalahan dunia tentang kelangkaan sumberdaya alam, karena kelangkaan sumberdaya alam yang tidak terbarukan tidaklah berdiri sendiri tetapi berkaitan dengan permasalahan pertumbuhan industri, pertumbuhan penduduk, kelangkaan pangan dan kerusakan lingkungan.

Dari buku inilah pertama kali muncul istilah *Climate Change* (perubahan iklim) sehingga dianggap sebagai penanda bermulanya berbagai episode Konferensi Dunia pada tema-tema Perubahan Iklim. Dan sejak itulah titik awal

¹³ Konsep awal sistem ekonomi keadaan lunak (*steady-state economy*) digagas oleh Herman Daly yang menyatakan bahwa: “Konsep awal ekonomi kondisi lunak adalah untuk mempertahankan persediaan kekayaan dan orang-orang pada tingkat yang konstan yang cukup untuk kehidupan yang panjang dan baik, persediaan ini harus dipertahankan dan harus dalam kapasitas regeneratif dan daya serap ekosistem”. Herman E. Daly dan Joshua Faley, *Ecological Economic: Principles and Applications*, (Washington: Island Press, 2004)h. 55

perdebatan dikalangan akademisi tentang dilema antara pertumbuhan ekonomi dengan problematika ekologis dan sumber daya alam.

2. Diskursus Wacana Ekologis dalam Konferensi Global

Sejak terbitnya buku *The Limits to Growth*, diskursus lingkungan hidup pertama kali diangkat sebagai salah satu agenda pertemuan negara-negara adalah Konferensi Stockholom, 5-16 Juni 1972, dengan tema “*Only One Earth*” dan menghasilkan (*Stockholm Declaration on the Human Environment*)¹⁴. Konferensi ini sekaligus ditandai sebagai Hari Lingkungan Hidup Sedunia (*World Environmental Day*). Secara formal konferensi ini memberikan pengakuan penting bagi lingkungan hidup di mana persoalan lingkungan hidup pada mulanya hanya dibicarakan secara terbatas di kalangan akademis dan lembaga ilmiah saja¹⁵.

Selain itu, konferensi ini juga menghasilkan *Stockholm Declaration*, sebuah resolusi mengenai pembentukan *United Nations Environmental Program* (UNEP) yang merupakan motor awal pelaksanaan komitmen mengenai lingkungan hidup dalam hubungan kerjasama antar negara. Dalam tingkat internasional UNEP diharapkan berperan sebagai katalisator untuk mendukung kesadaran, kepedulian serta tindakan-tindakan yang berkenaan dengan lingkungan hidup¹⁶.

¹⁴ . Philippe Sands, *Principles of International Environmental Law* (England: Cambridge University Press, 2003), 36.

¹⁵ . Andreas Pramudianto, *Diplomasi Lingkungan: Teori dan Fakta* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2008), 120.

¹⁶ Abdullah Marlang, *Hukum Konservasi Sumber Daya Alam Hayati dan Ekosistemnya* (Jakarta: Mitra Wacana Media, 2015), 5.

Sepuluh tahun kemudian dalam rangka mempersiapkan peringatan hari lingkungan hidup ke-10 dan mengevaluasi hasil-hasil pelaksanaan dari Deklarasi Stockholm dan rekomendasinya UNEP melaksanakan pertemuan internasional di Nairobi Kenya pada 10-18 Mei 1982. Dalam pertemuan ini para anggota merundingkan suatu kesepakatan yang tidak mengikat (*soft law*) namun akhirnya menghasilkan suatu deklarasi yang disebut Deklarasi Nairobi (*Nairobi Declaration*) inti dari deklarasi ini adalah menegaskan kembali komitmen Stockholm, merencanakan aksi (*action plan*) serta memperkuat dan memperluas upaya kerja sama nasional dan internasional dibidang perlindungan lingkungan hidup¹⁷.

Bentuk aktual dari kerusakan lingkungan yang disadari secara global adalah perubahan iklim akibat dari pemanasan global. Oleh karena sifatnya global dan penyebabnya pun bersifat global, maka penanganannya akan menjadi efektif jika dilakukan secara global pula. Sehubungan dengan itu kemudian diadakan *First World Climate Conference* di Jenewa pada 12-23 Februari 1979 atas undangan *World Meteorological Organization* (WMO) merupakan konferensi pertama para ilmuwan iklim dunia membahas tentang emisi gas rumah kaca di atmosfer akan mempengaruhi iklim regional maupun global sehingga memberikan pengaruh negatif terhadap manusia. Konferensi ini melahirkan *World Climate Research Programme* (WCRP).

Sekitar 10 tahun kemudian dibentuklah *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) pada 6 Desember 1988 atas prakarasa dari UNEP dan WMO,

¹⁷ Philip Shabecoff, *A New Name For Peace: International Environmentalism, Sustainable Development and Democracy*, (Hanover: University Press New England, 1996), 124.

dalam konferensi ini disepakati bahwa setiap 6 tahun sekali para ahli dari perwakilan setiap negara diharuskan menyampaikan laporan tentang perubahan iklim secara regional. Tercatat dalam agenda ini sebanyak 195 negara anggota.

Second World Climate Conference berlangsung 11 tahun setelah terbentuknya WCRP dan dua tahun setelah terbentuknya IPCC di Genewa pada 29 oktober-7 november 1990, para ahli iklim pertama kali melaporkan penelitiannya sehingga Majelis Umum PBB (*General Assembly*) memutuskan untuk memulai kesepakatan antar negara menghadapi perubahan iklim (*climate change*).

Menjelang berakhirnya abad ke-20 dan berakhirnya milenium kedua diselenggarakan Konferensi PBB mengenai lingkungan dan Pembangunan (*United Nations Conference on the Environment and Development*) UNCED di Rio de Janeiro Brazil pada 3-14 Juni 1992, disebut juga dengan KTT Bumi (*Earth Summit*) melahirkan kesepakatan-kesepakatan penting yaitu:

1. *Agenda 21*¹⁸
2. Deklarasi Rio 1992 mengenai Lingkungan dan Pembangunan (*Rio Declaration on Environment and Development*)
3. Prinsip-prinsip Kehutanan (*Non-Legally Binding Authoritative Statement of Principles for a Global Consensus on Management, Conservation and Sustainable Development of all Types of Forest*)

¹⁸ Agenda21 adalah program aksi dunia untuk pembangunan berkelanjutan yang disepakati oleh 178 Negara, termasuk Indonesia. Agenda 21 ini terdiri dari empat bagian, bagian pertama tentang program yang berkaitan dengan dimensi sosial ekonomi, bagian kedua tentang pengelolaan sumberdaya dan pencemaran, bagian ketiga tentang program untuk penguatan kelompok utama dan keempat program pengembangan sarana implementasi. Tjuk Kuswantojo, *Agenda, GEF dan Alih Teknologi*, Jurnal Teknologi Lingkungan, Vol3, No.3 (September 2002),174.

4. *Convention on Biological Diversity* (CBD) yang membahas tentang konservasi wilayah liar (*wilderness areas*) dan kawasan penyangga (*buffer zone*) untuk memelihara keseimbangan ekologi dan paru-paru kota.
5. *United Nations Framework Convention on Climate Change* (UNFCCC) yang bertujuan menstabilkan konsentrasi gas rumah kaca di atmosfer sampai tingkat yang mampu mencegah campur tangan manusia terhadap sistem iklim¹⁹.

Konferensi pertama UNFCCC di Berlin pada 28 maret-7april 1995 *Conference of Parties* (COP) dimulai sebagai badan pelaksana konvensi negara yang menyepakati bahwa dalam misi pengurangan efek gas rumah kaca pada agenda sebelumnya tidak cukup memiliki fungsi aktif, maka harus ada tim yang menggagas persetujuan yang mengikat secara hukum (*legally binding*) dalam misi mengurangi emisi/pengeluaran karbon dioksida dan gas-gas yang timbul dari rumah kaca²⁰.

Selanjutnya pada tanggal 11Desember 1997 di Kyoto Jepang lahirlah *Kyoto Protocol* berupa kerjasama 12 negara maju dan 23 negara industri berkomitmen mengurangi emisi karbon dioksida dan gas lain efek rumah kaca sebesar 5.2% hingga tahun tahun 2012. Kyoto Protokol merupakan perjanjian kesepakatan pertama yang bersifat mengikat (*first legally binding agreement*) beraskan

¹⁹ Odile Schwarz-Herion, *The Impact of Climate Change Discussion on Society, Science, Culture, and Politics: From "The Limits to Growth" vis the Paris Agreement to a Binding Global Policy*, dalam *The Impact of Climate Change on Our Life: The Question of Sustainability* (Singapore: Springer, 2018), 8.

²⁰. UNFCCC (2017a) Paris Agreement- Status of Ratification. Dikutip dari http://unfccc.int/paris_agreement/items/9444.php. Diakses pada, 25 april 2018.

prinsip kebersamaan sesuai tanggungjawab masing masing (*based on the principle of common but differentiated responsibilities*)

Laporan IPCC yang disampaikan pada konferensi COP6 pada juli 16-27 2001 menyatakan bahwa sampai akhir abad ini bumi akan mengalami peningkatan panas hingga mencapai 5.8 celcius, sehingga *Kyoto Protokol* disepakati untuk segera dilaksanakan. Oktober 29-10November 2001 adalah lahirnya *Marakesh Report* berupa *Joint Implementation* atau *Clean Development Mechanism* yang menghasilkan kesimpulan bahwa wilayah hutan adalah penyimpan oksigen bumi sebagai penghasil emisi dan negara maju harus mengurangi emisi. Selanjutnya *The World Summit on Sustainable Development* (WSSD) di Johannesburg Afrika Selatan dari 26 Agustus hingga 4 September 2002 mencetuskan program kemitraan dalam agenda pembangunan berkelanjutan (*Sustainable Development*)²¹.

Penekanan misi kemitraan tersebut direalisasikan dalam konferensi (UNFCCC) tanggal 3-14 Desember 2007 di Bali membahas dampak pemanasan global dan tindak lanjut dari *Kyoto Protokol*. Karena pada *Kyoto Protokol* negara-negara berkembang belum terlibat dalam komitmen penanggulangan pemanasan global maka konferensi Bali ini merupakan gerbang kerjasama antara negara maju (*Developed/Industrial Countries*) dengan negara berkembang (*Developing Countries*)²².

²¹ FX Adji Sumekto, *Kapitalisme, Modernisasi dan Kerusakan Lingkungan* (Yogyakarta: Genta Press, 2008),114.

²² Simmon Butt, *Climate Change and Forest and Forest Governance: Lessons from Indonesia* (New York: Routledge, 2015) ,1.

Dari konferensi Bali ini lahirlah REDD+ (*Reducing Emission from Deforestation and Forest Degradation, plus Forest Enhancement*) sebuah proyek dibawah UNFCCC yang mengemban misi pengurangan emisi diakibatkan oleh penggundulan hutan dan kerusakan hutan sekaligus peningkatan kualitas fungsi dan produksi hutan. Implementasi dari lahirnya lembaga ini adalah mewajibkan kepada negara-negara maju untuk membeli karbon dari negara berkembang sebagai kompensasi dari pembuangan karbon yang dilakukan oleh industrialisasi di negara maju²³.

3. Pandangan Skeptik Versus Konsensus Para Ilmuan

Pada tahun 2009 muncul isu kontroversial di media masa yang mengangkat berita bahwa IPCC yang merupakan badan PBB dalam masalah iklim disoroti atas kebohongan penelitian dan publikasi penelitian yang berbanding terbalik dari fakta dilapangan mengenai pemanasan global.

Kelompok yang menolak konsensus fenomena pemanasan global selanjutnya disebut kaum skeptik, mereka beranggapan bahwa fenomena pemanasan global sebenarnya tidak pernah terjadi, salah satunya ilmuan yang kontra adalah Steven Milloy, yang memiliki gelar dalam bidang Natural Science dan gelar master dalam Biostatistik dari Universitas John Hopkin, kredibilitas akademik Milloy dalam bidang ini sangat diperhitungkan, dimana dia adalah salah satu juri bagi American Association for The Advancement fo Science Awards dan ia pernah diminta oleh kongres Amerika Serikat untuk bersaksi mengenai

²³ Simmon Butt, Rosemary Lyster & Tim Stephens, *The International Legal Framework for REDD+* dalam *Climate Change and Forest and Forest Governance: Lessons from Indonesia* (New York: Routledge, 2015) , 21.

masalah-masalah lingkungan, Milloy berpendapat bahwa pemanasan global adalah “ibu dari segala ilu pengetahuan sampah” (*Junk Science*), dia merujuk kepada fakta historis bahwa perubahan-perubahan suhu bumi terjadi secara alamiah tanpa campur tangan manusia dan secara frontal beranggapan bahwa fenomena pemanasan global tidak pernah ada. Selain itu Milloy juga merujuk kepada *Protokol Kyoto* yang dianggapnya sebagai suatu lelucon, dimana protokol ini bertujuan untuk mengurangi kadar emisi karbon dunia menjadi 8% pada tahun 2012. Sebagai catatan 8% adalah level emisi pada tahun 1990, jika dipahami lebih lanjut tahun 1990 adalah tahun dimulai revolusi industri modern, dimana aktivitas industri sangat pesat berkembang bahkan di negara dunia ketiga, dan untuk mengembalikan kadar emisi karbon kembali menjadi 8% seperti tahun 1990 jelas bukan hal yang sangat mudah²⁴.

Sebagian peneliti bahkan menuduh bahwa proyek PBB dalam perdagangan karbon (*carbon credit*) merupakan proyek pencitraan berkedok ramah lingkungan dibalik bisnis kapitalis yang mengeruk gelimang uang dalam jumlah yang sangat besar, sehingga negara-negara berkembang dipaksa ikut berpartisipasi dalam program melawan perubahan iklim dengan dipaksa berhutang kepada negara maju. Mark Fulton Kepala *Strategic Planning and Climate Change Strategic Deutsche Bank*, sebagaimana dikutip oleh Dina Y. Sulaiman mengatakan “Percaya atau tidak, pasar pasar investasi telah diciptakan dan investasi akan tumbuh secara signifikan sampai 20-30 tahun yang akan datang’.

²⁴ Abdi Sapta Gelora Aritorang, *Kajian Isu Pemanasan Global, Sebuah Kritik Terhadap Studi Lingkungan Hidup Dalam Paradigma Hubungan Internasional*, The Global Review: Pemandu Informasi Perkembangan Dunia, the-global-review.com/lama/rubrik.php?lang=id&type=108, 20-6-2012. Diakses pada 10 september 2019.

Fulton memprediksi hingga tahun 2013 akan terjadi transaksi sebesar 60milyar euro di Pasar Karbon Eropa²⁵.

Para pelaku bisnis karbon mengklaim bahwa bisnis ini bertujuan untuk menyelamatkan dunia. Namun, pada dasarnya bisnis ini sangat sedikit memberi pengaruh pada pengurangan emisi karbon, bila isu pemanasan global memang benar, praktek seperti itu tak ubahnya bagai ‘penebusan dosa’. Praktek pembuangan gas rumah kaca tetap dilakukan oleh industri di negara-negara maju, dan mereka menebus dosa dengan membiayai proyek-proyek ramah lingkungan di negara-negara berkembang²⁶.

Sementara itu pada tahun yang sama, tepatnya 19 November 2009 masyarakat dunia dikejutkan oleh munculnya ribuan email dan dokumen dari *University of East Anglia's: Climatic Research Unit (CRU)* yang menunjukkan bahwa pemanasan global adalah konspirasi ilmiah dan bahwa para ilmuan memanipulasi data iklim dan berupaya menekan dengan kritikan konsesus tentang terjadinya pemanasan global. Surat kabar *The Guardian* menampilkan artikel yang berjudul “*Climate Skeptics Claim Leaked Emails Are Evidence of Collosion Among Scientists*” para kaum skeptik penolak pemanasan global mengklaim bahwa kebocoran email ini adalah bukti bahwa para ilmuan mendesain propaganda demi kepentingan tertentu. Para ilmuan dituduh telah menyembunyikan data yang telah menjadi dasar temuan mereka, karena perbuatan

²⁵ Dina Y. Sulaiman, *Obama Revealed: Realitas di Balik Pencitraan* (Aliya Publishing , 2010), 90.

²⁶ Dina Y. Sulaiman, *Tanggapan atas artikel “Kajian Isu Pemanasan Global, Sebuah Kritik Terhadap Studi Lingkungan Hidup Dalam Paradigma Hubungan Internasional*, 21 Juni 2012.

tersebut menunjukkan bahwa para peneliti yang menghasilkan konsensus tentang pemanasan global telah memanipulasi data ilmiah. Satu minggu setelah peristiwa ini *James Delingpole* wartawan senior berkebangsaan Inggris sekaligus kolonnis pada kantor-kantor berita internasional, menulis berita pada *Telegraph* blog dengan headline “*ClimateGate*”. Sejak itulah istilah ini populer sebagai peristiwa skandal para ilmuan ekologi dalam sejarah²⁷.

Konsensus para ilmuan (*Scientific Consensus*) secara nyata mendata bahwa suhu permukaan bumi telah meningkat dalam beberapa dekade terakhir dikuatkan oleh hasil penelitian bahwa penyebabnya adalah emisi gas rumah kaca yang disebabkan oleh perilaku manusia dalam mengeksploitasi sumberdaya ekologi. Namun faktanya ada beberapa pihak telah mencoba menabur keraguan (*climate change denial*) dalam konsensus ilmiah ini dengan upaya meyakinkan publik bahwa perubahan iklim tidak terjadi, atau jika iklim berubah itu bukan karena pengaruh manusia, dengan kata lain faktornya adalah siklus alami.

Para ilmuan memberikan respon dengan menerbitkan laporan dari Komite Rekonstruksi Suhu Permukaan untuk 2.000 Tahun Terakhir (*Commitee on Surface Temperature Reconstruction fo The Last 2.000 Years*). Laporan ini atas permintaan dari Sherwood Boehlert, ketua Komite Ilmu Pengetahuan, Dewan Perwakilan Rakyat AS kepada NRC Dewan Riset Nasional Amerika untuk merangkum informasi ilmiah terkini tentang catatan suhu selama dua milenium terakhir.

²⁷ Christopher Booker, *Climate Change: This Is The Worst Scientific Scandal Of Our Generation*, <https://www.telegraph.co.uk/comment/columnists/christopherbooker/6679082/Climate-change-this-is-the-worst-scientific-scandal-of-our-generation.html>, 28 November 2009.

Laporan tersebut didukung oleh data aktual diantaranya, peleburan pada tutup es dan mundurnya gletser diseluruh dunia yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam jangka 2000 tahun. sehingga laporan ini secara tegas menyatakan bahwa tren pemanasan global saat ini ada dan sedang berlangsung, dan bahwa aktivitas manusia adalah pemicu terjadinya pemanasan global, semua laporan tersebut disampaikan dengan benar dan tanpa ada muatan preseden apapun setidaknya dalam masa 2000 tahun terakhir²⁸.

Berbagai tanggapan terhadap peretasan email pada kasus kebocoran data di Universitas Anglia Inggris yang dikenal dengan skandal *ClimateGate* muncul diantaranya, Ilmuwan pemerintah Jane Lubchenco mantan menteri kelautan dan atmosfer pada masa pemerintahan Presiden Obama menyatakan bahwa email yang telah diretas tersebut sama sekali tidak berpengaruh untuk membongkar ulang konsensus ilmiah para ilmuwan iklim yang sangat kuat bahwa Bumi sedang memanas, sebagian besar disebabkan oleh tindakan manusia²⁹.

Pada 18 Juli 2012, polisi Norfolk (*Norfolk Constabulary*) akhirnya memutuskan untuk menutup penyelidikan terhadap kasus *ClimateGate*, karena menurut mereka menginvestigasi masalah ini tidak memiliki keuntungan prospektif yang realistis untuk mengidentifikasi pelaku, sehingga tidak perlu melanjutkan investigasi ataupun meluncurkan proses pidana, karena kasus tersebut sudah melampaui batasan waktu yang ditentukan oleh hukum. Mereka

²⁸ Committee on Surface Temperature Reconstruction for The Last 2,000 Years: Board on Atmospheric Sciences and Climate: Division on Earth and Life Studies, *Surface Temperature Reconstructions for The Last 2,000 Years* (Washington DC: National Academic Press, 2006), 117.

²⁹ Seth Borenstein, *Obama Science Advisers Grilled Over Hacked E-Mails*, 3 Desember 2009, <https://phys.org/news/2009-12-obama-science-grilled-hacked-e-mails.html>. diakses pada 11 September 2019.

juga mengatakan bahwa serangan itu telah dilakukan "dari jarak jauh melalui internet" oleh oknum yang tidak bertanggung jawab, dan bahwa tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa *University of East Anglia* telah terlibat dalam kejahatan³⁰.

Pelajaran yang dapat dipetik dari perdebatan publik tersebut adalah, bahwa pandangan kaum skeptik pada derajat tertentu menjadi cambuk bagi sains untuk terus melakukan kemajuan penelitian. Sehingga obyektivitas sains tidak mudah untuk ditompangi kepentingan politik. Kontroversi ini secara teoritis penting bagi kelangsungan sistem produksi ilmu pengetahuan pada masa depan terutama ilmu perubahan iklim.

B. Krisis Ekologi Menginspirasi Agenda Pembangunan Berkelanjutan

Sejak konferensi Stockholm 1972 untuk pertama kalinya negara-negara di dunia merumuskan pengertian Pembangunan Berkelanjutan sebagaimana dituangkan dalam prinsip II Deklarasi Stockholm:

“The Natural resources of the earth, including the air, water, land, flora and fauna and especially representative samples of natural ecosystem, must be safeguarded for the benefit of present and future generations through careful planning or management, as appropriate”³¹

³⁰ Richard Black, Koresponden Lingkungan Hidup BBC News, *Police and Climate Gate Inquiry*, 18 Juli 2012. <https://www.bbc.com/news/science-environment-18885500>. diakses pada 11 September 2019.

³¹ Heinrich Boll Foundation, World Summit 2002 Johannesburg, *The Long Road to Johannesburg* (Guide History) (website: <http://www.worldsummit2002.org>.); Indonesian Center fo Environmental Law, *Jurnal Hukum Lingkungan Tahun* (I-No.1/1994), 2. Artinya: sumberdaya alami bumi, termasuk udara, air, tanah, flora dan fauna termasuk contoh yang representatif dari ekosistem alami, harus di jamin ketersediaanya untuk kepentingan saat ini dan generasi mendatang dengan perencanaan dan pengaturan yang cermat sebagaimana diperlukan.

Secara umum prinsip ini menyatakan bahwa sumber daya alam harus diselamatkan dan dijamin ketersediaannya demi keuntungan, kesejahteraan generasi kini dan mendatang melalui perencanaan dan pengelolaan secara cermat. dari sini muncul istilah Pembangunan Berkelanjutan (*Sustainable Development*).

1. Evolusi Kebijakan Global Dalam Agenda Pembangunan Berkelanjutan

Periodisasi perkembangan deklarasi global sebagai respon terhadap krisis ekologi dunia dan pada akhirnya mencetuskan Agenda Pembangunan Berkelanjutan (*Sustainable Development*) selama empat dekade dapat dipetakan menjadi empat fase:

Pertama, tahun 1970 – 1980 (*Stockholm Declaration : “Only One Earth”*) adalah fase memperkenalkan konsepsi Pembangunan Berwawasan Lingkungan, dan secara formal memberikan pengakuan penting bagi lingkungan hidup terhadap hubungan internasional (*International Relations*). Indikator positif dari fase ini adalah mulai munculnya gerakan-gerakan peduli lingkungan hidup (*environmental movement*) yang mendorong berbagai perundingan internasional demikian juga kegiatan pembangunan yang dilakukan oleh berbagai negara dengan memasukkan konsep lingkungan hidup dalam agenda pembangunan nasional³².

Kedua, tahun 1982 – 1992 (*Nairobi Declaration - Rio Summit/Earth Summit hingga Rio Declaration*) fase ini merupakan pengembangan cakupan

³² Owen Greene, “*Environmental Regimes :Effectiveness and Implementation Review*” dalam JohnVogler dan Mark F Imber, *The Environment and International Relations*, (New York: Routledge, 1996) 202.

Sustainable Development menjadi *Planetary Developmet* dalam arti konsep pembangunan harus dilihat dalam skala global sehingga harus mengacu pada prinsip-prinsip yang disepakati secara global yaitu: Prinsip Keadilan Antar Generasi (*Intergenerational Equity*), Prinsip Keadilan Dalam Satu Generasi (*Intragenerational Equity*), Prinsip Pencegahan Dini (*Precautionary*), Prinsip Perlindungan Keragaman Hayati (*Conservation of Biological Diversity*), Prinsip Internalisasi Biaya Lingkungan (*Internaly Cost*)³³. Pada tahun ini pula menghasilkan kesepakatan *The World Charter for Nature* yang salah satu kalimat dalam pembukaan menyebutkan: “*Mankind is a part of nature and life depends on the uninterupted functioning of natural systems which ensure the supply of energy and nutrients* (Manusia adalah bagian dari alam dan kehidupan sangat tergantung pada fungsi alam yang tidak terganggu yang merupakan pemasok energi dan nutrient) Kalimat di atas menegaskan kembali bahwa manusia tidak berarti jika tidak didukung oleh lingkungan dan alam adalah tempat bergantung bagi semua makhluk hidup³⁴.

Ketiga, tahun 1992-2002 (*Rio Declaration –World Summit on Sustainable Development WSSD Johannesburg*) fase ini mengedepankan kemitraan (*Corporate Globazation*) antara negara-negara maju (*Developed Countries*) dengan negara-negara berkembang (*Developing Countries*) menuju pemerintahan yang baik (*good governance*) dalam misi Pembangunan

³³ Richard W. Mansbach, *Global Puzzle: Issues and actors in Global politics* (Boston: Houghton Mifflin Company,1997) 14.

³⁴ Teks lengkap *the World Charter for Nature* dapat dibaca di website resmi PBB berikut: <http://www.un.org/documents/ga/res/37/a37r007.htm>. Laode M. Syarif (editor), *Hukum Lingkungan: Teori, Legislasi dan Studi Kasus* (USAID, The United States Government, The Asia Fondation or Kemitraan), 45.

Berkelanjutan dalam semua bidang yang meliputi *Water, Energy, Health, Agricultural and Biodiversity* (WEHAB). Setelah KTT Bumi di Rio De Janeiro 1992, 154 negara menandatangani kerangka kerja perubahan iklim yang disebut *The United Nations Framework Convention on Climate Change* (UNFCCC), semua pihak yang telah menandatangani konvensi tersebut menggelar pertemuan tahunan guna menghadapi perubahan iklim, pertemuan ini disebut *Conference of the Parties* (COP) atau konferensi pihak-pihak terkait yang dimulai pada tahun 1995 COP (*Conference of Parties*) 1 di Berlin, Jerman, COP ke-2 di Jenewa, Swiss pada Juli 1996, COP ke-3 di Kyoto, Jepang 1997, sampai COP ke-13 di Bali, Indonesia pada 3 - 15 Desember 2007, COP ke-14 di Poznań, Polandia, COP ke-15 di Denmark 2009, COP ke-16 di Meksiko 2010, COP-18 di Doha Qatar 2012³⁵.

Keempat, tahun 2002-2012 (WSSD *Johannesberg - Rio+20* "The Future We Want") fokus pada dua topik, yaitu ekonomi hijau (*Green Economy*) dalam konteks pembangunan berkelanjutan untuk menghapuskan kemiskinan dan kerangka institusi untuk pembangunan berkelanjutan melalui tiga pilar sebagai kerangka konferensi: pembangunan ekonomi, pembangunan sosial, dan perlindungan lingkungan. Ada tujuh area pembahasan prioritas, yaitu penciptaan lapangan kerja, keamanan pangan dan pertanian berkelanjutan, kota-kota yang berkelanjutan, energi, air, pemanfaatan laut, serta kesiapan menghadapi bencana³⁶.

³⁵ Reinhard Mechler, *Science for Loss and Damage. Findings and Propositions*, (Climate Risk Management, Policy and Governance: Springer Open, 2019) 7.

³⁶ Suraj Mal, R.B. Sigh, Christian Huggel, *Climate Change, Extreme Events and Disaster Risk Reduction: Towards Sustainable Development Goals* (Switzerland: Springer, 2018), 5.

Kepedulian ekologis yang tertuang dalam pembahasan *Green Economy* tersebut selanjutnya menjadi agenda COP setelah tahun 2012 yang berkomitmen bersama untuk mencapai target pengurangan emisi karbondioksida global dari 2012 hingga 2020. Implementasi dari target ini dalam rentang tahun tersebut dibentuknya beragam kesepakatan untuk penanggulangan bencana dan kerusakan lingkungan diantaranya *Warsaw Mecanism for Loss and Damage (WIM L&D)* 2013, dengan klasifikasi *Avoided* (kerusakan yang dapat dihindari), *Unavoided* (kerusakan yang takdapat dihindari), *Unavoidable* (kerusakan yang sama sekali tidak mungkin dihindari), juga dibentuknya mekanisme rencana kerja *Non-economic Loss and Damage (NELD)* 2017³⁷.

Dari semua agenda internasional yang menyepakati tentang pembangunan berkelanjutan, satu hal yang tetap dan harus selalu ada adalah wacana ekologis harus terus menerus dikonstruksikan, paling tidak meminimalisir kerusakan lingkungan yang merupakan jaminan ketersediaan untuk generasi masa yang akan datang.

2. Antara Millenium Development Goals dan Sustainable Development Goals

Derap langkah komitmen global senantiasa mengalami transisi, namun selalu dibangun oleh moralitas yang luhur, salah satu bentuk komitmen moralitas adalah terbangunnya solidaritas global untuk menanggulangi kemiskinan. Pada tahun pertama era milenium PBB berinisiatif membentuk suatu program

³⁷ Olivia Serdeczny, *Non-economic Loss and Damage and The Warsaw International Mechanism*, judul ke-8 dalam Reinhard Mechler, *Science for Loss and Damage. Findings and Propositions* (Climate Risk Management, Policy and Governance: Springer Open, 2019), 205.

kerjasama antara negara-negara maju dan negara berkembang dalam rangka membantu masyarakat miskin diberbagai belahan dunia³⁸.

Pada tanggal 3 April 2000, PBB meluncurkan program Millenium Development Goals (MDGs). Sekjen PBB Kofi Annan menyampaikan tulisannya yang berjudul “*We The Peoples: The Role of the United Nations in the 21st Century*” menjelaskan bahwa di satu sisi banyak masyarakat dunia yang tengah menikmati kemakmuran, disisi lain banyak juga masyarakat di belahan dunia lainnya yang mengalami masalah kemiskinan³⁹.

Maka pada September 2000, dalam KTT Millennium PBB di New York, 189 negara telah mendeklarasikan *Millennium Development Goals (MDG)* atau Tujuan Pembangunan Millenium, berisikan delapan tujuan ditargetkan tercapai pada 2015 dalam misi merealisasikan tantangan-tantangan utama pembangunan global. MDGs berisi delapan target : mengakhiri kemiskinan dan kelaparan, pendidikan untuk semua, memperjuangkan keadilan gender dan pemberdayaan perempuan, menurunkan mortalitas anak, meningkatkan kesehatan maternal, membasmi HIV/AIDS, Malaria, dan penyakit menular lainnya, menjamin keberlanjutan lingkungan, dan membangun kerjasama global untuk pembangunan⁴⁰.

³⁸ Mohammad Rosyidin, *Etika Kosmopolitan: Millenium Development Goals (MDGs) dan Solidaritas dalam Menanggulangi Kemiskinan Global*, Jurnal Global&Strategis, Th.8 No. 2 (Juli-Desember 2014), 278.

³⁹ Kofi Annan, *We The Peoples: The Role of the United Nations in the 21st Century* (New York: United Nation, 2000), 19.

⁴⁰ Jeffrey Sachs, *The End of Poverty: Economic Possibilities fo Our Time* (New York: Penguin Press, 2005), 226.

Menjelang akhir periode MDGs, (*United Nations Development Programme*) UNDP melaporkan bahwa dalam 40 tahun terakhir, negara-negara yang berada di 25 persen peringkat terbawah mengalami perbaikan Indeks Pembangunan Manusia (IPM) sampai 82%⁴¹. IMF dalam *the 2013 Global Monitoring Report* juga melaporkan banyak hal positif dalam pencapaian MDGs seperti pengurangan setengah penduduk miskin dunia, meningkatnya kemudahan akses air bersih, eliminasi ketimpangan gender dalam pendidikan, dan perbaikan kehidupan pemukiman kumuh⁴².

Data keberhasilan yang telah dicapai oleh MDGs tersebut memang menyatakan hal positif, dan implementasi MDGs telah tercapai di beberapa negara, namun belum merata, selain itu terdapat masalah penting yang dihadapi dalam kenyataan di lapangan yaitu krisis ekologi dan degradasi lingkungan. Dibalik peningkatan ekonomi ternyata sumber daya alam yang menopang kehidupan manusia, seperti energi, air dan pangan justru mengalami kelangkaan. Selain itu masalah pemanasan global dengan seluruh implikasinya seperti badai, banjir, dan kekeringan juga semakin meradang⁴³.

Helen Elizabeth Clark, pejabat tinggi UNDP mantan Perdana Menteri Selandia Baru menyatakan kekhawatirannya akan pencapaian indikator positif MDGs, karena dengan adanya tekanan kependudukan dan tekanan krisis ekologi yang semakin berat, harga pangan akan naik 50%, dan akses penduduk dunia,

⁴¹ Jeni Klugman (*Director and Lead Author*) Human Development Report 2011, *Sustainability and Equity: A Better Future for All* (USA: UNDP Publisher, 2011), 57.

⁴² Annual Report 2013: *Promoting a more Secure and Stable Global Economy*, (Washington DC: International Monetary Fund, 2013), executive board as of april 30, 2013.

⁴³ A. H Rahadian, *Strategi Pembangunan Berkelanjutan*, Prosiding Seminar STIAMI, Vol III, No. 1, (2016), 48.

terutama di Asia Selatan dan sub-Sahara Afrika terhadap air bersih, sanitasi dan energi akan semakin menurun⁴⁴.

Setelah 2015 dan dengan berakhirnya MDGs, masyarakat dunia menemukan kembali model pembangunan dalam rangka menjawab tantangan global ini, dan ternyata Summit 2012 di Rio de Janeiro telah mengungkap pematangan Sustainable Development Goals (SDGs). Model pembangunan yang berkelanjutan ini menjadi suatu pilihan bagi dunia untuk mengadopsi ulang model pembangunannya dengan menyelaraskan antara *Ecology, Economy and Equity*⁴⁵.

Dokumen berjudul "*Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*" atau "Mengalihpupakan Dunia Kita: Agenda Tahun 2030 untuk Pembangunan Berkelanjutan" yang disosialisasikan pada 2 Agustus 2015 merupakan cikal dari SDGs. Sedangkan pengesahan dokumen SDGs (*Sustainable Development Goals*) yang dihadiri perwakilan dari 193 adalah pada 25-27 September 2015 di markas besar PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa), New York, Amerika Serikat⁴⁶.

Pembangunan Berkelanjutan adalah berkenaan dengan bagaimana memenuhi kebutuhan manusia sekarang tanpa perlu mengorbankan kebutuhan generasi

⁴⁴ Helen E. Clark, *Despite Significant Progress on Development Goals, Many Challenges Remain*, artikel disampaikan pada Global Konferensi 2013 "*Making the MDGs Works*" di Bogota Kolombia. <https://news.un.org/en/story/2013/02/433002-despite-significant-progress-development-goals-many-challenges-remain-un>. diakses pada 13 September 2019.

⁴⁵ *Ecology, Equity and Economy* atau 3E disebut sebagai Triumvirat (dari bahasa latin yang artinya dari tiga laki-laki) Andreas T. Mulyono, *Relaksasi Pengelolaan Sumber Daya Alam Dalam Diskursus Hukum Lingkungan Hidup Indonesia*, Jurnal Law Review, Volume XIX, No. 1 (Juli 2019), 29. Florina Bran, *Waste Management and The Need fo a Better Approach on Global Sustainability*, artikel dalam Abdunaser Omran, *The Impact of Climate Change on Our Life: The Questions of Sustainability* (Singapore: Springer, 2018), 136.

⁴⁶ United Nations Documents, *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*, sustainabledevelopment.un.org. diakses pada 12 April 2019

menjadi tanggung jawab bersama untuk kemaslahatan seluruh penduduk planet ini.

C. Etika Ekologis Dalam Pandangan Filsafat

Kehidupan manusia selalu berhadapan dengan berbagai permasalahan, kemunculan permasalahan tersebut bagi orang-orang tertentu menimbulkan keraguan yang harus dijawab (*doubt*)⁴⁷, melalui keraguan ini lalu mereka tertantang untuk melakukan kajian dengan maksud untuk mendalami permasalahan tersebut sampai pada akar-akarnya, pola studi seperti inilah yang pertama kali dilakukan oleh Pythagoras tentang pengetahuan, nilai, akal, pikiran dan bahasa yang kemudian disebut sebagai *filsafat*.⁴⁸ Dari zaman filsof Yunani kuno seperti Aristoteles hingga abad ke-19 filsafat alam melingkupi astronomi, kedokteran dan fisika. *Philo* yang berarti cinta (*loving*) dan *sophia* atau *sophos* yang berarti kebijaksanaan (*wisdom*) dalam penggabungannya merupakan munculnya rasa keinginan lalu berusaha mencapai atau mendalami hal yang diinginkan sehingga menghasilkan pengetahuan yang mendalam sampai ke dasar segala dasar⁴⁹. Oleh karena itu filsafat adalah hasil proses berfikir rasional dalam

⁴⁷ *Doubt* adalah mempertanyakan tentang apa yang selama ini dianggap menjadi mainstream pemikiran dan pengejawantahan, seorang yang memiliki *doubt* akan mengurainya menjadi potensi positif argumentatif, lihat; Milton Karl Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (New York: Macmillan, 1981), 403. M. Arfan Mu'ammam dan Abdul Wahib Hasan, *Studi Islam: perspektif insider/outsider* (Jogjakarta, Indonesia: IRCiSoD, 2012), 111.

⁴⁸ Bertrand Russell, *An Outline of Philosophy* (London u.a, 1979), 1. Russel berpendapat bahwa perbuatan etis bersifat rasional. Artinya, justru manusia rasional, dia melihat perlunya bertindak secara etis. Karena bertindak secara etis pada akhirnya pasti akan mendukung pencapaian *interest* (kepentingan) sang pelaku, baik *interest* material maupun non-material. Dengan istilah lain, nilai-nilai etis sekaligus bersifat pragmatis atau utilistik. M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 18.

⁴⁹ Ernest Sosa dan Enrique Villanueva, ed., *Interdisciplinary Core Philosophy*, Philosophical issues 18 (Malden, MA: Blackwell Pub, 2008), 9. Ernest Sosa dan Enrique Villanueva, ed., *Metaethics*, Philosophical issues 19 (Boston: Wiley Periodicals, Inc, 2009), 12.

mencari hakikat sesuatu secara sistematis, menyeluruh (*universal*), mendasar (*radical*), spekulatif (*speculative*) dan dibuktikan secara empiris dan logis⁵⁰.

Etika secara etimologis berasal dari kata “*ethos*” yang berarti “*custom*” kebiasaan, juga dapat berarti “*karakter*” manusia. Selain kata “etika” terdapat kata “*moral*” yang memiliki kesamaan makna yaitu seluruh perbuatan manusia. Namun etika tidak hanya tentang perilaku manusia secara lahiriah saja, tapi juga motivasi yang mendasari perilaku tersebut sekaligus aneka dimensi lain yang ikut berpartisipasi dalam menggerakkan manusia agar melakukan tindakan baik⁵¹. Secara umum dapat dikatakan etika adalah filsafat tentang tindakan manusia sebagai manusia⁵².

Ketika kerusakan lingkungan dan ketimpangan ekologi mulai dirasakan oleh seluruh manusia di abad ini maka filsafat moral tidak dapat mengelakkan perhatian dari fakta tersebut, sehingga muncul disiplin ilmu baru yang disebut Etika Lingkungan (*Environmental Ethics*) atau (*Ecological Ethics*)⁵³. Evolusi

⁵⁰ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 4–5.

⁵¹ Etika pada umumnya diidentikkan dengan moral (atau moralitas). Namun, meskipun sama terkait dengan baik-buruk tindakan manusia, etika dan moral memiliki perbedaan pengertian. Secara singkat, jika moral lebih condong kepada pengertian “nilai baik dan buruk dari setiap perbuatan manusia itu sendiri”, maka etika berarti “ilmu yang mempelajari tentang baik dan buruk”. Jadi, bisa dikatakan, etika berfungsi sebagai teori dari perbuatan baik dan buruk (*ethics* atau *ilm al-akhlaq*), dan moral (*akhlaq*) adalah praktiknya. Dalam disiplin filsafat, terkadang etika disamakan dengan filsafat moral. Haidar Bagir, *Etika “Barat”, Etika Islam*, pengantar dalam buku Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant*, 15.

⁵² Agustinus Dewantara, “*Filsafat Moral : Pergumulan Etis Keseharian Hidup Manusia*,” preprint (INA-Rxiv, 18 September 2018), 3.

⁵³ Robin Attfield, *The ethics of environmental concern*, 2nd ed (Athens, Ga: University of Georgia Press, 1991). Joseph R. DesJardins, *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*, 5th ed (Australia; Boston, MA: Wadsworth Cengage Learning, 2013). Peter Singer, ed., *A Companion to Ethics*, 29. ed, Blackwell Companions to Philosophy 2 (Malden, Mass.: Blackwell, 2012). Aldo Leopold dan Michael Sewell, *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation* (New York: Oxford University Press, 2001). Ricardo Rozzi dkk., “*Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action*” (Springer Netherlands: Springer e-books: Imprint: Springer: Springer e-books, 2013). Paul W. Taylor, *Respect for*

terbaru dari filsafat moral ini sedang menawarkan konsep, teori, prinsip dan metode dalam mengkaji secara kritis tentang tanggung jawab manusia terhadap alam.

1. Kontradiksi Filsafat dengan Etika Lingkungan

Filsafat dan etika merupakan saudara kembar, karena keduanya sama-sama membahas tentang baik dan buruk, sebagian ahli menggabungkan keduanya dengan sebutan filsafat moral (*Philosophy of Ethics*) yang mempunyai tujuan untuk menerangkan hakekat kebaikan dan kejahatan⁵⁴, namun keduanya berbeda karena petunjuk tingkah-laku tidak secara langsung disumbangkan oleh filsafat⁵⁵. Bahkan filsafat dalam lintas sejarah berseberangan dengan etika, khususnya filsafat Yunani, karena filsafat ini beranggapan bahwa dunia adalah konstan, abadi dan tidak berubah⁵⁶. Hal tersebut diakui oleh kaum *environmentalist* bahwa filsafat sejak Yunani sampai modern memang tidak banyak memberi dasar pada

Nature: A theory of Environmental Ethics, 25th anniversary edition (Princeton: Princeton University Press, 2011). Louis P. Pojman, *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, 7th edition (Boston, MA: Cengage Learning, 2015).

⁵⁴ A. Sonny Keraf, *Etika lingkungan hidup* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), 17. Sonny membagi etika menjadi dua, etika umum dan etika khusus. *Etika Umum* adalah etika yang berbicara mengenai kondisi-kondisi dasar bagaimana manusia bertindak secara etis, bagaimana manusia mengambil keputusan etis, teori-teori etika dan prinsip-prinsip moral dasar, yang menjadi pegangan bagi manusia dalam bertindak, serta tolak ukur dalam menilai baik-buruknya suatu tindakan. Dalam hal ini etika adalah cabang dari filsafat umum. *Etika Khusus* adalah prinsip-prinsip moral dasar dalam bidang kehidupan khusus. Etika Khusus ini dibagi lagi menjadi *etika individual* dan *etika sosial*. Etika Individual menyangkut kewajiban dan sikap manusia terhadap dirinya sendiri. Sementara etika sosial menyangkut kewajiban, sikap dan perilaku manusia sebagai anggota masyarakat. Tujuan dan fungsi etika sosial adalah untuk menggugah kesadaran manusia akan tanggung jawabnya sebagai manusia dalam kehidupan bersama dalam segala dimensinya. Singkatnya, etika sosial mau mengajak manusia tidak hanya melihat segal sesuatu dan bertindak hanya dalam koridor kepentingan dirinya sendiri, melainkan mempertimbangkan kepentingan dan kesejahteraan makhluk hidup. Diantara contoh dari etika sosial adalah: etika keluarga, etika profesi, etika politik, etika lingkungan, kritik ideologi.

⁵⁵ Mohammad A Shomali dkk., *Relativisme Etika: Analisis Prinsip-prinsip Moralitas* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta: Islamic College for Advance Studies (ICAS), 2005), 12.

⁵⁶ Ginting Suka, *Teori Etika Lingkungan: Antroposentrisme Ekofeminisme Ekosentrisme*, vol. pertama (Denpasar: Udayana University Press, 2012), 25.

Etika Lingkungan, bahkan cenderung kontradiktif dalam pandangan terhadap alam, dari skeptisisme terhadap realitas fisik dan konsep alam yang tidak dapat rusak jelas berseberangan dengan pandangan etika lingkungan yang membahas tentang dimensi alam yang sedang berubah⁵⁷. Hargrove berpendapat bahwa para filsuf Yunani mempunyai beberapa pengaruh negatif pada etika lingkungan, yaitu menghalangi perkembangan perspektif ekologis, melemahkan wawasan estetis terhadap dunia natural dan menyebabkan ide pelestarian alam secara konseptual sulit dilakukan bahkan tidak mungkin, karena alam menurut mereka bersifat permanen, sedangkan dalam pandangan etika lingkungan alam bersifat impermanen bahkan sedang berubah ke suatu kondisi yang lebih buruk⁵⁸.

Kontradiksi tersebut tidak harus diartikan bahwa etika lingkungan kehilangan nilai filosofisnya karena tidak banyak didukung oleh tradisi pemikiran sebelumnya, justru etika lingkungan ingin menunjukkan wacana baru yang belum pernah digagas oleh sejarah filsafat. Kegelisahan akademik (*doubt*) yang ditawarkan adalah fakta bahwa ekosistem secara perlahan telah kehilangan nilai estetisnya disebabkan oleh sikap manusia yang merasa menjadi penguasa semesta dalam mengeksploitasi ekosistem demi kepentingannya. Disinilah etika lingkungan kemudian menjadi daya tawar baru dalam pemikiran filsafat dewasa ini sekaligus menjadi tantangan para ahli filsafat⁵⁹.

⁵⁷ Eugene P. Odum dan Gary W. Barrett, *Fundamentals of Ecology*, 5th ed (Belmont, CA: Thomson Brooks/Cole, 2005), 89.

⁵⁸ Eugene C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics* (Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1989), 97.

⁵⁹ Selanjutnya menurut beberapa ahli, Etika Lingkungan terbagi menjadi tiga teori utama: *Pertama, Teori antroposentrisme*: teori ini merupakan etika lingkungan yang memandang manusia sebagai pusat dari sistem alam semesta. Manusia dan kepentingannya dianggap yang paling penting

2. Peralihan Dari *Natural Right* Menjadi *Right Of Nature*

Environment Ethics adalah pernyataan filosofis yang berangkat dari ungkapan (*the as is should be*) artinya keharusan normativitas yang berbasis argumen, sesuatu disebut punya masalah etis jika menuntut justifikasi rasional terhadap suatu problem, bukan karena keyakinan, kebiasaan atau hobby, tapi karena adanya susunan pikiran untuk mengaktifkan argumen. Etika Lingkungan dianggap sebagai jenis etika baru (*the new kind of ethics*)⁶⁰, karena orang terbiasa berbicara *ethics* dalam rangka tuntutan mempromosikan atas nama kemanusiaan (*humanity*), maka dewasa ini ada pembacaan ulang (*refocusing*) didalam pembicaraan etis atau lebih tepatnya pergeseran dari *anthropocentris* (terpusat pada manusia) kepada *ecocentris* (terpusat pada alam)⁶¹.

Dahulu kala orang tidak mengenal hak-hak binatang, tumbuhan dan benda-benda mati, seperti: hak mawar untuk mekar, hak sungai untuk berlekuk, hak gunung untuk dingin, penyandangan hak atau moral kepada benda diluar manusia dianggap diluar kewajaran dan sebuah keanehan, sejak muncul beragam problematika lingkungan di dunia hak-hak non-human dianggap sebagai jenis

menentukan dalam tatanan ekosistem dan dalam kebijakan yang diambil dalam kaitannya dengan alam, baik secara langsung, maupun tidak langsung. *Kedua, Teori biosentrisme*, teori ini menolak argumen teori antroposentrisme, menurut teori biosentrisme tidak benar bahwa hanya manusia yang memiliki nilai. Alam juga memiliki nilai pada dirinya sendiri lepas dari kepentingan manusia. *Ketiga, Teori Ekosentrisme*, teori ini adalah perluasan dari Biosentrisme, jika dalam teori biosentrisme, etika diperluas untuk mencakup komunitas biologi, sedangkan pada teori etika ekosentris diperluas mencakup makhluk hidup, dan benda mati. Robert Elliot, ed., *Environmental Ethics*, Oxford Readings in Philosophy (Oxford ; New York: Oxford University Press, 1995). Robert Elliot, *Faking Nature the Ethics of Environmental Restoration* (London; New York: Routledge, 1997). William Chang, *Moral lingkungan hidup* (Yogyakarta [Indonesia: Kanisius, 2001); Keraf, *Etika lingkungan hidup*.

⁶⁰ Pojman, *Environmental ethics*, 155.

⁶¹ Val Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, (2005), 129, <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=243171>.

pandangan etika terbaru yang belum pernah terfikirkan (*unthinkable*) sebelumnya⁶², hak burung untuk terbang berarti hak pohon untuk tidak ditebang, sebab burung berhak membuat sarang di pohon, jadi dengan sendirinya ada dua hak yaitu hak burung dan hak pohon⁶³.

Pernyataan-pernyataan tersebut memunculkan kontroversi baru dalam dunia etika, wacana hak benda diluar manusia kemudian muncul sebagai paradigma baru yang dibahas para akademisi maupun para pemikir filsafat untuk kemudian merumuskan dasar atau pembenaran rasional (*rational fondation*), sehingga Etika Lingkungan dapat menghasilkan prinsip-prinsip moral tentang mengapa pohon punya hak untuk membela diri (*legal standing*)? Mengapa burung dara berhak memiliki tuntutan moral (*moral standing*)?⁶⁴.

Pada dasarnya alam tentu tidak bisa mengucapkan keinginannya, alam akhirnya mengucapkan keinginannya melalui krisis sumberdaya, melalui bencana, alam mengucapkan keinginannya pada tahun 1972 melalui seorang Professor Filsafat Jhonatan D. Stone, suatu waktu di daerah itu ada kegiatan industri pembabatan hutan di Colorado oleh sebuah perusahaan yang akan dijadikan resource oleh mereka. Stone menentang kegiatan industri tersebut, tapi tidak ada

⁶² Typologi perkembangan hukum seringkali muncul sesuatu yang tidak terfikirkan (*unthinkable*) bahkan mustahil kemudian menjadi kenyataan. Sebagaiman pada mulanya hanya sebagian manusia saja yang dianggap memiliki hak, hingga semua manusia dianggap setara dan memiliki martabat yang sama. Contoh lain adalah tentang hak korporasi dalam hukum (*corporation having its own right*) yang sekarang sudah resmi menjadi *person*, dimana sebelumnya konsep tersebut belum pernah dikenal dalam hukum, lihat; Koesnadi Hardjasoemanti, *Hukum tata lingkungan*, Ed. 6., cet. 11, Seri hukum lingkungan, seri no. 1 (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994), 431.

⁶³ Taylor, *Respect for Nature*, 223.

⁶⁴ Forrest Clingerman, ed., *Interpreting nature: the emerging field of environmental hermeneutics*, First edition, Groundworks: ecological issues in philosophy and theology (New York: Fordham University Press, 2014), 29.

cara untuk agar suara alam di dengar oleh hakim di pengadilan, akhirnya ia menulis artikel dengan judul *Should Trees Have Standing* apakah pohon berhak untuk maju ke pengadilan untuk mengatakan “saya jangan ditebang”.

Pada masa itu masyarakat merasa aneh, bagaimana mungkin ini bisa terjadi karena pohon bukan subject hukum, pohon tidak memiliki *legal standing*. Diskusi hukum yang panjang lebar, dispute tentang hak alam atau hak manusia muncul, artikel tersebut akhirnya merupakan kampanye pertama yang menimbulkan *legal standing*, dan akhirnya menjadi dasar hukum lingkungan⁶⁵. Ditetapkan bahwa pohon punya hak untuk banding melalui pengampunya. Melalui logika perwalian terhadap anak, janin, idiot yang tidak punya kesadaran dan bukan subject hukum tapi ada pengampunya. Teori perwalian ini dipakai sebagai cara berfikir paralel kedalam sistem hukum, maka dianggap bahwa pohon itu walaupun dia bukan *moral person*, tetapi dia diampu oleh komunitas pengampu hutan. Jadi kepentingan pohon dilindungi oleh pengampunya, masyarakat adat misalnya. Oleh karena itu pohon punya *legal standing*, sejak itu ada pengakuan bahwa subject hukum bukan sekedar manusia tapi juga makhluk yang *non-human*. Sehingga sejak saat itu ada evolusi hak atau perluasan pengertian terhadap *person in law* yang sebelumnya hanya manusia sekarang selain manusiapun merupakan *person in law*⁶⁶. Hukum yang dahulu berbasis pada

⁶⁵ Christopher D. Stone, *Should Trees Have Standing? law, morality, and the environment*, 3rd ed (New York, N.Y: Oxford University Press, 2010), 1.

⁶⁶ Bahwa orientasi dari entitas subjek hukum adalah menyandang hak dan tidak harus bersamaan dengan tanggung jawab, sehingga dapat dilihat bagaimana sejatinya anak yang baru lahir pun merupakan subjek hukum, bahkan dalam *civil law* dikenal ungkapan *legal maxim : nasciturus pro iam nato hebetur* (anak yang baru lahir atau masih dalam kandungan dianggap telah dilahirkan

Natural Right hak-hak alamiah manusia⁶⁷, dan diantara contoh dari hak alamiah manusia adalah manusia berhak menguasai alam, sekarang berubah menjadi *Right of Nature* hak-hak alam, sehingga hari ini manusia tidak hanya bertumpu pada *natural right*, tetapi mulai memikirkan hak dari alam supaya egalitarianismenya memiliki jangkauan yang meluas⁶⁸.

Evolusi hak dari *natural right* menjadi *right of nature* tersebut merupakan sebuah keniscayaan bahwa perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup sebagai aspek fundamental atas keberlangsungan dan terjaminnya berbagai jenis hak asasi manusia seperti hak untuk hidup, hak atas hidup yang layak, dan hak atas kesehatan dan lingkungan yang bersih⁶⁹.

apabila kepentingan hukum menuntut untuk itu) lihat; Peter Mahmud Marzuki, *Pengantar Ilmu Hukum* (Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2008), 206.

⁶⁷ Andrey Sujatmoko, *Hukum HAM dan Hukum Humaniter*, Cetakan ke-1 (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015), 2. Faktor penting yang melatar belakangi munculnya *natural right* adalah perjuangan manusia dalam mempertahankan harkat dan martabatnya sebagai manusia dari tindakan sewenang-wenang penguasa tiran. Perjuangan mempertahankan martabat tersebut mengalami perkembangan pesat di berbagai negara yang melahirkan berbagai deklarasi universal pada setiap masa sehingga pada tahun 1949 PBB mengumumkan *Universal Declaration of Human Right*. lihat; Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent*, Pennsylvania Studies in Human Rights (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2000), 86.

⁶⁸ Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison, Wis: Univ. of Wisconsin Pr, 1989), 13–20.

⁶⁹ Perkembangan doktrin Hak Asasi Manusia menurut Darren Kew, terbagi menjadi empat rezim atau generasi, generasi Hak Asasi Manusia *pertama* berfokus pada doktrin kebebasan manusia (*liberty*), generasi Hak Asasi Manusia *kedua* berfokus pada doktrin persamaan dan kesetaraan (*equality*), generasi Hak Asasi Manusia *ketiga* berfokus pada doktrin persaudaraan (*fraternity*) pada generasi ketiga ini urgensinya muncul dari penjaminan secara merata terhadap sesama manusia tentang kedamaian dan nutrisi makanan (*securing peace and food*), menggerakkan kekuatan ekonomi rakyat (*generating economy*) dan pelestarian lingkungan (*preserving the environment*), sebagai tambahan bahwa generasi keempat terfokus pada budaya dan hak kaum wanita (*indigenous and women right*), Daren Kew, *Rise of The Global Human Right Regime: Challenging Power With Humanity*. Vasilias Kourtis-Kazoullis dan Themistoklis Aravossitas, ed., *Interdisciplinary Approaches To Human Rights*, (New York: Taylor & Francis Group, 2019), 1.

eksistensi hak yang berbasis ekologi tersebut dijelaskan oleh John H. Knox yang menyatakan: “*Human right are grounded in respect for fundamental human attributes such as dignity, equality and liberty. The realization of these attributes depends on an environment that allows them to flourish... Human right and environmental protection are inherently interdependent*”⁷⁰

Jaminan perlindungan lingkungan yang didasari oleh hak asasi manusia tersebut mengacu kepada dua alasan yang mendasar, *pertama*, hak lingkungan sebagai materi hukum (*as a legal mater*), hak asasi manusia untuk lingkungan yang sehat akan memberlakukan kewajiban supra-nasional pada negara untuk mengamati atau melindungi hak. *Kedua*, sebagai hal yang normatif (*as a normative matter*), menetapkan hak semacam itu akan mengkonfirmasi saling ketergantungan dan ketidakterpisahan hak asasi manusia dan lingkungan⁷¹.

Ketidakterpisahan (*indivisibility*) antara hak asai dan hak lingkungan kemudian menurut Ton Dietz terbagi menjadi *eco-fascism*, *eco-developmentalism* dan *eco-populism*. *Eco-fascism* adalah faham fasis konservasi lingkungan dimana

⁷⁰ John H. Knox, “*Report of the Independent Expert on the Issue of Human Rights Obligations Relating to the Enjoyment of a Safe, Clean, Healthy and Sustainable Environment: Mapping Report*,” SSRN Scholarly Paper Rochester, NY: Social Science Research Network, (30 Desember 2013). Daniel J Whelan, *Indivisible Human Rights: A History* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010). Erin Daly, “*Environmental Human Rights: Paradigm of Indivisibility*” SSRN Scholarly Paper, Rochester, NY: Social Science Research Network, (19 Januari 2011), <https://papers.ssrn.com/abstract=1743610>. Diakses pada 18 Nopember 2019. Artinya: hak asasi manusia didasarkan pada penghormatan terhadap sifat-sifat dasar manusia seperti martabat, kesetaraan, dan kebebasan. Realisasi atribut-atribut ini tergantung pada lingkungan yang memungkinkan mereka untuk berkembang. Sehingga menurutnya, hak asasi manusia (*human right*) dan perlindungan lingkungan (*environmetal protections*) merupakan komponen yang saling bergantung satu sama lain.

⁷¹ Erin Daly dan James R. May, *Learning from Contitutional Environmental Right*, dalam; John H. Knox dan R. Pejan, ed., *The Human Right to a Healthy Environment* (New York: Cambridge University Press, 2018), 42–43.

orientasi total pada kelestarian bagi masyarakat lokal. *Eco-Developmentalism* atau pembangunan lingkungan dengan semboyan *sustainable development* ini berorientasi pada fungsi lingkungan dalam pembangunan. *Eco-populism* atau lingkungan kerakyatan yaitu konservasi lingkungan yang berfokus kepada kepentingan rakyat banyak, atau konservasi lingkungan untuk kesejahteraan masyarakat. Model yang terakhir ini berorientasi pada pemanfaatan lingkungan yang bukan menitik beratkan pada kepentingan pemodal dan industri, bukan pula untuk kepentingan alam secara fasis. Khusus pada *eco-populism*, Ton Dietz membaginya menjadi dua, yaitu: *strong eco-populism* dan *weak eco-populism*. *Strong Eco-populism* mengandalkan secara total kearifan lokal dari lingkungan tertentu dan mengevaluasi secara serius pengaruh inovasi-inovasi modern yang dianggap keliru. Sedangkan *weak eco-populism* yang memadukan kearifan lokal dengan inovasi-inovasi ilmiah modern dalam upaya konservasinya⁷².

Konstruksi hak manusia dan lingkungan menurut klasifikasi Ton Dietz tersebut kemudian mendapatkan sanggahan dari beberapa ahli⁷³, pasalnya hak lingkungan hidup dalam konstruksinya hanyalah unsur instrumental dari hak asasi manusia, padahal keduanya merupakan satu kesatuan yang tidaklah bijak untuk memilih salah satu dan mengeliminasi yang lainnya. *Eco-fascism* yang berorientasi lingkungan sekitar bagi masyarakat lokal sehingga lingkungan hidup tidak difahami secara holistik dan menganggap manusia diluar cakupan lingkungan. *Eco-*

⁷² Ton Dietz, *Pengakuan Hak Atas Sumberdaya Alam: Kontur Geografi Lingkungan Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 40–41.

⁷³ Abdurrahman Supardi Usman, "Lingkungan Hidup Sebagai Subjek Hukum: Redefinisi Relasi Hak Asasi Manusia Dan Hak Asasi Lingkungan Hidup Dalam Perspektif Negara Hukum," *Jurnal Ilmiah Hukum LEGALITY* 26, no. 1 (15 Agustus 2018) 6.

developmentalism menjadikan lingkungan sebagai alasan untuk menyusun piranti dan instrumen terhadap pertumbuhan dan pembangunan ekonomi kapitalis. Sehingga bentuk ini dianggap sebagai kegagalan kompromi antara lingkungan dan industri⁷⁴. *Eco-populism* yang merupakan lingkungan kerakyatan nampaknya masih mendikotomikan secara jelas antara hak lingkungan hidup dan hak asasi manusia.

Diskursus relasi antara hak asasi manusia dan hak asasi alam dalam aspek pembangunan kehidupan manusia senantiasa menjadi hal penting karena pemenuhan dan penjaminan hak asasi atas lingkungan hidup haruslah dijamin dalam konstitusi, dan dalam rangka itu memerlukan instrumen-instrumen hukum yang berorientasi pada pemulihan tata-hubungan manusia dan lingkungan hidup⁷⁵. Menurut Koesnadi Hardjasemantri bahwa salah satu sarana ampuh dalam rangka melindungi lingkungan hidup adalah hukum, hukum tersebut berfungsi mengatur dan menjamin perlindungan lingkungan hidup (*Environmental Protection Law*)⁷⁶

Peralihan paradigama dari *Natural Right* menjadi *Right of Nature* kini telah memberikan sumbangsih kepada corak dan warna hukum baru sekaligus orientasi hukum dengan mensejajarkan hak manusia dan alam, singkatnya bahwa telah terjadi evolusi dalam menjadikan lingkungan sebagai objek hukum (*use-*

⁷⁴ Keraf, *Etika lingkungan hidup*, 201.

⁷⁵ Emil Salim mengatakan: “Pola pembangunan berkelanjutan memerlukan intervensi dan partisipasi para *stakeholders* untuk mengoreksi, meregulasikan dan memecahkan peraturan kepentingan antarpemerintah, pengusaha dan kelompok masyarakat, untuk keperluan partisipasi dan intervensi tersebut diperlukan “aturan hukum”, lihat; dalam Kata Pengantar buku;Suparto Wijoyo, *Refleksi Matarantai Pengaturan Hukum Pengelolaan Lingkungan Secara Terpadu: Studi Kasus Pencemaran Udara*, Cet. 1 (Surabaya: Airlangga University Press, 2005), 8.

⁷⁶ Hardjasoemanti, *Hukum Tata Lingkungan*, 105.

oriented law) telah berubah di era modern ini dengan memposisikan lingkungan sebagai subjek hukum atau orientasi hukum (*environmental oriented law*).

3. Etika Lingkungan dalam Konsep Kedaulatan

Dorongan kesadaran yang semakin luas di seluruh dunia mengenai pentingnya upaya melindungi lingkungan hidup dari ancaman pencemaran dan kerusakan mengakibatkan timbulnya gelombang di seluruh dunia, yaitu gelombang legalisasi atau legislasi kebijakan lingkungan hidup (*Environmental Constitutionalism*)⁷⁷. Tuntutan untuk memperkuat payung hukum kebijakan lingkungan hidup tersebut berkaitan dengan sistem kekuasaan tertinggi negara atau kedaulatan negara (*concept of sovereignty*).

Penuangan kebijakan lingkungan (*green policy*) ke dalam produk perundang-undangan juga disebut dengan istilah (*green legislation*). Maka jika norma hukum lingkungan diadopsi kedalam teks undang undang (*the supreme law*

⁷⁷ Hak dan nilai-nilai lingkungan adalah ciri umum dari konstitusionalisme modern (*modern constitutionalism*). sekitar setengah dari konstitusi dunia menjamin hak substantif atas lingkungan yang bersih atau berkualitas atau sehat, secara eksplisit atau implisit, dan sekitar setengahnya juga menjamin hak prosedural atas informasi, partisipasi, atau akses terhadap keadilan dalam masalah lingkungan. hampir tujuh puluh konstitusi menetapkan bahwa individu memiliki tanggung jawab atau tugas untuk melindungi lingkungan dan lainnya memasukkan lingkungan hidup sebagai prinsip kebijakan negara. Beberapa konstitusi membahas pemberlakuan lingkungan secara lebih spesifik termasuk air, flora, dan fauna, sementara yang lain mendefinisikan lingkungan dengan cara sesuai corak negaranya, tergantung kepada kepercayaan publik atau dalam memasukkannya dalam program pembangunan berkelanjutan. James R. May dan Erin Daly, *Global Environmental Constitutionalism* (New York, NY: Cambridge University Press, 2015). David R Boyd, *The Environmental Rights Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights, and the Environment*. (Vancouver: UBC Press, 2014). Richard P. Hiskes, *The Human Right To A Green Future: Environmental Rights And Intergenerational Justice* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009).

of the land) disebut dengan konstitusi hijau (*green constitution*)⁷⁸ atau sebagian menyebutnya (*green government*)⁷⁹.

Tahapan paling baru dari perkembangan pemikiran filsafat hukum yang berhubungan erat dengan kekuasaan negara adalah *ecocracy*⁸⁰, selain itu terdapat pula istilah *ecodevelopment*, keduanya memiliki kesamaan sebagai usaha untuk menggerakkan dukungan internasional mengenai pentingnya lingkungan hidup dengan cara menggalang kekuatan-kekuatan politik ditingkat global. Namun *ecodevelopment* berbeda dengan *ecocracy*, karena *ecodevelopment* menyangkut penguasaan sadar dan kolektif atas ilmu pengetahuan, teknologi, dan keputusan-keputusan mengenai produksi dan konsumsi. Sehingga *ecodevelopment* lebih pada konteks ekonomi politik dalam perspektif hubungan antarapa pembangunan

⁷⁸ Edesio Fernandes, *Law And Urban Change In Brazil* (Aldershot; Brookfield, Vt: Avebury, 1995), 102. Suparto Wijoyo, *Sketsa Lingkungan Dan Wajah Hukumnya*, Cet. 1 (Surabaya: Airlangga University Press, 2005), 61.

⁷⁹ Eloise Scottford, *Environmental principles and the evolution of environmental law* (Oxford; Portland, Oregon: Hart Publishing, 2017), 48. Joshua Chad Gellers, *Global Norms and Green Constitutions: Explaining the Emergence of Constitutional Environmental Rights*, (2014). David Pimentel, Laura Westra, dan Reed F. Noss, ed., *Ecological Integrity: Integrating Environment, Conservation, and Health* (Washington, D.C: Island Press, 2000), 52.

⁸⁰ Perkembangan etika lingkungan pasca *ecocentrisme* kemudian dipertajam dengan munculnya *deep ecology* dan *ecosophy* yang memberikan reinterpretasi terhadap hubungan antar komunitas ekologis dalam rangka mengakomodir kepentingan seluruh komunitas ekologis. Orientasi dari *Deep Ecology* adalah menyadarkan manusia untuk membangun suatu kearifan budi dan kehendak untuk hidup dalam keharmonisan dengan seluruh isi alam semesta sebagai suatu gaya hidup yang berusaha semakin menyelaraskan diri dengan alam. Kesadaran tersebut ketika dipandang dalam konteks bernegara maka disebut *ecocrasy*. Arne Næss, David Rothenberg, dan Arne Næss, *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), 37. Bill Devall dan George Sessions, *Deep Ecology*, (Salt Lake City, Utah: Smith, 1999), 21.

ekonomi(*economic development*) dengan ekologi⁸¹. Adapun *ecocracy* berkaitan dengan *environmentalism* reformis-teknokratis⁸².

Gelombang legislasi kebijakan dan konstitusionalisasi kebijakan lingkungan hidup di dunia juga kemudian memberikan pengaruh kepada Indonesia. Diantara ide tentang konstitusionalisasi lingkungan hidup digagas oleh Jimly Assidique dalam karyanya "*Green Constitution: Nuansa Hijau Undang Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*" menurutnya jika dikaitkan dengan konsep kedaulatan sebagai ide tentang kekuasaan tertinggi (*concept of sovereignty*), kita dapat memperkenalkan istilah Kedaulatan Lingkungan (*ecocracy*) untuk melengkapi khazanah teori kedaulatan yang sudah dikenal selama ini. Dalam sejarah, umat manusia telah mengenal gagasan Kedaulatan Tuhan (*Theocracy*) yang dikaitkan dengan Teokrasi, gagasan Kedaulatan Rakyat (*Democracy*) yang dikaitkan dengan Demokrasi, dan gagasan Kedaulatan Hukum (*Rule of Law*) yang terkait dengan Nomokrasi. Sekarang, kita perlu memperkenalkan konsep Ekokrasi (*Ecocracy*) yang dikaitkan dengan Kedaulatan Lingkungan⁸³.

UUD 1945 merupakan supremasi konstitusi dan hirarki perundang-undangan dalam sistem hukum Indonesia, Menurut Marhaeni dan Koesnadi Hardjasoemantri, kaidah dasar yang melandasi pembangunan dan perlindungan

⁸¹ Wolfgang Sachs, ed., *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, 11. impression (Johannesburg: Witwatersrand Univ. Press, 2005), 26.

⁸² Wolfgang Sachs, *Planet Dialectics: Explorations in Environment and Development* (Halifax, Nova Scotia: Fernwood Publ., 2006), 124. Peter McLaren, *Capitalists and Conquerors: A Critical Pedagogy Against Empire* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2005), 179.

⁸³ Jimly Asshiddiqie, *Green Constitution: Nuansa Hijau Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 121.

lingkungan hidup Indonesia terdapat dalam UUD 1945 pada alinea ke-4 yang berbunyi ;

”Kemudian daripada itu, untuk membentuk suatu pemerintahan negara Indonesia yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial, maka disusunlah kemerdekaan bangsa Indonesia yang terbentuk dalam suatu susunan Negara Republik Indonesia ...”.

Dalam konteks ini kata “segenap bangsa Indonesia” dimaknai sebagai sumber-sumber insani lingkungan hidup, yang mengartikan manusia sebagai suatu kesatuan sistem. Sedangkan kata “*seluruh tumpah darah Indonesia*” dimaknai sebagai komponen fisik yang membentuk komunitas benda hidup (*biotic community*) dan komunitas benda mati (*abiotic community*)⁸⁴.

Dalam konteks penginterpretasian terhadap UUD 1945, S.K Waddel memiliki pandangan yang berbeda dengan Jimli Asshidiqie, menurutnya UUD 1945 lebih memfokuskan pada siapa yang memperoleh keuntungan atas eksploitasi sumber daya alam Indonesia, bukan fokus terhadap perlindungan. Dalam hal ini negara tidak berkewajiban untuk melindungi lingkungan, akan

⁸⁴ Marhaeni Ria Siombo SH, *Hukum Lingkungan* (Gramedia Pustaka Utama, 2013), 50–51; Hardjosoemanti, *Hukum Tata Lingkungan*, 74. UUD 1945 yang dimaksud adalah UUD 1945, mulai dari amandemen I (1999), II (2000), III(2001), dan IV (2002).

tetapi negara menitik beratkan pada pengawasan pemanfaatan sumber daya alam Indonesia⁸⁵.

Setidaknya terdapat dua alasan utama mengapa *green constitution* dan *ecocracy* menjadi sangat penting untuk difahami dan diperhatikan oleh segenap komponen bangsa Indonesia. *Pertama*, terhadap kondisi kelestarian lingkungan hidup yang kini teramat memprihatinkan, maka sudah seyogianya meletakkan dan memperkuat kembali dasar-dasar konseptual mengenai permasalahan lingkungan hidup dan pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) dengan berwawasan lingkungan. *Kedua*, UUD 1945 sebagai *the supreme law of the land*, pada dasarnya telah memuat gagasan dasar mengenai kedaulatan lingkungan dan ekokrasi yang dapat disetarakan pula nilai-nilainya dengan konsep demokrasi dan nomokrasi⁸⁶.

Konsep ekokrasi menurut Rakhmat Bowo sejatinya serupa dengan *eco-democracy*, *green democracy* dan *biocracy*⁸⁷, karena dalam tahap perkembangannya adalah merupakan konsep yang bersifat *beyond democracy*,

⁸⁵ S K Waddell, "The Role Of The 'Legal Rule' In Indonesian Law: Environmental Law and Reformasi of Water Quality Management (Disertation on Doctorate of Philosophy)," Faculty of Law University of Sydney (2004), 197–201.

⁸⁶ Terkait dengan prinsip-prinsip lingkungan hidup dalam pasal 28H Ayat 1: "setiap orang berhak hidup sejahtera lahir dan batin, bertempat tinggal, dan mendapatkan lingkungan hidup yang baik dan sehat serta berhak memperoleh pelayanan kesehatan" maupun Pasal 33 Ayat 4 UUD 1945 yang menyatakan; "bumi dan air dan kekayaan alam yang terkandung didalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat", Mukhlis dan Mustafa Luthfi berpendapat: "Terdapat dua konsep yang berkaitan dengan ide ekosistem, yaitu perekonomian nasional berdasar demokrasi ekonomi, harus mengandung prinsip berkelanjutan dan berwawasan lingkungan". Mukhlis dan Mustafa Luthfi, "Ekologi Konstitusi: Antara Rekonstruksi, Investasi Atau Eksploitasi Atas Nama NKRP" Jurnal Konstitusi, (Januari, 2011), 161.

⁸⁷ Terence Ball, *Green Democracy: Problems and Prospects*, makalah yang dipresentasikan pada American Political Science Association Meeting yang diselenggarakan di Washington, D.C, (1-4 September 2005), 5, lihat; Noel Castree, Mike Hulme, dan James D. Proctor, ed., *Companion to Environmental Studies* (London; New York: Routledge, 2018), 185.

maksudnya, kedaulatan rakyat yang menempatkan kepentingan ekologi dalam posisi yang ikut menentukan dalam pelaksanaannya. *Eco-democracy* dan *green democracy* menunjukkan masih adanya kedaulatan rakyat, berarti disitu rakyatlah yang menentukan, atau rakyatlah yang berdaulat. Sedangkan *biocracy*, apabila disepadankan dengan istilah demokrasi, nomokrasi dan theokrasi, dapat diartikan bahwa didalamnya ada kedaulatan yang dimiliki oleh “*bio*” suatu entitas makhluk hidup, berarti makhluk yang mati tidak memiliki kedaulatan⁸⁸.

Implementasi tentang demokrasi ekologis (*eco-democracy*) selanjutnya mendapatkan kritik dari sisi penerapannya, karena kerangka makna dari “demokrasi” yaitu keterlibatan dari seluruh komponen makhluk baik yang hidup maupun yang mati, maka seharusnya ada hubungan pemahaman yang paripurna tentang demokrasi dan apa tujuan yang ingin dicapai dengan berdemokrasi secara ekologis. Karena jika kerangka tujuan didahulukan sebelum pemahaman demokrasi akan sangat berat untuk mencapai kedaulatan lingkungan (*ecological sovereignty*). Dalam hal ini Matew Lepori menggambarkan *eco-democracy* dalam bentuk diatas seperti kereta yang berada didepan kuda, maka ia menawarkan teori baru dalam *eco-democracy* yang disebut *Ecological Deliberative Democrats* (EDDs) teori ini menitik beratkan kepada kritik masyarakat. Deliberasi demokrasi yaitu membuka kesempatan dan masukan berupa kritik untuk ditampung pemerintah sebagai wacana pengembangan hukum lingkungan untuk mencapai kedaulatan lingkungan, sehingga EDDs memberikan bobot besar untuk kapasitas

⁸⁸ Rahmat Bowo, *Membumikan Spirit “Green Constitution” Dalam Praktik Pemerintahan di Indonesia: Sebuah Pemikiran Tentang Perlunya Prinsip-Prinsip Etis Yang Pro-Lingkungan*, dalam: Oki Hajiansyah, *Dinamika Hukum Lingkungan: Mengawal Spirit Konstitusi Hijau*, Pertama (Bandar Lampung: Indepth Publishing, 2015), 62.

lembaga musyawarah, karenanya tidak hanya menghasilkan pemaknaan demokrasi secara aktif tetapi juga menjadikan individu memiliki pandangan dan prilaku yang pro-ekologi⁸⁹.

Hakekat yang dimaksudkan dengan prinsip kedaulatan lingkungan (*ecological sovereignty*) adalah “alam” pada pandangan konsep negara modern telah dimaknai dan diakui memiliki kedaulatan sendiri. Semua itu menandakan bahwa terdapat dinamika yang membahagiakan di mana manusia mulai mengerti posisi strategis dan substantif dari lingkungan yang selama ini terdzalimi. Lingkungan pada akhirnya diletakkan dalam takaran normatif yang konstitusional. Gerakan untuk mengkonstitusionalkan hak lingkungan hidup yang baik dan sehat merupakan bukti nyata betapa pentingnya masalah lingkungan disikapi oleh generasi modern dewasa ini⁹⁰.

Hal ini penting untuk diuraikan dalam pembahasan tentang *fikih ekologi* karena landasan dari *fikih* adalah *ushul fiqh*, dimana pembahasan didalamnya terkait dengan manusia yang memiliki kecakapan hukum (*capability*) atau dalam bahasa *ushul fiqh* disebut *ahliyah wujub* dan *ahliyah adaa*, maka alam juga menjadi bagian dari subjek yang memiliki *ahliyah*. Maka di zaman modern ini teori *ahliyah* dalam *ushul fiqh* haruslah didefinisikan ulang untuk menampung hak atas lingkungan hidup.

⁸⁹ Matthew Lepori, “Towards a New Ecological Democracy: A Critical Evaluation of the Deliberation Paradigm Within Green Political Theory,” *Environmental Values* 28, no. 1 (1 Februari 2019), 75–99.

⁹⁰ Suparto Wijoyo, *Konstitusionalitas Hak Atas Lingkungan* (Surabaya: Airlangga University Press, 2009), 1.

D. Ekologi Dalam Perspektif Budaya dan Agama

Manusia dan kebudayaan merupakan entitas yang tak terpisahkan, dan makhluk yang bernama manusia merupakan pendukung kebudayaan sekaligus penciptanya yang berupa pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat dan kebiasaan yang didapat manusia sebagai anggota masyarakat⁹¹. Sekalipun manusia akan mati, tetapi kebudayaan yang dimilikinya akan diwariskan untuk keturunannya, demikian seterusnya. Pewarisan kebudayaan manusia, tidak hanya terjadi secara vertikal atau kepada anak cucu mereka; melainkan dapat pula dilakukan secara horizontal atau manusia yang satu dapat belajar kebudayaan dari manusia yang lain, saling berhubungannya budaya (*culture contact*) tersebut kemudian menjadi akulturasi budaya⁹².

Dalam sistem ekologi, manusia adalah salah satu komponen dari tatanan kesatuan tersebut. Ruang gerak dan fungsi pada sistem inilah yang disebut dengan *ekosistem*⁹³. Unsur ekosistem yang berupa alam tidak dapat dimengerti, dikonservasi dan dikelola secara lestari tanpa memahami budaya manusia yang membentuknya. Jelas bahwa manusia hidup di satu bumi tapi terdiri dari beragam

⁹¹ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (London: J. Murray, 1871), 01.

⁹² Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* (Routledge, 2014), 36.

⁹³ Alan Gilpin, *Dictionary of Environmental Terms*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 46. Pengertian lain tentang Ekosistem yaitu : Lingkungan fisik suatu daerah yang dapat dihuni oleh organisme secara individual dan secara komunal, diantara mereka terjadi saling interaksi, di samping berinteraksi dengan unsur unsur fisik yang ada disekelilingnya, akhirnya terbentuklah kompleks ekologi atau sistem ekologi. Mufid Sofyan Anwar, *Ekologi Manusia: Dalam Perspektif Kehidupan dan Ajaran Islam*, vol. 2, 1 (Bandung: Rosda Karya, 2014), 17.

budaya, maka keanekaragaman budaya dan keanekaragaman hayati saling bergantung dan mempengaruhi⁹⁴.

Oleh karena itu hubungan manusia (*human relation*) baik secara sosial-budaya, ideologikal maupun secara organisasional perlu mendapat perhatian untuk dikaji dan dikembangkan dalam menyusun strategi pengelolaan sumberdaya alam.

1. Interaksi Budaya Manusia dengan Ekologi

Makhluk yang bernama manusia merupakan entiti yang terdiri dari fisik, akal dan budaya yang tersinergi dan terintegrasi. Van Peursen menyebutkan bahwa manusia dan budaya tidak dapat dipisahkan, sebagaimana tidak dapat dipisahkannya antara zat dan sifatnya, antara gula dan rasa manisnya. Dengan kata lain jika kita membicarakan hakikat manusia, sama dengan membicarakan hakikat kebudayaannya⁹⁵.

Dengan menggunakan budayanya, manusia beradaptasi dengan lingkungan hidupnya⁹⁶. Lingkungan hidup telah lama berperan dalam memberikan jasa pada kehidupan manusia. Sejak awal peradabannya, manusia telah memanfaatkan sumber daya alam sekitar. Diawali dengan pemanfaatan tanaman sebagai penyedia pangan, obat-obatan, bahan konstruksi dan peralatan bagi kebutuhan dasar bagi kehidupannya, kemudian sejalan dengan perkembangan

⁹⁴ Herwasono Soedjito, Y. Purwanto, dan Endang Sukara, ed., *Situs Keramat Alami: Peran Budaya Dalam Konservasi Keanekaragaman Hayati: Prosiding Lokakarya, Kebun Raya Cibodas, Cianjur, Jawa Barat, 30-31 Oktober 2007*, Cet. 1 (Jakarta: Kerja sama Yayasan Obor Indonesia, Komite Nasional MAB Indonesia, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, dan Conservation International Indonesia, 2009), xii.

⁹⁵ C.A. van Peursen dan Dick Hartoko, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 09.

⁹⁶ Kesatuan ruang dengan semua benda, daya, keadaan, dan makhluk hidup, termasuk manusia dan perilakunya, yang mempengaruhi kelangsungan perikehidupan dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lain (UU-RI. No. 23 Tahun 1997)

ilmu pengetahuan dan teknologi semakin meningkatkan peluang pemanfaatan bagi kehidupan manusia⁹⁷.

Kluckhohn membagi hubungan budaya manusia dengan alam kepada tiga aspek sebagaimana dideskripsikan oleh Christopher Early yaitu: Manusia tunduk pada alam (*Subjugation To Nature*), Manusia selaras dengan alam (*Harmony With Nature*), Manusia menguasai alam (*Mastery Over Nature*)⁹⁸. Dalam konteks manusia dikuasai oleh alam dan tunduk pada alam, maka manusia akan hidup dalam budaya mitos, kehidupan ritual berkembang baik untuk minta perlindungan, minta kesejahteraan atau sesuatu yang membahagiakan.

Sebaliknya, ketika manusia mempunyai hubungan kepentingan dalam konteks menguasai alam, maka berpotensi kepada dua kemungkinan, jika aktivitasnya mempertimbangkan *sustainability* (kelangsungan hidup) dan *equilibrium* (keseimbangan) maka akan terlahir harmoni dengan alam, dan jika aktivitasnya tiada mengindahkan dua hal tersebut maka manusia dapat bertindak semena-mena mengeksploitasi sumber daya alam demi kebutuhan hidupnya. Jika demikian maka dampak negatifnya adalah generasi mendatang yang akan menjadi korban. Manusia dalam hal ini dengan akalanya berpotensi melahirkan budaya yang dapat memberikan manfaat dan disisi lain dapat juga membawa bahaya.

⁹⁷ Jatna Supriatna, *Konservasi Biodiversitas: Teori Dan Praktik Di Indonesia*, Cetakan pertama (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2018), xi.

⁹⁸ Christopher Earley, *Face, Harmony, And Social Structure: An Analysis Of Organizational Behavior Across Cultures* (New York: Oxford University Press, 1997), 185.

2. Manusia, Budaya dan Masyarakat dalam Spektrum Ekologi

Ekologi sebagai sebuah disiplin ilmu yang independen termasuk masih belia usia jika dibandingkan dengan ilmu lainnya yang lebih tua, Daniel Haydon menyebutkan bahwa sejak tahun 1960 tidak muncul ide baru dalam ilmu ekologi, analogi Haydon terhadap sejarah ilmu ekologi ia ilustrasikan seperti permainan catur di mana ide-ide utama tentang bagaimana sistem ekologi berkerja seumpama potongan-potongan catur dengan berbagai cara mereka bergerak melintasi papan⁹⁹. Dari analogi tersebut dapat dikatakan bahwa ekologi memiliki peluang untuk dikaitkan dengan berbagai disiplin ilmu.

Ekologi sebagai ilmu alam menjadi semakin luas ketika dikaitkan dengan humaniora dan di dekati dengan spektrum ilmu sosial (*social science*) sehingga melahirkan berbagai pendekatan terkait hubungan antara manusia dan lingkungan, diantaranya yang berkembang di Amerika hingga akhir abad 20 ini yaitu: *Pertama*: Ekologi Manusia (*Human Ecology*) adalah pendekatan sistemik ekologis yang diperkenalkan oleh Robert Ezra Park terhadap masyarakat dan organisasi masyarakat, lingkungan alam bukanlah menjadi konsentrasi utama, namun lebih kepada hubungan terhadap sesama manusia akan pengaruhnya dari sisi ekosistem¹⁰⁰. *Kedua* : Ekologi Budaya (*Cultural Ecology*) Ekologi budaya

⁹⁹ Kim Cuddington dan Beatrix Beisner, ed., *Ecological Paradigms Lost: Routes of Theory Change*, Theoretical Ecology Series (Amsterdam: Elsevier, 2005), 04.

¹⁰⁰ Robert Ezra Park, E. W. Burgess, dan Robert J. Sampson, *The City, The Heritage Of Sociology* (Chicago: London: The University of Chicago Press, 2019), 14. Teori ini kemudian di elaborasi ulang oleh Gerald L. Young pada tahun 1970an, dengan menguraikan kembali konsep ekologi manusia kepada fokus yang lebih luas meliputi aspek interaksi pada organisasi masyarakat, pendekatan ini lebih bersifat interdisipliner dengan menetapkan dasar-dasar konsepsi disiplin ilmu ekologi manusia modern. Gerald L. Young, "Human Ecology as an Interdisciplinary Concept: A Critical Inquiry," dalam *Advances in Ecological Research*, vol. 8 (Elsevier, 1974), 1–105.

yang diperkenalkan oleh antropolog Amerika Julian Haynes Steward sebagai sub-disiplin antropologis pada 1950-an, merupakan pendekatan yang sangat berbeda dari ekologi manusia yang berorientasi sosiologis. Steward yang tekun mempelajari materi sederhana budaya penduduk asli Amerika di daerah gersang Great Basin. Dia menekankan kepada fungsi budaya secara adaptif, sebuah proses yang ia sebut ekologi budaya (*cultural ecology*), dan ia menggagas konsep tentang induksi budaya manusia dan bagaimana budaya mengalami perubahan adalah disebabkan oleh adaptasi manusia terhadap lingkungan¹⁰¹.

Konsep budaya sebagai adaptasi non-biologis dalam pendekatan Ekologi Budaya, tidak selalu menyiratkan lingkungan mekanik yang menjadi lingkungannya. Budaya adalah proses kreatif yang dipengaruhi dan dirangsang oleh lingkungan meski tidak ditentukan oleh lingkungan¹⁰². *Ketiga*, Ekologi Sosial (*Social Ecology*) merupakan inspirasi lain yang terkait dengan disiplin ilmu ekologi, pelopornya adalah Murray Bookchin salah-satu environmentalism radikal di Amerika Serikat, ide tentang ekologi sosial menurutnya adalah bahwa masalah lingkungan berasal dari masalah sosial, seperti konflik sosial, ekonomi, rasisme serta isu-isu ketidaksetaraan. Ekologi Sosial dalam mazhab Bookchin tidak hanya menggambarkan paradigma sosio-ekologis, namun juga bercita-cita untuk

¹⁰¹ Julian H. Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, (Urbana: Univ. of Illinois Press, 2008), 05.

¹⁰² Miloslav Lapka, Jan Vávra, Dan Zdenka Sokolíčková, "Cultural Ecology: Contemporary Understanding Of The Relationship Between Humans And The Environment," *Journal of Landscape Ecology* 5, no. 2 (2012), 14.

melakukan perubahan di masyarakat agar meraih kebebasan, kesetaraan dan otonomi daerah¹⁰³.

Keempat, Sosiologi Lingkungan (*Environmental Sociology*) trend pendekatan ini muncul di era 70an hingga 80an. Di populerkan oleh William Catton Jr dan Riley E. Dunlap yang merumuskan bahwa manusia sedikit banyak terpaut jarak dari lingkungan fisiknya, karena kemampuan akal manusia dan budayanya terus berlanjut tanpa batas. Sosiologi Lingkungan melibatkan pengakuan terhadap fakta bahwa lingkungan fisik dapat memberi pengaruh dan juga dipengaruhi oleh masyarakat dan perilaku manusia¹⁰⁴.

Diantara beragam pendekatan yang menggunakan terminologi ekologi tersebut Julian Steward dengan Ekologi Budaya (*Cultural Ecology*) merupakan pendekatan yang paling berpengaruh ketika pembahasan difokuskan pada budaya manusia, karena pendekatan *Ekologi Budaya* mendudukan budaya manusia sebagai sistem adaptasi dan antara masyarakat dan lingkungannya dari titik pandang masyarakat setempat (*the native point of view*) sehingga merupakan ilmu Antropologi Ekologi (*Ecological Anthropology*). Clififort Geertz menggunakan pendekatan ini dalam penelitiannya tentang perubahan ekologi di Indonesia dalam buku *Agricultural Involution*¹⁰⁵. Kedua tokoh ini menggunakan satu konsep yang

¹⁰³ Murray Bookchin, *The Ecology Of Freedom: The Emergence And Dissolution Of Hierarchy* (Oakland, CA: AK Press, 2005), 05.

¹⁰⁴ R E Dunlap dan W R Catton, "Environmental Sociology," *Annual Review of Sociology* 5, no. 1 (Agustus 1979), 244.

¹⁰⁵ Clifford Geertz, *Agricultural Involution: The Process Of Ecological Change In Indonesia* (Berkeley: Published for the Association of Asian Studies by University of California Press, 1963), 75.

sama yaitu *cultural core* atau inti budaya yang menekankan pada perubahan-perubahan budaya dan implikasinya bagi masyarakat

3. Relasi Agama dengan Ekologi

Bumi ini merupakan dasar yang sakral, karena umat beragama banyak menggunakan sumber-sumber bumi untuk mendukung kehidupan ritus dan religiusitasnya. Seperti misalnya, Katolik dan Kristen yang menggunakan air dalam pembaptisan, serta menggunakan air dari Bumi untuk diminum dan hasil Bumi untuk dimakan dalam perjamuan kudus dan perayaan natal, Islam menggunakan hewan ternak sebagai ritus kurban di salah satu hari rayanya, sebaigian agama lokal juga menggunakan pohon dan batu untuk ritual-ritualnya, dan sebagainya¹⁰⁶.

Begitulah agama-agama dunia secara tradisional telah berinteraksi dengan alam dan komunitas ekologis¹⁰⁷. Rona lingkungan alam yang masih perawan, orisinil secara ekologis, dan ekosistem berlangsung harmonis, belum ada gangguan, atau tercemar. Kehidupan manusia masih menyatu dengan alam¹⁰⁸. Namun, seiring meningkatnya populasi manusia di abad 21 ini beragam masalah lingkungan mengancam. Pemanasan global, pencemaran lingkungan, punahnya populasi tumbuhan dan binatang, ketergantungan terhadap bahan bakar fosil dan kurangnya sumber energi menjadi masalah yang semakin membebani. Para

¹⁰⁶ Gary T. Gardner, *Inspiring Progress: Religions' Contributions To Sustainable Development*, (New York: W.W. Norton, 2006), 41–53.

¹⁰⁷ Mary Evelyn Tucker dan John Grim, *Agama, Filsafat, & Lingkungan Hidup* (Yogyakarta: Penerbit Kansius, 1994), 08.

¹⁰⁸ Fazlun Khalid, *Guardian of The Natural Order*, Journal of the United Nations Environmental Programme (UNEP), *Our Planet*, Vol.8 No.2, July 1996. Mohammad Soerjani, *Ekologi Manusia*, vol. IV (Tangerang: Kemenristek Dikti, 2018), 2.21.

ilmuan menyebut fakta tersebut sebagai *The Defining Challenge of Our Age*¹⁰⁹, sebuah tantangan besar yang merupakan permulaan dibukanya lembaran baru dari sejarah di era ini.

Para ilmuwan kemudian melihat bahwa pangkal dari krisis tersebut tidak semata-mata disebabkan oleh faktor ekonomi dan teknologi¹¹⁰, melainkan dilihat sebagai masalah moral dan spiritual¹¹¹, tentang pandangan terhadap alam dan bentuk fisiknya, pandangan tersebut muncul dari dunia barat modern (*Modern Western World-view*) yang mendominasi dunia¹¹². Istilah lain dari pandangan itu adalah *Modern Social Imaginary*¹¹³, yaitu suatu imajinasi antroposentris dan mekanistik yang mendevaluasikan alam dan menilai terlalu tinggi posisi manusia di alam, akibatnya alam dipandang sebagai sumber pemasok semua kebutuhan manusia tanpa mempedulikan nilai intrinsik, nilai subyektivitas dan karakter kejiwaan alam. Sehingga sikap manusia terhadap alam lebih cenderung destruktif daripada protektif¹¹⁴.

¹⁰⁹ Roger S. Gottlieb, ed., *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, 2nd ed (New York: Routledge, 2004), 548; Gary T. Gardner dan Jane A. Peterson, *Invoking the spirit: religion and spirituality in the quest for a sustainable world*, Worldwatch paper 164 (Washington, DC: Worldwatch Institute, 2002), 54.

¹¹⁰ Melanie Johnson-DeBaufre, ed., *Common Goods: Economy, Ecology, And Political Theology*, First edition, Transdisciplinary theological colloquia (New York: Fordham University Press, 2015), 14.

¹¹¹ Ernst Friedrich Schumacher, *A Guide for the Perplexed* (London: Vintage, 2011), 139.

¹¹² John Arthur Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, 2d ed (London: Duckworth, 1980), 73.

¹¹³ Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Public planet books (Durham: Duke University Press, 2004), 1–5.

¹¹⁴ John Grim dan Mary Evelyn Tucker, *Ecology and Religion* (Washington, DC: Island Press, 2014), 17. Tucker menyebut bahwa manusia telah melakukan fase perubahan makro (*macro-phase changes*) terhadap alam dengan fase yang mikro akan kebijakan (*micro-phase of wisdom*), memahami dan dan merubah alam menggunakan dasar asumsi yang terbatas (*limited set of assumption*) tentang apa yang disebut sebagai kemanusiaan (*humanity*) dan hubungan alam dengan manusia (*human-nature relationship*) Mary Evelyn Tucker dan Judith A Berling, *Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase*. (New York: Open Court, 2011), 07.

Cara pandang terhadap alam sebagaimana tersebut diatas meskipun mendominasi di dunia saat ini, namun tentu tidak seluruh dunia melakukan hal yang sama. Apa yang disebut sebagai ‘alam’ (*nature*) adalah sesuatu yang kompleks, lentur, sesuai konstruksi masyarakat, dan memiliki beragam konsepsi. Oleh karena itu dimungkinkan adanya pandangan (*world-view*) lain yang memiliki penekanan yang berbeda dan tidak melakukan tindakan destruktif terhadap alam. Pada kondisi inilah dunia sedang memerlukan cara pandang baru yang lebih memiliki kepedulian luas, pilihan fitur aplikatif yang beragam, mengenali secara utuh, mendorong kepada imajinasi positif, dan sikap bersahabat terhadap alam.

Agama dalam hal ini dipandang sebagai biang (*source*) yang paling memiliki pengaruh untuk membimbing dunia tentang cara menggambarkan ulang hubungan manusia dengan alam (*Reimaginings of Nature*)¹¹⁵. Karena agama memiliki pandangan terhadap realitas fisik lingkungan dan metafisiknya, menyediakan dukungan yang abadi terhadap alam, memiliki otoritas moral, memiliki pemaknaan yang mengakar pada diri manusia melalui ajaran dan doktrin, diperkuat oleh organisasi yang institutional, sehingga mampu memberikan solusi terhadap isu-isu lingkungan yang sedang melanda dunia di abad ini¹¹⁶.

¹¹⁵ Tony Watling, *Ecological Imaginations in The World Religions: An Ethnographic Analysis*, *Continuum Religious Studies* (London; New York: Continuum, 2009), 1–2.

¹¹⁶ Richard Foltz, Frederick Mathewson Denny, dan Azizan Haji Baharuddin, ed., *Islam and ecology: a Bestowed Trust*, *Religions of the world and ecology* (Cambridge, Mass: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School: Distributed by Harvard University Press, 2003), xxi.

Berbicara mengenai agama dan relasinya dengan persoalan ekologis di abad ini berarti mempromosikan sebuah perspektif etis untuk persoalan tersebut¹¹⁷. Perspektif ini dapat efektif dalam mempengaruhi masyarakat. Masyarakat baik yang beragama (*theist*) maupun yang tidak beragama (*atheist*) kemudian mengeksplorasi tradisi masing-masing untuk menemukan ajaran atau doktrin tentang hubungan manusia dan tanggung jawab mereka terhadap Bumi dan biotanya. Para teis, misalnya berupaya menemukan kembali intruksi keagamaan-ekologis (*religio-ecological instructions*) yang berasal dari ribuan tahun atau generasi yang lampau, atau merumuskan kembali (*reformulate*) pemahaman religio-ekologis yang berasal bukan dari masa lalu tetapi di abad yang lalu (*past century*). Dengan demikian mereka menjadi percaya dan sadar atau lebih sadar akan hubungan antara kepercayaan dan norma-norma moral yang melampaui interaksi yang sekedar duniawi (*trancendence*)¹¹⁸. Para penganut agama selanjutnya mengakui bahwa tidak ada jeda antara realitas material dan meta-material. Para penganut keyakinan tersebut (*People of Faith*) kemudian mengekspresikan melalui apa yang mereka sebut sebagai agama atau cara spiritual (*spiritual way*) dengan dasar bersama (*common ground*) yaitu misi membangun etika ekologi berbasis etika agama¹¹⁹.

¹¹⁷ Roy A. Rappaport, *Ecology, Meaning, And Religion* (Richmond, Calif: North Atlantic Books, 1979), 14.

¹¹⁸ John Hart, ed., *Wiley Blackwell Companions to Religion* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2017), 10-20.

¹¹⁹ Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker, Dan John Grim, Ed., *Routledge Handbook Of Religion And Ecology*, Routledge International Handbooks (London: New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2017); Hart, *The Wiley Blackwell Companion To Religion And Ecology*; Watling, *Ecological Imaginations In The World Religions*.

Di Barat, geliat pengkajian yang memuat interrelasi antara problematika ekologi dan agama (*spiritual*) dilakukan oleh beberapa tokoh diantaranya adalah Thomas Berry (1995)¹²⁰, David Kinsley(1995)¹²¹, Lislle E. Sponsel (1998)¹²², Lance E. Nelson (1998)¹²³, Roger Gottlieb (2006)¹²⁴, Mary Evelyn Tucker dan John Grim (2007)¹²⁵, Withney A. Bauman (2014)¹²⁶, John Hart (2017)¹²⁷.

Konferensi para ahli ekologi dunia yang berada Universitas Harvard Amerika Serikat sejak 1996-2003 diakui PPB sebagai agen perubahan dalam peran agama terhadap ekologi telah menghasilkan konsensus bahwa, agama diakui memiliki modal penting dan kuat sekaligus peran aktif dalam mengatasi problem lingkungan karena didalam ajaran agama terkandung tujuh nilai umum (*seven common values*) - 7R yaitu: *pertama, Reference*, memiliki keyakinan yang bersumber dari teks wahyu (kitab-kitab suci) sebagai ajaran yang bijak sehingga merupakan bekal penting penyadaran lingkungan, *kedua, Respect*, agama memiliki modal untuk memberikan penghargaan terhadap setiap jenis kehidupan, *ketiga, Reciprocity*, agama memuat nilai timbal-balik untuk saling memberi terhadap sesama, *keempat, ,Restraint*, agama mengajarkan gaya hidup ramah lingkungan berupa kontrol pemanfaatan untuk menghindari pemborosan, *kelima, Redistribution*, agama mengajarkan untuk berbagi kebahagiaan baik berupa harta,

¹²⁰ Thomas Mary Berry, *The Christian Future and The Fate of Earth* (New York: Orbis, 2011).

¹²¹ David R. Kinsley, *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-cultural Perspective* (Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1995).

¹²² Leslie E. Sponsel, *Spiritual Ecology: A Quiet Revolution* (Santa Barbara: Praeger, 2012).

¹²³ Lance E. Nelson, ed., *Purifying The Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*, SUNY series in religious studies (Albany, N.Y: State University of New York Press) 1998.

¹²⁴ Gottlieb, *This Sacred Earth*.

¹²⁵ Grim dan Tucker, *Ecology and Religion*.

¹²⁶ Whitney Bauman, *Religion and Ecology: Developing a Planetary Ethic* (New York: Columbia University Press, 2014).

¹²⁷ Jenkins, Tucker, dan Grim, *Routledge Handbook of Religion and Ecology*.

amal atau aksi sosial, *keenam, Responsibility*, agama mengajarkan untuk bertanggung jawab dalam merawat kondisi lingkungan dan alam, *ketujuh, Restoration*, ketika terjadi kerusakan di alam, agama selalu mengajak kepada pemulihan dan pengembalian kepada bentuk semula sesuai fungsi dan peran masing-masing komponen alam.¹²⁸

Dalam perjalanan perhatian dunia terhadap ekologi melalui perspektif agama ini pada perkembangannya di era digital ini muncul forum-forum dan organisasi-organisasi lintas agama berupa NGO (*Non-Governmental Organisations*) yang fokus kegiatannya adalah kepedulian terhadap problematika ekologi dan upaya untuk menggandeng beragam ideologi dari seluruh dunia untuk mengkampanyekan gerakan aktual menyelamatkan bumi, diantaranya *Forum on Religion and Ecology*¹²⁹, *Green Faith*¹³⁰, *Spiritual Ecology Fellowship*¹³¹, *Alliance of Religions and Conservations*¹³², *the Interfaith Centre of Sustainable Development*¹³³, *Ecological Justice Interfaith Movement*¹³⁴.

Secara umum gerakan-gerakan tersebut mengusung ide bahwa, ternyata sains dan perundang-undangan tidak cukup untuk mencegah berlanjutnya kerusakan ekologi dan kehidupan. Sains memang diperlukan sebagai sebuah landasan dan justifikasi ilmiah tentang interaksi sebab dan akibat, kemudian undang-undang mengatur segala kegiatan dengan aturan main yang dipatuhi. Sedangkan agama, merupakan soal keyakinan yang sangat membantu seseorang

¹²⁸ Grim dan Tucker, *Ecology and Religion*, 08.

¹²⁹ <http://emergingearthcommunity.org/forum-on-religion-and-ecology>

¹³⁰ <https://greenfaith.org/>

¹³¹ <https://kalliopeia.org/our-work/spiritual-ecology-fellowship/>

¹³² <http://www.arcworld.org/>

¹³³ <https://www.interfaithsustain.com/about-icsd/>

¹³⁴ https://web.facebook.com/eco hymn/?_rdc=1&_rdr

menemukan jati diri, berperilaku mulia dan menjunjung nilai-nilai kehidupan, kesakralan, ibadah, kejujuran dan pengabdian atas dasar spiritualitas yang dianutnya. Sains diusung oleh para akademisi, peneliti dan lembaga-lembaga swadaya masyarakat sedangkan pemerintah dan rakyat membuat peraturan dan perundang-undangan. Tapi semuanya itu ternyata tidak cukup, manusia memerlukan etika yang landasannya merujuk kepada agama.¹³⁵

Etika agama telah mengembangkan nilai positif mempertahankan eksistensi manusia di bumi dengan mewariskan berbagai bentuk budaya dan tradisi yang dipelihara dengan baik, sehingga tercipta kehidupan yang harmoni antar sesama, selain itu juga agama telah menyelamatkan manusia di bumi dengan adanya larangan untuk saling membunuh antar sesama manusia (*homicede*), membunuh diri sendiri (*suicide*), atau pembunuhan terhadap bangsa lain (*genocide*). Namun di abad ini tantangan terbesar yang dihadapi manusia adalah pembunuhan makhluk hidup (*biocide*), penghancuran bumi (*geocide*), dan penghacuran lingkungan dan ekologi (*ecocide*).¹³⁶

Ahli teologi lingkungan Mary Evelyn Tucker menyatakan: “*Thus an important dialogue is still needed between environmental historians and historians of religions to explore the interaction of intellectual ideas and practices in relation to actual environmental conditions, both historically and at present*”¹³⁷. Dari

¹³⁵ Fachruddin M.Mangunjaya, *Mempertahankan Keseimbangan: Perubahan Iklim, Keanekaragaman Hayati, Pembangunan Berkelanjutan dan Etika Agama* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia) 2015, 148.

¹³⁶ Thomas Berry, *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, And Religion In The Twenty-First Century* (New York: Columbia University Press, 2009), 29.

¹³⁷ John Grim dan Mary Evelyn Tucker, *Ecology and Religion* (Washington, DC: Island Press, 2014), 158. Artinya: dengan demikian, masih diperlukan dialog penting antara sejarawan lingkungan dan sejarawan agama untuk mengeksplorasi interaksi ide-ide dan prasyarat intelektual

penjelasan diatas tentang hubungan agama dan ekologi, tampak jelas hubungan antara keduanya untuk menyelesaikan problematika lingkungan, kerjasama antara ahli lingkungan dan ahli agama untuk menggagas ide ilmiah sangat diperlukan, sekaligus memaparkan bentuk penerapan aktif yang menghubungkan antara nilai-nilai ajaran yang terdokumentasikan dalam sejarah ajaran agama sekaligus keterhubungannya secara paralel dengan problem lingkungan dewasa ini.

Untuk itu, tuntutan zaman mengedaki agar agama tampil sebagai otoritas moral yang mampu memaparkan kebenaran mendasar sekaligus menunjukkan kekuatan institusional yang kokoh dalam mengatasi problematika lingkungan, zaman ini memiliki harapan besar kepada agama untuk menjadi solusi terbaik bagi dunia yang sedang mengalami krisis lingkungan, karena agama memiliki modal yang tidak dimiliki oleh lembaga dan institusi biasa, selain itu manusia penghuni bumi ini mayoritas adalah pemeluk agama, sehingga jika masing-masing manusia kembali kepada agamanya akan menjadi gerakan masif untuk mengembalikan pola hidup yang selaras dan berdampingan harmonis dengan alam. Maka di bab selanjutnya akan dibahas bahwa etika ekologi agama Islam memiliki modal besar dalam ajarannya mulai konsep nilai hingga metode pendekatan dalam menjawab tantangan zaman dan mewujudkan harapan dunia dalam melestarikan lingkungan.

dalam kaitannya dengan kondisi lingkungan aktual, baik secara historis maupun kesesuaiannya dengan problem saat ini.

E. Genealogi Fiqih Bi'ah Dalam Pemikiran Ekologi Islam

Genealogi (*intellectual chain*) tentang etika lingkungan Barat (*Western Environmental Ethics*) secara garis besar muncul, Menurut teori ekologi Karl Marx pada periodisasi awal yaitu “*Komunal Primitif*” manusia hidup dengan lingkungan secara harmonis, kemudian berlanjut periode “*Feodalisme*” munculah di era itu sistem perbudakan dan penguasaan lahan, dan akhirnya dengan munculnya industrialisasi dan mesin terjadilah paradigma mekanik “*Kapitalisme*”.¹³⁸ Setelah itu terminologi etika lingkungan mulai dibicarakan melintasi tiga fase paradigma yaitu: Antroposentrisme, Biosentris dan Ekosentris. Ketiga fase paradigma tersebut merupakan rantai evolutif interaksi manusia terhadap alam yang bergeser dari domain alam lalu domain makhluk selain manusia dan domain seluruh komponen alam.¹³⁹

Ketika perkembangan etika lingkungan dunia mulai melirik tradisi agama sebagai solusi menghadapi tantangan lingkungan global, Islam ternyata memiliki memiliki konsep internal yang selaras dengan standar model etika lingkungan yang dikampanyekan pemikiran Barat (*a standard western model*),¹⁴⁰ Willis

¹³⁸ John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (New York: Monthly Review Press, 2000), 140. Dimensi ekologis dalam teori Karl Marx disebut dengan teori *Social Metabolism: Metabolism interactions between man and the earth* didalamnya terkandung konsep pertukaran material yang mendasari proses terstruktur akan pertumbuhan biologis manusia dan hubungannya dengan alam melalui aksinya. Aliansi Muda Progresif dan Wahana Lingkungan Hidup Progresif, *Ekologi Marx, Materialisme dan Alam*, terj. Pius Ginting (Jakarta: Printmax) 2013)165.

¹³⁹ A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), 95.

¹⁴⁰ Abou Bakr Ahmed Ba Kader et al., eds., *Islamic Principles for the Conservation of the Natural Environment* (Gland, Switzerland: International Union for the Conservation of the Natural Environment, 1983). Mawil Izzi Deen (Samarrai), “*Islamic Environmental Ethics: Law and Society*,” in J. Ronald Engel and Joan Gibb Engel, eds., *Ethics of Environment and Development* (Tucson: University of Arizona Press, 1990), 189–98. Syed Hossein Nasr, “*Islam and the Environmental Crisis*” in Steven C. Rockefeller and John C. Elder, eds., *Spirit and Nature* (Boston: Beacon Press, 1992), 83–108. Safei El-Deen Hamed, “*Seeing the Environment*

Jenkins dalam artikelnya secara terang-terangan menyaktakan bahwa “Islam memiliki fungsi internal yang unik dalam menawarkan kepada dunia tentang konsep baru (*a novel context*) yang bersumber dari doktrin normatifnya dalam menjawab tantangan global (*global challenges*)”.¹⁴¹ Jenkins kemudian mempertegas bahwa Etika Lingkungan Islam (*Islamic Environmental Ethic*) (dalam hal ini adalah *Taşawuf, Uşul al-Fiqh, Maqāşid al-Syarī'ah, Fiqh*) menjadi pilihan yang diperhitungkan hari ini karena, Pedoman hukum yang berlandaskan moralitas (*moral authority*) sangat dibutuhkan untuk menjawab tantangan perubahan sosial di zaman ini, selain itu perundang-undangan yang dirumuskan atas dasar norma hukum (*legal justification*) menjadi sangat berperan di ranah penerapan etika lingkungan.

Islam sejak wahyu al-Qur'an diturunkan sudah meletakkan posisi alam (*natural state*) sebagai salah satu dimensi penting ajaran¹⁴², karena ajaran Islam tidak hanya sebagai agama, tetapi juga sebagai cara hidup (*way of life*), pandangan dunia (*world view*), budaya dunia (*holistic culture*), visi kemasyarakatan yang adil

Through Islamic Eyes: Application of Shariah to Natural Resources Planning and Management,” *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 6 (1993), 145–64. Iqtidar H. Zaidi, “On the Ethics of Man’s Interaction with the Environment: An Islamic Approach,” *Environmental Ethics* 3 (1981): 35–47. and the essays in Fazlun Khalid and Joanne O’Brien, eds., *Islam and Ecology* (New York: Cassell, 1992).

¹⁴¹ Willis Jenkins, “*Islamic Law and Environmental Ethics: How Jurisprudence (usul al-fiqh) Mobilizes Practical Reform*,” *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 9, no. 3 (2005). 338.

¹⁴² Seyyed Hossein Nasr, *An introduction to Islamic Cosmological doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-Şafā’, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, Rev. ed (Albany: State University of New York Press, 1993), 06.

(*just and equitable society*), nilai peradaban yang manusiawi (*human civilization*) dan sesuai dengan kodrat manusia (*accord with human nature*)¹⁴³.

Menelaah Genealogi Fiqih sebagai produk hukum yang bergerak sesuai tuntutan zaman¹⁴⁴, layaknya pembahasan sejarah hukum Islam yang dalam tradisi intelektual muslim dikenal dengan *Tārīkh al-Tasyri'*. pola fikir (*mind-map*) pembahasannya secara metodologis menampilkan pemetaan periodisasi (*adwār* atau *awwār*) berikut penamaan masing-masing era sesuai perspektif penulisnya. Sebut saja misalnya : Muhammad Khudāri Bek¹⁴⁵, Musāfā al-Zarqā¹⁴⁶, Mannā al-Qaīān, Muhammd 'Ali Sāyis¹⁴⁷, Abdul al-Karīm Zaidān¹⁴⁸.

Begitu pula ketika kita membahas ekologi dalam perspektif Islam, diskursus perhatian dunia terhadap masalah lingkungan juga membuka cakrawala pemikiran umat Islam untuk merumuskan ulang (*redefining*) fiqih, menuntut para pemikir muslim untuk membaca ulang kajian fiqih dengan mengeksplorasi landasan etis ajaran Islam yang berkaitan dengan hukum lingkungan untuk menemukan formula baru yang disebut *fiqih ekologi*. Di abad 21 ini terminologi *fiqih ekologi*

¹⁴³ Odeh Al-Jayyousi, *Islam and Sustainable Development: New Worldviews* (London: Routledge, 2016), 40.

¹⁴⁴ S. Waqar Ahmed Husaini, *Islamic Environmental Systems Engineering: A Systems Study of Environmental Engineering and The Law, Politics, Education, Economics, and Sociology of Science and Culture of Islam* (USA: Macmillan ; American Trust Publications, 1980), 23.

¹⁴⁵ Periodisasi masa pembentukan hukum (*fiqh*) menurut Khudāri adalah enam periode: 1 *Periode awal*: Sejak Muhammad bi Abdullah diangkat menjadi , *kedua*: periode para sahabat besar, *ketiga*: periode sahabat kecil dan tabiin, *keempat*: periode awal abad ke-2H sampai pertengahan abad ke-4H, *lima*: periode perkembangan mazhab dan munculnya taklid mazhab, *enam*: periode jatuhnya Baghdad (pertengahan abad ke-7H oleh Hulagu Khan-1217-1265 sampai sekarang. Muhammad Khudāri Bek, *Tārīkh al-Tasyri' al-Islamy*, cet:5 (Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyah 2018), 12.

¹⁴⁶ Musāfā al-Zarqā, *Madkhal al-Fiqhy al-'Ām*, cet.2 (Damaskus-Dār al-Qalam 2005),31.

¹⁴⁷ Muhammad 'Ali Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmy*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 10.

¹⁴⁸ Abdul Karim Zaidān dan terj. M Misbah, *al-Madkhal li Dirasat al-Syarī'a al-Islamiah, Pengantar Studi Syari'ah: Mengenal Syari'ah Islam Lebih Dalam*, vol. 1 (Jakarta: Rabbani Press, 2008), 12.

menjadi marak di dunia akademik yang jika kita umpakan dalam genealogi *tasyri* merupak fase peletakan dasar (*as/r al-tasi/s*) teoritis menuju penerapan praktis di ranah kehidupan .

1. **Jurisprudensi Ekologi Islam: Diskursus *Uṣūl Al-Fiqh***

Dalam hukum positif, sumber hukum secara formal adalah didapat dari; *Undang-Undang, Doktrin, Traktat, Kebiasaan dan Yurisprudensi*. *Yurisprudensi* adalah keputusan hakim yang sepatutnya ditiru oleh hakim setelahnya dalam perkara yang sama. Trend penggunaan istilah *Yurisprudensi* di wilayah negara-negara Eropa (*European Continental*) disebut (*Civil Law System/ Common Law*), sedangkan di wilayah Amerika Serikat, Australia dan lain sebagainya (*Anglo-Saxon*) disebut asas *Stare Decisis (The Doctrine of Precedent)*.¹⁴⁹ Sehingga perbedaan dari kedua sistem hukum ini dari esinsinya yang merujuk kepada keputusan hakim yang terdahulu, di negara-negara anglo-saxon lebih bersifat memaksa (*compulsory*).

Di negara-negara Islam yang merupakan bekas jajahan Inggris (*commonwealth*) seperti Pakistan, Bangladesh, Srilanka, Maldiva dan Kashmir pengkajian tentang filsafat hukum Barat disebut dengan *Legal Philosophy*, sedangkan *Uṣūl Fiqh* secara akademis di Perguruan-perguruan Tinggi wilayah (*Indian-Subcontinent*) dikenal dengan *Islamic Jurisprudence*.¹⁵⁰ Kategorisasi sistem hukum di dunia adalah 2: *Civil Law* dan *Devine Law* Islam menganut

¹⁴⁹ Peter Mahmud Marzuki, *Pengantar Ilmu Hukum* (Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2008), 249; S.H.M.H. Dr. Sri Warjiyati dan P. Media, *Memahami Dasar Ilmu Hukum: Konsep Dasar Ilmu Hukum* (Prenada Media, 2018), 43,.

¹⁵⁰ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence: Usul-al-Fiqh* (New Delhi, India: Adam Publisher & Distributors, 2006). 07

sistem *Devine Law* , karena perwujudan wahyu dalam wujud praxis (*revelation in praxis*) atau merupakan cetak biru ilahi (*devine blue-print*) yang di implementasikan di bumi.¹⁵¹

Beberapa dekade terakhir ini para pemikir Muslim yang memfokuskan kajiannya terhadap etika lingkungan dalam Islam, hampir tidak melewatkan pembahasan tentang *Uşūl al-Fiqh* sebagai yurisprudensi metodologis hukum Islam. Karena *Uşūl al-Fiqh* merupakan serangkaian metodologi ilmiah yang menjadi pola dasar dan acuan baku dalam memposisikan sumber formal hukum Islam (*al-Qur'ān dan al-Sunnah*) ketika berinteraksi dengan perkembangan zaman serta problematika yang mengiringinya.

b. Akademisi Muslim di Timur tentang *Uşūl al-Fiqh* Ekologi

Abd al-Rahman Jirah, menampilkan analisa sejarah ekologi yang terdapat pada ajaran agama-agama sebelum Islam, kemudian menghubungkannya dengan penafsiran al-Qur'a>n tentang *aya>t kauniyah*. Menurutnya gerakan untuk kembali kepada ajaran agama sebagaimana disimpulkan oleh analisa etika lingkungan dunia adalah karena sebenarnya filsafat lingkungan kental terdapat pada agama-agama kuno sejak dari Mesir, Yunani, Persia dan Hindustan bahkan inti ajarannya adalah perhatian ekologis, namun kajian ekologi di era modern ini telah menggerus alur metodologi klasik (*al-khot al-qadim*)tersebut, disebabkan karena over-dosis (*t{ughya>n*) kajian sosiologi dan psikologi yang berujung pada hegemoni meterialistik (*nata>ij ma>ddiyah*) ditambah lagi

¹⁵¹ Abdulaziz Sachedina, *The Ideal and Real in Islamic Law*, R. S. Khare, ed., *Perspectives on Islamic law, justice, and society* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1999), 16.

anggapan bahwa agama menghalangi kebebasan manusia (*hurriyat al-insa>n*) sehingga mengakibatkan interaksi manusia terhadap lingkungan tidak mampu mengeksplorasi potensi terluhur manusia dalam membangun peradaban. Ungkapan kata “Islam” adalah berarti tunduk, yaitu tunduk pada aturan alam dengan demikian tunduk pula kepada pencipta alam, dan sumber ajaran Islam adalah al-Qur’an dan al-Sunnah, metodologi memahami kandungan keduanya adalah melalui *Uṣūl al-Fiqh* diantaranya *tafṣīl al-mujmal, takhṣīs al-āam dan taqyid muḥlaq*.¹⁵²

Yusuf al-Qardāwi membangun pendekatan *Uṣūl al-Fiqh* Ekologi dengan menggunakan pendekatan *al-Maqāṣid al-Syari’ah*, dalam hal ini menurutnya ruang lingkup *al-Maqāṣid al-Syari’ah* masih termasuk dalam kajian usul fiqh, secara umum pembahasan yang dikembangkan qardhawi adalah mengkaitkan pembahasan lingkungan dengan berbagai disiplin ilmu Islam diantaranya: *ilm Uṣūl al-Dīn, ilm Suluk dan Tazkiyah, ilm Fiqh, ilm Uṣūl al-Fiqh, ilm al-Qur’an, ilm al-Hadī*, sebagai contoh, pada ilmu Suluk: *al-Taḥwā ma’a Allah wa al-Iḥsān ma’a Khalqihī*, pada terminologi *Iḥsān*, ia menyatakan bahwa *ihsan* dapat dipakai sebagai instrumen memelihara lingkungan, karena kata *ihsan* mengandung keterkaitan erat (*al-Iḥsān bi kulli ‘anāṣirihā*) terhadap dimensi perlindungan alam (*ri’ayat al-bi’ah*) yang berupa melindungi dan menjaga dengan sempurna dan *Ihsa>n* berarti menghormati, menyayangi, merawat.¹⁵³

¹⁵² Abd al-Rahma>n Jirah, *al-Islā>m wa al-Bi’ah*, cet.1, (Cairo- Da>r al-Sala>m) 2000, 11,23,33.

¹⁵³ Yusuf al-Qardhawī. *Ri’ayāt al-Bi’ah fī Syari’ah al-Islam* (Cairo: Daar al-Syuruq),2001, 184.

Abdullah Bin Omar bi Mohammad al-Suhaibani dalam *ahkām al-Bi'ah fi al-Fiqh al-Islāmy* (The Environment's Judgements in the Islamic Jurisprudence)¹⁵⁴, Suhaibani memulai pembahasan bukunya dengan diskursus filsafat tentang alam dan manusia dalam perspekti teori evolusi, kemudian memaparkan pandangan Islam tentang lingkungan dan kosmos. Setelah memaparkan dimensi hukum lingkungan yang terdapat pada masa pra-Islam mulai dari Mesir Kuno, Yunani, Romawi dan India, ia menegaskan bahwa, secara metodologis *ulama* telah merumuskan bagaimana menyelaraskan benturan antar hak manusia dengan membangun standar baku (*Qawā'id Fiqhiyah*) sebagai penimbang (*muwā'zanah*) antara kebebasan individu untuk memiliki materi dan kewajiban manusia terhadap lingkungannya. Selain itu, ia menampilkan konsep *istidlāl naş* (intrepetasi linguistik teks) terhadap hukum *juziyyah*, teks-teks al-qur'an dan hadits yang tidak secara tegas *şorih* (*explicit*) terhadap pengetahuan lingkungan (*Science, Ecology and Environment*) hendaknya tidak dilakukan keputusan mutlak (*final justifications*) baik menolak atau menerima (*nafy wa ithbāt*) agar sakralitas al-Qur'an dan Hadits tidak tereduksi.¹⁵⁵

Nuruddin Ali Jum'ah dalam buku *Al-Bi'ah wa al-Hifāz 'alaihā min Manzūr Islamy* merangkum landasan yurisdiksi (*Uşūl al-Fiqh*) hukum lingkungan Islam dengan istilah *al-Taşawurāt al-Fiqhiyah* (Persepsionifikasi

¹⁵⁴ Buku ini adalah Disertasi program Doktoral Abdullah Bin Umar Bin Mohammad al-Suhaibani di Universitas Islam King Muhammad Bin Saud -Riyadh ,dengan meraih predikat summa cum laude (*martabah al-syarof al-ula*) pada tahun 1425-1426H-2005.

¹⁵⁵ Abdullah Bin Omar bi Mohammad al-Suhaibani , *Ahkām al-Bi'ah fi al-Fiqh al-Islamy* (The Environment's Judgements in the Islamic Jurisprudence), cet. 1 (Cairo- Daar Ibn al-Jauzi) 2008, 32-52

Fiqih) pada urutan kedua setelah dimensi ideologis (*Taşawwurāt al-Aqā'idīyah*). Kedua dimensi tersebut merupakan dasar obligatif, kapabilitif, dan imperatif (*muāliban, qādiran, madfū'an*) untuk bertindak dalam penjagaan (*al-muḥāfāzah*) partisipasi (*al-Musyārahah*) kerjasama (*al-Ta'awun*). Menurutnya dasar Hukum Ekologi Islam tidak sekedar bersifat menjaga (*conservation*) namun juga mengembangkan (*al-Tanmiya*) dan meng evaluasi (*al-işlāh*) terhadap seluruh bentuk interaksi antara manusia dan lingkungannya, karena spirit yang terkandung didalam al-Qur'an adalah melakukan tindakan aktual (*'amal*), melakukan observasi (*al-Tafakkur*) dan analisa (*al-Baḥth*) terhadap rahasia-rahasia semesta sebagai bukti adanya pencipta alam sehingga sampai pada sikap mencitainya dan mencintai Penciptanya.¹⁵⁶

Qutb al-Raisuni secara dialogis berhasil menginventarisir karya-karya ulama terdahulu dan mengkaitkannya dengan ide-ide etika lingkungan dunia hari ini, mulai dari karya Ibnu 'Abdi Robbih *al-Jumānah* yang mengupas tentang karakter manusia terpaut dengan iklim dan wilayah tempat tinggalnya, dilanjutkan dengan Ibnu Khaldun dalam *al-Muqaddimah* yang menjadi pioner analisa sosial tentang hubungan manusia dengan lingkungannya dalam penyebutan judul pembahasan tentang ras-ras penduduk dunia, hingga Ibn Ṭufayl dalam *Ḥayyun bin Yaqzon* yang menerangkan bahwa manusia adalah makhluk terpuji dan serupa dengan tumbuhan dari sisi siklus pertumbuhannya hingga menjadi buah. Dimensi us{ul al-fiqh dalam karya al-Raisuni terfokus pada tema *al-tasīl al-usūuly* (epistemology ushul fiqh ekologi) yang ia bagi

¹⁵⁶ Nuruddin Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hijfad| 'Alaiha min Mand{ur Islamy*, cet.1 (Cairo-al Waḥbil al-S{ayb) 2009, 11.

kepada dua metode: *al-Manhaj al-'Ilājiy (Therapeutic Methods)* yang berdimensi rekonstruktif, restoratif, regeneratif terhadap lingkungan dan *al-Manhaj al-Wiqā'iy (Preventive Methods)* yang berdimensi tindakan antisipatif terhadap ancaman kerusakan yang di analisa dari berbagai potensi.¹⁵⁷

Dārā Muhammad Amin Sa'id dalam *Himāyāt al-Bi'ah fi Ḍau' al-Syari'ah al-Islāmiyah wa al-Sokūk al-Dauliyah wa al-Qawānīn al-Waṭāniyah*, untuk merespon krisis lingkungan, Said berangkat dari argument bahwa perlindungan lingkungan memiliki keterkaitan erat dengan hak asasi manusia (*ḥuqūq al-Insān*), pelanggaran terbesar yang paling mengancam eksistensi hak untuk kehidupan pada manusia adalah kriminal lingkungan (*al-i'tida 'ala al-bi'ah*). Untuk itu ia membahas sisi *uṣūl al-fiqh* tentang dasar-dasar hak asasi (*maṣāliḥ al-'ibād*) dan hak kepemilikan (*ḥaq milkiyah*) (*property right*) dalam Islam dan didukung juga dengan pembahasan konsekuensi hukuman terhadap pidana lingkungan dari prinsip *al-Masuliyah al-Jināiyah (Criminal Responsibility)* melalui akses *Ta'zīr*.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Qutb al-Raisuni, *al-muḥādḍah 'ala al-Bi'ah min Mandḥur al-Islāmy: Dirāḥ al-Tasḥīliyah fi Ḍau' al-Kitaḥ wa al-Sunnah wa Maqasḥid al-Syari'ah*, cet. 1, (Beirut-Daḥ Ibn Hazm)2008, 24,25,64.

¹⁵⁸ Dārā Muhammad Amin Sa'id, *Himāyāt al-Bi'ah fi Ḍau' al-Syari'ah al-Islāmiyah wa al-Sokūk al-Dauliyah wa al-Qawānīn al-Waṭāniyah*, cet.1, () (Irbil- Daḥ al-Fath) 2015, 16, 140.

b. Telaah Pemikir Muslim di Barat tentang *Uṣūl al-Fiqh* Ekologi

Seyyed Hossein Nasr dalam esaynya *Islam, the Contemporary Islamic Word, and The Environmental Crisis* membahas bahwa Islam menganut pola *Devine Law* yang menjadikan wahyu berupa al-Quran sebagai sumber utama norma hukum tentang alam dan lingkungan. Perintah (*Injunctions*) yang berkaitan tentang lingkungan alam termuat di dalam al-Qur'an merupakan sumber formal yang dapat diterapkan di dalam hukum masyarakat (*legal formal*) seperti air dan hutan adalah milik umum dan bukan milik pribadi, maka seluruh masyarakat berkewajiban menjaga dan melindunginya.¹⁵⁹

Ziauddin Sardar mengemas landasan berfikir filosofis hukum (*legal philosophy*) *Usful al-Fiqh* ekologisnya di dalam *The Touch of Midas*, pada tema yang di paparkan oleh Pervez Manzoor dengan istilah *The Ethics of Action* (*ah{ka>m 'amaliya*). Masalah utama yang terkenal sulit (*rarely addressed*) hingga dikalangan pemikir Muslim sendiri, adalah merumuskan sesuatu yang abstrak tentang baik dan jahat (*good and evil*) -dalam *Usful al-Fiqh* (*h{asan wa qubh}*)-. Islam menunjukkan bahwa apa yang tidak dapat didefinisikan secara intelektual, dengan menggunakan bimbingan wahyu (*devine guidance*) dan kekuatan akal manusiawi (*human effort*) dapat diselesaikan dengan tindakan (*practice*) *furu' fiqh*.¹⁶⁰ Syari'ah- dalam hal ini *Usful al-Fiqh* - memandang bahwa setiap situasi

¹⁵⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam, the Contemporary Islamic Word, and The Environmental Crisis* Foltz, Denny, dan Azizan Haji Baharuddin, *Islam and ecology*, 98.

¹⁶⁰ Anna M. Gade memberikan contoh tentang bencana KARHUTLA (Kebakaran Hutan dan Lahan) tahun 2015 ketika Indonesia mengalami rutinitas kebakaran, namun kali ini adalah bersifat masive, karena menimbulkan bencana asap yang melumpuhkan banyak aktivitas masyarakat tidak hanya di Indonesia, tapi juga termasuk negara-negara Asean Malaysia, Singapore dan Brunei Darussalam, bahkan transboundary hingga Kamboja dan Vietnam. Sekitar februari 2015,

kehidupan (*life-situation*) adalah sebagai sesuatu yang kongkret dan unik (*concrete and unique*) sekaligus bahwa pada setiap masalah keputusannya diselesaikan melalui tindakan (*not mere theory*). Isu yang tidak dapat dirasakan (*percieved*) oleh ukuran akal (*thought categories*) tentang baik dan buruk dapat diselesaikan oleh terminologi *halal dan haram*. Istilah yang digunakan dalam *Usful al-Fiqh* untuk halal adalah “*doing right*” (berbuat yang pantas *sesuai shari’ah*) dan bukan “*being good*” (berbuat baik). Manzor menyebutnya dengan eksistensialisme moral (*moral existentialism*). *Syari’ah* membawa seluruh spektrum kehidupan manusia dibawah yurisdiksi penghakiman moral yang absolut karena keterkaitannya yang teguh (*firm anchorage*) kepada wahyu Allah.¹⁶¹

Wael Hallaq¹⁶² menyebutkan alasan pragmatis bagi ahli etika lingkungan untuk menggunakan metode yurisprudensi, menurutnya, dalam hukum Islam otoritas keilmuan *Usful al-Fiqh* selalu mencakup kekuatan untuk menggerakkan kepada kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*), perubahan hukum

salah satu instansi yang terkait cuaca dan iklim di Jepang, merilis tentang tren menguatnya fenomena El-Nino, pada bulan Juni 2015 kebakaran hutan hebat terus berlanjut, sekitar 2,6 juta hektare hutan terbakar tanpa terkendali, media-media internasional menyebut ini adalah bencana lingkungan terparah di dunia, disinyalir penyebab kebakaran adalah kelalain perusahaan perusahaan besar yang sebagian besar adalah ilegal dalam menjaga lahan mereka. Semua usaha manusiawi telah dilakukan mulai, rekayasa awan(*cloud seeding*) hujan buatan (*air drop of water*) dan penyemprotan, namun area pusat api semakin mebara karena menyebar dibawah tanah, dalam kondisi tersebut umat Islam melakukan sholat *istisqa* terbesar, bukan hanya di Indonesia tapi juga di Masjidil Haram pada oktober 2015, dua hari setelah itu hujan turun, ironi tersebut dipandang sebagai alasan spiritual, karena satu-satunya kekuatan yang dapat memadamkan kebakaran tersebut adalah tuhan. Anna M. Gade, *Muslim environmentalisms: religious and social foundations* (New York, NY: Columbia University Press, 2019), 133–34.

¹⁶¹ Ziauddin Sardar, *The Touch of Midas: Science, Values and Environment in Islam and the West*, artikel Pervez Mazoor, *Environment and Values: The Islamic Perspectives* (Mapusa, Goa; Aligarh, U.P.: Other India Press; Centre for Studies on Science, 1999), 158.

¹⁶² Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic law* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001), xxi, 135.

tidak terjadi hanya secara *ad-hoc* tetapi tertancap (*embedded*) dalam proses yang dibangun ke dalam struktur hukum, *fiqh* maupun *furu' al-Fiqh* secara teknis adalah merupakan wujud catatan sejarah tentang cara para ahli hukum Islam (*fuqaha*) berdialog dan melibatkan diri terhadap problematika aktual maupun budaya zamannya. Metode-metode yang dihasilkan oleh *Usful al-Fiqh* adalah wacana keilmuan yang selalu hidup dinamis (*a living school*) berisikan wahana alasan praktis (*practical reason*) yang berhasil diadaptasi dari problematika sektoral ataupun temporal, sehingga kompetensinya dapat menjembatani antara nilai normativitas Islam yang asli dengan tantangan-tantangan sosial baru (*new social challenges*).¹⁶³

Mustafa Abu Sway memulai analisa *Usful al-Fiqh* nya terhadap problematika lingkungan dengan mengungkap paradigma hukum Islam di abad 19 yang secara drastis mengalami perubahan tajam faktor dari industrialisasi, meskipun secara spiritual umat Islam tetap teguh mempertahankan ideologinya dibidang ibadah dan *Usful al-Fiqh* dalam bidang ritual (*ibadah*) tetap dipegang teguh, namun metode *Usful al-Fiqh* pada kehidupan praktis (*mu'amalat*) musnah tergerus oleh hukum sekuler, disinilah penyebab kemunduran umat Islam. Untuk itu, menurutnya perlu dilakukan penggalian ulang metode yang lama terpendam dengan analisa terhadap problem aktual saat ini diantaranya adalah problem lingkungan. Ia menegaskan bahwa yurisprudensi Islam adalah *Fiqh* yang dibagi menjadi dua bagian: bagian yang berfungsi sebagai studi metodologis adalah

¹⁶³ Jenkins, "Islamic Law and Environmental Ethics," 341.

ushul al-fiqh (roots of the laws), dan bagian yang praktis yaitu *furu' al-fiqh (branches of the law)*.¹⁶⁴

Waqar Ahmad Husaini dalam *Islamic Environmental System Engineering*, menyebutkan dimensi penting dalam *Usful al-Fiqh* yang secara metodologis berfungsi sebagai penemuan baru dan pembaruan (*invent and innovative*) hukum Islam yaitu *'Urf, Adah dan Ta'amul (customs and usages)*. Umat Islam telah banyak belajar dari Peradaban sebelum Islam dan melegitimasi ajaran terdahulu (*syar' man qoblana*) dengan disesuaikan al-Qur'an dan Sunnah (*within constraints of shari'ah*), maka seharusnya juga melakukan hal yang sama di zaman ini, yaitu belajar dari hukum dan warisan budaya (*cultural heritage*) orang lain dan bangsa lain, melakukan studi banding dan persaingan yang sehat untuk mengejar prestasi terbaik (*in the pursuit of excellence*), mengadopsi dan mengasimilasi penemuan yang dibuat orang lain, ini semua adalah pandangan *Syari'ah*, bahwa *Syari'ah* mengajarkan umat Islam melampaui semua penghalang palsu (*false barriers*) buatan manusia yang bertujuan memecah-belah (*man-made schism*) dan muncul dari fikiran sempit (*narrow-mindedness*).¹⁶⁵

Mawil Izzi Dien mengeksplorasi jangkauan *illa (rationale of legal justification)* dalam bukunya *The Environmental Dimension of Islam*, menurutnya *illa* adalah kasus aktual yang dapat menggerakkan nalar menuju cakupan yang

¹⁶⁴ Mustafa Abu Sway, *Middle East and Arabic Countries Environmental Law*. (Washington: Intl Business Pubns Usa, 2009), 15.

¹⁶⁵ Husaini, *Islamic Environmental Systems Engineering*, 30.

konsekuen dan lebih luas (*generate extension*)¹⁶⁶, ia mencontohkan pentingnya mempertahankan zona lindung (*harim*) (*protected area*) disekitar sumber air yang rentan mengering atau dieksploitasi, dengan memberlakukan aturan khusus misalnya setengah lebar dari sumber tersebut adalah wilayah yang dilindungi, *illa* dalam hal ini untuk melindungi sumber air dari gangguan manusia dan menjaga aksesibilitas publik menuju air bersih¹⁶⁷.

Othman Abd-Ar-Rahman Llewellyn menawarkan kritik tentang kompetensi seorang *mujtahid*, menurutnya masalah lingkungan saat ini dapat teratasi tidak cukup hanya mengandalkan hasil *ijtihad* dan preseden hukum dari abad-abad yang terdahulu atau pernyataan ideal dari prinsip umum (*ideal statement of general principle*) –seperti *qawa' id us{uliyah*, tetapi penerapan yang kreatif, praktis, dan terperinci dari preseden tersebut kepada masalah lingkungan aktual, sosial ekonomi terkini dan teknologi yang baru. Seseorang tidak bisa menjadi seorang *mujtahid* tanpa sepenuhnya memiliki dasar keilmuan pada hukum substantif, fiqh, dan metodologi hukum (*Us{ul al-Fiqh*) serta memiliki pengetahuan yang mendalam tentang masalah yang ada, tidak peduli seberapa tulus niat baiknya. Dengan kata lain “upaya *ijtihad* oleh spesialis lingkungan tanpa kualifikasi dalam yurisprudensi Islam tidak valid, dan upaya *ijtihad* oleh ahli hukum tanpa pengalaman praktis dalam masalah lingkungan tidak relevan”.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Mawil Izzi Dien, *The Environmental Dimensions of Islam* (Cambridge: The Lutterworth Pr, 2000), 7–35.

¹⁶⁷ Afzal Ahmad, *Maintaining Mizan: Protecting Biodiversity in Muslim Communities*, Environmental law reporter news & analysis (Environmental Law Institute, 2000), 32–37.

¹⁶⁸ Othman Abd-Ar-Rahman Llewellyn, *The Basis fo a Discipline of Islamic Environmental Law*, makalah pada: Foltz, Denny, dan Azizan Haji Baharuddin, *Islam and ecology*, 237.

Odeh Rashed Al-Jayyousi dalam *Islam and Sustainable Development: New Worldviews*, mengetengahkan pola elastisitas hukum Islam yang peka dengan perubahan zaman dan ramah berinteraksi dengan bentuk budaya apapun, menurutnya, al-Qur'an mengkonseptualisasikan masyarakat sebagai ekosistem yang selalu mengalami perubahan secara metaforis dan bukan seperti mesin¹⁶⁹, sehingga memberikan pandangan dunia baru dan pola pikir yang selaras dengan ekologi dan budaya. Metode yang digunakan al-Qur'an untuk menghubungkan antara terma lingkungan dan budaya, adalah dengan menarik analogy (*qiyas*) dan metafora (*majaz*) antara ekologi dan manusia untuk menggambarkan gagasan ide terhadap pembaruan sistem interaksi, pelajaran yang dapat dianalisa lebih dalam, sehingga menemukan solusi yang kreatif dan inovatif.¹⁷⁰

Fazlun M. Khalid meskipun tidak secara spesifik menyebut istilah *Usul al-Fiqh*, namun gagasan inovatifnya merupakan pondasi metodologis dalam membangun kebijakan hukum lingkungan Islam, gagasan *pertama*, yaitu landasan metodologis yang di ekstrak dari al-Qur'an sebagai gaya hidup yang ramah lingkungan (*Model of Sustainable Lifestyle*), *tauhid (the unity principle)* bahwa semua makhluk saling terpaut (*interlocking*), *fitra (the creation principle)* sifat hukum alam yang tak tergantikan, artinya jika melawan hukum alam maka manusia akan hancur, *mizan (the balance principle)* bahwa semua sistem alam bekerja sesuai fungsi untuk keseimbangan, *khalifa (the responsibility principle)*

¹⁶⁹ Hukum Fisika Gerak (*Newtonian Physic*) digagas oleh Sir Issac Newton (1642-1727) dalam bukunya *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, yang dipublikasikan pada tahun 1687, Filsafat yang mendasari fisika Newton adalah bahwa alam semesta berjalan menurut sebuah prinsip hukum yang mekanistic (Machine). B. Magee, *The Story of Philosophy* (Kanisius, t.t.), 68.

¹⁷⁰ Al-Jayyousi, *Islam and Sustainable Development*, 42.

prinsip yang berfungsi bagi manusia sebagai pengawal keseimbangan alam.¹⁷¹ Kemudian baru pada buku terbarunya *Sign on The Earth*, Fazlun mengeksplorasi metode *Istidlal* (*implied experimentation*) penerapan praktis dari *dalil nas*, sebagaimana ia contohkan pada *hikmah* yang diterapkan oleh Rasulullah adalah inspirasi untuk kontrol terhadap lingkungan berdasarkan adat setempat dan prakteknya (*urf wa-'adah*).¹⁷²

Ana M. Gade mengkonstruksi ulang (*reconstruct*) alur variable hukum dalam Islam bertolak dari logika faham lingkungan (*environmentalism*), menurutnya polarisasi hukum praktis *ibadah* (*ritual law*) yang selama ini diyakini tidak berlaku *Qiyas* dan penalaran independen (*ijtihad*), pola fikir seperti ini berakibat melemahkan hukum lingkungan Islam (*Islamic Law of Environment*), sedangkan hukum diluar Islam saat ini sedang berupaya memformulasikan sistem hukum yang rasional dan sistematik (*modern and systematic*). padahal di dalam hukum ritual (*ibadah*) termuat kategori yang koheren (*coherent category*) terhadap perhatian lingkungan, ini penting dijadikan landasan berfikir *Usul al-Fiqh*, karena jika itu diabaikan akan membuat aspek interaksi yang tidak jelas terhadap lingkungan sekitar dan mengurangi penghormatan (*respect*) masyarakat terhadap agama Islam, sholat lima waktu adalah meletakkan dahi di bumi¹⁷³, wudhu

¹⁷¹ Fazlun M. Khalid, *Islam, Ecology, and Modernity: An Islamic Critique of the Root Causes of Environmental Degradation*, dalam: Foltz, Denny, dan Azizan Haji Baharuddin, *Islam and ecology*, 315.

¹⁷² Fazlun M Khalid, *Signs On The Earth Islam, Modernity and The Climate Crisis*, 2019, 171.

¹⁷³ Gade mengangkat contoh ini terinspirasi dari bagaimana Ibrahim Abdul Matin menghubungkan antara cerita pengalaman masa kecil Matin bersama ayahnya melakukan sholat *Asfar* di atas sebidang kecil tanah yang sudah dibersihkan dari ranting dan dedaunan di atas gunung Bear (Bear Mountain) yang merupakan surga bagi para pendaki, Gade kagum dengan cara Matin membangun persepsi tentang lingkungan (*environment*) dan gerakan sadar lingkungan (*environmental awareness*) melalui cerita spiritual yaitu sholat di gunung yang kemudian menjadi salah satu judul

menggunakan air yang bersih, puasa ramadhan melibatkan dimensi konsumsi, haji adalah ibadah di alam terbuka, semua kategori ibadah ini jika hanya dipandang sebagai rutual murni (*spiritual purification*), maka akan sangat sulit bagi umat Islam untuk luwes bergaul dengan masyarakat dunia saat ini, dan sulit menyatakan bahwa nilai ajaran Islam adalah peduli lingkungan.¹⁷⁴

Menurut Mudhafir Abdullah, jika ekoteologi dan ekosofi memandang problematika lingkungan dari titik teologi, filsafat dan tasawuf, maka *usul fiqh* ekologi (*eko-usul al-fiqh*) berusaha menggunakan prinsip-prinsip hukum Islam untuk menemukan konsep-konsep utama fiqh ekologi, dalam pandangan Mudhafir prinsip yang harus dilakukan adalah dengan meningkatkan kapasitas, mengeksplorasi dan memperluas cakupan ushul fiqh.¹⁷⁵

Peningkatan kapasitas tersebut diperlukan pada era ini, untuk tetap menyelaraskan bahwa apa yang ada dalam ushul al-Fiqh peka terhadap zaman, menurut Ziauddin Sardar, tantangan usul al-Fiqh ekologi adalah menghadapi tujuh prinsip etis ekologis yang telah populer di dalam disiplin ilmu lingkungan Barat hasil dari deriviasi kajian sistem kehidupan yang harmoni terhadap alam yaitu, *pertama*, pemahaman holistik terhadap lingkungan (*holistic environment*), *kedua*, menjaga sumber daya alam (*living resources*), *ketiga*, mendaur ulang dan menyalurkan kepada generasi masa depan (*recycling and redistribution*), *keempat*,

tema pembahasan Matin “The Earth is a Mosque” yang terderiviasi dari hadits Rasulullah bahwa *bumi dimanapun adalah masjid* Ibrahim Abdul-Matin, *Greendeen: Inspirasi Islam dalam Menjaga dan Mengelola alam*, 2012, 19.

¹⁷⁴ Anna M. Gade, *Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations* (New York, NY: Columbia University Press, 2019), 127.

¹⁷⁵ Mudhofir Abdullah, *al-Qur’an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Shari’ah*, 262.

mempertimbangkan daya tampung (*limiting factors*), kelima, menjaga keseimbangan populasi (*keeping of equilibrium population*), keenam, menjaga keseimbangan sistem mesin yang ramah lingkungan (*counterparts in engineering system*), ketujuh, pengembangan dan penjagaan keselarasan sistem kehidupan alam (*development and stability of ecosystem*).¹⁷⁶

Pada dasarnya apa yang dimiliki oleh Ushul Fiqh sudah cukup memadai untuk memberikan solusi terhadap problematika lingkungan, kaidah kaidah ushul fiqh¹⁷⁷ yang berdimensi perhatian lingkungan diantaranya:

1. Prinsip holistik dalam interaksi manusia terhadap alam dan tuhan

الحسن والفتح عقلي إضاني نابغ للشرع ال عقلي ذاتي من شئ له

2. Prinsip bahwa alam adalah fasilitas yang harus dikelola dengan baik

ألصل ني الأشياء الإباحة إل ما دل ال دليل على خالفه

3. Perintah untuk melestarikan alam dalam kaidah

ألصل ني الأمر المطلق للوجوب

4. Kewajiban yang bersifat keberlanjutan fungsi hukum lingkungan

ما ال يتم الواجب إل به فهو واجب إن كان مقدورا

5. Larangan dengan beragam cakupannya sebagai dasar perlindungan

ألصل ني النهي المطلق للتحريم

6. Prinsip keselarasan untuk kepentingan bersama dan bukan keuntungan pribadi

¹⁷⁶ Ziauddin Sardar, *Islamic Future: The Shape of Ideas to Come*, (London: Mansell Publishing Limited) 1985, 220-223.

¹⁷⁷ Aiman Abd al-Rahman al-Badarain, *Nadzariyat al-Ta'qid al-Usuly*, (Beirut: Dar Ibn Hazm) 2005, 74-87.

menjamin keberlangsungannya kepada perubahan zaman sebagaimana disampaikan oleh al-Izz bin Abd al-Salam.¹⁷⁹

Raisuni memparkan contoh tentang dimensi *taqrib wa taghlib* dalam kasus aktual pembahasan *qiyas* dalam *usul fiqh* yang menjadi wacana pembahasan fiqh ekologi, yaitu sabda Rasulullah :

"من أحيا أرضاً ميتة نهى له"180

“barangsiapa yang menghidupkan tanah mati maka ia berhak memilikinya”

Dalam konsep pengungkapan *ilal mansushoh* (alasan tekstual) sebuah lafal jika didalamnya terkandung dua huruf antara “man” (*siapa*) yang yang diikuti dengan huruf “fa” maka termasuk dalam kategori *al-tasrih al-qooti’ bi al-illah* (pemaparan yang absolute tentang tendensi hukum), maka alasan hukum yang terkandung di dalam makna hadits tersebut adalah tentang legitimasi kepemilikan tanah non-produktif (*istihqoq*) merupakan *illah qot’iy*,¹⁸¹ namun dalam penerapannya tetap memuat dimensi *dzonniyat*, Abu Hanifah berpendapat bahwa orang yang menggarap sebidang lahan mati hanyalah berstatus pada hak guna tanah, bukan hak memiliki, karena posisi Rasulullah dalam hal ini selain sebagai utusan Allah juga sebagai pemerintah sehingga kepemilikan harus atas restu dari pemerintah. Sementara ulama Syafi’iyah menyatakan bahwa cara mengolah lahan kosong (*ihya al-mawat*) dikembalikan kepada adat-istiadat yang berlaku di daerah

¹⁷⁹ Al-Izz Bin Abd al-Salam, *Syajarat al-Ma’arif wa al-Ahwal wa Salih al-Aqwal wa al-A’amal*, (Beirut- Dar Kutub al-Ilmiyah)2003, 318.

¹⁸⁰ Abu al-Walid Sulaiman bin Khalaf bin Sa’ad bin Ayyub al-Baajy, *al-Muntaqa Syarh Muwattho Malik*, Juz:7, bab: *al-Qadha fi Imarat al-Mawat* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah) 1999, 376.

¹⁸¹ Ahmad al-Raisuni, *Nazariyat al-Taqrif wa al-Taghlib wa Tatbiqatuha fi al-Ulum al-Siyasiyah*,134.

tersebut. Pemerintah yang berkuasa boleh menyewakan (*ijarah*) tanah milik negara atau menghibahkan hak guna pakai (*iqta' manfa'ah al-ardh atau iqta' istighlal*) untuk pertanian dan tujuan-tujuan lain, dan untuk menentukan jenis-jenis usaha yang akan dikembangkan atau tanaman yang akan dibudidayakan, serta pelaksanaan praktik dan pelaksanaan manajemen yang akan dilakukan.¹⁸²

A. Ekologi Dalam Perspektif *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Menggali hikmah dari apa yang ditetapkan Allah sebagai aturan kehidupan (*Maqāṣid al-Syārī'ah*) adalah sama dengan menggali hikmah Allah dalam penciptaannya (*Hikmat Allah fi Ṣun'ihī*), sebagaimana tanda-tanda kebesaran Allah dapat terlihat di alam semesta ini maka tentunya juga terdapat tanda-tanda kebesaran Allah didalam aturan yang diberlakukanNya, begitulah menurut Ahmad al-Raisuni hubungan antara *Maqāṣid al-Syarī'ah* dengan Ekologi.¹⁸³

Meletakkan objek ekologi dalam kajian hukum Islam tidak terlepas dari perkembangan pembasan *Fiqih Maqasid*, pergerakan *Maqāṣid al-Shari'ah* dari konsep nilai sehingga menjadi sebuah metode pendekatan menjadi motivasi Thaha Jabir al-Alwani untuk memunculkan sesuatu yang baru dalam konsep *Maqasidnya*, masuknya tema relasi ekologi dan agama (religion and ecology) dalam perbincangan global selain nilai-nilai kebebasan dan hak asasi manusia, telah menginspirasi Thaha Jabir al-Alwani untuk menelaah kembali materi

¹⁸² Othman Abd-ar-Rahman Llewellyn, *Disiplin Dasar Hukum Lingkungan Islami*, terj. Fachruddin M. Mangunjaya dalam *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia) 2007, 149-150.

¹⁸³ Ahmad al-Raisuni, *Al-Dzari'ah ila Maqāṣid al-Syarī'ah: Abhā' wa Maqālāt* (Kairo: Dār al-Kalimah), 2016, 18.

Maqasid al-Shari'ah tentang lima hal pokok sebagai esensi Maqasid, dan kemudian melakukan peningkatan kualitas pirantinya kepada yang lebih mendasar dan daya jangkau yang lebih holistik yaitu adanya tiga hal yang lebih esensial tujuannya, yang disebut sebagai *al-Maqāṣid al-Shari'ah al-Ulya (Maqasid peringkat tinggi)* dari Shari'ah, yaitu tawhid (monotheisme), tazkiyah (purifikasi), dan umran (peradaban/kedamaian). Dimensi 'umran menyentuh kepada dimensi alam semesta (*naṣīb al-Kaun*) sehingga menuntun manusia untuk senantiasa melestarikan alam dan menjaganya dengan baik sebagai manifestasi dari *tazkiyah* dan *tauhid*.¹⁸⁴ Nilai-nilai inilah yang harus menjadi landasan perumusan fikih kontemporer dewasa ini, termasuk diantaranya fikih ekologi yang bergerak dari dominasi otoritas teks (*fiqh al-nuṣūṣ*) menuju fikih baru yang di dominasi oleh dasar Maqasid (*fiqh al-maqāṣid*).¹⁸⁵

Perspektif *al-Maqāṣid Al-Shari'ah* dalam wacana etika lingkungan Islam secara generik telah disinggung oleh *Mustafa Abu-Sway* dan Yusuf al-Qardāwi. Mengikuti analisis kedua tokoh ini, para penulis dan pemerhati lingkungan dewasa ini seperti Fazlun M. Khalid, Ibrahim Ozdemir, Odeh Rashed al-Jayyusi, Quth al-Raisuni menjadikan perpektif-perspektif *maṣlaḥah* sebagai bagian integral dalam pembahasah perhatian Islam terhadap lingkungan. Namun tentu para penulis tersebut mengadopsi teori-teori *al-Maqāṣid Al-Sharī'ah* yang telah

¹⁸⁴ Thaha Jabir al-Alwani, *Qadhaya Islamiyah Mu'ashirah: Maqashid al-Shari'ah*, (Beirut: Dar al-Hadi), 2001, 145-158.

¹⁸⁵ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqaliya dan Evolusi Maqasid al-Shari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Jogjakarta: LKIS), 2010, 134.

digagas oleh ulama-ulama terdahulu, seperti: Imam al-Ghazali, al-Syatibi, al-Syaukani.¹⁸⁶

Mustafa Abu Sway menggunakan konsep *al-Maqāṣid Al-Sharī'ah* untuk menyampaikan bahwa menjaga kelestarian lingkungan dan harmony alam adalah tujuan tertinggi Shari'ah, dalam pandangannya lima komponen perlindungan (*uṣūl al-Khamsah*) adalah dasar menuju tercapainya tujuan tertinggi yaitu keharmonisan seluruh makhluk alam semesta. Mustafa Abu Sway secara tegas memanasifestasikan spirit awal *al-Maqāṣid Al-Sharī'ah* yang dikemukakan oleh al-Syatibi di abad ke-14 M tentang *al-Daruriyāt al-Khams* adalah wajib dan mutlak keberadaannya ke dalam spirit modern tentang keharusan mutlak memelihara lingkungan. Abu Sway melihat upaya global menanggulangi krisis lingkungan di abad ini menegaskan bahwa memelihara lingkungan itu perlu dan wajib hukumnya untuk menerapkan konsep wakil tuhan di bumi (*vicegerency on earth*).¹⁸⁷

Argument yang mendasari pendapat Mustafa Abu Sway adalah memelihara alam semesta (*hiḏ al-'alam*) merupakan pesan moral yang bersifat universal yang telah disampaikan Allah kepada manusia, bahkan memelihara lingkungan hidup, merupakan bagian integral dari tingkat keimanan seseorang. Berdasarkan

¹⁸⁶ Makna “*Maslahah*” secara harfiah dapat dilihat dalam Ibnu Mandur, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar al-Fikr) 1972, juz 11, h.348, Secara luas definisi *maslahah* diantaranya dikemukakan oleh al-Syaukani mengutip al-Khawarizmi yakni : (“Maslahah adalah memelihara tujuan syari'ah dengan menghindarkan kerusakan makhluk”), al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dar al-Fikr)1998, 242.

¹⁸⁷ Mustafa Abu Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of The Environment*, Journal Department of Philosophy, Al-Quds University, Jerusalem, 2002, 34.

pertimbangan tersebut, maka (*hifdz al-'alam*) pemeliharaan alam semesta dipandang sebagai inti dari *al-Maqa>sid Al-Shari'ah*.

Yusuf Al-Qaradawi menyampaikan bahwa ketersediaan lingkungan hidup yang baik akan menentukan terwujudnya keseimbangan alam, selanjutnya ia merumuskan istilah: *hifz al-bi'ah min al-mu>hafazah 'ala al-din* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara agama), *hifz al-bi'ah min al-mu>hafazah 'ala an-nafs* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara jiwa), *hifz al-bi'ah min al-mu>hafazah 'ala al-nasl* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara keturunan), *hifz al-bi'ah min al-mu>hafazah 'ala al-'aql* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara akal), *hifz al-bi'ah min al-mu>hafazah 'ala al-mal* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara harta). Dengan demikian, *hifz al-bi'ah* menjadi sarana dalam mewujudkan *al-Maqa>sid al-Shari'ah*. Titik tilik yang digunakan oleh Qaradawi adalah kaidah “*ma> l> yatimmu al-wa>jib illa bihi fahua wa>jib*” (sesuatu yang menjadi mediator pelaksanaan kewajiban maka ia termasuk wajib). Dengan argumentasi ini dapat dijelaskan bahwa meskipun pemeliharaan alam semesta tidak termasuk dalam kategori *al-kulliyat al-khamsah*, tetapi *al-kulliyat al-khamsah* itu tidak mungkin terlaksana dengan baik apabila pemeliharaan alam semesta diabaikan.¹⁸⁸

Qutb al-Raisuni mengikuti polarisasi peletakan *u>su>l al-khamsah* pada *hifz al-bi'ah* (*al-ħimāyah al-bi'iyah*) sebagaimana yang digagas oleh al-Qaradawi, namun ada ulasan yang dimunculkan kembali (*reloaded*) setelah *maqā>sid*, dan ini

¹⁸⁸ Yusuf al-Qardhawy, *Ri'a>yat al- Bi'ah fi Syari'ah al-Islam* (Cairo: Daar al-Syuruq), 2001, 184.

adalah bagian penting yang harus diletakkan sebagai pedoman (*guiding rules*) bagi perilaku dunia (*worldview*) dalam mengatasi problematika lingkungan, yaitu “*al-Adab*”. Etika Islam dalam melestarikan lingkungan (*adāb al Islam fī al-Muhafaz{oh ala al-Bia’ah*). Menurut Raisuni, kembali kepada ajaran Islam tentang akhlaq merupakan respon Islam terhadap perhatian dunia yang hari ini terfokus kepada perlindungan sumberdaya alam (*natural resources*). Menjaga sumberdaya alam menurut ajaran Islam adalah salah-satu devisi penting dari integralisasi nilai-nilai “*keimanan*”.¹⁸⁹ Untuk itu titik tolak (*starting point*) interaksi manusia terhadap alam menurut Islam seharusnya dari dua arah, *pertama*: profesionalisme dan perfeksionisme (*al-itqān wa al-ihkam*) dalam produksi, dan *kedua*: melakukan interaksi terhadap alam dengan penuh cinta (*al-isfāq wa al-rahmah wa al-rifq*).¹⁹⁰

Muhammad Shalash dalam *al-Tashri’ al-Islāmy fī al-Hifādz ‘ala al-Bi’ah* mengikuti jejak Qutb al-Raisuni dalam memposisikan *al-Maqāsid al-Shari’ah*, menurutnya penjagaan terhadap lingkungan (*al-Hifādz ‘ala al-Bia’ah*) merupakan penjamin atas terealisasinya pilar yang lima dari *al-Maqāsid al-Shari’ah*, sehingga *Maqāsid al-Bi’ah* memiliki cakupan yang lebih luas, meliputi: menjaga keseimbangan lingkungan (*al-Tawāzun*), mencegah perusakan alam (*ifsaḍ*), realisasi fungsi penjagaan bumi (*istikhlāf*), pemanfaatan dan pelestarian

¹⁸⁹ Raisuni menyatakan bahwa devisi terdasar dari perhatian lingkungan dapat di adopsi dari sabda Rasulullah tentang iman yang memiliki devisi lebih dari 70 atau 60 diantaranya yang paling minor adalah menyingkirkan segala bentuk bahaya di jalanan.

قال رسول الله ﷺ : الإيمان بضع وسبعون أو بضع وثمانون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من شعب الإيمان

HR. Muslim 1/36.

¹⁹⁰ Qutb al-Raisuni, *al-Muhādadh ‘ala al-Bi’ah min Mand{ur al-Islāmy: Dirāḥ al-Tas{iliyah fī D{au’ al-Kita wa al-Sunnah wa Maqāsid al-Syari’ah*, cet. 1, (Beirut-Da Ibn Hazm)2008

sumberdaya alam (*intifa' wa al-tanmiyah*), sarana meningkatkan iman (*al-inqiyād*), menjamin keselamatan publik (*al-amn al-qoumy*).¹⁹¹

Menurut Ibrahim Ozdemir konsep *Maṣlaḥa* yang terkandung di dalam spirit *Maqāsid al-Sharī'ah* adalah merupakan pedoman gaya hidup (*life style*) yang adaptive terhadap perubahan kondisi lingkungan saat ini, dari sisi *jalb masāliḥ* (meraih keuntungan) semua pola produksi dan konsumsi manusia harus di dasarkan pada pertimbangan kebutuhan bersama (*overall order*) sehingga tidak terjadi monopoli oleh fihak tertentu, selain itu harus mempertimbangkan keseimbangan alam (*balance of nature*) sehingga semua pola konsumsi dan produksi bukan tanpa batas (*not absolute*). Sedangkan dari sisi *dar'u al-mafa'sid* (tindakan preventif) mencegah korupsi terhadap keharmonisan ekosistem adalah merupakan tanggung jawab semua manusia.¹⁹²

Jasser Auda dengan Pendekatan Sistem dalam bukunya *Maqāsid al-Syārī'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach* merupakan pendekatan yang diadopsi dari tradisi filsafat paska postmodernisme.¹⁹³ Atau dalam ungkapan lain

¹⁹¹ Muhammad M. Syalasy, *al-Tasyri' al-Islāmy fi al-Hijādz 'ala al-Bi'ah*, (Ramalah: al-Quds Open University) 2013, 22.

¹⁹² Ibrahim Özdemir, *The Ethical Dimension of Human Attitude towards Nature: A Muslim Perspective* (Istanbul: Insan Publications, 2008), 29. *Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspectives*, essay pada *Islam and Ecology: a Bestowed Trust*, (Cambridge: Center of the Study of World Religion Harvard Divinity School) 2003, 23.

¹⁹³ Kegelisahan akademis Auda diilustrasikan oleh Amin Abdullah bagaikan "pintu" yang kehilangan "kunci" "Setiap klaim yang menyatakan bahwasanya pintu ijtihad tidak tertutup atau membuka pintu ijtihad adalah merupakan suatu keharusan mengalami jalan buntu (*Intellectual impasse*) karena menurutnya belum tergambar secara jelas bagaimana metode dan pendekatan yang digunakan dan bagaimana aplikasi dan realisasinya di lapangan... Sekumpulan pengetahuan dengan berbagai pendekatan inilah yang ia himpun untuk menunjang karir akademiknya yang telah lama ia idam-idamkan untuk membantu membuka kembali pintu ijtihad yang telah lama terbuka tapi tidak ada yang berani masuk. Baik oleh rekan-rekan seagamanya yang hidup di dunia mayoritas Muslim maupun minoritas Muslim yang hidup di negara-negara mayoritas non-Muslim di seluruh dunia. Kalau tidak dibuka dengan menggunakan kunci yang tepat, maka pintu

Auda telah ber-*jihad* mendalami filsafat outsider dalam posisinya sebagai *observer as participant* karena ia mengarungi dunia Barat.¹⁹⁴ Tawaran metodologisnya sebagai *renewaling* atau menjadi terobosan reformatif terhadap filsafat hukum Islam yang sebelumnya mengalami kebuntuan intelektual *Intellectual impasse*, sehingga kunci metodologis filosofis hukum Islam dalam membuka pintu ijtihad tampak jelas dan tajam untuk menjawab dan berinteraksi dengan perubahan zaman.¹⁹⁵ Pemikiran Jaser Auda tentang Teori Sistem yang terelaborasi kedalam enam item yaitu: *cognitive nature, wholeness, openness, interrelatedness, multidimensionality, dan purposefulness*, merupakan pendekatan yang baru dalam konteks kajian hukum Islam sepanjang sejarah pemikiran legislasi Islam. Tawarannya jelas dan cemerlang sebagai (*renewaling*) atau menjadi terobosan reformatif terhadap filsafat hukum Islam yang sebelumnya mengalami kebuntuan intelektual (*Intellectual impasse*), sehingga kunci metodologis filosofis hukum Islam dalam membuka pintu ijtihad tampak jelas dan tajam untuk menjawab dan berinteraksi dengan perubahan zaman. Konsep *wholeness* misalnya memiliki efektivitas dalam kajian ekologi di

tidak akan terbuka atau terbuka tetapi rusak. Baik dalam kondisi pintu tertutup maupun pintu rusak, keduanya akan berakibat kepada nasib umat Islam di seluruh dunia di era globalisasi dan perubahan sosial yang dahsyat seperti saat sekarang ini” Abdullah , Amin, *Hak Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul Fiqih Sosial*, Jurnal Universitas Muhammadiyah Malang, Volume 14 Nomor 1 Januari - Juni 2011.

¹⁹⁴ Tawaran Kim Knott dalam studi agama berbasis pada dua pendekatan yaitu *outsider* dan *insider*, kemudian dikembangkan kepada empat element, pada *outsider* mencakup peneliti murni dan peneliti sebagai partisipan, sedangkan pada *insider* mencakup partisipan murni dan partisipan sebagai peneliti, selanjutnya untuk mempertajam objektivitas penelitian ia menawarkan pendekatan sirkulatif antara subjektivitas dan objectivitas menuju kepada inter-subjectivitas yang disebut dengan pendekatan ‘*rapprochment*’ sebagai tautan reflektif yang saling mengisi dan menuju titik temu antar agama. Kim knott, *Insider / outsider Perspectives* dalam the Routledge Companion to the Study of religion, Edited by John R. Hinnels (London: Routledge Taylor and Fancis Group, 2005), hlm 243.

¹⁹⁵ Muhammad Tholhah, *Epistemologi Fiqih Lingkungan: Revitalisasi Konsep Masalahah*, Jurnal Az-Zarqa, Vol.5, No. 2, Desember 2013, 154.

Indonesia, karena di Indonesia terdapat beragama ideologi yang dianut bahkan juga aliran kepercayaan. Pandangan holistik (*maqasid*) memungkinkan para teolog untuk menempatkan ajaran dan perintah agama tertentu dalam kerangka umum, prinsip-prinsip dasar dan dan tujuan dari pemerintah mereka, daripada berfokus pada pemahaman sepotong demi sepotong. Nilai nilai moral yang dimaksudkan oleh setiap agama tidak akan berbeda diseluruh spektrum agama, perbedaan yang secara praktis dan spesifik dapat dikemas sebagai varian warna yang dianamis. Setiap agama akan menggali apa yang disebut dengan ‘sistematika teologis’ (*systematic theologis*)¹⁹⁶ sebagai metode yang bersifat induktif untuk menggali bagaimana agama yang kita peluk merespon terhadap problematika aktual hari ini. Dengan demikian sistematika teologis akan menghasilkan pengelompokan, klasifikasi, dan pengintergrasian dari kebenaran yang terputus (*disconnected truth*), bahkan disebut sebagai fakta fakta yang tidak tercerna (*undigested facts*) dalam dogma keagamaan.¹⁹⁷

3. Perkembangan Formulasi Fiqih Ekologi

Selama abad ke-19 hukum Islam mengalami perubahan tajam (*sharp turn*) karena tantangan baru (*new challenges*) yang dihadapi di dunia Muslim, Barat telah bangkit menjadi kekuatan global dan menjajah sebagian besar dunia, termasuk wilayah Muslim. Masyarakat berubah dari tahap pertanian (*agricultural stage*) ke tahap industri (*Industrial Stage*). Ide ide sosial dan politik baru muncul dan seruan untuk reformasi semakin lantang. Di Negara-negara Muslim kodifikasi

¹⁹⁶ Wayne Grudem, *Systematic Theology*, (Leicester and Grand Rapids: Inter-Varsity Press and Zondervan Publishing House, 1994, 2000), .21.

¹⁹⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah: An Introductory Guide*, (IIIT)2008, 52, *al-Maqasid untuk Pemula*, terj. 'Ali Abdelmon'im.,(Yogyakarta: Suka-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013)

hukum mulai menggantikan hukum fiqih (*scholarly legal opinion*). Negara-negara Barat (*Western Countries*) terkadang menginspirasi (*inspired*), kadang menekan (*pressured*) bahkan kadang memaksa (*forced*) negara-negara Muslim untuk mengubah hukum mereka. Otoritas hukum Fiqih sementara tetap mendominasi dikalangan umat Islam, namun hanya didalam hal ritual, ibadah dan spiritualitas, disisi lain umat Islam kehilangan jati diri mereka dibidang lain seperti pendidikan, politik, ekonomi dan yang lebih parah dibidang perhatian lingkungan. Reaksi umat Islam terhadap kenyataan ini terbagai menjadi beberapa kelompok, *pertama*, Kaum Sekuler (*Secularists*) meyakini bahwa hukum negara harus didasarkan pada prinsip-prinsip sekuler, bukan pada teori hukum Islam. *Kedua*, Tradisionalis (*Traditionalist*) yang meyakini bahwa hukum negara harus di dasarkan pada otoritas hukum lokal kedaerahan (*traditional legal schools*), *Ketiga*, Reformis (*Reformers*) yang meyakini bahwa teori-teori hukum Islam baru dapat menghasilkan Hukum Islam Modern, *Keempat*, Salafis, yaitu mereka yang berseberangan dengan Tradisionalis dan menganggap mereka gagal, sehingga Salafis berusaha untuk mengikuti generasi Muslim awal.¹⁹⁸

Fiqh secara bahasa (*etimologi*) adalah pemahaman yang mendalam atas sesuatu yang diucapkan dan yang dikerjakan atau pengetahuan tentang tujuan pembicara dari pembicaraannya, dan secara istilah (*terminologi*) adalah pemahaman yang mendalam atas hukum-hukum syari'at yang dijalankan manusia berdasarkan aturan moral yang telah diperinci. Abdul Karim Zaidan mendefinisikan Fiqih secara terminologis memiliki cakupan yang lebih luas,

¹⁹⁸ Tariq Ramadan, *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East* (London; New York: Allen Lane:Penguin Books) 2012, 54.

karena didalamnya mengandung seluruh hukum agama yang terkandung dalam sya'i'at Islam, baik hukum ini berkaitan dengan *aqidah, akhlaq, ibadah atau mua'malah*¹⁹⁹.

Studi kajian fiqh sebagai disiplin keilmuan mengalami perkembangan evolusi sesuai dengan perubahan zaman, oleh karena itu terlalu sempit jika beranggapan bahwa kajian fiqh hanya mempelajari persoalan-persoalan seputar shalat, zakat, puasa haji, jual-beli, nikah, pidana, politik ataupun bentuk bentuk ibadah dan mu'malah lainnya. Padahal sejak generasi awal ajaran Islam, fiqh berlaku pada seluruh lapangan keagamaan baik dogma maupun moral.²⁰⁰ maka ketika problematika lingkungan hari ini telah menjadi ancaman dunia dan menjadi tantangan terbesar di abad ini (*the defining challenge of the age*), tentu kajian Fiqh di era ini dituntut untuk lebih adaptif dalam menyikapi problematika ekologi.

Ketika perubahan iklim mengancam sebagian besar Timur Tengah, para akademisi Muslim mulai dari Bahrain hingga Turki telah mulai mengadvokasikan solusi terhadap problem ini melalui pemahaman Islam, karena al-Qur'an menekankan pentingnya perlindungan lingkungan, umat Islam memiliki kewajiban untuk mempertahankan keharmonisan alam. Di Iran Muhammad Ali Shomali, direktur pendiri Institut Internasional untuk Studi Islam telah menyampaikan bahwa dalam Islam lingkungan itu sakral (*suci*) dan memiliki nilai

¹⁹⁹ Abdul Karim Zaidan dan terj. M Misbah, *al-Madkhal li Dirasatisy-Syaria'atil-Islamiyati, Pengantar Studi Syari'ah: Mengenal Syari'ah Islam Lebih Dalam*, vol. 1 (Jakarta: Rabbani Press, 2008), 74.

²⁰⁰ Manna Qatha'an, *Tarikh al-Tasyri' al-Islamy (al-Tasyri' wa al-Fiqh)* cet.2 (Beirut: Muassasah al-Risalah)1995, 121.

intrinsik²⁰¹, sementara di Palestina Mustafa Abu Sway dari Universitas Quds telah menulis ensiklopedi hukum lingkungan di negara-negara Timur Tengah disertai pembahasan hukum fiqh lingkungan dalam Islam sebelum menginventarisir dimensi hukum lingkungan pada masing-masing negara dalam buku *Middle East and Arabic Countries Environmental Law : Hand Book*.²⁰²

Di Maroko Odeh Rashid al-Jayyosi seorang aktivis lingkungan kelahiran Palestina dan direktur Departemen manajemen Teknologi di Universitas Teluk Arab melatih para imam masjid untuk menemukan inspirasi bagi gerakan lingkungan dalam al-Qur'an.²⁰³ Duta lingkungan dan sekaligus aktivis lingkungan yang paling menonjol di bidang ekoteologi Ibrahim Ozdemir dari Turki sekaligus pendiri Universitas Hasan Kalyoncu telah berkontribusi dalam penyusunan Deklarasi Islam tentang Perubahan Iklim di Istanbul pada tahun 2015, Ozdemir menekankan akan pentingnya memberdayakan para cendekiawan muslim dan para ulama dalam bidang pengetahuan kontemporer tentang lingkungan.²⁰⁴

Gerakan yang dilakukan oleh para aktivis sekaligus akademisi Muslim generasi baru ini memperhatikan bahwa pembahasan *Fiqh al-Bi'ah* pada karya-karya ulama di Timur-tengah dan negara-negara Islam yang jazirah Arab sebelum para aktivis Muslim kontemporer di atas melakukan gerakan penyadaran secara aktif dalam dialog dan forum-forum antar negara Timur-Tengah, masih terbatas pada menampilkan polarisasi normative pendekatan fiqh terhadap dimensi

²⁰¹ Mohammad Ali Shomali, "Aspects of Environmental Ethics: An Islamic Perspective," t.t., 13.

²⁰² Mustafa, *Middle East and Arabic Countries Environmental Law*.

²⁰³ Al-Jayyousi, *Islam and Sustainable Development*, 05.

²⁰⁴ Ibrahim Ozdemir, *Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective*, dalam Foltz, Denny, dan Azizan Haji Baharuddin, *Islam and Ecology*, 25.

universal ajaran Islam bahwa Fiqih secara fundamental mengandung aspek perhatian lingkungan, sehingga pembahasannya menjadi referensi penting bagi umat Islam dari sisi dan belum secara praktis sosiologis yang langsung mengungkap kenyataan antropologis. Karena model pendekatan doktriner normatif-deduktif dalam pengembangan hukum dirasa tak cukup lagi untuk menampung kebutuhan hukum masyarakat. Diantara para ulama timur-tengah yang memformulasikan fiqih dari sudut pandang (*side of angle*) ekologi adalah Yusuf Qardāwi²⁰⁵, Muṣafa Abu Sway²⁰⁶, Qaṭb al-Raisuni²⁰⁷, Abdullah Bin Umar al-Sahaibani²⁰⁸, Muhammad al-Shalash²⁰⁹, Ibrahim Özdemir²¹⁰, Abdullah Syahatah²¹¹, Muhammad Şobir²¹², Muhammad al-‘Audāt²¹³, Muhammad Ahmad Khady²¹⁴,.

Di Indonesia semangat menggali potensi kearifan ajaran Islam tentang ekologi dan konservasi alam mulai tampak dengan karya KH. Ali Yafie yang sangat peduli terhadap pengembangan fikih sosial. Ijtihadnya melahirkan solusi

²⁰⁵. Yusuf Qardhawi, *Ri'ayatul Bi'ah fi Syari'ah al-Islam* (Qahirah: Daar al-Syuruq,2001) h. 2

²⁰⁶. Musthafa Abu-Sway, *Fiqh al-Bi'ah fi al-Islam: Towards an Islamic Jurisprudence of The Environment*, <http://homepage.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm>, (Februari,1998).

²⁰⁷. Qatb al-Raisuni, *al-Muhafadzah 'ala al-Bi'ah min Mandzur al-Islami*, (Beirut: Daar Ibn Hazm, 1429H) h. 6

²⁰⁸. Abdullah Bin Umar Bin Muhammad al-Sahaibani, *Ahkam al-Biah fi al-Fiqh al-Islami*, (KSA: Daar Ibn al-Jauzi) 2008.

²⁰⁹. Muhammad Muhammad al-Syalasy, *al-Tasyri' al-Islami fi al-Hifadz 'ala al-Bi'ah*, (Ramallah, Palistine: al-Quds Open University) 2013.

²¹⁰. Ibrahim Ouzdamir, *al-Bi'ah fi al-Islam*, (Egypt Balancia Publisher) 2008

²¹¹. Abdullah Syahatah, *Ru'yah al-Din al-Islami fi al-Hifadz 'ala al-Bi'ah*, (Cairo: Dar al-Syuruq) 2001

²¹². Muhammad Shobir, *al-Insan wa Talawuts al-Bi'ah*, (KSA: King Abdul Aziz City for Science and Technology) 2000.

²¹³. Muhammad al-‘Audaat, *al-Nidzam al-Bi'i wa al-Talawuts*, (KSA: Madinah al-Malik Abdul Aziz li a-‘Ulum wa al-Taqniyah) 2000.

²¹⁴. Muhammad Ahmad al-Khadhy, Nawwaf Ahmad Samara, *al-Qiyam al-Bi'iyah min Mandzur Islami: The Environmental Values from an Islamic Perspectives*, Majala al-Zarqa li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Insaniyah, Vol.2, 2009.

terhadap berbagai permasalahan sosial yang dikemas dalam konteks keindonesiaan, diantaranya dalam bukunya *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*²¹⁵. Keahliannya dibidang fiqh dan kepiawaiannya dalam mengartikulasikan disiplin ilmu ini dalam idiom modern memberikan wacana baru bagi Indonesia tentang Fiqh Lingkungan dan menyadarkan mereka tentang paradigma lingkungan dalam perspektif hukum Islam. Namun tentu buku ini sebagai gagasan awal fiqh lingkungan bernuansa nusantara masih dalam bentuk rintisan awal dan kajiannya pun dalam tahap lapisan permukaan, tetapi epistemologinya sudah melibatkan cara berfikir induktif dengan menampilkan fakta kerusakan lingkungan khususnya di Indonesia. Setelah buku ini terbit para akedemisi Muslim di Indonesia mulai melirik pembahasan Fiqh Ekologi dalam karya-karya mereka, diantaranya: Mudhofir Abdullah²¹⁶, Sukarni²¹⁷, Tholhah²¹⁸, Majelis Permusyawaratan Ulama Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam²¹⁹.

Indonesia merupakan pelopor (*pioneer*) kebangkitan (*revival*)²²⁰ yurisprudensi Hukum Lingkungan Islam yang disebut dengan *Fiqh al-Bi'ah*.²²¹ Bahkan negara-negara seperti Qatar dan Uni Emirat arab telah mengindikasikan bahwa mereka melihat Indonesia adalah contoh ideal negara yang mempraktikkan

²¹⁵ Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, (Jakarta: The Amanah Foudation, 2006) h. 15

²¹⁶ Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan, Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010)

²¹⁷ Sukarni, *Fiqh Lingkungan Hidup: Perspektif Ulama Kalimantan Selatan*, (Kementerian Agama RI: Seri Disertasi, 2011)

²¹⁸ M. Thalhah dan Achmad Mufid A. R, *Fiqh Ekologi: Menjaga Bumi Memahami Makna Kitab Suci*, Cet. 1 (Yogyakarta: Total Media, 2008)

²¹⁹ Majelis Permusyawaratan Ulama MPU Aceh, *Fiqh Konservasi Alam Aceh: Kajian Hutan dan Lingkungan*, (Banda Aceh: Fauna&Flora International Program Aceh) 2009.

²²⁰ Fachruddin Majeri Mangunjaya dan Jeanne Elizabeth McKay, "Reviving an Islamic Approach for Environmental Conservation in Indonesia," *Worldviews* 16, no. 3 (2012): 05.

²²¹ Khalid, *Signs On The Aarth Islam, Modernity and The Climate Crisis*, 166.

ecotheology (the most successful example of ecotheology in Practice).²²²

Dokumen laporan yang disusun oleh INFORM (*Indonesia Forest and Media Campaign*) pada tahun 2004 merupakan langkah awal kebangkitan para Ulama dan para Pengasuh pondok-pondok Pesantren di Indonesia untuk menggagas Fiqih Lingkungan menjadi rumusan undang-undang (*Body of Knowledge*). Atas usulan para ulama dan juga para aktivis lingkungan Muslim diantaranya Fachruddin Mangunjaya²²³, kemudian pada tahun 2014 MUI (*Majlis Ulama Indonesia*) sebagai sebuah organisasi yang memiliki kekuatan sosial politik dalam infrastruktur ketatanegaraan Indonesian menerbitkan fatwa MUI no. 04, 2014 tentang Pelestarian Satwa Langka Untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem.²²⁴

²²²<https://insidearabia.com/environmentalism-and-islamic-ecotheology>, di akses pada 10 Februari 2020.

²²³ Dr. Fachruddin M. Mangunjaya, M.Si, dosen senior di Fakultas Biologi dan Pasca Sarjana Universitas Nasional, Direktur Utama Pusat Pengkajian Islam (PPI) Universitas Nasional Jakarta, anggota World Commission of Protected Area (*Komisi Dunia untuk Kawasan Lindung*), Independent Consultant untuk United National Environmental Program (UNEP) (*Program Lingkungan Perserikatan Bangsa-Bangsa*) dan United Nation, Selain dosen dia aktif mengikuti berbagai pertemuan dialog agama dan lingkungan di berbagai belahan dunia. Menulis berbagai isu lingkungan hidup di media-media nasional dan internasional, serta buku yang pernah ditulisnya antara lain: *Konservasi Alam Dalam Islam* (Yayasan Obor Indonesia, 2005), *Hidup Harmonis Dengan Alam* (Yayasan Obor Indonesia, 2006), *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan*, Editor. (Yayasan Obor Indonesia, 2007). *Bertahan di Bumi: Gaya Hidup Menghadapi Perubahan Iklim* (YOI, 2008); *Khazanah Alam* (YOI, 2009). Artikel *Keramat Alami dan Kontribusi Islam dalam Konservasi Alam* dalam buku *Situs Keramat Alam: Peran Budaya dalam Konservasi Keanekaragaman Hayati* (YOI 2009), *Haji Ramah Lingkungan* (ditulis bersama Husna Ahmad, Yayasan Obor 2013); Lead Writer untuk buku *Lima Tahun Dewan Nasional Perubahan Iklim: Perubahan Iklim dan Peradaban Bangsa* (DNPI 2013) dan *Mempertahankan Keseimbangan* (Yayasan Obor Indonesia:2015). Dalam penulisan disertasi ini penulis secara aktif berkonsultasi, berdialog dan bertukar pikiran dengan Fachruddin Mangunjaya.

²²⁴ Berawal dari hasil kunjungan lapangan bersama antara MUI, Universitas Nasional, WWF Indonesia dan Forum Harimau Kita ke Taman Nasional Tesso Nilo dan Suaka Margasatwa Rimbang Baling, Riau pada 30 Agustus sampai dengan 1 September 2013, yang antara lain menemukan adanya konflik antara satwa dengan manusia akibat terganggunya habitat satwa sehingga menyimpulkan perlunya suatu gerakan terpadu antara legislatif, yudikatif, pemerintah pusat, pemerintah daerah, pelaku usaha, ulama dan tokoh masyarakat serta masyarakat dalam mendukung keselarasan dan keseimbangan kehidupan keanekaragaman hayati, termasuk mempertahankan habitatnya sehingga manusia dan satwa dapat hidup berdampingan secara harmonis, juga beberapa pertemuan yang dilakukan bersama. Dan melalui pertimbangan yuridis diantaranya ; Undang-Undang RI Nomor 5 Tahun 1990 tentang Konservasi Sumber Daya Alam

Paska terbitnya fatwa tersebut, beberapa organisasi keagamaan seperti Nahdhatul Ulama, melalui lembaga otonomnya LPBI (Lembaga Penagulangan Benda dan Perubahan Iklim) NU yang bekerjasama dengan Lembaga Bahtsul Masail (LBM) menerbitkan Fiqih Penanggulangan Sampah Plastik, penerbitan buku tersebut terinspirasi sejak Keputusan hasil Munas Alim Ulama di Banjar 2019 yang merekomendasikan kepada pemerintah bahwa haram hukumnya membuang sampah sembarangan. menurut LPBI-NU rekomendasi tersebut merupakan strategi pelembagaan nilai dalam upaya merespon hasil ijtihad menjadi etika sosial, sehingga menjadi pedoman dan norma yang dipatuhi masyarakat, untuk selanjutnya diharapkan akan menjadi dasar kebijakan publik.²²⁵

Majlis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah bekerjasama dengan Majelis Lingkungan Hidup menerbitkan buku *Fiqih Air: Perspektif Muhammadiyah*, buku tersebut menggali kaidah-kaidah dan landasan umum (*al-ushuul al-kulliyah*) dari dokumen fikih mengenai pandangan tentang arti penting air dan adab Islam dalam berinteraksi dengan air dan juga tentang budaya masyarakat Indonesia di sekitar interaksi terhadap air menyangkut perlakuan terhadap air, pemanfaatannya yang efisien, konservasi kelestariannya. Secara

Hayati dan Ekosistemnya; Undang-Undang RI Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan sebagaimana telah diubah dengan Undang-undang Nomor 19 Tahun 2004 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang Nomor 1 tahun 2004 tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan Menjadi Undang-undang; Peraturan Pemerintah Nomor 7 Tahun 1999 tentang Pengawetan Jenis Tumbuhan dan Satwa Liar; Peraturan Pemerintah Nomor 8 Tahun 1999 tentang Pemanfaatan Tumbuhan dan Satwa Liar. Akhirnya pada tanggal 22 Januari 2014 Majelis Ulama Indonesia melalui komisi fatwa akhirnya mengeluarkan Fatwa No.4 tahun 2014 tentang “Pelestarian Satwa Langka Untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem” . “Document Details | Fatwa MUI No 4 Tahun 2014 Tentang Pelestarian Satwa Langka Untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem,” diakses 8 Februari 2020, https://www.ujungkulon.org/download/doc_details/21-fatwa-mui-no-4-tahun-2014-tentang-pelestarian-satwa-langka-untuk-menjaga-keseimbangan-ekosistem.

²²⁵ LPBI-NU, *Fiqih Penanggulangan Sampah Plastik*, bekerjasama dengan LBM-NU. 2019, 45.

umum menurut muhammadiyah air merupakan kekayaan berharga karena menjadi kebutuhan utama seluruh manusia, maka pemerintah yang seharusnya memegang kendali pengelolaan air dan bukan di kuasakan kepada perusahaan milik swasta.²²⁶

Fiqih Ekologi merupakan bagian dari solusi moralitas yang tidak hanya berlaku bagi umat Islam, karena proses interaksi terhadap alam ini tidak menjadi monopoli golongan atau lembaga tertentu, melainkan seluruh manusia tanpa membedakan agama, suku, ras, budaya warna kulit, bahasa dan negara, sebab semua umat manusia bertanggung jawab dan memiliki kewajiban yang sama dalam menjaga keseimbangan dan harmoni antara makhluk hidup dengan sesamanya dan lingkungannya.²²⁷

Pemahaman tentang pelestarian lingkungan memerlukan keterlibatan integratif paling tidak dari tiga lapisan masyarakat sebagai pengguna lingkungan, *pertama*, setiap orang yang di desa maupun di kota. *kedua*, kelompok pengusaha. *Ketiga*, kelompok *umara* ' (para pemimpin dan pemangku kebijakan) mulai

²²⁶ Majelis Tarjih dan Tajdid PP. Muhammadiyah, *Fiqih Air Perspektif Muhammadiyah berdasarkan Keputusan Musyawarah Nasional Tarjih ke-28 tahun 2014. Kata Pengantar tulisan Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A. pada halaman vii-viii 2016.*

²²⁷Fiqih Ekologi menurut Thalhah adalah pemahaman yang mendalam atas hukum-hukum syari'at guna menyelesaikan beragam persoalan yang terjadi di tengah-tengah proses interaksi antara makhluk hidup dengan sesamanya dan lingkungannya. Thalhah membagi wilayah-wilayah yang menjadi fokus kajian dalam Fiqih Ekologi diantaranya: *Interaksi Sesama Manusia*, meliputi: 1)Penghormatan manusia terhadap sesama;2) Hak dan Kewajiban dalam Keluarga; 3) Hak dan Kewajiban antara orang tua dan anak; 4) Hak dan kewajiban antara guru dan murid; 5) Hak dan kewajiban dalam bertentanga. *Interaksi Manusia Dengan Lingkungannya*, meliputi: 1) Pembangunan Tempat Ibadah, pabrik dan bangunan-bangunan ; 2) Etika melaksanakan ritual ibadah; 3) Penyelenggaraan Hari Raya; 4) Tata desa dan kota; 5) Penggusuran dan Penertiban; 6) Pembukaan Lahan Baru. *Interaksi Manusia dengan Lingkungannya*: meliputi: 1) Pelestarian Lingkungan; 2) Penebangan dan Pembakaran Hutan; 3) Pencemaran Limbah; 4) Pemburuan Liar; 5) Perlindungan Hewan Piaraan; 6) Limbah dan Sampah; 7) Penghijauan. M. Thalhah dan Achmad Mufid A. R, *Fiqih ekologi: Menjaga Bumi Memahami Makna Kitab Suci*, Cet. 1 (Yogyakarta: Total Media, 2008), 284.

tingkat RT sampai presiden, termasuk seluruh lembaga elit negara dari legislatif, eksekutif dan yudikatif.²²⁸



²²⁸ Ahmad Sukarja, dalam *Fiqh al-Biah: Fiqih Lingkungan*, Laporan Indonesia Forest and Media Campaign (INFORM) Pertemuan Menggagas Fiqih Lingkungan (Fiqh al-Biah) oleh Ulama Pesantren di Lido, Sukabumi 9-12 Mei 2006 (Jakarta: Conservation International Indonesai),07

berkembang sendiri dengan seperangkat hukum-hukumnya, sama sekali terlepas dari Tuhan. Pandangan seperti ini merupakan pendekatan naturalis murni (*humanistic naturalist*)⁴ yang bahkan berkeyakinan bahwa membawa-bawa Tuhan dalam penelitian adalah tidak ilmiah.⁵

Pandangan tersebut berseberangan dengan Islam, karena dalam Islam semua unsur dalam komponen alam semesta baik yang tampak maupun yang tidak tampak memiliki keterkaitan dengan sang Pencipta. Keterkaitan ini dalam ajaran Islam disebut dengan *tasbīḥ* dalam arti semua unsur alam memiliki tugas untuk selalu mengakui kebesaran Allah dengan caranya masing-masing meskipun teknisnya tidak dapat terdeteksi indra manusia. Bagi makhluk yang bernyawa dan memiliki akal maka *tasbīḥ* mereka disebut dengan *al-tasbīḥ al-irādi ikhtiyari*, sedangkan bagi selain yang memiliki nyawa dan akal seperti hewan dan tumbuhan maka *tasbīḥ* mereka disebut dengan *al-tasbīḥ al-taskhīri al-fīri* termasuk dalam kategori kedua ini seluruh benda di alam mulai dari air, udara, api, tanah, bebatuan dan gunung. Sehingga dalam pandangan Islam semua benda yang ada di alam ini memiliki jiwa untuk selalu mensucikan Sang Pencipta.⁶ Dari dasar pemahaman inilah bertolaknya etika pemanfaatan lingkungan dalam Islam. Untuk

lalu tersebut.”Charles Darwin dan George Davidson, *On The Origin of Species: By Means of Natural Selection*, 2014. Charles Darwin, *The Descent of Man*, 2nd ed., Great minds series (Amherst, N.Y: Prometheus Books, 1998).

⁴ Naturalisme merupakan teori yang beranggapan “nature” (alam) sebagai keseluruhan realitas. Istilah “nature” digunakan dalam filsafat dengan beragam arti, mulai dari dunia fisik terlihat oleh manusia, sampai kepada sistem total dari fenomena ruang dan waktu. Diantara aliran naturalis adalah *Humanistic Naturalist* yang mengakui bahwa hukum alam dirumuskan seperti apa yang ada oleh manusia. Harold Hopper Titus, *Living Issues in Philosophy: An Introductory Textbook*, vol. 1 (New York: Van Nostrand Reinhold, 1964), 217.

⁵ Ahmad Fedyani Saifuddin, *Logika Antropologi: Suatu Percakapan (Imajiner) Mengenai Dasar Paradigma*, vol. 1 (Jakarta: Kencana, 2015), 123.

⁶ Zaghlūl al-Najjār, *Ṣuwarun Min Tasbīḥ al-Kāināt li Allah*, (Cairo: Dār Nahḍah Miṣr, 2005), 23. Abd Allah Shahātah, *Ayāt Allah fi al-Kaun: Tafṣīr al-Ayāt al-Kauniyah bi al-Qur’an al-Karīm*, (Cairo: Dār Nahḍah Miṣr, 2014), 131s3.

itu dalam bab ini akan dibahas landasan etis sekaligus kode etik Islam dalam memanfaatkan lingkungan berupa sumberdaya alam sesuai al-Qur'an dan al-Sunnah . Pada akhir bab akan dibahas tentang penerapan umat Islam terhadap landasan normative etis dalam kehidupan mereka sebagai aktivis lingkungan dan metode yang digunakan dalam menganalisa praktik etika pemanfaatan lingkungan tersebut.

A. Etika Lingkungan Dalam Islam

Islam telah meletakkan pondasi sekaligus metode yang sempurna dalam membangun etika baik dalam berinteraksi dengan bumi maupun langit. Etika lingkungan dalam ajaran Islam dapat teringkas pada konsep *al-adab* yang secara bahasa berarti ajakan untuk memilih kebaikan, cakupan yang terkandung didalam konsep etika lingkungan Islam teringkas dalam kategori ajakan dan ancaman (*al-tarhib wa al-tarhib*) dua kata ini digunakan sebagai neraca ukur perbuatan manusia melalui sumber ajaran Islam, semakin tinggi volume ajakan misalnya, maka dapat dipastikan keuntungan, kebaikan, dan kebahagiaan yang diperolehpun akan semakin tinggi, maka begitu pula sebaliknya jika ancaman semakin keras maka dapat dipastikan bahwa akibatnya adalah bencana dan kerusakan yang semakin besar pula.⁷

Dalam rangka untuk memahami konsep dasar etika lingkungan dalam ajaran Islam maka akan dibahas tentang perspektif Islam dalam menjelaskan keberadaan alam semesta dan posisi manusia di alam raya ini.

⁷ Muhammad Shalash, *al-Tasyri 'al-Islāmy fī al-Ḥifāz ala al-Bīah*, (Palestina: Jāmiat al-Quds, 2013), 28.

1. Landasan Kosmologis Etika Pemanfaatan Lingkungan

Pandangan kosmologis Islam tentang etika pemanfaatan lingkungan dapat dijelaskan dengan memahami karya sekelompok pemikir Muslim pada abad kesepuluh yang tergabung dalam kelompok Ikhwa>n al-S{afa⁸, menyusun karya yang berbentuk ensiklopedi *Rasa'il*⁹, merupakan pandangan Islam generasi pertengahan yang berseberangan dengan cara pandang *ateistik* teori evolusi Darwin, teori tersebut telah menegaskan otonomi alam secara total dari Tuhan. Mereka (Ikhwa>n al-S{afa) menjelaskan secara rinci teori perkembangan alam dalam perspektif Islam, dasar konsepsi (*basic concept*) yang dibangun adalah bahwa alam merupakan “Manusia Besar” (*al-Insa>n al-Kabir*) atau Makrokosmos, karena sebagaimana manusia memiliki jiwa, alam pun memiliki jiwanya sendiri yang disebut Jiwa Universal (*al-Nafs al-Kulliyah*), sementara manusia sebagai “Alam Kecil” (*al-'Alam al-Shagir*) atau Mikrokosmos, karena meskipun manusia

⁸ Ikhwa>n Al-S{afa' (*Brethren of Purity* atau *The Pure Brethen*) adalah nama sekelompok pemikir Muslim rahasia (filosofiko-religious) berasal dari sekte Syiah Ismailiyah yang lahir ditengah-tengah komunitas Sunni sekitar abad ke-4 H10M di Basyrah. Kelompok ini merupakan gerakan bawah tanah yang mempertahankan semangat berfilsafat khususnya dan pemikiran rasional umumnya di kalangan pengikutnya. Kerahasiaan kelompok ini, yang juga menamakan diri mereka *khulan al-wafa'*, *ahl al-Adl* dan *Abna' al-Hamd*, baru terungkap setelah berkuasanya Dinasti Buwaihi, yang berfaham Syiah di Baghdad pada tahun 983M, ada kemungkinan kerahasiaannya ini dipengaruhi oleh paham *taqiyah* (menyembunyikan keyakinan) ajaran Syiah karena basis kegiatannya berada di tengah masyarakat Sunni yang tidak sejalan dengan ideologinya. Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 143.

⁹ Karya tulis yang dihasilkan dari komunitas ini sebanyak 52 risalah yang mereka namakan *Rasail Ikhwan al-Shafa*, risalah ini merupakan ensiklopedi populer dalam tema ilmu dan filsafat. Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, Complete and unabridged ed (New York : London: Macmillan Pub. Co.; Collier Macmillan, 1993), 93.

secara fisik lebih kecil dari alam namun terkandung didalam dirinya segala unsur alam semesta ini.¹⁰

Menurut Ikhwan al-Safa, Jiwa Universal ini berasal dari Akal Universal (*al-'Aql al-Kulli*) (*Universal Intellect*) yang pada gilirannya memancar atau melimpah dari Tuhan sendiri¹¹. Jiwa Universal kemudian memancarkan daya jiwanya ke langit pertama, yang mereka sebut “Falak yang Menyelubung” (*al-Falak al-Muhit*). Dari sana ia kemudian memancarkan ke Bintang-bintang Tetap (*al-Kawakib al-sabitah*), ke gugusan planet yang bergerak (*al-Kawakib al-Sayyarah*), ke Bulan dan akhirnya ke Bumi, di mana kita tinggal. Setelah sampai ke Bumi, daya Jiwa Universal ini di alirkan ke unsur-unsur yang empat –tanah, air, udara dan api- lalu ke benda-benda mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan dan manusia. Aliran Jiwa Universal inilah yang “menghidupkan” benda-benda dunia di bawah Bulan, dengan cara memberi mereka jiwa-jiwa tertentu sesuai dengan kapasitas dan level mereka. Inilah yang kemudian disebut dengan Jiwa Partikular (*al-Nafs al-Juz'iyah*) (*Individual Soul*). Sehingga masing-masing benda seperti memiliki jiwa sesuai entitasnya yaitu jiwa mineral, jiwa tumbuhan, jiwa hewan,

¹⁰ Nader El-Bizri dan Institute of Ismaili Studies, ed., *Epistles of the Brethren of Purity: the Ikhwan al-Ṣafā' and their Rasā'il: an introduction* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008), 133.

¹¹ Istilah Jiwa Universal dan Partikular juga digunakan oleh al-Farabi dan Ibn Sina, meskipun dalam korpus Avicennan (*Avicennan Corpus*) lebih detail menggunakan istilah Akal Universal (*Universal Intellect*) dengan istilah (*'Aql Kulli*) dan Akal Partikular (*Individual Intellect*) dengan istilah (*'Aql Kull*). Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies In The Structure And Semiotics Of Islamic Philosophy, Theology And*. (Taylor & Francis Ltd, 2016), 170,

dan jiwa manusia yang masing masing fase perkembangan dan evolusinya sesuai kecakapan masing-masing.¹²

Perkembangan Jiwa Alam secara evolusioner menurut Jalal al-Din Rumi¹³ adalah bergerak menuju “cinta” (*Isyq*)¹⁴ yang bukan cinta biasa (*hubb*) tetapi cinta yang penuh kerinduan. Cinta tersebut adalah cinta alam kepada Tuhannya. Awal tumbuhnya cinta alam kepada Tuhan adalah ketika Ia memperlihatkan kecantikan-Nya kepada alam, yang pada saat itu masih dalam keadaan tiada (*adam*), yakni “masih dalam bentuk potensial (*imkanat*). Cinta kepada keindahan dan kesempurnaan Tuhanlah yang menyebabkan alam hidup dan berkembang.¹⁵

Manusia di bandingkan dengan makhluk lain memiliki ciri khas (*differentia*) yang membedakan dari hewan. Dalam pandangan pemikir Muslim, khususnya para filsuf, rasional disebut *nuthq* karena maknanya adalah berbicara, kemampuan berbicara melibatkan kemampuan memahami simbol, baik berupa huruf atau kata dan menyampaikannya kepada orang lain. Dan sebab yang membuat manusia dapat berbicara adalah akal, oleh karena itu disebut sebagai makhluk rasional (*rational being*) atau (*al-hayawan al-nathiq*).¹⁶ Dalam

¹² Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to The Thought of The Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*, 2013, 11. Brian Carr dan Indira Mahalingam, *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, 1997, 187.

¹³ Jalal al-Din Rumi, benama lengkap Mawlana Jalal al-Din Muhammad. Ia dilahirkan pada tanggal 6 Rabiul Awwal 604 Hijriyah, bertepatan dengan tanggal 30 September 1207 di Balkhi sebuah kota yang kini terletak di Afghanistan bagian utara. Jalaluddin Rumi, *Yang Mengenal Dirinya Yang Mengenal Tuhannya : Afroisme-afroisme Sufistik*, terj. Anwar Khalid (Bandung: Pustaka Hidayah, 2005), 9.

¹⁴ William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-ajaran Spiritual Jalaluddin Rûmî*, terj. M. Sadat Ismail dan Ahmad Nidjam (Yogyakarta: Qalam, 2003), 01.

¹⁵ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender Dalam Kosmologi Dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: MIZAN, 1998), 202–205.

¹⁶ Daud Rasyid, *Islam Dalam Berbagai Dimensi* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), 87.

pandangan kaum behaviorisme¹⁷, akal manusia sangat bergantung kepada otak, tanpa otak tidak mungkin akal manusia bisa hidup dan beraktivitas. Pandangan ini berbeda dengan Islam, akal dalam pandangan Islam adalah jiwa manusia yang bersifat spiritual ia adalah abstrak atau immaterial, karena itu jiwa manusia akan terus hidup meski masa karir di dunianya berakhir, untuk mempertanggung jawabkan perbuatan-perbuatannya. Dengan akalnya manusia kemudian memiliki kesadaran (*self-consciousnes*) untuk mengenal (*cognitive faculty*) dirinya sendiri, lingkungan dan Tuhannya. Keberadaan manusia dalam hal ini merupakan dua dimensi yaitu fisik dan spiritual, fisik berupa organ tubuhnya dan seluruh kecenderungan yang lahir dari sistem yang berlaku, seperti pernafasan, penginderaan dan reproduksi. Sedangkan spiritual adalah kecenderungan yang tidak selalu sejalan dengan daya fisik. Misalnya untuk tujuan-tujuan yang lebih tinggi, manusia menolak makan ketika berpuasa, atau menolak melakukan hubungan seks ketika kesempatan sebenarnya ada, demi menjunjung tinggi nilai moral atau keagamaan.¹⁸

Dalam hukum spiritual (*metaphysical principles*), manusia diberi kebebasan yang cukup luas, sekalipun bukan tanpa batas, untuk memilih tindakan

¹⁷ Behaviorisme adalah sebuah aliran dalam psikologi yang diperkenalkan oleh John B. Watson (1878 – 1958), seorang ahli psikologi berkebangsaan Amerika. Di Amerika Serikat, Watson dikenal sebagai Bapak Behaviorisme karena prinsip-prinsip pembelajaran barunya berdasarkan teori *Stimulus – Respon Bond*. Menurut behaviorisme yang dianut oleh Watson, tujuan utama psikologi adalah membuat prediksi dan pengendalian terhadap perilaku dan sedikitpun tidak ada kaitannya dengan kesadaran. Menurut teori ini yang dapat dikaji oleh psikologi adalah benda-benda atau hal-hal yang dapat diamati secara langsung, yaitu rangsangan (*stimulus*), dan gerak balas (*respon*), sedangkan hal-hal yang terjadi pada otak tidak berkaitan dengan kajian. Maka dalam proses pembelajaran menurut Watson, tidak ada perbedaan antar manusia dan hewan. William T O’Donohue dan Richard F Kitchener, *Handbook of Behaviorism* (San Diego, Calif.: Academic Press, 1999), 172

¹⁸ Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, Alam, dan Manusia*, Cetakan I (Bandung: Mizan, 2017), 143.

yang ia kehendaki, tergantung pada pandangan hidup dan kecenderungan dirinya, memilih kecenderungan fisik yang temporal atau memilih kecenderungan rohani kepada kesenangan atau kebahagiaan yang lebih tinggi dan abadi.¹⁹ Semua pilihan mengandung konsekuensi yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan. Inilah landasan etis (*basic ethics*) dalam pandangan Islam. Karena pada dasarnya manusai adalah makhluk yang bermoral sehingga manusia dapat disebut “jahat” atau “baik” bergantung pada tindakan yang dipilihnya²⁰.

Pemikiran tasawuf tentang hubungan Tuhan, Alam dan Manusia tersebut memberikan landasan moral perilaku. Dengan demikian Islam memberikan perspektif baru untuk menemukan dan menjelaskan akar penyebab krisis lingkungan, ekonomi dan sosial yang saat ini tampak pada perubahan iklim, virus HIV, kemiskinan dan problem keamanan. Islam memandang akar penyebab pemanasan global dan krisis ekologi adalah kurangnya kepedulian untuk mengurus (*lack of stewardship*) lingkungan, banyaknya penyimpangan (*deviations*) dalam berinteraksi terhadap alam dan kesalah fahaman dalam memahami posisi manusia. Pemahaman tentang cara pandang manusia terhadap alam dan peran alam terhadap manusia merupakan (*natural state*) atau sering

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago, IL: ABC International Group : Distributed by KAZI Publications, 1997), 81.

²⁰ Ali A. Allawi, *The Crisis Of Islamic Civilization* (New Haven, Conn: Yale University Press, 2009); trj Pilar Muhamma Muhktar, *Krisis Peradaban Islam: Antara Kebangkitan dan Keruntuhan Total*, (Bandung:Mizan)2009, 417. Mustain, “Etika dan Ajaran Moral Filsafat Islam: Pemikiran Para Filosof Muslim tentang Kebahagiaan,” *Ulumuna* 17, no. 1 (8 November 2017): 192.

disebut dengan istilah *The Model of Living*. Islam merupakan “*din al-fitra*” atau agama yang sesuai dengan sifat primordial umat manusia²¹

Al-Ghazali memandang bahwa tasawuf dan hukum harus dikaitkan dengan kehidupan spiritual sehingga terjadi pertautan yang erat. Fungsi hukum yang bersifat publik adalah mengatur hubungan antara manusia. Fungsi spiritual adalah mendisiplinkan seorang yang beragama sekaligus mensucikan jiwanya, sehingga perpaduan fikih dan etika terletak pada tekanan hati dan jati diri.²²

Fazlurrahman menyatakan bahwa antar hukum dan etika harus terhubung *secara organis*, hukum harus dibuat dari sistematisasi etis atas ajaran Qur’an dan Sunnah Nabi, dengan memandang situasi yang ada. Dengan demikian hukum akan selalu menyesuaikan diri dengan perubahan-perubahan situasi sosial, tetapi nilai-nilai etika atau tujuan sosio-moral jangka panjang akan tetap tidak berubah.²³ Sementara George A. Makdisi memandang bahwa kajian *fiqih* adalah jalan tengah yang kolaboratif antara teologi filosofis dan tradisionalitas yang berpegang pada ekstrimisme wahyu, dengan kata lain rasionalisme moderat dan tradisionalisme progresif.²⁴

²¹ Saadia Khawar Khan Chishti, *Fitra: An Islamic Model fo Humans and The Environmnet*, artikel dalam: Foltz, Denny, dan Azizan Haji Baharuddin, *Islam and ecology*, 78.

²² . Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1997) h. 159-160. Masburiyah, *Konsep dan Sistematika Pemikiran Fiqih Susfistik al-Ghazali*, Nalar Fiqih: Jurnal Kajian Ekonomi Islam dan Kemasyarakatan, Vol3, No.1, Juni 2011.

²³ Fazlur Raḥmān dan John E. Woods, *Islam*, 2. ed (Chicago: Univ. of Chicago Press, 2002), 144.

²⁴ George A Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West*, terj.A. Syamsul Rizal, dan Nur Hidayah, *Cita Humanisme Islam: Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya terhadap Renaisans Barat* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), 50.

2. Argument Kritis

Setelah pemaparan tentang landasan kosmologis dalam ajaran Islam tentang pandangan terhadap alam semesta yang membangun dasar berfikir dalam etika pemanfaatan lingkungan secara filosofis, maka dapat dilihat bahwa landasan normatif dalam pemanfaatan lingkungan sudah terbangun sistematis dalam ajaran Islam, hanya saja penerapan dari teori tersebut masih belum cukup kuat untuk membuktikan bahwa Islam tidak hanya memberi gagasan tapi juga menerapkan.

Yang dibutuhkan masyarakat dunia adalah bahwa Muslim diseluruh dunia terlibat dalam melindungi dan melestarikan sumber daya alam yang berharga. Dan bukan dengan memperdebatkan strategi teoritis. Seperti misalnya apa yang disampaikan oleh David L. Johnston dalam essaynya *Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Sharia'a Still Relevant?*, setelah mereview tulisan Mawil Izzi Dien, ia mengatakan bahwa, *Shari'a* tampaknya hanya sekedar cita-cita etis (*an ethical ideal*) daripada harus disebut sebagai sistem hukum (*body of law*) yang patut diakui kebenarannya dan kemudian dipatuhi dan diterapkan.²⁵ Bahkan Johnston menyoroti bahwa beberapa tulisan dari penulis Muslim bernada apologetik dalam upaya mereka menggambarkan Islam sebagai agama yang ramah lingkungan. Johnston sebenarnya menegaskan maksud dari kritik yang pernah disampaikan oleh Richard Foltz yang menyatakan bahwa, doktrin agama secara umum mungkin hanya teori karena tidak wujud praktisnya (*impractical*), pada dekade ini para praktisi dari semua agama di dunia tampaknya telah mendominasi diskusi

²⁵ . Jonathan Brockdropp, *Introduction to Special Issues: Islam and Ecology, Law and Practice of Muslim Environmentalism*, *Worldview: Global Religion, Culture and Ecology*, Vol.16,No.2, 2012, 2013-214.

ilmiah dalam menginterpretasi problematika lingkungan, namun secara keseluruhan hanya merupakan interpretasi klaim kebenaran (*truth claim*) dari sudut pandang internal mereka bahwa tradisi masing masing adalah ramah lingkungan.

Foltz menampilkan argumen yang didukung contoh aktual tentang bagaimana alur klaim kebenaran ini benar-benar terjadi, menurutnya, pecinta lingkungan saat ini telah berusaha menampilkan nilai-nilai universalitas etika lingkungan Islam yang terderiviasi dari al-Qur'an dan Hadit. Namun, usaha tersebut hanya memberikan sedikit perhatian, karena ketika dogma Islam berinteraksi terhadap budaya baik lokal maupun regional dimana umat Islam tinggal, dianggap bertentangan dengan prinsip dasar Islam, sebab faktanya ketika muatan lokal ditampilkan, para pemikir Muslim hampir selalu menganggap sebagai penambahan *accretion* (baca:*bid'ah/khurofat*) karena itu tidak Islamy.²⁶ Contohnya ketika dalam forum pembuatan buku *Islam and Ecology* ada salah satu penulis Muslim ahli antropologi yang mengangkat dimensi tradisi lokal perhatian lingkungan masyarakat tradisional dalam festival sungai kuno di Bangladesh sebagai nilai positif dari interaksi ekologis antara Muslim Bengali pedesaan dan lingkungannya untuk menjaga keberlangsungan ekosistem sungai dengan mereka (*continuing sense of connectedness with the river*).²⁷ Tulisan ini ditolak (*rejected*) oleh para audience dari pemikir Muslim karena menurut mereka praktik ini adalah

²⁶ Richard Foltz dan Center for Environmental Philosophy, The University of North Texas, "Is There an Islamic Environmentalism?," *Environmental Ethics* 22, no. 1 (2000): 65–66.

²⁷ Shakeel Hossein, "Between Sinful Innovation and the Ethos of The Land: Sacred Traditions and Ritual Art of The Indian Muslim, makalah ini dipresentasikan dalam Konferensi Islam dan Ekologi, bertempat di Center of The Study of World Religion, Harvard Divinity School, 7-10 Mei 1998.

syirk yang merupakan dosa terburuk di Islam. Argumentasi yang ditulis Foltz ini menjadi kritik penting dan sebagai pembanding (*contradictory argumet*) terhadap essay-essay yang bersifat pro-Islam didalam essay buku *Islam and Ecology* yang diterbitkan pada tahun 2003, selain penulis-penulis lain yang juga senada dan seide dengan Foltz, seperti David L. Johnston²⁸, Jonathan Brockpp²⁹ dan Willis Jenkins.³⁰

Secara umum apa yang ingin dikatakan oleh Foltz adalah sebagaimana dijelaskan oleh Anna M. Gade dalam alasan dari penulisan bukunya *Muslim Environmentalism*, bahwa apa yang diuraikan oleh para pemikir Islam di forum Internasional tentang doktrin Islam peduli lingkungan belum menyentuh landasan (*barely touch the ground*) dalam arti, belum dipraktikkan secara menyeluruh oleh umat Islam apalagi ditingkat regional, seperti fakta-fakta bahwa mayoritas negara-negara Muslim lah yang justru perilakunya tidak peduli lingkungan-, apa yang disampaikan oleh para pemikir Muslim di forum Internasional hanya menceritakan apa yang dilakukan oleh umat Islam dimasa lalu dan sekaligus hanya menginventarisir dokumen agama, letak kelemahannya adalah sisi implikatif dari doktrin tersebut selain landasan antropologis dalam studi humanistiknya belum terbukti.³¹

²⁸ David L. Johnston, *Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Rellevant*, Worldviews Global Religion, Culture and Ecology, Vol.16, N0. 3, 2012, 223.

²⁹ Jonathan Brockopp, *Introduction to Special Issues: Islam and Ecology: Theology, Law and Practice of Muslim Environmentalism*, journal Worldviews: Global Religion, Culture, Ecology, Vol. 16, No.3, 2012, 214.

³⁰ Jenkins, "Islamic Law and Environmental Ethics."339.

³¹ Anna M. Gade, *Muslim Environmentalism: Religious and Social Foundations*, (New York: Columbia University Press) 2019. 04.

Maka, sekarang yang dibutuhkan adalah menunjukkan praktik praktik aktual dari penerapan Fiqih Ekologi di masyarakat Muslim. agar Umat Islam tidak hanya dinggap telah berhasil menampilkan bukti teoritis tentang dasar dari sistem operasi kepekaan lingkungan yang di akses dari wahyu Allah (*Roots of Revelation*) tapi juga secara active mempraktikkan keyakinan tersebut dalam kehidupan baik individual maupun sosial.

Paska diterbitkannya beberapa serie buku tentang *Religions of The World and Ecology* oleh Center for the Study of Wold Religions, Harvard Devinity School, buku *Islam and Ecology 2003*³², geliat pengkajian Islam (*Islamicize*)³³ dan persinggungannya (*intersection*) dengan terminologi lingkungan (*the environment*) menjadi semakin marak dikalangan akademisi (*schoolars*) baik di Barat maupun di Timur ditandai dengan munculnya gerakan aktivis lingkungan Muslim, selain itu kondisi sosio-politik juga menjadi faktor dan tendesi munculnya aktivis tersebut secara umum. Sehingga kajian terhadap aktivis lingkungan dibedakan dengan kajian terhadap ideologi yang dianut oleh para aktivis tersebut, istilah *Islamic Environmentalism* terfokus pada bentuk formal

³² Diantaranya Evelyn Tucker dan Duncan Ryukan Williams, *Budhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Reuther, *Chrinstianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth*, Marry Evelyn Tucker dan John Berthroung, *Confusianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth and Humans*, N.J. Girardot, James Miller dan Liu Xiaogan, *Daosim and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, Christoper Key Chapple and Mary Evelyn Tucker, *Hindusm and Ecology: The Intersection of Earth, Sky and Water*, John A. Grim, *Indegenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Comunity*. Center of the Study of Wold Religions Harvard Divinity School, Cambridge, Mussachussete 02138.

³³ Istilah *Islamicization of Law* muncul pada tahu 1958 di Pakistan, yang berarti membawa kembali hukum-hukum Islam yang pernah diterapkan pada masa lampau kepada penerapan di zaman ini. Selanjutnya istilah tersebut digunakan sebagai pengganti dari *orientalisme* yaitu tentang ilmu yang mengkaji tentang ke Islaman. American Academy of Arts dan Sciences, *Daedalus: Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 102,no. 1 (The Academy, 1973), 148.

doktrin ajaran Islam tentang lingkungan yang diyakini oleh pemeluknya, sedangkan *Muslim Environmentalism* lebih identik dengan praktik para aktivis lingkungan yang beragama Islam dalam membangun, menggambarkan dan menerapkan pemahamannya tentang nilai-nilai Islam dari berbagai sumber, tidak terbatas pada agama.³⁴

Disinilah sebenarnya ajaran Islam sedang menemui moment yang tepat di abad ini terhadap *worldview*, secara normative (*normative evaluation*) dari internal ajaran Islam esensi dari istilah yang sedang populer *Islamic Environmentalism* dapat disebut dengan *Ilm al-Kaun (Knowledge of Creation)*³⁵, karena istilah-istilah yang dimuat didalam kajian kosmologi tentang etika lingkungan Islam lebih familiar dikalangan internal Muslim, sedangkan istilah *Muslim Environmentalism* karena fokusnya adalah kepada praktik nyata dari penerapan ajaran Islam, maka dari sudut pandang internal umat Islam sama dengan *Maqāṣid al-Bi'ah* yang kemudian terefleksikan dalam *Fiqih Ekologi*.³⁶

B. Kode Etik Islam dalam Pemanfaatan Lingkungan

Islam mengajak umat manusia untuk memperhatikan lingkungan sekitarnya dengan merenungkan asal-muasal penciptaan alam semesta yang meliputi unsur-unsur alam, makhluk hidup, benda-benda yang ada di alam semuanya diciptakan Allah. Allah berfirman dalam surah [al-Ankabut: 20]:

³⁴ Richard Foltz, *Islamic Environmentalism: A Matter of Interpretation*, dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, (Cambridge- Massachusettes)2003, 249.

³⁵ Fazlun M. Khalid, *Sign on The Earth: Islam, Modernity and The Climate Change*, 163.

³⁶ Qutb al-Raisuni, *al-Muḥāfaẓah 'ala al-Bi'ah min Manzūr al-Islāmy: Dirāsah al-Ta'ṣīliyah fī 'Dau' al-Kitāb wa al-Sunnah wa Maqāṣid al-Shari'ah*, cet. 1, (Beirut-Dār Ibn Hazm)2008,30. Yusuf al-Qardāwī, *Ri'āyat al- Bi'ah fi Shari'ah al-Islām* (Cairo: Dār al-Shurūq),2001. 182.

Sentralisasi prinsip etika Islam yang tiga tersebut merupakan landasan utama secara general, sedangkan secara partikular kaidah-kaidah pemanfaatan lingkungan adalah sebagai berikut

1. Kaidah al-Qur'an tentang Pemanfaatan Lingkungan

Typologi al-Qur'an dalam memaparkan kaidah-kaidah perhatian lingkungan tidaklah terkumpul dalam satu tema khusus namun tersebar dalam berbagai ayat, hal tersebut disebabkan, *pertama*: karena al-Qur'an adalah pedoman ajaran agama dengan nilai-nilai yang universal sebagai pedoman berbagai problematika kehidupan, *kedua*: alam semesta merupakan media untuk memahamkan manusia tentang keesaan Allah dan keberadaan Akhirat sehingga keduanya harus senantiasa tercermin dalam setiap ayat, *ketiga*: al-Qur'an adalah wahyu sedangkan pengetahuan manusia senantiasa berkembang sesuai perubahan zaman, maka fungsi dari wahyu adalah sebagai pembimbing pengetahuan manusia, *keempat*: jika tema lingkungan hanya terkumpul dalam satu bagian maka akan mereduksi fungsi keberlangsungan al-Qur'an sebagai pedoman setiap zaman.³⁸ Dengan begitu kaidah al-Qur'an tentang pemanfaatan lingkungan adalah bagian dari upaya manusia dalam memahami pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Kaidah al-Qur'an tentang pemanfaatan lingkungan dapat dirangkum dalam tema-tema berikut:

a. *al-Miqdār*: jika memperhatikan ayat-ayat al-Qur'an tentang alam semesta maka dapat disimpulkan bahwa segala sesuatu diciptakan di alam semesta ini dengan

³⁸ Muhammad Rashid Riḍa, *Tafsir al-Qur'an al-Ḥakīm al-Mashūr bi Tafsīr al-Mannār*, (Cairo: al-Haiyah al-Miṣriyah al-'Amah, 1998) vol.12, 20.

standar yang telah terukur fungsi dan posisinya secara cermat, sebagaimana firman Allah dalam surah al-Qamar [54:49]:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ جَعَلْنَاهُ بِقَدَرٍ

Artinya: *Sungguh, Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.*

Sehingga seluruh ekosistem alam ini memiliki ukuran dan fungsi, maka jika ukuran tersebut di eksploitasi diluar fungsinya maka akan mengakibatkan ketimpangan pada sistem dan berakibat bencana terhadap lingkungan.³⁹

b. *al-Taskhīr*: Manusia diciptakan dengan kemampuan pikir yang melebihi makhluk lain, dengan kemampuan tersebut berfungsi untuk dapat memanfaatkan apa yang telah dikaruniakan Allah di alam semesta ini dengan bijaksana, dan bukan untuk menguasai dan memonopoli tanpa mepedulikan keseimbangan ekosistem. Karena sistem yang ada didalam alam semesta semuanya digerakkan dengan izin Allah dan kekuasaanNya dan bukan atas kekuatan manusia dan kelebihan akal nya apalagi hawa nafsunya.⁴⁰ Sebagaimana firman Allah dalam surah al-Jāthiyah [45:13]

وَسَخَّرْنَا لَهُم مَّا قَالُوا سُلْطٰنٌ وَيَوْمَ نُنزِّلُ الْسَّمَاءَ مِثْرًا مِّمَّا يَتَذَكَّرُونَ
تَلْقٰهُنَّ يَوْمَ تَبْشُرُونَ

Artinya: *Dan Dia menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untukmu semuanya (sebagai rahmat) dari-Nya. Sungguh, dalam hal yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berpikir.*

³⁹ Abd Allah Shaḥātah, *Ayāt Allah fī al-Kaun: Tafṣīr al-Ayāt al-Kauniyah bi al-Qur'an al-Karīm*, (Cairo: Dār Nahḍah Miṣr, 2014), 57.

⁴⁰ 'Ali Jum'ah, *al-Bī'ah wa al-Hifāz 'alayhā Min Manzūr Islāmy*, (Cairu: al-Wābil al-Ṣoyb, 2009), 37.

c. *al-Ta'mīr*: dalam arti melestarikan, karena melestarikan bumi (*'Imārat al-Ard*) dapat terealisasi dengan menanam tumbuhan, pelestarian vegetasi, peningkatan produksi tanaman, konservasi, dan perlindungan sumber daya alam dari kemusnahan dan kerusakan,⁴¹ itu semua terkandung didalam firman Allah surah Hūd[11:61]

وَاللَّهُ شَلِّمٌ مِنَ الْأَنْوَارِ صَوَابًا سَمِعَ لِقَائِهِ فَمَا يَسْخَرُ فِيهِمْ وَلَا يُخْزِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

Artinya: *Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan kepada-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku sangat dekat (rahmat-Nya) dan memperkenankan (doa hamba-Nya)."*

d. *al-Tawāzun*: para ahli ekologi sepakat bahwa ekosistem adalah sebuah rantai sistemik yang terpadu dari unsur biotik maupun abiotik, maka al-Qur'an telah menyatakan bahwa keseimbangan (*al-Tawāzun*) merupakan faktor yang terpenting untuk keberlangsungan relasi dari rantai ekosistem tersebut, dalam hal ini kehidupan akan berlangsung seimbang dan alami jika manusia dapat menjaga keseimbangan dalam pemanfaatan lingkungan.⁴² Prinsip keseimbangan ekosistem tersebut terpetik dari firman Allah surah al-Rahmān[55:7]

وَلَوْ سِوَاهُ لَفِئَتٍ مِّنْهُنَّ لَبِئَاتٌ لَّا يُخْلِقُهُنَّ وَلَا يَمْسُرُهُنَّ وَلَا يَحْدِيهُنَّ

Artinya: *Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan keseimbangan*

⁴¹ Quṭb al-Raisūni, *al-Muḥāfaẓah 'ala al-Bī'ah min Manẓūr Islāmy: Dirāsah Ta'īliyah fī Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah wa Maqāṣid al-Sharī'ah*, (Beirut : Dār Ibn Ḥazm, 2008), 56.

⁴² Abd al-Ḥakam Abd al-Laīf al-Ṣa'dy, *al-Bī'ah fī al-Fikr al-Insāny wa al-Wāqi' al-Īmāny*, (Cairo: Dār al-Maṣriyah al-Lubnāniya, 1996), 50.

e. *al-Ṭahārah* : Sebagai upaya preventif dalam menjaga keselamatan lingkungan dan menjaga kesehatan lingkungan dalam rangka antisipasi dari pencemaran lingkungan dan penyebaran penyakit maka al-Qur'an dalam sekitar 30 ayat memuat pesan luhur tentang kesucian dan kebersihan (*al-Ṭahārah*), anjuran menjaga kebersihan tersebut dalam rangka menjamin kesucian jiwa, raga dan lingkungan sekaligus sebagai pedoman dalam pemanfaatan lingkungan.⁴³ Diantara pesan al-Qur'an tentang menjaga kebersihan dan hygenitas lingkungan adalah firman Allah dalam surah al-Māidah [5:6]

لَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ دِينًا يُجْعَلُونَ عَلَيْهِ حُرُوجًا وَلَا كَيْفًا وَلَا يَطْرُقُ عَلَيْكُمْ سُبُوطٌ مُّبِينَةٌ
وَأَعْبَادَ اللَّهِ الَّذِينَ يُحِبُّونَ إِلَهُهُمْ وَيُحِبُّونَ الْبَشَرَ

Artinya: *Allah tidak ingin menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, agar kamu bersyukur.*

Lingkungan tempat tinggal manusia dalam perspektif al-Qur'an adalah bumi (*al-Ard*) kata tersebut dalam al-Qur'an terulang kurang lebih sebanyak 545 kali untuk menunjukkan bahwa bumi sebagai obyek pemanfaatan lingkungan tersebut merupakan tempat bersama (*common ground*) bagi semua manusia tanpa memandang perbedaan ras, suku, agama dan tempat tinggal mereka, sehingga melestarikan bumi dengan memperhatikan kelestariannya adalah pesan universal al-Qur'an bagi seluruh umat manusia.⁴⁴

Sedangkan benda di bumi yang bernama gunung, disebutkan di dalam al-Qur'an bersamaan dengan benda dan makhluk lain yang senantiasa bertasbih dan

⁴³ Wahbah al-Zuhaili, *Himāyat al-Bī'ah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, (Syiria: Dār al-Maktabiy, 2010), 41.

⁴⁴ Abd al-Rahmān Jīrah, *al-Islām wa al-Bī'ah*, (Cairo: Dār al-Salām, 2000), 39.

bersujud kepada Allah, sebagaimana firman Allah dalam surat pada suraha al-Hajj
[22: 18]

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْآلِهَةَ يَسْجُدُونَ
لِلَّذِينَ هُمْ يُوقِنُونَ أَنَّ هُمْ
أَرْسَالُ رَبِّهِمْ فَيُوقِنُونَ أَنَّ
هُمَّ مُبْرَأُونَ مِنَ اللَّهِ فَجَاءُوا
بِطُغْيَانِهِمْ بِأَلْحَادٍ لِشُرَكِيَائِهِمْ
وَهُمْ يَكْفُرُونَ

Artinya: Tidakkah engkau tahu bahwa siapa yang ada di langit dan siapa yang ada di bumi bersujud kepada Allah, juga matahari, bulan, bintang, gunung-gunung, pohon-pohon, hewan-hewan yang melata dan banyak di antara manusia? Tetapi banyak (manusia) yang pantas mendapatkan azab. Barangsiapa dihinakan Allah, tidak seorang pun yang akan memuliakannya. Sungguh, Allah berbuat apa saja yang Dia kehendaki.

Dengan demikian segala unsur yang ada didalam gunung maupun yang berada di sekitar pegunungan sejatinya merupakan makhluk Allah yang sedang melakukan tugas ber-tasbih kepada Allah dengan cara mereka sendiri-sendiri, sehingga para ilmuan pun mengakui bahwa tidak ada pemisah yang jelas antara benda hidup dan benda mati dalam dimensi alam semesta ini, unsur kehidupan dan pergerakan zat pada setiap benda meskipun telah teridentifikasi oleh ilmu pengetahuan namun selalu ada hal-hal yang lebih detail lagi belum terungkap oleh kemajuan teknologi modern, untuk itu bagi manusia sebagai makhluk pilihan dengan modal kecerdasan yang dimilikinya hendaknya senantiasa sadar dan terpanggil untuk membangun relasi harmonis dan interaksi saling menghargai dalam perlakuan terhadap benda-benda di alam semesta ini. Kesadaran tersebut merupakan etika pemanfaatan lingkungan yang telah dipaparkan oleh al-qur'an dalam ayat-ayatnya yang tiada pernah kering alirannya akan hal yang ilmiah.⁴⁵

⁴⁵ Zaghul al-Najjār, *Suwarun Min Tasbīh al-Kāināt li Allah*, (Kairo: Nahḍat al-Maṣr, 2005), 93.

2. Metode al-Sunnah tentang Pemanfaatan Lingkungan

Fungsi al-Sunnah terhadap al-Qur'an dalam memberikan petunjuk tentang etika pemanfaatan lingkungan adalah sebagai bentuk penjelas, penguat dan perinci hal-hal yang masih bersifat global dari al-Qur'an, selain penjelasan verbal al-Sunnah juga berfungsi sebagai penjelasan aktual-praktikal terhadap nilai-nilai perhatian lingkungan Islam. Jika dalam ekologi metode perhatian lingkungan adalah dengan preservasi, konservasi dan restorasi terhadap sumberdaya alam,⁴⁶ maka al-Sunnah telah memuat ketiga metode tersebut dalam satu ungkapan yang mencakup segala bentuk perhatian lingkungan, yaitu kata *al-Ri'āyah* dalam sabda Rasulullah:

كَلِمَاتٌ رَاعِيَةٌ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَمَا أَلَمَ بِهِ الَّذِي عَلَى النَّاسِ عَعْلَهُمْ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَارْجُلٌ رَاعِيَةٌ أُولَئِكَ بِيَدِهِمْ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَارْتَعَاهُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَعَبْدٌ أَرْجُلٌ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ فَكَلِمَاتٌ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ⁴⁷

Al-Ri'āyah dalam berbagai deriviasi makna meliputi segala bentuk perhatian baik secara aktif, pasive, preventive maupun kuratif.⁴⁸ Sehingga *al-Ri'āyah* merupakan metode al-Sunnah dalam pemanfaatan lingkungan secara holistik mencakup semua aspek etika dalam pelestarian terhadap sumberdaya alam dalam bentuk tanggungjawab pemeliharaan, perawatan, penjagaan,

⁴⁶ Hadi S. Alikodra, *Konservasi Sumberdaya Alam dan Lingkungan: Pendekatan Ecosophy bagi Penyelamatan Bumi*, (Malang: UGM Press, 2012), 3.

⁴⁷ Hadith riwayat Bukhari nomor 2554. Muhammad Bin Ismail al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 3, 150, Hadith riwayat Muslim nomor 1829. Abu al-Ḥasan Muslim bin al-Ḥajjaj, *Saḥīḥ Muslim*, Vol. 3, 1459.

⁴⁸ Yusuf al-Qardāwī, *Ri'āyat al-Bi'ah fi Sharī'at al-Islām*, (Cairo: Dār al-Shurūq), 2001.8.

pelakunya mendapat cela dikalangan masyarakat.⁵² Sedangkan dari kalangan *fuqahā* Ibnu Abidīn, memberikan penjelasan fiqih bahwa redaksi “tempat berteduh” (*dil*) dalam makna hadits tersebut meliputi tempat tempat istirahat umum sesuai musim jika musim panas maka tempat teduh dibawah pepohonan dan tempat berjemur dikala musim dingin, sehingga harus ada batasan sifat dari tempat itu yang mempengaruhi hukum yaitu batasan “tempat berkumpulnya orang” (*maḥal ijtima’*).⁵³ Dalam makna hadits tersebut mencakup secara denotatif makna (*ilhāq*) kepada bentuk polusi lingkungan berupa sampah, karena penumpukan sampah akan mengakibatkan problem lingkungan dan kesehatan, untuk itu penting diperhatikan tentang pengelolaan sampah di tempat umum.⁵⁴

c. Pemeliharaan dengan kasih sayang (*al-Ihsan wa al-Rifqu*), Rasulullah senantiasa mengajarkan untuk menyayangi lingkungan baik binatang, tumbuhan bahkan benda-benda yang berada disekitarnya sebagaimana sabdanya pada saat tiba di kota Madinah:

“ini adalah Madinah (*Ṭābah*), dan ini adalah Uhud, gunung yang menyayangi kita dan kitapun menyayanginya”⁵⁵.

Hadith tersebut menunjukkan bahwa dalam etika pemanfaatan lingkungan Islam sebagaimana yang diajarkan Rasulullah terdapat interrelasi yang erat berupa

⁵² Abu Zakariya Bin Syarof al-Nawawi, *Syarḥ Nawawi ‘ala Ṣoḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār al-Fikr) 1979, 3/262.

⁵³ Muhammad Amīn Ibn ‘Abidīn, *Ḥāsyiyah Rad al-Mukhtār ‘ala al-Durr al-Mukhtār*, (Beirut: Dār Iḥyā Turaḥ al-Arabi) 1987, 1/229.

⁵⁴ Abdullah Umar Bin Muhammad al-Suḥaibani, *Aḥkām al-Bī’ah fi al-Fiqh al-Islāmi*, (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzy) 2008, 460.

⁵⁵ Hadith riwayat Bukhāri nomor 3855. Muhammad Bin Ismail al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Vol. 7, 436, Hadith riwayat Muslim nomor 1392. Abu al-Ḥasan Muslim bin al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, 1011.

Keseimbangan adalah merupakan aturan alam semesta dan prinsip dalam kehidupan di bumi agar seluruh komponen alam senantiasa berjalan harmonis (*al-tawāzun*). Maka bagi manusia yang telah mendapatkan anugerah kecerdasan akal dan keluhuran budi pekerti hendaknya bertugas untuk menjaga keseimbangan tersebut dengan melestarikan dan menghindari pengerusakan (*istikhlaaf*), etika yang senantiasa dibangun dalam pemanfaatan adalah kebijaksanaan dalam melakukan tugas dengan menyadari akan kebutuhan bersama dalam memanfaatkan sumberdaya alam (*al-Tarshīd wa al-Mushārahah fi al-Intifā' fi al-mawārid*)⁶⁰.

1. Pemanfaatan Sumberdaya Alam

Islam menegaskan bahwa dalam mendapatkan profit dari alam (*al-istighlāl*) adalah senantiasa harus berhemat dalam mengkonsumsi (*al-iqtisād fi istihlāk*) dan bukan dengan melebihi batas yang tepat (*al-isrāf*) Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا كُنْتُمْ فِي الْمَسْجِدِ أَوْ فِي الْمَكَانِ أَوْ فِي الْمَنَاطِقِ فَكُلُوا وَشَرِبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

Artinya: *Wahai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.*

Allah menganugerahkan sumberdaya alam dalam rangka keberlangsungan kehidupan, untuk menjamin keberadaannya dan kelestarian fungsinya, sehingga untuk menjamin keberlangsungan tersebut hendaknya manusia mengetahui fungsi

⁶⁰ Muhammad Amīn Saīd, *Himāyat al-Bī'ah fi Ḍau' al-Sharī'ah al-Islāmiyah wa al-Ṣokūk al-Dauliyah wa al-Qawānīn al-Wa'aniyah*, (Irak: Dār al-Fath, 2015), 73-87.

⁶¹ Al-Qur'an Surah [7:31]

antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh, merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang mengerti.

Sumberdaya alam tersebut meskipun terbarukan namun tidak lantas manusia boleh berlebihan dalam menggunakannya atau bahkan merusaknya sebagaimana sabda Rasulullah:

عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بسعد وهو يتوضأ، فقال له: "ما هذا السرف؟" فقال: "وهل فإماء من سرف؟! قال: "نعم، وإن كنت على نهر جار."⁶³

Artinya: dari Ibnu Abbas RA, bahwa nabi melintas di depan Saad yang sedang berwudhu, ia berkata kepada Sa'ad: mengapa engkau berlaku berlebih-lebihan seperti ini wahai Sa'ad? Lalu Sa'ad membalas, apakah dalam memanfaatkan air terdapat keberlebih-lebihan? Rasulullah menjawab: ya, bahkan walau engkau memanfaatkan air dari sungai yang mengalir.

Larangan mengeksploitasi air bahkan diperingatkan oleh Rasulullah terhadap komoditi sungai yang selalu mengalir setiap musim (*intermitten*) maupun sungai yang merupakan tadah hujan. *Kedua*, sumberdaya alam yang tidak terbarukan (*al-mawārid ghayru mutajaddidah*), terhadap sumberdaya alam jenis ini tentu lebih menuntut untuk senantiasa menjaga dan melindunginya dari kemusnahan dan kelangkaan, seperti barang-barang tambang (*al-ma'ādin*).⁶⁴

2. Pemanfaatan Teoretis Menjadi Pemanfaatan Praktis

Trend yang muncul abad milenial ini adalah para aktivis lingkungan secara cerdas menggunakan publikasi media untuk mengkampanyekan pemahamannya, seperti berkemah diatas pohon sehari-hari, membloking jalan kereta api, menaiki

⁶³ Ḥadīth riwayat Ibn Mājah nomor: 425, Muhammad Bin Yazīd Abu Abdillāh al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol.4, 180.

⁶⁴ Muhammad Amīn Saīd, *Himāyat al-Bī'ah fī Ḍau' al-Sharī'ah al-Islāmiyah wa al-Ṣokūk al-Dauliyah wa al-Qawānīn al-Wa'aniyah*, (Irak: Dār al-Fatḥ, 2015),86.

kilang minyak dan kapal, membenteng tulisan berisi kritik dan lain sebagainya.⁶⁵ Paradigma seperti ini marak di media Barat secara umum, sehingga menimbulkan respon beragam dari masyarakat.⁶⁶ *Muslim Environmentalism* bagi para akademisi menjadi objek kajian yang menarik, karena tantangannya adalah konsistensi dan bentuk praktis dari keyakinan mereka menjadi penilaian kritis (*critical assesment*) terhadap keseharian dari para aktivis tersebut. Hubungan antara gerakan aktivis lingkungan Muslim dengan ajaran Islam (*Islamic Belief*) menjadi fokus kajian di United States dan Britania Raya, dimana umat Islam disana adalah minoritas.

Berbeda dengan negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim di negara-negara ketiga (*third-world countries*) seperti, Pakistan, Mozambique, Zanzibar dan Indonesia. Menurut Rosmary Hancock dinegara-negara tersebut memiliki kemewahan (*Luxury*) yang tidak dimiliki negara Barat (*United States and Great Britain*). Dalam perspektif Hancock, Kehidupan umat Islam yang berada di negara-negara mayoritas Muslim tidak perlu dipertanyakan kesadaran mereka (*dont have to consicously question*) terhadap lingkungan, karena praktik kehidupan mereka sehari-hari tentu sudah mengikutsertakan (*engage*) kepedulian lingkungan. Budaya dan adat istiadat sehari-hari mereka sudah kental dengan nilai ajaran Islam, maka dari itu hubungan antara keyakinan agama dan bukan

⁶⁵ Fachruddin M. Mangunjaya, *Bertahan di Bumi: Gaya Hidup Menghadapi Perubahan Iklim*, Ed. 1 (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 87.

⁶⁶ Paul Wapner, *Environmental Activism an World Civic Politic* (Albani: State University of New York Press) 1996, 152-164. Audrey R Chapman, Rodney Lawrence Petersen, dan Barbara Smith-Moran, *Bumi Yang Terdesak: Perspektif Ilmu Dan Agama Mengenai Konsumsi, Populasi, Dan Keberlanjutan* (Jakarta: Center for Religious & Cross-Cultural Studies, Gajah Mada University, 2000), 422.

keyakinan agama (non-religious) -budaya dan adat istiadat- adalah ‘makanan sehari-hari’ (*day-to-day lives*) mereka.⁶⁷

Penilaian Hancock tersebut selaras dengan salah satu alasan yang disampaikan oleh Bernard Adney-Rissakotta dalam menulis bukunya *Living in Sacred Cosmos: Indonesia and The Future of Islam*, bahwa Indonesia adalah ‘masa depan Islam’, argumentnya adalah, sebagai negara yang memiliki populasi muslim terbesar di dunia, Indonesia adalah contoh ideal dan aktual dalam menerapkan tiga dimensi yaitu *Modernity, Religion and Tradition*. Tradisi lokal secara konstan mengalami modifikasi ketika berinteraksi dengan ide-ide dan penerapan modernitas dan agama. Untuk itu tradisi yang masih dilestarikan hingga kini (*living tradition*) oleh masyarakat setempat adalah sebuah modernitas dan religiusitas. Indonesia yang telah memiliki kekayaan peradaban selama ribuan tahun berupa tradisi keagamaan dan tradisi kesukuan, dapat memberikan tawaran alternative cara dunia menggambarkan (*alternative ways of imagining the world*) tentang Islam.⁶⁸

Kedua pernyataan tentang Indonesia tersebut merupakan gambaran bagaimana masyarakat dunia memandang Indonesia, sehingga ini merupakan (*starting point*) yang penting untuk kita mulai menyampaikan fakta-aktual tentang dimensi pemahaman ekologis masyarakat Indonesia kepada Dunia, sekaligus membuka mata masyarakat Indonesia sendiri, bahwa apa yang sedang kita miliki

⁶⁷ Rosemary Hancock, *Islamic Environmentalism: Activism in The United States and Great Britain*, Routledge advances in sociology 222 (London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018), 66.

⁶⁸ Bernard Adney-Rissakotta, *Living in a Sacred Cosmos: Indonesia The Future of Islam*, (USA-Yale University Southeast Asia Studies) 2018, 03.

sekarang adalah anugerah dan potensi yang patut dibanggakan dan tentu seharusnya dilestarikan. Bernand menyatakan, seharusnya masyarakat Indonesia sendiri yang harus menyampaikan kepada masyarakat Barat, dan bukan ‘hanya’ merespon terhadap apa yang dikategorisasikan oleh orang Barat tentang menggambarkan paradigma sosial keagamaan.⁶⁹ Selanjutnya apa yang dikemas oleh Hancock dalam meneliti aktivis lingkungan Muslim di Barat, menurut penulis adalah metode yang dapat diterima, rasional dan penting bagi kita sebagai muslim di Indonesia, *pertama* untuk menguji ulang apakah budaya dan kehidupan sosial beragama di Indonesia benar-benar sesuai dengan ekspektasi yang di asumsikan oleh Hancock dan masyarakat dunia secara umum. *Kedua*, hipotesis yang telah dihasilkan oleh Hancock dalam penelitiannya merupakan acuan penting yang dapat di adopsi sebagai landasan metodologis penelitian di Indonesia dan secara khusus di Lereng Gunung Kelud untuk mengungkap realitas kehidupan masyarakat beragama yang peka terhadap lingkungannya, karena tantangannya memiliki kemiripan dari sisi bahwa aktivis lingkungan Muslim yang menjadi objek penelitian Hancock adalah minoritas Muslim yang berupaya secara keras mempraktikkan apa yang mereka yakini (*practicing the belief*) untuk membangun bingkai realistik yang bernilai (*framing the values*) sekaligus menegaskan (*emphasis the affirmation*) kepada masyarakat *United State dan Britania Raya* yang terdiri dari beragam ideologi. Sedangkan tantangan penerapan *Fiqih Ekologi dalam membangun Etika Pemanfaatan Lingkungan di Lereng Gurung Kelud adalah* karena masyarakat di wilayah tersebut meskipun mayoritas Muslim,

⁶⁹ Bernard Adney-Rissakota, *Living in a Sacred Cosmos: Indonesia The Future of Islam*, 04

namun *critical assesment* nya adalah: *pertama*, masyarakat muslim pedesaan yang tingkat pemahaman agamanya belum terlalu mendalam. *kedua*, masyarakat dari non-Muslim diantaranya Kristen, Hindu, dan mereka yang menganut tradisi lokal.

D. Pendekatan Analisis Framing

Pembingkaian atau (*framing*) pada mulanya dimaknai sebagai struktur konseptual atau perangkat kepercayaan yang mengorganisasikan pandangan politik, kebijakan dan wacana serta yang menyediakan kategori-kategori standar untuk mengapresiasi realitas, sebagaimana dikembangkan oleh Erving Goffman pada tahun 1974 yang mengandaikan *frame* sebagai kepingan-kepingan perilaku (*strips of behaviour*) yang membimbing individu dalam membaca realitas.⁷⁰

Framing adalah sebuah cara bagaimana peristiwa disajikan oleh media. Penyajian tersebut dilakukan dengan menekankan bagian tertentu, menonjolkan aspek tertentu, dan membesarkan cara bercerita tertentu, dari suatu realitas/peristiwa. Disini media menyeleksi, menghubungkan, dan menonjolkan peristiwa sehingga makna dari peristiwa lebih mudah menyentuh dan diingat oleh khalayak. Karenanya, seperti dikatakan oleh Frank D. Durham, framing membuat dunia lebih diketahui dan lebih dimengerti. Realitas yang kompleks difahami dan disederhanakan dalam kategori tertentu. Bagi khalayak, penyajian realitas yang demikian, membuat realitas lebih bermakna dan dimengerti.⁷¹

⁷⁰ Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on The Organization of Experience*, (London: Penguin Book, 1975), 569.

⁷¹ Frank D. Durham, *News Frames as Social Narratives*, TWA Flight 800, *Journal of Communication*, 48 (4), 1998, 101.

Diantara pengembang analisa framing adalah Robert N Entman yang memetakan proses analisa menjadi empat tahap: *pertama*, pendefinisian masalah (*Define Problem*) elemen ini merupakan bingkai utama yang menekankan pada suatu peristiwa dengan memahami dan mendefinisikannya, *kedua*, memperkirakan masalah atau sumber masalah (*Diagnosing of Causes*) melihat peristiwa untuk mengetahui penyebabnya dan aktor yang dianggap sebagai penyebab masalah, *ketiga*, membuat keputusan moral (*Make Moral Judgement*) adalah langkah yang dilakukan untuk memetik nilai moral yang disajikan untuk menjelaskan masalah dengan mengungkap argumentasi yang kuat dalam mendukung penyajian tersebut, *keempat*, langkah penyelesaian masalah (*Treatment Recommendation*) yaitu jalan yang ditempuh dalam mengatasi masalah.⁷²

1. Analisis Framing dalam Penelitian Gerakan Sosial

Teori Framing memiliki fokus pada keyakinan bahwa antara budaya masyarakat dan struktur sosial yang mereka bangun memiliki nilai analisis (*analytical value*). Para ahli teori gerakan sosial memasukkan kajian tersebut dalam pembahasan mobilisasi sumber daya (*resource mobilization*) yang berasumsi bahwa keberhasilan suatu gerakan sosial tergantung pada potensi sumber daya baik manusia maupun alam.⁷³

⁷² Eriyanto, *Analisis Framing: Konstruksi, Ideologi, dan Politik Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2002), 188.

⁷³ Hank Johnston dan Bert Klandermans, ed., *Social movements and culture, Social Movements, Protest, and Contention*, v. 4 (Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press)1995, 03.

Pada perkembangannya menurut Benford dan Snow proses pembingkaiian (framing) dapat dipertimbangkan untuk menganalisa gerakan sosial, dinamika gerakan sosial yang dikemas dalam aksi kolektif telah dikonseptualisasikan termasuk fitur variabel mereka, karena terdapat hubungan relevan antara proses pembingkaiian (framing processes) dengan gerakan sosial seperti skema dan ideologi.⁷⁴

2. Bingkai Transformasi Aktivistis Lingkungan

Pembingkaiian Transformatif atau yang lebih dikenal dengan *Framing Transformation* adalah merupakan teori gerakan sosial baru yang digunakan untuk menganalisa ‘pergantian budaya’ (*cultural turn*). Diantara penerapan Framing tranformation dalam gerakan sosial aktivis lingkungan adalah penelitian (*Finding Solution*) yang diterapkan Rosemary Hancock dalam meneliti *Muslim Environmetalism* di Britania Raya dan Amerika Serikat melalui langkah-langkah metodologis dalam membaca paradigma sosial menggunakan pendekatan “*Framing Transformation*” Bingkai Transformasi, yaitu metode ilmu sosial yang berfungsi untuk mengungkap: beragam bentuk program kegiatan yang dipromosikan oleh suatu kelompok sosial untuk mencapai nilai-nilai tertentu, yang mungkin memiliki resonansi atau mungkin tidak, kadang-kadang mungkin tampak bertentangan dengan gaya hidup atau ritual konvensional dan bingkai interpretatif yang masih ada. Ketika hal itu terjadi, nilai-nilai baru mungkin menuntut untuk mulai di tanam dan di pupuk dalam rangka menganulir makna

⁷⁴ Robert D. Benford dan David A. Snow, *Framing Processes and Social Movement: An Oveview and Assesment*, Jstor: Annual Riview of Sociology, Vol. 26 (2000), 612.

lama atau keyakinan yang salah akibat dari kesalahan penafsiran, sehingga diperlukan pembingkai ulang adalah dalam rangka menemukan tafsir yang baru.⁷⁵ Bingkai transformasi dapat ditemukan pada simbol-simbol Islam dan tradisi masyarakat yang bernilai Islami, tahapan dari penelusuran bingkai transformasi (*framing transformation*)⁷⁶ adalah sebagai berikut:

a. Dianostic Framing

Diagnosa adalah identifikasi mengenai sesuatu, dalam fokus ini dapat disebut *Diagnosing Environmental Crisis* -, langkah ini dapat diidentifikasi dari dua arah, *pertama*, arah luar (*outside*) yaitu: problematika lingkungan timbul disebabkan oleh faktor sistem politik (*political system*), stuktur ekonomi (*economic structure*), tekanan budaya (*cultural forces*). *Kedua*, arah dalam (*inside*) di dalam diri dan sikap perilaku terhadap alam yang berupa keserakahan (*greed*), perilaku kesia-siaan (*wastefulness*), sikap apatis (*apathy*), termasuk dalam kategori ini dimensi sikap keagamaan dapat dibagi menjadi *outside* dan *inside*, *outside* berupa kerusakan dunia (*currupt*), kerusakan moral (*immoral*), perilaku kejahatan (*evil*). *Inside* berupa (*themselves corrupted*) didalam diri pemeluk agamanya sendiri melakukan kerusakan, sirnanya spiritualitas atau musnahnya rasa tunduk kepada Tuhan (*devoiced for God*), pemahaman yang sesat (*led astray*).⁷⁷ Dalam penelitian ini *Diagnostic Framing* akan disajikan dalam

⁷⁵ Rosmary Hancock, *Islamic Environmentalism: Activism in The United States and Great Britain*, (London: Routledge, 2018), 69.

⁷⁶ Hancock, *Islamic Environmentalism*, 90.

⁷⁷ David A. Snow, Robert D. Benford, *Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization*, pada *From Structure* , dalam: Bert Klandermans, ed., *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*, International Social Movement Research 1 (Greenwich, Conn. u.a: JAI, 1989), 197–217.

bentuk kuantitatif, pengumpulan data menggunakan kuesioner yang disebarakan kepada partisipan menggunakan lembar pertanyaan dan *google form*, dimana semua partisipan mengisi kuesioner yang sama tentang etika lingkungan dari sudut pandang umum (*common*) dan agama (*religious*), semua pertanyaan atau butir pernyataan memberikan jawaban-jawaban potensial yang harus dipilih oleh partisipan, partisipan diambil secara sampling dari dua kategori, *pertama* dari kategori wilayah, yaitu masyarakat Lereng Gunung Kelud di Kabupaten Kediri yang meliputi: Kecamatan Kandangan, Kepung, Puncu, Plosoklaten dan Ngancar. *Kedua* dari kategori agama yang mereka anut, yaitu: Islam, Kristen, Katolik dan Hindu. Analisa hasil menggunakan mekanisme *Uji Kolinearitas* untuk memutakhirkan data dari hasil yang tidak layak, berupa *out layer* (partisipan yang kurang valid) dan *missing values* (partisipan yang tidak mengisi data diri), selanjutnya dilakukan analisis deskriptive dan Uji Hipotesis dengan uji validitas SPSS tentang tingkat kualitas Etika Lingkungan Masyarakat Lereng Kelud.

Kerangka dasar pembuatan pertanyaan dalam kuesioner diambil dari *common factor* dan *religious factor* tentang sebab-sebab kerusakan lingkungan, sebagai berikut:

ANALYTICAL DIAGNOSTIC FRAMING

COMMON FACTORS

A. OUTSIDE

1. Pemerintah berperan aktif dalam menanggulangi bencana alam maupun lingkungan di wilayah lereng Gunung Kelud (**Sistem Politik**) *Political System*
2. Masyarakat yang matapencahariannya bertani merupakan penopang utama perekonomian di wilayah lereng Gunung Kelud (**Struktur Ekonomi**) *Economic Structure*

3. Hidup bersahabat dengan alam dan bertempat tinggal di desa lebih nyaman daripada mengikuti gaya hidup perkotaan (**Tekanan Budaya**) *Cultural Forces*

B. INSIDE

1. Perluasan kepemilikan lahan dan pendirian bangunan adalah hak pribadi yang harus terpenuhi (**Keserakahan**) *Greed*
2. Sumberdaya alam yang ada di wilayah Lereng Gunung Kelud sangat melimpah dan tidak akan habis (**Pemborosan**) *Wastefulness*
3. Kerusakan lingkungan dan sumberdaya alam di sekitar Gunung Kelud adalah tanggungjawab pemerintah (**Tidak Peduli**) *Apathy*

RELIGIOUS FACTORS

A. OUTSIDE

1. Bencana lingkungan yang terjadi di wilayah lereng Gunung Kelud beberapa tahun terakhir ini karena usia dunia semakin tua (**Kerusakan Dunia**) *Corrupt*
2. Merawat alam dan lingkungan disekitar Lereng Gunung Kelud berarti mensyukuri ni'mat Tuhan (**Kerusakan Moral**) *Immoral*
3. Setiap makhluk hidup dan bahkan benda mati seperti sungai, hutan, gunung, memiliki bobot hak asasi yang sama dengan manusia (**Perilaku Kejahatan**) *Evil*

B. INSIDE

1. Melestarikan dan memelihara alam dan lingkungan di wilayah Lereng Gunung Kelud adalah ibadah (**Tidak takut dosa**) *devorced from God*
2. Kerusakan lingkungan hidup merupakan akibat dari ketidaktaatan manusia terhadap Pencipta alam (**Pemahaman sesat**) *selfcorruptions*
3. Manusia adalah pengemban amanah, berkewajiban untuk memelihara keutuhan ciptaan Tuhan, keseimbangan alam, serta flora dan faunanya (**Kurang mendalami ajaran**) *led astray*

Sehingga bentuk pertanyaan kuesioner yang disampaikan kepada partisipan adalah sebagai berikut:

COMMON FACTOR

A. OUTSIDE

1. Pemerintah telah berperan aktif dalam menanggulangi bencana alam maupun problem lingkungan di wilayah lereng Gunung Kelud.
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju

- c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju
2. Masyarakat yang matapencahariannya bertani merupakan penopang utama perekonomian di wilayah lereng Gunung Kelud.
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju
 - c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju
 3. Hidup bersahabat dengan alam dan bertempat tinggal di desa lebih nyaman daripada mengikuti gaya hidup perkotaan.
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju
 - c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju

B. INSIDE

1. Perluasan kepemilikan lahan dan pendirian bangunan di wilayah Lereng Gunung Kelud adalah hak pribadi yang harus terpenuhi.
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju
 - c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju
2. Sumberdaya alam yang ada di wilayah Lereng Gunung Kelud sangat melimpah dan tidak akan habis bahkan untuk generasi yang akan datang.
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju
 - c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju
3. Kerusakan lingkungan dan sumberdaya alam di sekitar Gunung Kelud adalah tanggungjawab pemerintah
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju
 - c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju

RELIGIOUS FACTORS

A. OUTSIDE

1. Bencana lingkungan yang terjadi di wilayah lereng Gunung Kelud beberapa tahun terakhir ini karena usia dunia semakin tua
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju
 - c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju
2. Merawat alam dan lingkungan disekitar Lereng Gunung Kelud berarti mensyukuri ni'mat Tuhan
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju
 - c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju
3. Setiap makhluk hidup dan bahkan benda mati seperti sungai, hutan, gunung, memiliki bobot hak asasi yang sama dengan manusia
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju
 - c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju

B. INSIDE

1. Melestarikan dan memelihara alam dan lingkungan di wilayah Lereng Gunung Kelud adalah termasuk ibadah
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju
 - c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju
2. Kerusakan lingkungan hidup merupakan akibat dari ketidaktaatan manusia terhadap Pencipta Alam
 - a. Sangat Setuju
 - b. Setuju
 - c. Netral
 - d. Tidak Setuju
 - e. Sangat Tidak Setuju
3. Manusia adalah pengemban amanat, berkewajiban untuk memelihara keutuhan ciptaan Tuhan, keseimbangan alam, serta flora dan faunanya.
 - a. Sangat Setuju

Terdapat tiga pertanyaan dari kuesioner tersebut yang tidak valid menurut hasil uji validasi dan reliability.

b. Prognostic Framing (Pembingkaihan Prognosa).

Prognosa adalah tahap setelah diagnosa yang berfungsi menentukan langkah perubahan dengan melihat kembali masalah yang ada lalu kemudian melakukan langkah perubahan yang berarti (*to effect hange*). Pertanyaan mendasar dari proses ini adalah “*what is to be done*”⁷⁸ apa yang harus dilakukan? bahwa aktifitas tidak cukup hanya men-diagnosa apa yang salah dari dunia hari ini (*what is wrong with the current world*) tapi harus meyakinkan audience bahwa mereka sudah tahu apa solusi dari problem tersebut. Titik tolak identifikatif dari *Prognostik Framing* adalah “potensi” yang dimiliki untuk menemukan ‘solusi’.⁷⁹ Selain itu cara-hidup masyarakat (*life style*) dalam berinteraksi dengan alam adalah fokus yang harus diidentifikasi. Bentuk-bentuk praktik perhatian lingkungan yang ada dalam masyarakat tradisional (*indegenous people*) berupa simbol simbol dan adat istiadat di lereng gunung Kelud dapat dikategorikan sebagai potensi yang meng-inspirasi dalam menyusun strategi prognosis. karena masyarakat tradisional adalah potensi penting menjaga kelestarian alam, bahkan

⁷⁸ David A Snow, Scott C. Byrd, *Ideology, Framing Processes, and Islamic Terrorist Movement, Journal Mobilization: An International Quarterly*, June 2007, Vol. 12, No. 2, pp. 119-136.

⁷⁹ Penggalan potensi dalam pendekatan *Maqāṣid al-Syai’ah* dikenal dengan *jalb al-maṣālih wa , dar’ al-mafāṣid*: Indikator yang terkandung didalam *jalb al-masalih* meliputi : menemukan kembali apa yang pernah hilang atau meningkatkan potensi yang telah ada kepada penemuan fungsi baru yang lebih inovative, sedangkan *dar’u al-mafasid* meliputi: menghilangkan potensi yang yang membahayakan, atau sekedar upaya meminimalisir keberadaan potensi tersebut, atau bahkan melakukan upaya antisipatif terhadap munculnya potensi yang merusak tersebut. Ahmad al-Raisūni, *al-Dzari’ah ila Maqāṣid al-Syarī’ah*, (Kairo; Dār al-Kalimah)2016,14.

mereka adalah penjaga (*guardian*) sumberdaya alam seperti sumber air, sungai dan gunung.⁸⁰

Prognosa adalah tahap setelah diagnosa yang berfungsi menentukan langkah perubahan dengan melihat kembali masalah yang ada, kemudian melakukan langkah perubahan yang berarti (*to effect change*). Pertanyaan mendasar dari proses ini adalah “*what is to be done*” apa yang harus dilakukan?. Titik tolak identifikatif dari *Prognostik Framing* adalah “potensi” yang dimiliki sekaligus apa “ancaman” yang terpapar dalam masyarakat yang ada di Lereng Gunung Kelud. Dalam pendekatan *Maqāsid al-Syarī’ah* disebut indentifikasi “*maṣlahah*” dan “*mafsadah*”.

Strategi yang diterapkan dalam identifikasi adalah metode entongrafi dengan berinteraksi dengan masyarakat setempat sehingga peneliti mendapatkan data dari sudut pandang penduduk asli, lalu data dikumpulkan melalui wawancara secara mendalam (*deep interview*) dengan para partisipan untuk menelusuri cara-hidup masyarakat (*life style*) dalam berinteraksi dengan alam.⁸¹

c. Motivational Framing

Ceramah-ceramah keagamaan (*religious preaching*) adalah bagian dari langkah ini, tapi bukan satu-satunya cara, karena menurut Roger Gottlieb, ceramah agama tidaklah cukup untuk membangun kesadaran peduli lingkungan, masyarakat lebih melihat kepada bentuk kongkrit aksi dilapangan yang benar-

⁸⁰ Gade, *Muslim environmentalisms*, 122.

⁸¹ James P. Spradely, *Metode Etnografi*, (Yogyakarta : Tiara Wacana) 2007, 04

benar mengatasi masalah lingkungan.⁸² Sehingga fokus *motivational frame* adalah (*da'wah bi al-ha>l*) karena tujuannya adalah melakukan perubahan sikap (*changing the behavior*), perubahan sikap adalah indikator pemahaman terhadap nilai dan tujuan yang disebut “*affirming*” (penegasan)⁸³. Berupa penegasan nilai nilai yang dibangun bersama, bahwa menjaga kelestarian lingkungan adalah tanggung-jawab kemanusiaan apapun bentuk agamanya. Sehingga dalam penelitian ini dapat menggali informasi dari para pemeluk agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu dan tradisi masyarakat berupa etika pemanfaatan lingkungan yang mengalami bingkai perubahan (*framing transformation*) berupa simbol, verbal, dan praktis. Ketiga hal tersebut merupakan sisi yang potensial untuk membangun komitmen bersama antar agama (*inter-faith*) dengan cara menemukan apa yang disebut oleh Jaser Auda sebagai *systematic theologis* dengan metode yang bersifat induktif untuk menggali bagaimana agama yang kita peluk merespon terhadap problematika aktual hari ini. Dengan demikian sistematika teologis akan menghasilkan pengelompokan, klasifikasi, dan pengintergrasian dari kebenaran yang terputus (*disconnected truth*), bahkan disebut sebagai fakta fakta yang tidak tercerna (*undigested facts*) dalam dogma keagamaan. Karena kajian tentang budaya masyarakat lokal yang bersifat suci (*sacred*) hari ini sedang menjadi fokus konservasi sumberdaya alam.⁸⁴

⁸² Roger S Gottlieb, *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2010), 81.

⁸³ Roy Wallis, *Elementary Forms of the New Religious Life* (London:Routledge & Keagan Pauls)Press, 2019, 04.

⁸⁴ Di negara-negara Eropa nilai-nilai spiritual di wilayah-wilayah yang terlindungi mulai marak menjadi kajian akademis dibidang lingkungan, menurut mereka area yang terlindungi (*protected area*) memiliki keindahan (*beauty*), majesty (*keagungan*), perdamaian(*peace*), persatuan (*unity*), harmoni(*harmony*), saling ketergantungan (*interdependence*), siklus kelahiran –mati – dan

Menurut penulis, secara general apa yang dipetakan didalam polarisasi *Framing Transformation* tersebut diatas, memiliki kesamaan pola kerja yang ada didalam *Maqashid al-Syariah*. Alasannya adalah *Maqashid al-Syariah Kontemporer* sebagaimana yang di gagas oleh Jaser Auda juga berangkat dari paradigma yang dialaminya ketika hidup di alami minoritas Muslim di London. Metode *Framing Transformation* ini yang akan digunakan penulis untuk menganalisa kehidupan masyarakat religious dan tradisional di lereng Gunung Kelud sebagai realisasi etika lingkungan yang tumbuh dan dilestarikan oleh masyarakat Kediri secara umum dan secara khusus mereka yang tinggal di lereng gunung kelud, mengungkap paradigma tersebut memberikan wacana tentang potret masyarakat, secara khusus masyarakat Muslim dalam menyusun *Islamic Framing* bingkai etika Islam dalam menawarkan warna baru dari Fiqih Ekologi.

kelahiran kembali (*cycle of birth/death and rebirth*), keberlangsungan (*continuity*), makanan (*nourishment*), keberlimpahan (*abundance*), tempat-tempat tersebut secara lahiriyah telah berabad abad menanamkan dalam diri orang untuk memberikan rasa hormat terhadap alam. Joseph Maria Mallarach (Ed.), *Spiritual Values of Protected Areas of Europe*, Workshop Proceeding yang diadakan pada 2-6 November 2011 at The International Academy for Nature Conservation on the Isle of Vilm, Jerman. Tidak terkecuali di Indonesia juga mulai marak kajian *Protected Area* sebagai tema yang terkait dengan ekologi, Herwasono Sedjito, Edt, *Situs Keramat Alam: Peran Budaya Dalam Konservasi Keanekaragaman Hayati*, *Prosiding Lokakarya Kebun Raya Cibodas, Cianjur Jawa Barat 30-31 oktober 2007*, yang diterbitkan oleh Yayasan Obor Indonesia Komite Nasional MAB Indonesia- Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, dan *Conservation International Indonesia*, 2009. bahkan terminologi *harm*, *ihya mawat*, *hima* masuk dalam kategori pembahasan ini, artikel Fachruddin M. Mangunjaya, *Keramat Alami dn Kontribusi Islam dalam Konservasi Alam*.

batang yang tinggi dan daun yang hijau karena tanah yang tumbuh subur. Sayuran dan rerumputan juga tumbuh dengan baik karena tanah yang subur dan iklim yang sejuk, sehingga hewan ternak bisa tumbuh dan berkembang biak dengan sehat dan berkualitas baik.

Hutan lindung, hutan produksi dan hutan cagar alam merupakan bagian yang tak terpisahkan pada bentang lahan Gunung Kelud. Terdapat lima satuan bentuk lahan utama yang menyusun tubuh Gunung Kelud, yaitu, puncak gunung api, lereng atas, lereng tengah, lereng bawah dan dataran alluvial kaki gunung api. Mulai dari bagian puncak ke arah dataran alluvial gunung api secara umum sumberdaya yang tersedia semakin melimpah.⁶

Pemanfaatan lahan di sekitar Gunung Api Kelud lebih dominan pada sektor pertanian dan perkebunan. Lereng atas hingga dataran aluvial Gunung Api Kelud di dominasi oleh kegiatan pertanian. Pemanfaatan lahan berupa hutan dan perkebunan dapat dijumpai pada lereng tengah, masyarakat memanfaatkan dengan mencari kayu, jamur maupun *rebung* (bambu muda). Pemanfaatan lahan berupa perkebunan, kebun dan tegalan dapat dijumpai pada dataran aluvial. Pemanfaatan lahan berupa perkebunan di lereng tengah dan bawah Gunung Api Kelud dimanfaatkan oleh perusahaan terpadu (PT) dengan komoditas utama berupa tanaman cengkeh, kopi, pinus, karet, dan tebu yang dikombinasi oleh masyarakat sekitar dengan tanaman buah seperti alpokat, durian, pisang dan nanas. Sedangkan

⁶ Aris Dwi Wahyu Rahmadana, dkk, *Kajian Bentang Sumberdaya Lahan Gunung Api Kelud*, dalam *Bunga Rampai Penelitian: Pengelolaan Bencana Kegunungapian Kelud pada Periode Krisis Erupsi 2014* (Yogyakarta-Pustaka Pelajar, 2014), 5.

komoditi hortikultura seperti cabe, tomat, timun, terong, kacang tanah, jagung menjadi hasil harian dari masyarakat lereng Gunung Kelud.

Berkah kekayaan flora yang ada di kawasan hutan Gunung Kelud dikenal unik. Pohon Sakura Jawa atau masyarakat setempat menyebutnya dengan *Siwil Kutil* tumbuh di kawasan hutan Simpenan yang merupakan Cagar Alam terletak diantara Desa Manggis dan Gadungan Kecamatan Puncu. *Siwil Kutil* yang bernama latin *pterocymbium javanicum* merupakan penanda perubahan musim, jika pohon tersebut menggugurkan daunnya, artinya datang musim penghujan, sebaliknya ketika bunganya bersemi dan bermekaran, itu pertanda musim kemarau mulai tiba. Selain bunga penanda musim, di puncak kelud juga terdapat Bunga Edelweis yang dikenal sebagai bunga keabadian karena bunganya yang terus awet dan hanya tumbuh baik dipuncak gunung. Edelweis Gunung Kelud memiliki ciri yang sedikit berbeda dari yang tumbuh di wilayah lain, Edelweis Gunung Kelud berukuran lebih kecil dan batangnya sedikit berair. Kekayaan flora di kawasan hutan Kelud juga banyak bermanfaat untuk obat-obatan, bumbu masak, kerajinan tangan seperti, *Rotan Ribandil* yang masih banyak ditemukan di daerah Ubalan Plosoklaten. *Pohon Bendo*, *Pohon Joho*, *Pohon Kemiri* banyak ditemukan di Desa Jagul Kecamatan Ngancar dan Desa Besowo Kecamatan Kepung. *Pohon Kedawung*, *Kaliandra* dan *Randu* banyak terdapat di Dusun Laharpang Kecamatan Puncu.

Pesona Gunung Kelud juga terlihat dari keanekaragaman satwanya, bahkan dahulu menjadi habitat hewan-hewan buas. Namun, sebagian besar telah punah akibat erupsi dan perilaku penangkapan illegal. Beberapa hewan

tersebut masih dapat disaksikan karena dipelihara oleh wisata Kampung Anggrek Desa Sempu Kecamatan Ngancar. Diantaranya yaitu *Burung Rangkok*, *Burung Jalak Penyu*, *Burung Bubut*, *Landak*, *Babi Hutan* atau *Celeng* dan *Monyet*. Beberapa satwa liar menurut beberapa penduduk setempat masih sering dijumpai seperti *Macan Tutul Jawa*, *Kijang*, *Elang Jawa*, *Ular Kobra*. Di Desa Sidomulyo Kecamatan Puncu setiap pagi masih sering terdengar ketukan ritmis *Burung Pelatuk* yang sedang melobangi kayu pepohonan pada pagi hari, sedangkan di malam hari sering terdengar suara merdu *Burung Hantu* yang sedang mengintai mangsanya yaitu tikus.

Daerah lereng bawah dan atas Gunung Kelud memiliki banyak sumber air alami yang muncul dari mata air dalam tanah dan berada di bawah rerimbunan pohon-pohon besar sebagai penyangga dan senantiasa memberikan suplay yang melimpah dan airnya sangat vital bagi masyarakat bahkan menjadi pasokan utama kebutuhan air bersih dan air minum. Sumber mata air alami yang terbentang sepanjang lereng Kelud dari Kecamatan Kandangan terdapat 26 sumber, Kepung 22 sumber, Puncu 11 sumber, Plosoklaten 55, Ngancar 33 sumber, jumlah total terdapat 152 sumber mata air.⁷

Gunung Kelud menghasilkan pasir dan batu pasca erupsi 2014. Potensi pertambangan tersebar di beberapa titik di sekitar aliran lahar, data Dinas Pengairan, Pertambangan dan Energi Kabupaten Kediri mencatat, ada lima

⁷ Data Potensi Daerah yang dirilis oleh Dinas Komunikasi dan Informatika Pemerintah Kabupaten Kediri 2016 - 2019, wawancara dengan Kepala Desa Sempu 3 Maret 2020, Dinas Lingkungan Hidup PemKab Kediri 4 Maret 2020, Mbah Wagiyu Jagul Ngancar 6 Maret 2020, dengan Mbah Barkah Laharpan Puncu 6 Maret 2020. Wawancara dengan Kepala Desa Puncu 9 Maret 2020.

sungai yang berhulu di sekitar Kelud. Kelimanya berpotensi menghasilkan tambang pasir. Diantaranya adalah Sungai Konto, Sungai Ngobo, Sungai Badak dan Sungai Sirinjing, Sungai Gedog.⁸

Pemerintah Kabupaten Kediri mulai serius mengembangkan Gunung Kelud sebagai wisata alam pada 2006. Ini berawal dari ide Bupati Sutrisno yang melihat potensi gunung berapi tersebut sebagai penghasil Pendapatan Asli Daerah (PAD). Tahap perdana yang dibangun adalah infrastruktur jalan mulai dari Monumen Simpang Lima Gumul hingga *Rest Area* di pintu utama Wisata Gunung Kelud Desa Sugih Waras.⁹

Pada 2007, pasca munculnya anak gunung kelud (kubah lava), Pemerintah Kabupaten Kediri terus mempercantik kawasan Kelud. Selain membangun sumber air panas, pada 2010 Pemkab juga membangun Gedung Theater/Museum Kelud di dekat rest area. Pada 2010, jumlah wisatawan tercatat 118.160 orang dengan PAD Rp. 843,09 juta. Setahun berikutnya, 2011, naik menjadi 157.543 orang dengan PAD Rp. 995,2 juta, lalu, pada 2012, naik menjadi 261.174 orang dengan PAD Rp. 2,34 miliar. Pada 2013, kunjungan wisatawan mencapai puncaknya, yakni 262.156 orang dengan PAD 2,89 miliar. Namun, pada 2014, Kelud mengalami erupsi. Sehingga sempat mengalami penurunan. Saat itu jumlah pengunjungnya turun menjadi 198.160 wisatawan dengan PAD 2,19 miliar. Adapun pada 2015 sudah naik lagi menjadi 199.160 wisatawan dengan PAD 2,21 miliar. 2016 PAD Rp. 2,9 miliar, 2017 PAD Rp. 4 miliar, 2018 jumlah pengunjung 332.899 dengan

⁸ Tauhid Wijaya, *Kelud Ekspedisi Anugerah Tuhan di Kediri*, (Kediri-Pemkab dan Jagad Presindo Kuatama Radar Kediri, 2016), 97.

⁹ Yusron, *Sutrisno Peletak Dasar Kediri Masa Depan* (Jakarta: Java Media Network, 2009), 175.

sejarah Kelud selama 100 tahun terakhir, karena abu vulkanik yang dikeluarkan Kelud mengakibatkan ditutupnya bandara-bandara penerbangan di pulau Jawa diantaranya Bandara Juanda Surabaya, Bandara Adi Sumarmo, Bandara Adi Sucipto, selanjutnya Bandara Tunggul Wulung Cilacap, Bandara Abdul Rahman Saleh Malang, Bandara Ahmad Yani Semarang, Bandara Husain Sastranegara Bandung. Abu Vulkanik Kelud yang terbawa angin hingga mencapai Ciamis, Garut, Tasikmalaya, Bandung bahkan Bogor Jawa Barat.

1. Prestasi Masyarakat dalam Evakuasi Mandiri

Erupsi 2014 meskipun bertipe ledakan eksplosif namun yang menarik adalah, masyarakat di Lereng Gunung Kelud selamat dan tidak ada korban jiwa yang kemudian dikenal dengan *Zero Victim*. Kategori zero victim pada erupsi Kelud 2014 selain atas berkah pertolongan dan kehendak Allah, juga merupakan prestasi yang mengagumkan dan fenomenal. Prestasi tersebut berhubungan dengan teknis penanganan bencana di lereng Gunung Kelud sekaligus koordinasi masyarakat dalam menangani sekitar 168ribu pengungsi dalam jangka waktu 1,5jam sejak penetapan status awas sampai erupsi terjadi, sehingga hal ini memikat para peneliti dan akademisi dari dalam dan luar negeri untuk menelusuri. Menurut Catur Sudarmanto (45) pemrakarsa LSM Jangkar Kelud:

“Transisi status Kelud pada erupsi 2014 terjadi sangat pendek sejak waspada-siaga-awas adalah kurang dari satu bulan dengan mitigasi dan penanganan berjalan lancar bukan hanya karena tercatat sebagai zero victim, namun yang spektakuler adalah evakuasi mandiri dari masyarakat lereng Kelud, karena mereka telah memahami langkah-langkah antisipasi bencana buah dari proses lokal latihan yang dilakukan

Manggis, Margorip dan Bedali, di Kecamatan Plosoklaten yaitu Desa Wonorejo dan Desa Trisulo, di Kecamatan Puncu yaitu Desa Asmorobangun dan Desa Manggis. Di Kecamatan Kepung yaitu Desa Siman dan Kampungbaru.

Kerjasama BPBD dengan masyarakat menjadi kunci keberhasilan dalam program Pengurangan Resiko Bencana Berbasis Komunitas, karena kesiagaan terhadap bencana akan menjadi efektif jika kepatuhan muncul dari lingkungan masyarakat atau komunitas masyarakat dan bukan bersifat *talkdown* berupa intruksi dari pemerintah. Untuk itu *hashtag* yang selalu di sosialisasikan oleh BPBD kabupaten Kediri adalah “*Kita Jaga Alam Alam Jaga Kita*” dan “*Bencana Adalah Urusan Bersama*” sehingga dalam menangani bencana harus terbangun sinergitas *Pentahelix*, sebuah pendekatan yang lebih menitik beratkan semangat kegotongroyongan seluruh sumberdaya dan kearifan lokal dimana bencana terjadi.²³

Diantara lembaga masyarakat dan komunitas yang menjadi mitra BPBD Kabupaten Kediri adalah; Jangkar Kelud, Rantai Kelud, Laras Wilis, LPBNU Kab. Kediri, AISYIYAH PDA Kab Kediri, SENKOM dari komunitas LDII, KARINA (Karitas Indonesia) dari Katholik. Komunitas-komunitas tersebut

²³ Konsep Sinergitas Penta helix mulai digunakan oleh BNPB sebagai senjata menangani bencana sejak dilantiknya Doni Monardo menjadi Kepala BNPB pada 9 Januari 2019, unsur penanganan bencana tidak mungkin dapat dilakukan oleh satu pihak, untuk itu harus ada sinergitas antara pemerintah (administration), masyarakat (society), pelaku usaha (business), peneliti (observer), dan media, menurut Doni Monardo selain kelima itu harus didukung oleh dua kearifan Indonesia yaitu: gotongroyong, semangat berbuat baik. Konsep Penta Helix sebenarnya muncul dalam dunia social-preneurship sebagai sistem kerjasama solid dalam menghasilkan kesuksesan bisnis, mengambil ilustrasi dinamika kerjasama antara lebah dan pohon, lebah memiliki peran sebagai penggerak dalam penyerbukan, dan pohon bertugas mengatur sistem buah dengan pengaturan asupan nutrisi sejak akar hingga menjadi buah. Linda Lundgaard Andersen, Malin Gawell, dan Roger Spear, *Social Entrepreneurship and Social Enterprises Nordic Perspectives*, 2018, 58.

tergabung dalam Forum Komunikasi Komunitas Pengurangan Risiko Bencana (FKPRB). Forum ini secara rutin mengadakan pertemuan empat bulan sekali.

Diantara komunitas yang memiliki peran aktif dan efektif dalam proses evakuasi adalah komunitas yang memiliki hobi dengan radio amatir atau RAKOM (Radio Komunikasi), meskipun perangkat komunikasi ini tergolong usang dibandingkan dengan alat komunikasi cerdas (*smartphone*) atau gadget, namun komunitas pecinta radio amatir (Organisasi Radio Amatir Indonesai-ORARI) yang berada di Lereng Kelud telah memberikan bukti bahwa alat ini efektif untuk proses evakuasi. Keberhasilan yang dicapai masyarakat Lereng Kelud dalam melakukan “*evakuasi mandiri*” (*self-evacuate*) dapat diukur dengan perbandingan antara erupsi 2007 dengan erupsi 2014, pada erupsi 2007 masyarakat masih sulit untuk di evakuasi sehingga memerlukan peran aparat tentara untuk memaksa mereka berangkat mengungsi, namun pada erupsi 2014 dengan adanya informasi yang cepat disampaikan melalui komunitas radio komunikasi amatir ini dan ketrampilan masyarakat untuk menggunakan alat ini membuat pengetahuan masyarakat tentang perkembangan kondisi gunung api Kelud meningkat dan kesiapsiagaan mereka dalam menghadapi bencanapun semakin matang, sehingga proses evakuasi tidak lagi memerlukan paksaan. Diantara organisasi komunitas pencinta radio amatir tersebut tergabung dalam,

Dalam peningkatan kerjasama antar masyarakat dalam menghadapi ancaman gunung api Kelud BPBD Kabupaten Kediri memfasilitasi budaya desa bersaudara atau disebut *sister village* yang ditentukan oleh masyarakat sendiri. Masyarakat yang bertempat tinggal wilayah-wilayah KRB 1 dan 2 pada saat evakuasi dan status gunung dinyatakan “siaga” maka mereka ditampung oleh desa-desa yang berada diluar KRB yang disebut sebagai *Desa Penyangga*, misalnya Desa Sempu mengungsi ke Desa Segaran yang mayoritas beragama Nasrani dan Desa Pojok yang berada di Kecamatan Wates, mereka memiliki ikatan emosional karena di Desa Sempu ada salahsatu dusun yang mayoritas beragama Nasrani. Bukan hanya itu, masyarakat Desa Sugihwaras Kecamatan Ngancar disangga oleh masyarakat Desa Tawang Kecamatan Wates. Desa Kebonrejo disangga oleh penduduk Desa Siman, Desa Besowo bersahabat dengan Desa Brumbung dan Damarwulan untuk wilayah Kecamatan Kepung. Desa Sepawon menjadi *sister village* dengan Desa Plosolor dan Desa Pranggang Kecamatan Plosoklaten, Desa Puncu bersahabat dengan Desa Gadungan di wilayah Kecamatan Puncu.

Pada dasarnya masyarakat di lereng kelud menyadari keberadaan gunung api kelud sebagai bagian dari kehidupan mereka, sebagaimana disampaikan oleh Saifuddin Zuhri (45):

“masyarakat lereng kelud tidak mengatakan bahwa Kelud itu erupsi, tapi dengan ungkapan bahwa Kelud sedang punya hajat, memenuhi tugasnya menjalankan *sunnatullah*, sehingga pada saat itu masyarakat menyingkir sejenak kemudian setelah Kelud selesai menuntaskan tugasnya baru kita

3. Pelestarian Mitigasi Bencana Secara Tradisional

Hidup nyaman dengan ancaman gunung api Kelud bagi masyarakat Lereng Gunung Kelud merupakan pilihan utama, sehingga para leluhurnya telah mewariskan banyak budaya arsitek bangunan yang jika dimaknai fungsinya adalah bentuk upaya mitigasi dan kesiapsiagaan terhadap bencana sekaligus bahwa ilmu kebencanaan orang dahulu adalah bentuk modernitas pengetahuan karena terbukti memiliki ketangguhan hingga saat ini, diantaranya adalah rumah *klenengan* atau joglo yang atapnya memiliki kemiringan lebih dari 45° dan tidak ada talang pada ujung genteng. Desain seperti ini tangguh dari ancaman tumpukan pasir, karena pasir dari vulkanik Kelud jika ditimpa hujan akan menumpuk di genteng rumah apabila desain genteng rumah kurang landai dan akan dapat mengakibatkan rumah roboh, atau menimbulkan korban karena mengharuskan pemilik rumah menaiki talang untuk membersihkan genteng dari tumpukan pasir, dan kemiringan itu penting untuk mengantisipasi jatuhnya genteng ketika ada ancaman angin puting beliung atau gempa, sebab jika tidak memiliki kemiringan sekian tersebut bisa jadi genteng jatuh ke dalam rumah sehingga membahayakan penghuni rumah. Selain itu ketinggian posisi rumah pada desain klasik masyarakat Kelud selalu dibuat lebih tinggi untuk menghindari ancaman lahar dingin yang turun deras pada saat erupsi. Selain itu ketinggian satu meter pondasi karena komponen isi dari pondasi diawali dengan pasir, kemudian batu-batu besar baru kemudian tanah uruk, dan didiamkan dalam masa paling cepat selama satu tahun, agar konstruksi tanah pondasi padat dan ketika dibangun dinding rumah tidak mudah retak jika terjadi gempa.

ditanam oleh para pendahulu sebagai pemecah terpapaan angin kencang, sekaligus penyangga yang kokoh dari ancaman banjir bandang, selain itu akar rumpun bambu adalah penyimpan air, sehingga kebutuhan air masyarakat dapat terjamin khususnya pada saat musim kemarau.

Ilmu kebencanaan tradisional dan warisan mitigasi bencana masyarakat terdahulu ini patut untuk dilestarikan kembali *restorasi* sebagai kekayaan intelektual masyarakat lereng Gunung Kelud dan bukan untuk di musnahkan atau dilupakan nilai-nilainya *reductive*. Apa yang telah diwariskan oleh nenek moyang masyarakat lereng Gunung Kelud adalah merupakan bentuk antisipasi dalam menghadapi bencana sekaligus menjaga keseimbangan alam, bentuk keilmuan yang diwariskan memang bukan berbentuk tulis, namun lebih menonjol kepada budaya verbal atau *tutur tinular*.

Membangun kesiap-siagaan terhadap ancaman adalah merupakan upaya untuk tetap bertahan dan hidup nyaman di lereng Gunung Kelud. Mereka kembali kepada kesadaran bahwa mereka hidup di daerah rawan bencana, kalau terjadi bencana maka yang bertanggung jawab adalah diri mereka sendiri, sehingga kesiapsiagaan harus terbentuk dari diri sendiri, keluarga dan komunitas. Karena jika hanya mengandalkan undang-undang atau intruksi pemerintah, upaya kesiagaan terhadap bencana akan sulit terwujud.

C. Agama, Tradisi dan Budaya Masyarakat Lereng Gunung Kelud

Perilaku masyarakat terhadap alam dan lingkungan menjadi salah satu elemen penting dalam kajian ekologi, karena atas dasar perilakulah segala dampak dan

sedangkang di wilayah timur adalah Gunung Kelud yang bersifat vulkanik.³⁰ Wilayah Lereng Gunung Kelud di Kabupaten Kediri terdiri dari lima kecamatan yaitu Kandangan, Kepung, Puncu, Plosoklaten dan Ngancar.

Kecamatan Kandangan adalah wilayah paling utara yang berbatasan dengan Gunung Kelud dengan luas wilayah 41,67km², dengan ketinggian 176mdpl merupakan wilayah terendah dibandingkan dengan empat kecamatan lainnya yang berada di Lereng Gunung Kelud. Kecamatan Kandangan terdiri dari 12 desa dengan jumlah penduduk sebanyak 52,4 ribu, hanya tiga desa yang berada di lereng Gunung Kelud yaitu desa Mlancu, Benowo dan Banaran.³¹

Kecamatan Kepung adalah wilayah tengah sisi utara dari bentang Lereng Gunung Kelud dengan luas wilayah 105,65km², dengan ketinggian 258mdpl merupakan wilayah tertinggi kedua diantara lima wilayah obyek penelitian ini. Kecamatan Kepung terdiri dari 10 desa dengan jumlah penduduk 86,1 ribu, empat desa yang berada di lereng Gunung Kelud yaitu Besowo, Kampungbaru, Kebonrejo dan Krenceng.³²

Kecamatan Puncu adalah wilayah tengah dari bentang Lereng Gunung Kelud dengan luas wilayah 68,25km², dengan ketinggian 469mdpl merupakan wilayah tertinggi pertama diantara lima wilayah Lereng Gunung Kelud. Kecamatan Puncu terdiri dari 8 desa dengan jumlah penduduk 64,6 ribu, enam

³⁰ Badan Pusat Statisti Kab. Kediri, *Kabupaten Kediri Dalam Angka: Penyediaan Data untuk Perencanaan Pembangunan 2020*, katalog: 1102002.3506(BPS Kab. Kediri 2020), 31.

³¹ Badan Pusat Statistik, *Kecamatan Kandangan Dalam Angka*,katalog: 1102001.3506130, (BPS Kab Kediri, 2019), 6.

³² Badan Pusat Statistik, *Kecamatan Kepung Dalam Angka*, katalog : 1102001.3506120, (BPS Kab Kediri, 2019), 22.

kepengurusan yang terdiri dari para pemimpin lintas agama dari Islam, Hindu, Kristen, Katolik dan juga Sapto Darma Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa (KKTYME). Bidang-bidang yang di bidik oleh forum ini diantaranya adalah; *Bidang pembinaan* yang menjalin kerjasama antara pengurus rumah ibadah lintas agama, mengadakan silaturahmi/anjingsana antar pengurus rumah ibadah, dan sarasehan/dialog lintas agama. *Bidang Pemeliharaan*, membuat data base daerah daerah rawan konflik sebagai bentuk antisipasi terhadap potensi konflik antar agama dengan bekerjasama dengan Musyawarah Pimpinan Kecamatan (Muspika). *Bidang Pendirian Rumah Ibadah*, mengadakan sosialisasi Peraturan Bersama Menteri No. 9 tahun 2006- No 8 tahun 2006, tentang Mendirikan Rumah Ibadah. *Bidang Usaha*, membuat jaringan usaha berbasis potensi Sumber Daya Alam dan Sumber Daya Manusia di wilayah untuk membantu meningkatkan perekonomian masyarakat Puncu. Diantara bentuk aplikasi dari program kerja bidang ini adalah: menampung dan membantu memasarkan produk pertanian pangan dan hortikultura kepada perusahaan dan distributor, mengadakan pelatihan budidaya tanaman pangan dan hortikultura guna meningkatkan produktifitas pertanian, bekerjasama dengan Dinas Pertanian dan Perkebunan, mengadakan pelatihan olahan pangan berbahan dasar hasil pertanian petani Kecamatan Puncu untuk merangsang kreatifitas warga masyarakat Puncu, mengadakan pelatihan kreatif bekerjasama dengan usahawan-usahawan sukses, guna memunculkan usahawan-usahawan baru.⁴¹

⁴¹ Ainur Rozi Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama Kecamatan Puncu, *Wawancara*, Puncu, 09 Maret 2020.

akibat tersebut lebih dimaknai sebagai hal yang rasional, berupa kerusakan alam, seperti banjir bandang, longsor dan kekeringan. Semua bencana tersebut adalah akibat dari perilaku manusia yang melakukan kerusakan pada sumber daya alam yang ada disekitarnya. LPBI NU selanjutnya memprogramkan kegiatan “*Tiada Hari Tanpa Menanam*”. Secara teknis program ini mensosialisasikan sebuah aturan bahwa setiap warga yang ingin menebang sebuah pohon, maka terlebih dahulu harus menanam paling tidak tiga pohon dan harus dipastikan hidup terawat dengan baik. Namun program ini belum sepenuhnya difahami dengan baik oleh masyarakat, karena menurut mereka tanaman produksi kayu tentu membutuhkan waktu yang lama untuk dipetih hasilnya, tapi jika menanam tanaman musiman seperti, sayur atau hortikultura tentu cepat panen. Solusinya adalah dengan menanam tanaman pohon yang menjaga ekosistem tapi juga menui hasil secara berkala, seperti: duren, alpokat, petai.

Vegetasi penyangga mata air dapat dengan mudah diidentikkan dengan Masjid yang ada di sekitar Lereng Kelud, rata-rata halaman masjid yang usinya sudah tua di Lereng Gunung Kelud ditanami oleh pohon Sawo atau Beringin. Bagi masyarakat jaman dahulu pohon sawo yang berada di depan masjid atau di halaman masjid selalu identik dengan tempat tinggal makhluk halus (*genderuwo*), namun mitos tersebut merupakan cara nenek moyang dahulu untuk melindungi pohon tersebut dari penebangan, karena ternyata akar tunjuang pohon sawo mampu menembus lapisan tanah sehingga menyentuh sumur artesis bawah tanah dan itu berfungsi mempertahankan debit air bagi masjid yang digunakan untuk bersuci.

untuk dipersembahkan kepada alam berupa makhluk yang hidup di sekitar Gunung Kelud sebagai wujud berbagi dan peduli terhadap sesama ciptaan Allah yang merupakan ekosistem gunung. Seperti: *Buceng Kuat* (nasi dari beras ketan yang merupakan simbol permohonan kekuatan dan keselamatan dalam hidup), *Lodho Sego Gurih/ Sekul Suci Ulam Sari* (nasi dimasak dengan santan sehingga gurih yang bermakna pesembahan *Ṣolawāt kepada* Nabi Muhammad SAW agar mendapat restu dari Allah), *Buceng Kendit* (nasi tumpeng dengan dikelilingi nasi kuning merupakan simbol hubungan antara Gunung Kelud dengan Laut Selatan), *Sego Punar-Sambel Goreng-Srundeng dan Lodho* (nasi yang dimasak dengan kunyit sehingga berwarna kuning merupakan simbol untuk membersihkan segala keburukan), *Buceng Towo, Keleman* (hasil pertanian dan perkebunan baik yang di dalam bumi maupun yang berbuah tergantung di pohon seperti; ubi, singkong, kacang tanah, ganyong, talas, uwi, pisang rebus, blewah, petai, semua ini berfungsi sebagai simbol doa agar tanaman masyarakat tumbuh subur dan terhindar dari hama), *Jajan Pasar* (kue-kue oleh oleh dari pasar merupakan simbol dari para wisatawan yang berkunjung ke Gunung Kelud memberikaan berkah dan diberikan keselamatan dalam berwisata), *Jenang Reno Pitu* (nama lainnya adalah *Jenang Suro* merupakan bubur dari nasi yang dicampur dengan kacang, kedelai dan koro, berwarna tujuh putih, hitam, biru, merah, orange, coklat dan abu abu sebagai simbol doa agar terhindar dari penyakit dan petaka), *Kembang Setaman* (yang terdiri dari bunga mawar, kenanga, kantil, pinang, daun puring), *Cok Bakal* (bunga, daun kelapa muda, rokok, beras ketan, telur, merupakan simbol bagi bumi yang memberikan mata air bagi kehidupan), *Ubo*

Kecamatan Kandangan, Sungai Sirinjing di Kecamatan Kepung, Sungai Ngobo di Kecamatan Puncu, Sungai Sumberagung di Kecamatan Plosoklaten, dan Sungai Bladak di Kecamatan Ngancar. Penambangan pasir tersebut berfungsi sebagai bahan bangunan, pasir uruk, batu koral dan beton batako.

Aktivitas penambangan pasir kiriman dari Gunung Kelud pasca Erupsi 2014 menjadi marak diwilayah Kecamatan Kandangan, Kepung, Plosoklaten, Puncu dan Ngancar. Truck-truck type dump baik kecil maupun besar setiap saat berlalu lalang diwilayah tersebut beberapa tahun terakhir khususnya tahun 2015 hingga tahun 2019. Pada tahun 2015-2017 setiap hari rata-rata ada 40-50 truck yang beroperasi, tahun 2018-2019 sekitar 15-20 per hari.

Setidaknya ada sekitar 105 juta meter kubik material yang dikeluarkan dari Gunung Kelud pasca erupsi 2014. Material inilah yang kemudian menimbulkan efek perekonomian bagi masyarakat, sehingga muncul aktivitas penambangan pasir dan batu. Pasir Gunung Kelud biasa dikirim ke berbagai daerah di Jawa Timur. Diantaranya seperti Surabaya, Sidoarjo, Pasuruan dan Malang. Jika pengiriman ke daerah-daerah tersebut harga pasir bisa mencapai Rp1,3juta. Penjualan di wilayah kediri berkisar harga Rp.700-800 ribu per rit, sedangkan untuk wilayah lereng sendiri pada tahun 2019 harga per rit pasir adalah Rp310 ribu. Pendapatan rata-rata para penambang adalah Rp300-350 ribu per hari, adapun upah untuk kuli pengangkutnya ke truk rata-rata 100-150ribu.

Di sungai Konto kuantitas pasirnya paling banyak dan kualitasnya pun paling baik, karena sungai tersebut mengalir sepanjang musim dan pasir yang

bagus terdapat didalam sungai karena cenderung berat, sedangkan pasir yang kualitasnya kurang bagus mengendap di pinggir sungai. Sedangkan di sungai Ngobo kualitasnya tidak sebgus sungai Konto, karena sungai ini termasuk *intermitten* atau disebut tandon hujan sehingga hanya mengalir ketika musim hujan dan tidak mengalir sepanjang tahun. Aliran yang ada di hulu sungai akan terjadi apabila terjadi hujan yang sangat besar intensitasnya serta dalam waktu yang cukup lama. Sungai Sirinjing di Kecamatan Kepung hingga Pare juga memiliki kualitas pasir baik. Namun hasilnya kecil karena ukuran sungainya juga kecil. Kiriman dari lahar Kelud pun tidak sebanyak Sungai Konto maupun Ngobo.

Sungai Bladak yang berada di Kecamatan Ngancar memiliki cabang sungai yang bernama Sungai Gedog, aktivitas penambangan yang berada di sungai ini tidak sebanyak disungai yang sebelumnya, sungai yang memilik panjang 37km tersebut pasca erupsi 2014 tidak mendapatkan aliran material yang banyak karena aliran utamanya ada di Sungai Bladak, sedangkan erupsi tahun 2014 lebih banyak mengalir ke sungai sungai yang berada di wilayah utara Gunung Kelud. Material di Sungai Gedog yang tersisa kini adalah peninggalan erupsi 1990. Saat erupsi 1990 dulu, pasir sungai melimpah, sebab kiriman material dari sungai Bladak saat itu sangat besar akibat banjir yang tidak bisa ditampungnya. Melimpahnya pasir dan batu pasca erupsi 1990 disebabkan muntahan material Kelud mengarah ke selatan atau arah Blitar. Sehingga banyak material jatuh di Sungai Bladak, bahkan tidak bisa menampung luapan air yang bercampur pasir saat hujan deras. Ini berbeda

pertama, Ekonomi, yaitu peningkatan kemakmuran dan kesejahteraan masyarakat serta penguatan struktur ekonomi wilayah dan nasional, *kedua, Ekologi*, yaitu peningkatan konservasi tanah dan air, penyerap karbon, penyedia oksigen, dan penyangga kawasan lindung, *ketiga, Sosial-Budaya*, yaitu sebagai perekat dan pemersatu bangsa. Dengan beralihnya fungsi pengelolaan kebun dari PTPN XII menjadi tanah pendudukan penjarah, maka fungsi perkebunan sesuai UU No.18 Tahun 2004 telah hilang seperti yang dapat dilihat di Afdeling Damarwulan Ngrangkah Pawon Kecamatan Puncu Kabupaten Kediri, fungsi ekologisnya sirna akibat penebangan ratusan pohon demi pengurukan pasir Gunung Kelud di lokasi tersebut.⁶⁷ Ada sekitar 736 pohon yang ditebang terdiri dari pohon sengon, balsa, mahoni, gmelina, johar, lamtoro, jabon, mindi dan beberapa jenis lainnya. Area tersebut merupakan kawasan konservasi, dimana terdapat sumber air yang dialirkan ke warga desa-desa sekitar.⁶⁸ Sehingga dampak penggalian lahan konservasi itu adalah tanah longsor, sebagian area kekeringan karena pengantongan air di wilayah tertentu, hilangnya mata pencaharian penduduk sekitar, rusaknya tempat tinggal warga karena aktivitas penambangan yang massive dan tanpa toleransi waktu dan tempat, terjadi *sinkhole* atau munculnya lubang besar pada tanah sebagai akibat dari pengerukan pasir yang berlebihan.⁶⁹

⁶⁷. Motif tindakan ilegal di wilayah kerja Kebun Ngrangkah Pawon adalah penebangan aneka tanaman sedikitnya 700 pohon Afdeling Damarwulan secara paksa oleh PT. Empat Pilar Anugerah Sejahtera (EPAS), yang akan dilewati armada truck terkait rencana penambangan pasir sungai perusahaan itu. Ardi Irianto (pimpinan umum PTPN 12), *Semua Insan Adalah Humas*, buletin PTPN 12: Tumbuh, Lestari & Bermakna, Edisi 18, Januari-April 2018, h. 2-3

⁶⁸. Yudi Kristanto, *Menolak Bencana di Kebun Ngrangkah Pawon*, Buletin PTPN XII, edisi 18, Januari-April, 2018, h. 6-7.

⁶⁹. Tempo, *Terungkap, Penyebab Ratusan Sumur Ambles di Kediri*, 19 Mei 2017, <https://nasional.tempo.co.read>. Kompas, *Peristiwa Sumur Ambles Kembali Terjadi di Kediri*, Selasa, 9 Januari 2018, 21.11. <https://regional.kompas.com>, Tribunnews, *Sumur Ambles di Kediri*

jika ditanami dengan baik, selain melindungi terhadap mata air, maka dapat juga menjadi tanaman pelindung dari ancaman erosi dan bencana tanah longsor. Misal di daerah Perusahaan Daerah Perkebunan Margomulyo Kecamatan Ngancar yang merupakan milik Pemerintah Kabupaten Kediri, DKLH melakukan kerjasama untuk penanaman pohon penyangga, menambah vegetasi dan melakukan konservasi. Daerah tersebut menjadi potensial karena retensi air wilayah Kelud dan catchment area wilayah Utara disangga oleh PDP Margomulyo. DKLH bekerjasama dengan PDP Margomulyo melaksanakan acara “Penghijauan Daerah Tangkapan Air” dalam rangka Hari Jadi Kabupaten Kediri ke 1216, pada tanggal 28 Februari 2020. Selain bekerjasama dengan PDP Margomulyo, DKLH juga bekerja sama dengan masyarakat Desa Sugihwaras Kecamatan Ngancar yang merupakan salah satu desa yang terletak di lereng Kelud, di wilayah tersebut mengadakan kegiatan “Penghijauan Lereng Gunung Kelud” dengan slogan “Ketika Kelud Memanggil... Ayo Podo Budhal...” acara tersebut diadakan pada 20 Januari 2020. Pohon-pohon yang ditanam oleh Dinas Lingkungan Hidup Kabupaten Kediri adalah Pohon Trembesi, Pohon Preh di wilayah Margomulyo Kecamatan Ngancar di wilayah tanah milik Pemerintah Kabupaten Kediri di Desa Ploso Kidul Kecamatan Plosoklaten ditanami Pohon Mahoni dan dijadikan hutan konservasi. Hutan-hutan yang di bawah pengelolaan masyarakat disebut dengan TAHURA Taman Hutan Rakyat di kelola dengan baik, seperti ALASKA Alas Karet di Desa Ubalan dan Desa Punjul Kecamatan Plosoklaten. Varietas pohon-pohon pelindung mata air dilindungi oleh Pemerintah Daerah Kabupaten Kediri, selain itu di Sumber Ubalan juga dikelola sebagai Perusahaan Daerah Air

700hektare adalah dalam kewenangan Perhutani, maka beberapa *spot* yang merupakan area penyangga mata air bukan menjadi kewenangan Pemerintah Kabupaten Kediri sejak berpindahnya kewenangan sesuai mandat dari undang-undang Otonomi Daerah Nomor 23 Tahun 2014. Dengan undang-undang tersebut seluruh hutan konservasi maupun hutan industri yang ada diwilayah Lereng Gunung Kelud dibawah Dinas Perhutani Kesatuan Pemangku Hutan (KPH) Kediri Jawa Timur. Kewengang Provinsi yang membawahi beberapa kabupaten dan kota di seluruh Jawa Timur tentu sangat luas, sehingga pemeliharanya kadang kurang maksimal dan ada spot-spot area yang tidak tersentuh. Hal yang paling menjadi ancaman adalah peralihan fungsi hutan menjadi tanaman produktif hortikultura sebagai pengganti pohon-pohon kayu dan sistem kontrak dengan petani lokal dengan tanaman tumpang sari yang berada dibawah pohon-pohon industri. Secara umum tentu KLH sebagai perusahaan orientasinya menghasilkan profit materi meskipun ada unsur sosialnya. Program Dinas Lingkungan Hidup dan ruang geraknya untuk melakukan penghijaun dan penanaman ulang pohon-pohon penyangga menjadi terbatas oleh masalah kewenangan kawasan, sehingga mereka tidak dapat melakukan intervensi jika itu wilayah Perhutani.

Perlindungan dan pemeliharaan *cacthment area* mata air di beberapa wilayah Lereng Kelud terkadang melakukan kesalahan pembangunan kontruksi, sebagaimana yang disampaikan oleh Roni Jatmiko (40):

“pembangunan *plengsengan* (diding di tanah cekungan) disekitar mata air asalkan tidak di keseluruhan area akan bagus untuk menjaga keberadaan mata air, beberapa masyarakat mengira mata air hanya ada pada sumber utama sehingga sekelilingnya di bangun dinding, jika seperti itu, maka akan menutup mata air yang sekunder berada di sekelilingnya dan jika mata air

melestarikannya tidak berimbang. Jika hanya mengandalkan program pemerintah saja maka tidak akan mampu. Karena secara program kegiatan di pemerintahan memang ada tapi kalau untuk hanya itu saja kurang mencukupi, sehingga dibutuhkan kerjasama dengan berbagai pihak, diantaranya pemerintah desa, masyarakat sekitar, kelompok tani dan para pemangku kebijakan. Target yang diinginkan membangun kesadaran penuh bahwa ada hukum sebab akibat.

2. Pertanian dan Perkebunan

Analisis sumberdaya lahan Gunungapi Kelud ditunjukkan dengan pemanfaatan lahan yang telah ada. Gunungapi Kelud memiliki enam aransemen yaitu puncak, lereng atas, lereng tengah, lereng bawah, perbukitan dan daratan. Wilayah *Lereng Atas* Gunungapi Kelud dimanfaatkan dengan penggunaan lahan berupa semak belukar dan rumput, di area ini terdapat bunga Edelweis. *Lereng Tengah* Gunungapi Kelud pada sisi barat daya (Kediri) mengalami perkembangan tanah lebih cepat dan lebih subur dibandingkan sisi Gunungapi Kelud lain, sehingga lebih banyak dimanfaatkan untuk pertanian dengan tanaman sayuran. *Lereng Bawah* memiliki ciri relief bergelombang dengan lembah aliran sungai utama, wilayah ini dimanfaatkan menjadi lahan pertanian yang menggunakan sawah irigasi dengan teknik konservasi terasering.⁹²

Sektor perkebunan Gunungapi Kelud berada mulai lereng tengah hingga bawah telah ada sejak zaman Bangsa Belanda di Indonesia berupa kopi, kakao, karet, cengkeh, pinus yang dikelola oleh PTPN 12 Afdeling Ngrangkah Pawon

⁹² Aris Dwi Wahyu Rahmadana, *Kajian Bentang Sumberdaya Lahan Gunungapi Kelud*, dalam *Bunga Rampai Penelitian: Pengelolaan Bencana Kegungunapian Keludp pada Periode Krisis Erupsi 2014* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar) 2014, 22.

wilayah Kecamatan Plosoklaten, Puncu hingga Kepung. Sektor pertanian Gunungapi Kelud terdapat pada lereng atas hingga dataran bawah mulai digunakan sebagai kebun campuran yang menjadi komoditas tanaman buah. Pertanian yang banyak dikembangkan, yaitu nanas, durian, alpukat dan manggis. Sektor pertanian pada lereng bawah dan dataran aluvial digunakan untuk tanaman padi, jagung dan tebu, ditandai dengan terdapatnya beberapa pabrik Gula milik PTPN 10 Pabrik Gula Pesantren Baru dan Pabrik Gula Ngadirejo, sedangkan pabrik gula tradisional di beberapa wilayah lain seperti Ngancar, Kandat dan Wates.

Sektor pertanian nanas merupakan tanaman sela penghijauan di Lereng Kelud, buah ini ditanam di sela-sela pohon penghijauan seperti Sengon, Sirsat, Durian, Cengkeh, Kakao dan Kopi di Lereng Gunung Kelud. Jenis nanas yang menjadi komoditi andalan wilayah lereng selatan ada dua jenis, yaitu nanas madu Kelud (*Smooth Cayane*) jenis ini tidak menimbulkan rasa gatal di tenggorokan jika dikonsumsi, dan tetap terasa lembut di mulut, segar dan nikmat. Sedangkan jenis kedua adalah nanas lokal (*Queen*) yang diproduksi petani dengan jumlah besar karena untuk memenuhi kebutuhan pasar nasional maupun domestik (jawa timur). Daerah Kecamatan Ngancar merupakan sentra budidaya nanas yang menghasilkan panen 80 hingga 100ton per musim, sehingga menjadi peluang besar untuk dipasarkan.



pendampingan pemberdayaan masyarakat.⁹⁴ Pada awalnya lembaga ini bersama sama lembaga lembaga lain dalam penanggulangan bencana erupsi Kelud 2014 berfokus pada infrastruktur masyarakat yang terdampak erupsi, setelah infrastruktur dan pemulihan kondisi rumah warga teratasi, LAZNAS al-Azhar menempatkan DASAMAS (Dai Sahabat Masyarakat) Ainut Dhobit sebagai pendamping yang membersamai masyarakat desa⁹⁵, melanjutkan kepada program Indonesia Gemilang dengan misi membangun Indonesia dari desa.

Salah satu turunan dari program ini adalah *Sejuta Berdaya* (misi: Bangun Ekonomi dengan Dana Kebajikan Syariah) berupa pengkuliran dana kepada kelompok tani, yang masing-masing anggota diberikan modal sebesar Rp 1juta, seiring berjalannya waktu paling tidak kelompok terbentuk kemudian ada ikatan, dari tahun pertama 2015 anggotanya terkumpul Rp.50juta aset yang dipinjamkan, sekarang (2020) menjadi Rp.75juta. *akad* yang dijalin dengan para petani pada periode pertama hingga tahun ke tiga adalah *qard al-hasan*, di tahun keempat (2018-2019) menjadi *akad murobahah* (bagi hasil), selain itu ada juga dana-dana sosial yang diperuntukkan bagi para petani berupa benih, alat pertanian dan mesin-mesin produksi. Dalam pelaksanaan program tersebut kemudian LAZ Nasional al-Azhar di Laharpang melahirkan *KSM* (Kelompok Swadaya Masyarakat) yang bernama Lamor Kelud Sejahtera (Lamor adalah singkatan dari

⁹⁴ Lembaga Amil Zakat Nasional Al-Azhar, *Mengentaskan Kemiskinan Membangun Kesejahteraan Indonesia*, dikukuhkan sebagai Lembaga Amil Zakat berskala Nasional sesuai SK Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 240 tahun 2016 tanggal 23 Mei 2016. LAZ Al-Azhar menjadi mitra sinergis model pemberdayaan pertanian oleh Bank Indonesia. Ketua Pembina YPI Al-Azhar adalah Prof. Dr. Jimly Assiddiqie, SH.

⁹⁵ Ainut Dhobit (34) adalah Pendamping Program Pemberdayaan Masyarakat dari LAZNAS al-Azhar di Dusun Laharpang sejak 2014 hingga 2020, berasal dari Pati Jawa Tengah, wawancara dengan peneliti sejak 27 Februari hingga April 2020.

dua dusun dari Desa Puncu Laharpang dan Sukomoro) sebagai pengelola ekonomi, *Saung ilmu* (Knowledge Center Desa) sebagai kabinet yang bertanggungjawab menjalankan usaha berupa (Kelompok Usaha Bersama) *Kopi Kelud, Kedai Kopi, Kebun*. Dari usaha-usaha tersebut laba yang dihasilkan disetorkan kepada Saung Ilmu untuk dipergunakan sebagai: *pendidikan* berupa bimbingan belajar, pendampingan TPQ dan pemberian beasiswa kepada santri yang mondok di Pondok Pesantren Darussalam Sumbersari Kepung, *keagamaan* berupa kegiatan pengajian rutin, bulanan, pengajian umum dan peringatan hari besar Islam, selain itu juga pemberian *bisyaroh* untuk para guru ngaji di madrasah diniyah dan TPQ, *kesehatan dan kesehatan lingkungan* berupa pemilahan sampah untuk dijual dan pemberian bantuan kepada POSYANDU. Kegiatan keagamaan setelah magrib pengajian, malam minggu ada kegiatan *diba*, malam rabu kegiatan *muslimatan*, malam jum'at kegiatan bapak-bapak dan pemuda *yasinan*. Kelompok Usaha Bersama berupa Kopi Kelud memiliki bagian-bagian pada tim berupa bagian pengadaan barang, produksi, pengemasan(*packaging*), pemasaran (*marketing*), dan keuangan sebanyak 10 orang. Bahan produksi berupa biji kopi diambil pada saat setelah panen kopi ditampung di gudang, karena mayoritas penduduk Laharpang adalah petani dan berkebun, proses produksi kopi biasa dilakukan sore hari tergantung besarnya pesanan, dan pada malam hari dilakukan pengemasan, panen kopi biasa dilakukan pada bulan juli dan agustus.

sumber pendapatan desa dari sektor pariwisata, maka potensi pariwisata desa menjadi diperhatikan setelah sebelumnya terbengkalai atau tidak pernah di lirik oleh pemerintahan desa. Sekarang ini di tahun 2020 pariwisata desa menjadi sesuatu yang menarik dengan polesan dan penambahan fasilitas yang oleh masyarakat tawarkan kepada wisatawan.

Menurut data yang dihimpun oleh Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Pemerintah Kabupaten Kediri di tahun 2020 terdapat 30 Desa Wisata yang muncul dan sekitar 17 Desa Wisata yang sudah ada kunjungan wisatawan secara rutin, artinya desa tersebut sudah mendapatkan income dari sektor pariwisata. Dinas Pariwisata dalam hal ini sebagai pembina teknis terhadap Desa Pariwisata. Obyek wisata di Kabupaten Kediri meliputi obyek wisata yang dikelola oleh pemerintah, dikelola oleh pemerintah desa, dikelola oleh pemerintah provinsi dan pusat dan obyek wisata yang dikelola oleh swasta. Obyek wisata yang berada di Lereng Gunung Kelud yang merupakan obyek wisata yang dikelola pemerintah adalah Gunung Kelud di Kecamatan Ngancar, Sumber Ubalan di Kecamatan Plosoklaten, Kolam Renang Corah Kecamatan Pare, obyek wisata yang dikelola oleh swasta adalah Kampung Anggrek, Kampung Indian, Kampung Korea di Kecamatan Ngancar. Sedangkan yang dikelola oleh pemerintah desa atau POKDARWIS (Kelompok Sadar Wisata) adalah Tawang Wates, Tempurejo Wates, Alaska Desa Kalasan, Sumber Jambangan Kecamatan Plosoklaten, berupa sumber mata air. Wisata yang dikelola oleh kerjasama antara desa dan pemerintah provinsi dan pusat adalah; pendakian dan pemandangan alam di Laharpang Puncu, angokan di Desa Besowo Kepung, wanawisata hutan Simpenan di Desa

minuman ekstrak. Pengembangan komoditi tersebut bermula dari UMKM (Usaha Mikro Kecil Menengah) beralih kepada pengelolaan dibawah BUMDES (Badan Usah Milik Desa) sehingga industri minuman tersebut dikelola oleh pemerintah desa dan keuntungan untuk desa. Sistem penjualan mengadopsi dari Desa Kulonprogo Jogjakarta dalam pemasaran air minum kemasan, yaitu mewajibkan kepada warga jika memiliki acara atau kegiatan seperti yasinan, diba, walimah dan hajatan lainnya, melibatkan masyarakat dalam pembelian produk desa tersebut minimal 20-30% dari kebutuhan konsumsi acara. Hal tersebut dilakukan karena produk minuman ekstrak produksi rumahan seperti ini memiliki biaya produksi yang lebih tinggi dibanding minuman pabrikan, sehingga pangsa pasarnya hanya dapat mengandalkan kaum menengah keatas seperti dinas pemerintah dan wisatawan, maka setelah kewenangan pemasaran diserahkan kepada pemerintah desa, penjualannya menjadi meningkat karena mewajibkan warga setempat untuk membeli dan produsennya dapat bertahan.

Problem dari keberadaan pariwisata desa maupun pemerintah di Lereng kelud yaitu, dengan semakin banyaknya pengunjung dari luar kota maka menimbulkan penumpukan sampah di sekitar area objek wisata utamanya sampah plastik, sementara unit pengolahan sampah belum ada di obyek wisata dan untuk mengangkutnya dari Dinas Kebersihan dan Pertamanan fasilitasnya belum ada dan jarak terlalu jauh, untuk itu sebagai bagian dari upaya Dinas Pariwisata adalah mengusulkan kepada para pengelola obyek wisata agar menggalakkan motto "*tempat wisata bebas sampah plastik*", seperti yang telah dilakukan pada obyek wisata Sumber Jambangan Wates. Problem sampah selain menjadi masalah

Dampak sosial dari tempat wisata adalah bahwa tempat wisata identik dijadikan untuk tempat maksiat seperti pacaran atau perbuatan asusila, upaya untuk meminimalisir dampak tersebut adalah dengan tidak membuat fasilitas yang sifatnya dapat digunakan sebagai tempat pelanggaran norma tersebut, seperti pembuatan gazebo harus terbuka, tempat-tempat duduk para pengunjung hendaknya dibuat yang dapat dilihat langsung oleh pengunjung lainnya, selain itu upaya dari Dinas Pariwisata adalah bekerjasama dengan pihak Polisi Sektor dan Koramil untuk membantu pengawasan setiap saat, khususnya di hari-hari libur untuk melakukan patroli di area-area obyek wisata. Khususnya di obyek wisata Gunung Kelud kebetulan tidak ada spot yang bisa digunakan sebagai villa atau kafe remang-remang karena alamnya tidak mendukung. Tidak adanya hotel di obyek wisata Kelud termasuk bagian dari upaya pemberdayaan masyarakat desa di sekitar obyek wisata Gunung Kelud untuk tetap memberikan kepada masyarakat kesempatan dalam peningkatan ekonomi dengan pemanfaatan penginapan dari rumah-rumah penduduk berupa *homestay*, karena ketika ada hotel tentu akan ada investor-investor besar yang dapat memonopoli dan dampak lingkungan berupa resapan air akan sangat berkurang akibat proyek-proyek industri pariwisata yang tidak mempedulikan kelestarian lingkungan.

digunakan oleh Rosmary Hancock dalam meneliti praktik etika lingkungan yang dilakukan oleh para aktivis lingkungan muslim. Di dalamnya secara eksplisit akan dibahas tentang bentuk-bentuk bingkai diagnostik (*diagnostic framing*), bingkai prognostik (*Prognostic framing*) dan bingkai motivasi (*Motivational framing*). Konsepsi Rosmary tersebut menjadi kerangka untuk menganalisis aktivis lingkungan dari masyarakat Lereng Gunung Kelud dalam membingkai etika pemanfaatan lingkungan.

A. Bingkai Diagnostik

Analisa diagnostik dilakukan peneliti untuk mengukur secara kuantitatif etika lingkungan masyarakat pada tingkat kepedulian mereka terhadap lingkungan dan secara kualitatif dengan proses *triangulasi* untuk mencari penyatuan hasil yang berguna untuk saling melengkapi terhadap kesimpulan analisa kuantitatif serta mencapai fungsi *inisiasi* atau penemuan kontradiksi dalam perspektif yang segar

1. Diagnostik Kuantitatif

Diagnostik kuantitatif dilakukan dengan menganalisa data partisipan secara sampling dari dua kategori, *pertama* dari kategori wilayah, yaitu masyarakat Lereng Gunung Kelud di Kabupaten Kediri yang meliputi: Kecamatan Kandangan, Kepung, Puncu, Plosoklaten dan Ngancar. *Kedua* dari kategori agama yang mereka anut, yaitu: Islam, Kristen, Katolik dan Hindu. Hasil dari analisa menunjukkan sebagai berikut:

Titik tolak identifikatif dari *Prognostik Framing* adalah “potensi” yang dimiliki sekaligus apa “ancaman” yang terpapar dalam pemanfaatan sumberdaya alam oleh masyarakat yang ada di Lereng Gunung Kelud. Perspektif yang digunakan dalam hal ini adalah pendekatan Fiqih Ekologi yang terinspirasi dari model analisa *Maqāṣid al-Syarā’ah* yang disebut indentifikasi “*maṣlahah*” dan “*mafsadah*”. Strategi yang diterapkan dalam identifikasi adalah metode entongrafi dengan berinteraksi dengan masyarakat setempat sebagaimana yang terpapar pada bab sebelumnya tentang problematika sumberdaya alam di Lereng Gunung Kelud, sehingga peneliti mendapatkan data dari sudut pandang penduduk asli, lalu data yang di temukan melalui wawancara secara mendalam (*deep interview*) dengan para partisipan tersebut dianalisa dalam bab ini untuk menyimpulkan point-point etika pemanfaatan lingkungan sebagai cara-hidup masyarakat (*life style*) dalam berinteraksi dengan alam.

a. Material pasir

Dari paparan tentang Sumberdaya Material Gunung Kelud dapat disimpulkan point-point yang dipetakan dalam kategori *Maṣlahah dan Mafsadah* atau Potensi dan Ancaman sebagai berikut:

Potensi atau *Maṣlahah* yang disimpulkan adalah: *pertama*, Limpahan anugerah pasir dari erupsi Gunung Kelud 2014 merupakan komoditi yang berharga karena kualitas dan kuantitasnya bagus dan tentunya patut disyukuri oleh masyarakat. *Kedua*, Pasir Gunung Kelud merupakan sumber mata pencaharian bagi warga sekitar aliran lahar Gununuapi Kelud yang dapat memberikan aktif income

maupun pasive income. *Ketiga*, Di beberapa wilayah perkebunan dan lahan pertanian, pengambilan pasir merupakan solusi untuk mengembalikan fungsi kesuburan tanah sehingga kembali layak untuk produksi. *Keempat*, Program normalisasi aliran lahar Gunung Kelud akan sangat potensial untuk mengurangi luapan lahar dingin ketika curah hujan tinggi yang mengakibatkan kerusakan pada area pemukiman warga. *Kelima*, terdapat upaya dari pemerintah kabupaten untuk memperketat aturan penambangan dengan merevisi undang-undang yang terkait penambang tradisional maupun perusahaan bahan bangunan.

Sedangkan point-point ancaman atau *Mafsadah* yang disimpulkan dalam praktik etika pemanfaatan lingkungan masyarakat lereng Gunung Kelud dari aspek komoditi material pasir dan batu, dapat dirangkum sebagai berikut: *Pertama*, pengerukan pasir yang tanpa mengindahkan ekologi sekitarnya telah banyak menimbulkan mala petaka diantaranya sumur ambles, lahan rusak, sumber air menurun. *Kedua*, Perekonomian warga terhambat karena banyak jalan yang rusak akibat muatan yang melebihi kapasitas dan intensitas pengangkutan pasir yang massive. *Keempat*, sering terjadi korban jiwa dan harta pada para penambang dan juga pemilik truk yang mengambil pasir pada saat musim hujan karena tidak dapat menghindar dari laju derasny aliran lahar dingin. *Kelima*, sistem regulasi izin penambangan yang masih tumpang tindih didalam undang-undang pemerintah membuat pengawasan dan tindakan terhadap pelanggaran izin penambangan menjadi rancu. *Keenam*, kesehatan dan kenyamanan warga terusik karena lalu-lintas truk penambangan pasir menimbulkan udara tercemar khususnya di musim kemarau.

kepercayaan, *pembaharuan* vegetasi baik berupa tanaman penyangga sumber maupun tanaman produksi, *pencarian* sumber mata air baru dengan melibatkan aparat desa, *pemanfaatan* air dengan bijaksana dengan menutup kran air jika sudah terpenuhi kebutuhan, *penerapan* hukuman pidana terhadap pencurian varietas tanaman seperti tunas bambu petung, *pemberlakuan* batas kedalaman penggalian sumur dengan mempertimbangkan kebutuhan bersama sesuai prinsip keadilan, *peningkatan* fungsi mata air sebagai objek wisata sebagai penambah income masyarakat.

Sedangkan ancaman atau *mafsadah* yang muncul dari problematika konservasi mata air di wilayah Lereng Gunung Kelud adalah: *Pertama*, penambangan pasir dari gunung kelud menjadi ancaman bagi keberlangsungan sumber mata air jika tidak ada regulasi perizinan yang ketat dan pengendalian yang mengikat. *Kedua*, tumpang tindih undang-undang dan aturan pemerintah tentang wilayah kewenangan menjadi penghalang upaya konservasi mata air. *Ketiga*, kesadaran masyarakat akan akibat perusakan dan pencurian terhadap vegetasi disekitar mata air masih merupakan tantangan bagi semua pihak yang menyadari arti penting keberlangsungan sumber air. *Keempat*, erupsi Gunungapi Kelud secara periodik merupakan ancaman temporal yang menjadi pertimbangan konservasi mata air sekaligus vegetasi di *catchment area* nya.

Sebagai analisa perspektif fiqh ekologi terhadap *masalah* dan *mafsadah* yang muncul dari pemanfaatan sumber mata air sekaligus vegetasinya di Lereng Gunung Kelud tersebut dapat dijelaskan bahwa keberadaan sumber mata air

juga kopi Kelud yang dikelola oleh masyarakat dalam perkebunan mandiri dan juga perkebunan nusantara. *Ketiga*, upaya pemerintah dan masyarakat untuk menggiatkan pertanian sehat berupa tanaman organik memberikan bukti semangat warga untuk kembali melestarikan lingkungan dan peduli terhadap kesehatan lingkungan dan masyarakat

Adapun ancaman yang berupa *mafsadah* antara lain yaitu: *Pertama*, pengalihan fungsi lahan menuai ancaman diantaranya konflik horisontal antara perkebunan baik swasta maupun nusantara, ancaman tanah longsor dan banjir di area permukiman penduduk karena kurangnya resapan air di area perkebunan. *Kedua*, penggunaan pupuk kimia dan pestisida mengancam kesuburan tanah, karena tanah semakin keras dan berkurang kelembapannya, selain itu obat kimia merupakan ancaman bagi kesehatan masyarakat. *Ketiga*, kesadaran masyarakat akan hukuman bagi tindakan pidana lingkungan, maupun pidana pencurian kurang, karena faktor kebutuhan ekonomi dan hukum yang lemah.

Dari perspektif fiqih ekologi, upaya para petani untuk kembali kepada pertanian organik merupakan sisi yang perlu diperjuangkan dan dilerstarikan, penggunaan pupuk organik dari kotoran hewan dalam khazanah fiqih mayoritas ulama memperbolehkan sesuai apa yang dilakukan olah para sahabat, sebagaimana riwayat:

Gunung Kelud sekaligus menjamin keberlangsungan bagi generasi masa depan. *Ketiga*, keberadaan obyek-obyek wisata di Gunung Kelud merupakan media untuk melestarikan budaya lokal masyarakat seperti larung sesaji yang diadakan pada setiap bulan suro, selain itu juga berfungsi sebagai pelestarian kearifan masyarakat dalam melindungi ekosistem yang ada di sekitar gunung. *Keempat*, potensi pariwisata terbukti memberikan cara yang luhur dalam membangun toleransi masyarakat agama disekitar lereng Gunung Kelud seperti *Upacara Tewur Kesange, Upacara Melasti, Upacara Arga Kerti* dimana selain agama Hindu yang memiliki kepentingan dalam melaksanakan ritual tersebut, masyarakat agama lain juga senantiasa menghormati bahkan membantu pelaksanaan upacara tersebut sebagai sebuah cermin keharmonisan antar-agama (*inter-faith*) dalam melestarikan hutan khususnya, sebagaimana komitmen yang dibangun oleh bangsa-bangsa dan termasuk juga Indonesia, yang tertuang dalam deklarasi prakarsa antar agama dalam melestarikan hutan tadah hujan IRI (*Inter-faith Rainforest Initiative*) yang berlangsung di Jakarta pada 31 Januari 2020 lalu

Dampak negatif atau *mafsadah* dari keberadaan pariwisata di Lereng Gunung Kelud yaitu: *Pertama*, Munculnya inisiatif pembangunan pariwisata desa pada perjalanan pelaksanaannya telah menimbulkan banyak pencemaran lingkungan berupa penumpukan sampah khususnya sampah plastik. *Kedua*, dampak negataif berupa polusi dan kemacetan lalu-lintas sekaligus kerusakan vegetasi terdeteksi sebagai akibat dari perdagangan dan reklame produk disekitar area wisata. *Ketiga*, ancaman berkurangnya debit sumber mata air semakin mengkhawatirkan keberlangsungan sumber mata air di area wisata air seperti *Sumber Ubalan*,

merupakan teknologi yang mengkolaborasikan antara irigasi dan mitigasi kebencanaan dari ancaman luapan lahar Gunungapi Kelud.

Situs, candi dan arca yang ditemukan disepanjang Lereng Kelud seperti situs Gajah di Desa Watugede, candi di Desa Dorok, punden di sumber Banteng Desa Sempu merupakan simbol yang terabadikan menggambarkan tentang bagaimana masyarakat di jaman dahulu mengelola alam, hingga kini warisan leluhur tersebut terbukti efektif sebagai sarana untuk mempertahankan kelestarian lingkungan karena masyarakat menjadikannya tempat keramat dalam arti tempat yang terkonservasi dan terlindungi, sehingga keutuhannya dipertahankan.

Sumber mata air yang melimpah di sepanjang Lereng Gunung Kelud mayoritas memiliki nama, juga vegetasi yang ada disekitarnya sesuai dengan sejarah dan cerita dibalik nama tersebut, seperti sumber Mbah Dulrohman, Sumber Mbah Dipo, pohon Bendo Umar, Preh Kurung, merupakan simbol yang lahir dari kearifan lokal masyarakat, keberadaanya tetap dilestarikan dengan penghormatan berupa selamatan, simbolisasi tersebut merupakan upaya yang efektif untuk mempertahankan kelestarian dalam arti semua warga menjaganya karena merasa memiliki bersama sehingga tidak ada yang berhak memonopoli untuk memilikinya atau bahkan mengambilnya. Bentuk sesajen yang dipersembahkan pada acara Larung Sesaji Gunung Kelud, selamatan di sumber mata air, selamatan ketika panen petik kopi merupakan komoditi pertanian dan perkebunan sebagai bentuk sedekah bumi.

Keberadaan pohon-pohon rindang disekitar tempat ibadah, seperti di sekitar masjid yang ditanami pohon sawo, pohon beringin sebagai simbol *butakala* di pura-purah Hindu merupakan simbol pelestarian vegetasi untuk tetap mempertahankan resapan air sehingga kebutuhan air untuk bersuci di masjid dapat senantiasa terjamin, meskipun secara mistikal pohon-pohon rindang tersebut menurut mitos yang disampaikan oleh para pendahulu adalah tempat makhluk ghaib, namun sisi positifnya adalah kelestarian tumbuhan tersebut terjaga dengan baik.

Dalam upaya kesiapsiagaan terhadap ancaman erupsi Gunungapi Kelud, secara tradisional masyarakat sudah memiliki ilmu mitigasi bencana berupa arsitek bangunan rumah mulai dari ketinggian pondasi sebagai antisipasi luapan lahar, bentuk kemiringan genteng rumah untuk antisipasi runtuhnya rumah dari ancaman penumpukan material pasir, bentuk tiang penyangga rumah yang menggunakan batu sebelum tiang sebagai antisipasi dari ancaman gempa bumi, rumpun bambu ori dan petung disepanjang batas desa maupun di tepi sungai merupakan teknologi antisipasi pengurangan ancaman angin kencang.

2. Motivasi Berupa Verbal

Bentuk verbal dalam membangun etika lingkungan di Masyarakat Lereng Kelud secara tradisional dan turun-temurun adalah cerita dalam pewayangan dalam pentas wayang kulit, cerita yang diminati masyarakat Lereng Kelud adalah *Lakon Brotoyudho* (Kisah Ramayana dan Mahabarata). Selain sebagai tontonan, wayang kulit juga merupakan tuntunan hidup, oleh karena itu ilustrasi

kehidupan dalam pembukaan pementasan wayang berupa *gununungan* memberikan pemahaman akan nilai-nilai kehidupan dan interaksi manusia dengan alam.

Cerita rakyat di Lereng Kelud tentang sumpah Lembu Sora dan Dewi Kilisuci, *Kediri dadi Kali, Blitar dadi Latar, Tulungaagung dari Kedung* merupakan bentuk verbal etika lingkungan, dalam pemahaman masyarakat terhadap amarah Lembu Sora adalah faktor yang menyebabkan letusan erupsi Gunung Kelud selalu explosive, hal tersebut dapat diminimalisir, karena kemarahan alam dapat dikurangi dengan bersikap bijak dan santun dalam kehidupan bermasyarakat juga ramah terhadap alam dan menghindari berbuat kerusakan baik secara fisik maupun moral terhadap kehidupan. Transmisi verbal tentang kisah tersebut memberikan fungsi terhadap mitigasi kebencanaan, karena masyarakat memahami jika gunung meletus bukan merupakan bencana, namun merupakan *hajat* dari gunung tersebut sebagai unsur yang memiliki alur kehidupan dan hak untuk melakukan aktivitasnya.

Ungkapan bijak yang dibacakan para pemimpin adat dan tokoh masyarakat dalam setiap acara hajatan masyarakat yang disebut *ujub-ujub* mengandung nilai luhur filosofi interaksi masyarakat terhadap alam dan lingkungan, hajat dan harapan yang hendak dicapai dalam setiap upacara mendirikan rumah, menggali sumur, pernikahan, menanam dan panen selalu dihubungkan dengan pencipta alam dan juga mengekspresikan kebajikan terhadap unsur alam dari tumbuhan, binatang, sungai, sumber dan juga bebatuan.

Ritual-ritual keagamaan yang dilaksanakan masyarakat di Lereng Gunung Kelud merupakan bagian dari motivasi verbal tentang etika lingkungan, dalam upacara umat Hindu mulai dari *Melasti*, *Tawur Kesange*, *Membakar Ogoh-ogoh*, *Nyepi*, upacara *Argakerti*, *Wanakerti*, *Upacara Surya Sengkala*, *Upacara Purnama* merupakan ritual yang melibatkan ucapan-ucapan spiritual yang suci dan menunjukkan komunikasi yang baik dengan alam sekaligus bentuk keserasian antara kehidupan manusia dengan alam, sehingga keseimbangan alam terkendalikan. Dalam *ensiklik* umat Katolik melihat dimensi kharismatik seorang yang peduli terhadap alam adalah merupakan cahaya Tuhan, selain itu para pemangku gereja Katolik di Lereng Kelud selalu melakukan doa khusus yang redaksinya bernilai harapan yang baik terhadap alam dalam setiap melakukan aktivitas penanaman pohon, menabur benih, menuai panen dan pendakian. Umat Islam di Lereng Kelud dengan adanya gerakan “*ngaji tani*” yang mensosialisasikan nilai-nilai al-Qur’an dan Sunnah dalam dunia pertanian semakin memahami bahwa berdoa di sawah mereka dan membaca *kalimāh aybah* akan memberikan energi positif kepada tanaman sehingga tanaman mudah tumbuh dan memberikan hasil yang berkah.

Dalam tradisi verbal yang senantiasa di lestarikan *ugemi* oleh masyarakat yang menjagai nilai-nilai luhur kepercayaan kejawen di lereng Kelud diantaranya Sapto Darmo, dan komunitas Ngajeni Sedulur yang mendalami nilai luhur dari ungkapan “*Mangayu Hayuning Bhawono*” manusia hendaknya menjaga keindahan, kelestarian, dan kedamaian dalam berinteraksi dengan sesamanya, dengan hewan, tumbuhan dan dan segala sesuatu yang ada di alam

Masyarakat Lereng Gunungapi Kelud hidup ditengah ancaman yang senantiasa mengintai berupa erupsi yang bisa saja terjadi setiap saat tanpa di duga, namun hidup adalah pilihan, pada prinsipnya hidup harus menghindari ancaman, atau harus berupaya menjauh dari ancaman, jika keduanya tidak dapat dilakukan pilihan terakhir adalah bersahabat dengan ancaman dengan mengenali ciri-cirinya, berangkat dari nilai-nilai filosofis inilah BPBD Kabupaten Kediri yang berdiri pasca erupsi Kelud 2014 menggalakkan slogan “*Kita Jaga Alam Alam Jaga Kita*” dan “*Bencana Adalah Urusan Bersama*”.

3. Motivasi Berupa Praktikal

Kesadaran masyarakat Lereng Kelud terhadap ancaman bencana yang mereka hadapi berupa erupsi Gunungapi Kelud, luapan lahar dingin dan tanah longsor melahirkan motivasi untuk melakukan kesiapsiagaan bencana. Erupsi 2007 menjadi pengalaman berharga tentang lemahnya koordinasi masyarakat dalam ketanggapan terhadap bencana, sehingga dalam rentang waktu setelah itu masyarakat berinisiatif untuk melakukan lokal latih dalam menghadapi bencana yang diantaranya di motori oleh organisasi masyarakat yang tergabung dalam komunitas Jangkar Kelud dan Komunitas Komunikasi Radio Amatir, praktiknya langsung dapat dirasakan pada proses evakuasi pada erupsi 2014 yang mendapatkan apresiasi nasional bahkan internasional bukan dari tidak adanya korban (*zero victim*) namun masyarakat luar lebih melihatnya kepada mitigasi mandiri (*self mitigation*) yang dilakukan oleh masyarakat Lereng Gunung Kelud.

Dari mitigasi mandiri melahirkan praktik-praktik yang efektif dalam penanggulangan bencana, diantaranya adalah berdirinya Badan Penanggulangan Bencana Daerah Pemerintah Kabupaten Kediri pada tahun 2015 setelah sebelumnya penanganan bencana dikoordinir oleh SATLAK PB. hubungan emosional antara masyarakat yang terdampak dengan yang terdampak menjadi semakin harmonis dengan munculnya sistem desa bersaudara *Sister Village*, persaudaraan tersebut bukan hanya temporal pada saat bencana, namun juga membangun komunikasi yang harmonis dalam rangka pelestarian alam dan menjaga keseimbangan ekosistem di Lereng Gunung Kelud, selain itu juga menjadi forum yang efektif dalam peningkatan kerjasama ekonomi kerakyatan.

Pertumbuhan kejasama masyarakat dalam pelestarian lingkungan juga tampak dari munculnya pariwisata desa yang secara otonomi warga desa bergerak memanfaatkan sumberdaya alam di wilayah desanya sebagai daya tarik wisata, tentunya dengan bekerjasama dengan pihak terkait yaitu Dinas Pariwisata, Perkebuan Nusantara, Badan Konsevasi Sumber Daya Alam dan Perum Perhutani. Seperti obyek wisata Alaska di Desa Kalasan Plosoklaten, Sumber Sirahgolo di Desa Jagul Ngancar, Pemandangan Alam di Angokan Desa Besowo dan di Dusun Laharpang Puncu, Wisata Kebun Kampung Tebu di Desa Jengkol Plosoklaten, Wana wisata di Alas Simpenan Dusun Manggis.

Konservasi sumber mata-air tidak hanya berbentuk pemeliharaan terhadap mata-air yang ada, namun juga ada bentuk praktik secara kolektif berupa gerakan pencarian mata air, sebagaimana yang dilakukan oleh perangkat desa bersama masyarakat di wilayah Kecamatan Puncu, yaitu desa Asmorobangun dan Desa

Puncu. Terhadap sumber mata air pribadi masyarakat melakukan tindakan konservasi dengan melakukan penggalian sumur sesuai kedalaman yang dipertimbangkan dapat tetap memberikan suplay yang merata antara penduduk yang tinggal di wilayah atas dengan penduduk yang tinggal di wilayah bawah.

Pemanfaatan dan peningkatan sumberdaya alam pertanian dan perkebunan tidak selalu hanya bagi pemerintah atau perusahaan pemerintah, masyarakat Lereng Gunung Kelud telah mampu secara mandiri dengan swadaya dan kesadaran masyarakat untuk memproduksi hingga menghasilkan komoditi pertanian dan perkebunan, seperti Paguyuban Petani Kopi Kelompok Swadaya Masyarakat Lamor Kelud Sejahtera di Dusun Laharpang yang telah mampu memproduksi “Kopi Kelud” sebagai produk unggulan masyarakat Lereng Kelud dan juga produksi cabai rawit yang melimpah dimanfaatkan untuk produk boncabe. Selain itu produksi minuman olahan ekstrak buah nanas yang dikelola oleh pemerintah Desa Sempu merupakan bentuk peningkatan ekonomi masyarakat dengan memanfaatkan sumberdaya alam khas daerah tersebut.

Limpahan material erupsi Gunungapi Kelud dan juga luapan pasir lahar melalui sungai maupun aliran lahar merupakan komoditi yang menggiurkan bagi para pebisnis. Sementara warga yang dahulunya bekerja sebagai buruh serabutan menjadi terangkat taraf hidupnya dengan mengandalkan bekerja sebagai penambang tradisional. Penambangan tradisional bermanfaat membantu proses normalisasi aliran sungai dan luapan lahar agar tidak merusak pemukiman warga dan merusak vegetasi yang ada disekitarnya. Namun jika kekayaan material ini dikeruk oleh perusahaan besar dengan menggunakan alat berat tentu akan

mempertimbangkan komoditi yang terbarukan (*al-mawārdi al-mutajaddidah*) dan komoditi yang tak terbarukan (*al-mawārid al-ghayru mutajaddidah*).

1 Model etika pemanfaatan lingkungan yang dilakukan masyarakat di Lereng Gunung Kelud berupa kolaborasi harmonis antara nilai *tradisi, agama dan modernitas*. Dalam penelusuran secara etnografik dan triangulasi data yang dihimpun dengan *metode kualitatif* berupa kebijakan pemerintah, upaya para aktivis lingkungan dan para pelaku pemanfaatan lingkungan dari tokoh agama, tokoh adat dan para petani disimpulkan bahwa, masyarakat Lereng Gunung Kelud di wilayah Kabupaten Kediri membangun etika lingkungan berbasis dari doktrin keagamaan dan budaya, berangkat dari keyakinan bahwa gunung adalah bagian dari kehidupan mereka. Dilihat dari sudut pandang wilayah lima kecamatan dengan 914 koresponden, dengan menggunakan *metode kuantitatif* didapat nilai F hitung 0.669 dengan probabilitas 0,613. Nilai probabilitas yang didapat di atas 0,05 hal ini menunjukkan bahwa mereka memiliki tingkat kepedulian masyarakat terhadap lingkungan pada angka yang sama di lima kecamatan.

3 Etika pemanfaatan lingkungan masyarakat Lereng Gunung Kelud sebagai konstruksi Fiqih Ekologi dapat diidentifikasi melalui pendekatan bingkai perubahan (*framing transformation*). Argumentasi tentang terjadinya perubahan tersebut berdasarkan paradigma pasca erupsi Gunung Kelud pada Februari 2014. Di wilayah lereng Kelud telah terjadi perubahan morfologis alami (*natural*) berupa penumpukan material gunung api, erosi, tanah longsor dan perubahan sumberdaya alam berupa tekstur gunung dan bentuk lahan. Perubahan (*trasformation*) ini pada faktanya juga mempengaruhi sikap masyarakat dalam

berinteraksi dengan Gunungapi tersebut. Bagi masyarakat Kediri, Gunung Kelud diyakini sebagai bagian dari kehidupan kulturalnya, sehingga persepsi dan perlakuan mereka terhadap gunung merupakan bentuk praktis dari etika pemanfaatan lingkungan. Pemahaman masyarakat terhadap alam dalam bentuk interaksi dengan Gunungapi Kelud yang dikemas dalam wacana akademis bingkai perubahan (*framing transformation*) dengan tiga tahap proses analisa mulai bingkai diagnostik (*diagnostic framing*), bingkai prognostik (*prognostic framing*) hingga bingkai motifasi (*motivational framing*) peneliti menemukan bentuk etika pemanfaatan lingkungan yang mengandung nilai-nilai ajaran Islam berupa penerapan Fiqih Ekologi yang mengacu kepada potensi (*maslahah*) dan ancaman (*mafsadah*) sebagai kerangka berfikir *Maqāṣid Bī'ah*. Gunung Kelud bagi masyarakat Kediri adalah limpahan anugerah Tuhan, berupa kekayaan sumberdaya alam, keharmonisan antar agama dan keluhuran nilai budaya dalam menjaga keseimbangan ekologi. Proses interaksi dengan sumberdaya alam berupa kekayaan material pasir, sumber mata air yang melimpah, bentang lahan yang subur, dan daya tarik wisata yang menakjubkan telah menumbuhkan motivasi etika pemanfaatan lingkungan yang terbangun atas nilai-nilai keagamaan dan kearifan lokal. Arah dari bingkai transformasi etika lingkungan dapat berbentuk *vertikal* (warisan nenek moyang) maupun *horizontal* (respon aktual) berupa: simbol-simbol kultural pelestarian lingkungan, ucapan yang bernilai kebijaksanaan dalam menjaga keseimbangan sumberdaya alam dan langkah-langkah praktis dalam meningkatkan potensi alam.

B. Implikasi Teoretis

Penelitian ini memberikan sumbangan pada penelitian tentang etika lingkungan, khususnya pemanfaatan lingkungan di area pegunungan. Dalam penelitian ini kearifan lokal dan pengurangan resiko bencana menjadi bagian penting dalam melestarikan lingkungan dan menjaga keseimbangan ekosistem. Indonesia yang memiliki kekayaan alam dan juga kekayaan budaya merupakan kemewahan *luxury* bagi para pemerhati dan akademisi di bidang lingkungan, sekaligus juga keberagaman agama membawa pengaruh terhadap sikap masyarakat dalam melestarikan lingkungan. Teori utama dalam penelitian ini adalah bingkai perubahan *framing transformation* yang menggunakan teori dasar analisa bingkai (frame analysis) *Ervin Goffman*, yang menghasilkan implikasi teoretis sebagaimana dibawah ini:

Pertama, peneliti mengkritisi temuan penelitian yang dilakukan oleh *Richard Foltz* yang menyatakan bahwa, doktrin agama secara umum mungkin hanya teori karena tidak ada wujud praktisnya (*impractical*), pada dekade ini para praktisi dari semua agama di dunia tampaknya telah mendominasi diskusi ilmiah dalam menginterpretasi problematika lingkungan, namun secara keseluruhan hanya merupakan interpretasi klaim kebenaran (*truth claim*) dari sudut pandang internal mereka bahwa tradisi masing masing adalah ramah lingkungan. Menurut *Foltz* ketika dogma Islam berinteraksi terhadap budaya baik lokal maupun regional dimana umat Islam tinggal, dianggap bertentangan dengan prinsip dasar Islam, sebab faktanya ketika muatan lokal ditampilkan, para pemikir Muslim hampir selalu menganggap sebagai penambahan *accretion*

(baca: *bid'ah/khurofat*) karena itu tidak Islamy. Tapi dalam penelitian ini, dari fakta-fakta yang ditemukan dilapangan justru memberikan bukti bahwa etika lingkungan masyarakat yang ada di Lereng Gunung Kelud dengan keberagaman agama dan tradisi mereka merupakan kepekaan yang mendalam terhadap kelestarian lingkungan.

Kedua, Indonesia merupakan pelopor (*pioneer*) kebangkitan (*revival*) yurisprudensi Hukum Lingkungan Islam yang disebut dengan *Fiqih al-Bi'ah*. Bahkan negara-negara seperti Qatar dan Uni Emirat arab telah mengindikasikan bahwa mereka melihat Indonesia adalah contoh ideal negara yang mempraktikkan *ecotheology (the most successful example of ecotheology in Practice)*. Dokumen laporan yang disusun oleh INFORM (*Indonesia Forest and Media Campaign*) pada tahun 2004 merupakan langkah awal kebangkitan para Ulama dan para Pengasuh pondok-pondok Pesantren di Indonesia untuk menggagas Fiqih Lingkungan, maka ketika melihat fakta bahwa Kediri adalah basis pondok pesantren di Jawa Timur, penelitian ini dapat memberikan kelanjutan implikatif dari langkah awal para ulama Indonesia menggagas Fiqh Bi'ah tersebut, sekaligus memberikan wacana bagi para pimpinan pondok pesantren untuk membuka cakrawala pemahaman fiqih kepada terminologi yang lebih aktual di lapangan dengan mengintegalkan antar *agama, tradisi dan modernitas*.

Ketiga, Jika di dunia Barat sekarang ini marak penelitian yang dilakukan para akademisi yang mengambil obyek para aktivis lingkungan, sehingga mereka sampai pada sebuah kesimpulan teoretis bahwa *Islamic Environmentalism*

terfokus pada bentuk formal doktrin ajaran Islam tentang lingkungan yang diyakini oleh pemeluknya, sedangkan *Muslim Environmentalism* lebih identik dengan praktik para aktivis lingkungan yang beragama Islam dalam membangun, menggambarkan dan menerapkan pemahamannya tentang nilai-nilai Islam dari berbagai sumber, tidak terbatas pada agama. maka jika tantangan yang dilakukan Rosmary Hancock dalam *Islamic Environmentalism: Activism in America and Great Britain* adalah konsistensi dan bentuk praktis dari keyakinan mereka sehingga menjadi penilaian kritis (*critical assesment*) terhadap keseharian dari para aktivis tersebut, maka dalam penelitian etika lingkungan di Masyarakat Lereng Gunung Kelud penilaian kritisnya adalah tentang local wisdom dan mitigasi kebencanaan yang dilestarikan masyarakat hingga abad modern ini. Sehingga ada perbedaan arah dengan teori Rossmary dengan metode yang sama *framing transformation*, jika muslim di Amerika dan Britania dikaji tentang bagaimana menerapkan doktrin agamanya, maka di Gunung Kelud dikaji bagaimana praktik tradisi lokal menemukan jalan nilai ke-Islamannya.

C. Keterbatasan Studi dan Rekomendasi

Berbagai kesimpulan serta implikasi teoretis dalam penelitian ini masih mengandung keterbatasan baik dalam tataran teoretis maupun metodologis, sehingga sangat terbuka untuk dikritisi dan di revisi.

Salah satunya adalah penelitian ini mengabaikan pengaruh tingkat usia dan corak pendidikan para masyarakat yang berada di Lereng Gunung Kelud terhadap kepedulian mereka akan kelestarian lingkungan. Penelitian lebih lanjut

- .Asshiddiqie, Jimly, *Green Constitution: Nuansa Hijau Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Auda, Jasser, *Maqāsid al-Sharī'ah: An Introductory Guide*, (IIIT)2008, 52, *al-Maqasid untuk Pemula*, terj. 'Ali Abdelmon'im. Yogyakarta: Suka-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Audrey R, Rodney Lawrence Petersen, dan Barbara Smith-Moran, *Bumi Yang Terdesak: Perspektif Ilmu Dan Agama Mengenai Konsumsi, Populasi, Dan Keberlanjutan* . Jakarta: Center for Religious & Cross-Cultural Studies, Gajah Mada University, 2000.
- Attfield, Robin, *The Ethics of Environmental Concern*, 2nd ed .Athens, Ga: University of Georgia Press, 1991.
- Baghdādi, Abi al-Ḥasan Ali Bin Muhammad Bin Ḥabīb al-Baṣri al-, *al-Aḥkām d-Ṣulḥaniyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2002.
- Baihaqi, Ahmad Bin al-Ḥusain al-, *al-Sunan al-Kubro*, Vol.3, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1992.
- Bājy, Abu al-Walīd Sulaiman bin Khalaf bin Sa'ad bin Ayyub al-, *al-Muntaqa Syarh Muwa'a' Malik*, Vol.7. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.
- Ball, Terence, *Green Democracy: Problems and Prospects*, makalah yang dipresentasikan pada American Political Science Association Meeting yang diselenggarakan di Washington, D.C, 1-4 September 2005.
- Barbour, Ian G., *When Science Meets Religion: Enemies, Stranger, or Partners*, terj. E.R Muhammad, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, Bandung: Mizan, 2002.
- Baufre, Melanie Johnson De, ed., *Common Goods: Economy, Ecology, And Political Theology*, First edition, Transdisciplinary theological colloquia. New York: Fordham University Press, 2015.
- Bauman, Whitney, *Religion and Ecology: Developing a Planetary Ethic*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Bek, Muhammad Khuḍāri, *Tārīkh al-Tasyri' al-Islamy*. Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyah 2018.
- Bellamy, John Foster, *Ekologi Marx: Materialisme dan Alam*, Terj. Pius Ginting, Aliansi Muda Progresif dan Wahana Lingkungan Hidup Indonesia . Jakarta :WALHI , 2013.

- Berry, Thomas Mary, *The Christian Future and The Fate of Earth* . New York: Orbis, 2011.
- Berry, Thomas, *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, And Religion In The Twenty-First Century*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Bizri, Nader El-, Institute of Ismaili Studies, ed., *Epistles of the Brethren of Purity: the Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il: an introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- Bookchin, Murray, *The Ecology Of Freedom: The Emergence And Dissolution Of Hierarchy*. Oakland, CA: AK Press, 2005.
- Bormann, Herbert And Stephen R Kellert (Eds), *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle* . USA: Chengage Learning, 1991.
- Bowo, Rahmat, *Membumikan Spirit "Green Constitution" Dalam Praktik Pemerintahan di Indonesia: Sebuah Pemikiran Tentang Perlunya Prinsip-Prinsip Etis Yang Pro-Lingkungan, dalam: Oki Hajiansyah, Dinamika Hukum Lingkungan: Mengawal Spirit Konstitusi Hijau*. Bandar Lampung: Indepth Publishing, 2015.
- Boyd, David R, *The Environmental Rights Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights, and the Environment*. Vancouver: UBC Press, 2014.
- Bran, Florina, *Waste Management and The Need fo a Better Approach on Global Sustainability*, artikel dalam Abdunaser Omran, *The Impact of Climate Change on Our Life: The Questions of Sustainability*. Singapore: Springer, 2018.
- Brown, Lester R., *Nature Limits , Worldwatch Institute, State of the World 1995* . New York: W. W. Norton, 1995.
- Brown, Lester, *World Without Borders* .New York: Random House, 1972.
- Bujairimi, Al-, *Tuḥfat al-Ḥabīb 'ala al-Khatīb*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.
- Bukhāri, Abu Abdillah Bin Ismā'il al-Ja'fi al-, *Ṣoḥīḥ al-Bukhāri, Kitāb al-Zakāh*, Riyadh: Dār al-Salām1999.
- Butt, Simmon, *Climate Change and Forest and Forest Governance: Lessons from Indonesia*, New York: Routledge, 2015.

- Butt, Simmon, Rosemary Lyster & Tim Stephens, *The International Legal Framework for REDD+ dalam Climate Change and Forest and Forest Governance: Lessons from Indonesia* New York: Routledge, 2015.
- Castree, Noel, Mike Hulme, dan James D. Proctor, ed., *Companion to Environmental Studies*. New York: Routledge, 2018.
- Carson Rachel, *Silent Spring* .Greewich: Fawcett Publication, 1962.
- Carson, Donella H., Dennis L. Meadows, Jorgen Renders, William W. Bahrens , *The Limits to Growth*. New York: Universe Books, 1972.
- Carr, Brian dan Indira Mahalingam, *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. 1997.
- Chittick, William C., *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-ajaran Spiritual Jalaluddin Rûmî* , terj. M. Sadat Ismail dan Ahmad Nidjam. Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Chapple, Christoper Key and Mary Evelyn Tucker, *Hindusm and Ecology: The Intersection of Earth, Sky and Water*, Religion and Ecology, 2003.
- Chisthti, Saadia Khawar Khan, *Fitra: An Islamic Model fo Humans and The Environmnet*, artikel dalam: Richard Foltz, Frederick Mathewson Denny, dan Azizan Haji Baharuddin, ed., *Islam and ecology: a bestowed trust*, Religions of the world and ecology (Cambridge, Mass: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School: Distributed by Harvard University Press, 2003.
- Clark, Helen E., *Despite Significant Progress on Developmnet Goals, Many Challenges Remain*, artikel disampaikan pada Global Konferensi “*Making the MDGs Works*” di Bogota, Kolumbia, 2013.
- Clingerman, Forrest, ed., *Interpreting Nature: The Emerging Field Of Environmental Hermeneutics*, First edition, Groundworks: ecological issues in philosophy and theology .New York: Fordham University Press, 2014.
- Chang, William, *Moral Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Coulson, Noel James, *Conflict and Tention in Islamic Jurusprudence* . USA: University of Chicago 1969.
- Cuddington, Kim dan Beatrix Beisner, ed., *Ecological Paradigms Lost: Routes of Theory Change*, Theoretical Ecology Series. Amsterdam: Elsevier, 2005.

- Creswell, John W., *Research Design: Qualitative and Quantitative Approches*. California: Thousand Oak-Sage, 1995.
- Croal, Stepen dan William Rankin, *Ecology fo Beginners*, terj. Zulfahmi Andri dan Nelly Nurlaeli Hambali. Mizan: Bandung, 1997.
- Daljoeni, *Ekologi dan Agama*, dalam Amin Abdullah, dkk, *Restrukturisasi Metologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*. Jogjakarta: SUKA Pres .2007.
- Daly, Erin dan James R. May, *Learning from Contitutional Environmental Right, dalam; John H. Knox dan R. Pejan, ed., The Human Right to a Healthy Environment*. New York: Cambridge University Press, 2018.
- _____, Erin, *Environmental Human Rights: Paradigm of Indivisibility SSRN Scholarly Paper*, Rochester, NY: Social Science Research Network, 19 Januari 2011.
- Daly, Herman E. dan Joshua Faley, *Ecological Economic: Principles and Aplications*. Washington: Island Press, 2004.
- Damaika, edt, *Mpu Prapanca: Kakawin Nagarakertagama: Teks Asli dan Terjemahan. Masa Keemasan Majapahit di Bawah Prabu Hayam Wuruk dan Mahapatih Gajah Mada*. Jakarta: Buku Seru, 2018.
- Darwin, Charles Robert, *The Origin of Spesies by Means of Natural Selection; Or the Preservation of Favoured Races in The Stuggle fo Life*, 1869.
- Dawūd, Sulaiman Bin al-Ash'ab Abu, *Sunan Abu Dawud*, (Riyad: Dārussalām) 1999, No. 26.
- Dāwud, Abu Zakariya Bin Syarof al-, *Syarḥ Nawawi 'ala Ṣoḥīḥ Muslim*, Beirut:Dār al-Fikr, 1979.
- Deen, Mawil Izzi, *Islamic Environmental Ethics: Lawand Society*, in J. Ronald Engel and Joan Gibb Engel, eds., *Ethics of Environment and Development* .Tucson: University of Arizona Press, 1990.
- Dien, Mawil Izzi, *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge: The Lutterworth Pr, 2000.
- Denzin, Norman Kent, *The Logic of Naturalistic Inquiry*. Dalam N. K, Denzin (Ed.) *Sociological Methods: A Sourcebook* . New York: McGraw-Hill, 1978.

- Devall, Bill, George Sessions, *Deep Ecology*. Salt Lake City, Utah: Smith, 1999.
- Dietz, Ton, *Pengakuan Hak Atas Sumberdaya Alam: Kontur Geografi Lingkungan Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Dwijoseputro, D., *Ekologi Manusia dan Lingkungannya*. Jakarta: Erlangga, 1990.
- Earley, Christopher, *Face, Harmony, And Social Structure: An Analysis Of Organizational Behavior Across Cultures*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Eliade, Mircea, ed., *The Encyclopedia of Religion*, Complete and unabridged ed. New York : London: Macmillan Pub. Co. ; Collier Macmillan, 1993.
- Elliot, Robert, ed., *Environmental Ethics*, Oxford Readings in Philosophy. Oxford ; New York: Oxford University Press, 1995.
- _____, Robert, *Faking Nature the Ethics of Environmental Restoration*. London; New York: Routledge, 1997.
- Enim, Sri Pare, *Arsitektur Kuno Kerajaan-Kerajaan Kediri, Singasari, dan Majapahit di Jawa Timur Indonesia*. Jakarta-Raja Grafindo Persada, 2017.
- Evans, Matthew R., *Predictive System Ecology, Millennium Ecosystem Assessment (2005), Ecosystems and Human Well-being: Synthesis* (Washington DC: Island Press) Proceeding of The Royal Society .UK:Royal Society Publishing, 2013.
- Fernandes, Edesio, *Law And Urban Change In Brazil* (Aldershot; Brookfield, Vt: Avebury, 1995.
- Flournoy, Alison C., *In Search of an Environmental Ethic*. USA:University of Florida 2003.
- Flournoy, Alison C., *In Search of an Environmental Ethic* .USA: University of Florida 2003.
- Foley, Geral, *Pemanasan Global, Siapakah yang Merasakan Panas (Global Warming, Who is Taking the Heat?) Terj. Hira Jhamtani* .Jakarta: Yayasan Obor Indonesia,1993.
- Foltz, Richard C. (ed), *“Introduction The Environmental Crisis in The Muslim World”*. Dalam *Environmentalism in the Muslim World*. New York: Nova Science Publisher, 2005.

- Foltz, Richard dan Center for Environmental Philosophy, The University of North Texas, *Is There an Islamic Environmentalism? Environmental Ethics* 22, no. 1 2000.
- _____, Richard C., Frederick Denny, and Azizan Baharuddin (Ed.) *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Fransiskus, Ensiklik Paus, *Laudato Si (Terpujialah Engkau)*, Diterjemahkan dari teks Perancis dan Italia oleh: Martin Harun, OFM, editor: F.X. Adisusanto S.J, Maria Ratnaningsih & Bernadeta Harini Tri Prasetya. Seri Dokumen Gereja No. 98, 2016.
- Freestone, David, *Earth summit 1992: The United Nations Conference on Environment and Development Rio De Janeiro 1992*. 1994.
- Fresy N, Eko Yuniarno, *Mountain Kelud Haze Removal using Color Attenuation Prior*, The International Conference on Information Technology and Digital Application, *Materials Science and Engineering*. 2017.
- Gaard, Greta and Patrick D. Murphy, *Ecofeminism Literary Criticism, Theory, Interpretation, Pedagogy*. USA: Board of Trustees of The University of Illinois 1998.
- Gade, Anna M., *Muslim Environmentalisms: Religious And Social Foundations*. New York, NY: Columbia University Press, 2019.
- Gardner, Gary T., *Inspiring Progress: Religions' Contributions To Sustainable Development*. New York: W.W. Norton, 2006.
- Gardner, Gary T. dan Jane A. Peterson, *Invoking The Spirit: Religion And Spirituality In The Quest For A Sustainable World*, Worldwatch paper 164. Washington, DC: Worldwatch Institute, 2002.
- Gada, Mohd Yaseen, *Environmental Ethic in Islam: Principles and Perspectives*, Department of Islamic Studies, Aligarh Muslim University India, *World Journal of Islamic History and Civilization*, 2014.
- Geertz, Clifford, *Agricultural Involution: The Process Of Ecological Change In Indonesia*. Berkeley: Published for the Association of Asian Studies by University of California Press, 1963.
- _____, Clifford, *The Religion of Java*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996.
- Gellers, Joshua Chad, *Cowboy Economics' Versus 'Spaceship Ecology': Constructing a Sustainable Environmental Ethic*, University of California, Paper on International Studies Association Convention in New York, NY, February. 2009.

- _____, Joshua Chad, *Global Norms and Green Constitutions: Explaining the Emergence of Constitutional Environmental Rights*, 2014.
- Ghazāli, Abu Ḥāmid Al-, *Bidāyat al-Hidāyah*, Terj. Abu Ali Al-Banjari al-Nadwi. Kedah Malaysia: Khazanah Banjariyah, 1995.
- Girardot, N.J., James Miller dan Liu Xiaogan, *Daosim and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, Religion and Ecology, 2003.
- Gilpin, Alan, *Dictionary of Environmental Terms*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Gottlieb, Roger S., ed., *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, 2nd ed. New York: Routledge, 2004.
- Gottlieb, Roger S., *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Gore, Al-, *Earth in Balance: Ecology and The Human Spririt* . Boston New York: Houghton Mifflin Company. 1992.
- Greene, Jennifer C. and Valerie J. Caracelli, *Toward a Conceptual Framework for Mixed-Method Evaluation Design. Educational Evaluation and Policy Analysis* . California: Thousand Oak- Sage, 1989.
- Greene, Owen, *Environmental Regimes :Effectiveness and Implementation Review*, dalam JohnVogler dan Mark F Imber, *The Environment and International Relations*. New York: Routledge, 1996.
- Grim, John A., *Indegenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Comunity*. Center of the Study of Wold Religions Harvard Divinity School, Cambridge, Mussachusete 2003.
- Grim, John dan Mary Evelyn Tucker, *Ecology and Religion* . Washington, DC: Island Press, 2014.
- Grudem, Wayne, *Systematic Theology*. Leicester and Grand Rapids: Inter-Varsity Press and Zondervan Publishing House, 1994.
- Goffman, Ervin, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Peregrine Books Harmondsworth: Penguin books, 1975.
- Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity, and Change in Islamic law*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001.

- Hakamsyah, Abdullah, dkk, *Yusuf al-Qardhāwi: Islam Agama Ramah Lingkungan*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.
- Hancock, Rosemary, *Islamic Environmentalism: Activism in The United States and Great Britain*, Routledge advances in sociology 222. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.
- Hargrove, Eugene C., *Foundations of Environmental Ethics*. Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1989.
- Harjono, Boy T., *Kelud: Dampak Letusan Gunung Api*, Solo-Buku Fotografi, 2014.
- Hardjasoemanti, Koesnadi, *Hukum Tata Lingkungan*, Ed. 6., cet. 11, Seri Hukum Lingkungan, seri no. 1 Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994.
- Hart, John, ed., *Wiley Blackwell Companions to Religion*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2017.
- Haught, John F., *Science and Religion from Conflict to Conversation*, terj. Oleh: Fransiskus Borgeas, *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog*. Bandung: Mizan Kronik Zaman Baru 2004.
- Herion, Odile Schwarz-, *The Impact of Climate Change Discussion on Society, Science, Culture, and Politics: From "The Limits to Growth" vis the Paris Agreement to a Binding Global Policy*, dalam *The Impact of Climate Change on Our Life: The Question of Sustainability*. Singapore: Springer, 2018.
- Hessel, Dieter T. and Rosemary Radford Reuther, *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth*, Religion and Ecology, 2003.
- Hiskes, Richard P., *The Human Right To A Green Future: Environmental Rights And Intergenerational Justice*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Hoodbhoy, Pervez, *Islam and Science Religious Orthodoxy and The Battle for Rationality*, Kuala Lumpur, 1972, terj, Luqman, *Pertarungan Menegakkan Rasionalitas*. Bandung: Pustaka, 1997.
- Hossein, Shakeel, *"Between Sinful Innovation and the Ethos of The Land: Sacred Traditions and Ritual Art of The Indian Muslim*, makalah ini dipresentasikan dalam Konferensi Islam dan Ekologi, bertempat di Center of The Study of World Religion, Harvard Divinity School, 7-10 Mei 1998.

- Husaini, S. Waqar Ahmed, *Islamic Environmental Systems Engineering: A Systems Study of Environmental Engineering and The Law, Politics, Education, Economics, and Sociology of Science and Culture of Islam*. USA: Macmillan ; American Trust Publications, 1980.
- Iskandar, Johan, *Etnobiologi, Etnoekologi dan Pembangunan Berkelanjutan*, Yogyakarta: Plantasia, 2018.
- Jardins, Joseph R. Des, *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*, 5th ed Australia; Boston, MA: Wadsworth Cengage Learning, 2013.
- Jayyousi, Odeh Al-, *Islam and Sustainable Development: New Worldviews* London: Routledge, 2016.
- Jīrah, Abd al-Rahmān, *al-Islām wa al-Bi'ah*, cet.1. Cairo: Dār al-Salām. 2000.
- Jum'ah, Nuruddin Ali , *Al-Bī'ah wa al-Hifāz 'Alaihā min Manẓur Islamy*, cet.1, Cairo:al-Wābil al-Ṣayb. 2009.
- Kader, Abou Bakr Ahmed Ba et al., eds., *Islamic Principles for the Conservation of the Natural Environment*. Switzerland: International Union for the Conservation of the Natural Environment, 1983.
- Kartanegara, Mulyadi, *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, Alam, dan Manusia*. Bandung: Mizan, 2017.
- Keraf, Sonny, *Filsafat Lingkungan Hidup: Alam Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan, bersama Fritjof Capara*. Kanisius- Jogjakarta, 2014.
- Kew, Daren, *Rise of The Global Human Right Regime: Challenging Power With Humanity*. Vasilias Kourtis-Kazoullis dan Themistoklis Aravossitas, ed., *Interdisciplinary Approaches To Human Rights*. New York: Taylor & Francis Group, 2019.
- Khaerani, N., dkk, *Deformasi Gunung Kelud Pascapembentukan Kubah Lava November 2007*, Jurnal Geologi Indonesia, Vol. 5 No. 1 (Maret 2010).
- Khalid, Aiman Abd al-Rahman al-x, *Naẓariyāt al-Taḳ'id al-Uṣūly*. Beirut: Dar Ibn Hazm. 2005.
- Khalid, Fazlun and Joanne O'Brien, eds., *Islam and Ecology*. New York: Cassell, 1992.
- _____, Fazlun M., *Islam and The Environment*, Journal of Social and Economic Dimensions of Global and Environment Change, editted by Mr. Peter

- Timmerman in *Encyclopedia of Global Environmet Change*, Editor –in-Chief: Tedd Munn. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2002.
- _____, Fazlun M., *Islam, Ecology, and Modernity: An Islamic Critique of the Root Causes of Environmental Degradation*, dalam: Foltz, Denny, dan Azizan Haji Baharuddin, *Islam and ecology*, 2003.
- _____, Fazlun M, *Signs On The Earth Islam, Modernity and The Climate Crisis*, 2019.
- Kinsley, David R., *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-cultural Perspective* Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1995.
- Klugman, Jeni, Human Development Report 2011, *Sustainability and Equity: A Better Future for All* . USA: UNDP Publiser, 2011.
- Knott, Kim, *Insider/outsider Perspectives*, The Routledge Companion to the Study of Religion, Edited by John R. Hinnels. London: Routledge Taylor and Fancis Group, 2005.
- Kodra, Hadi S. Ali, *Konservasi Sumberdaya Alam dan Lingkungan, Pendekatan Ecosophy bagi Penyelamatan Bumi* . Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2012.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Kovel, Jeoel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or The End of The World* . London: Zed Book, 2007.
- Kristanto, Yudi, *Menolak Bencana di Kebun Ngrangkah Pawon*, Buletin PTPN XII, edisi 18, Januari-April 2018.
- Lare, Peter Mc, *Capitalists and Conquerors: A Critical Pedagogy Against Empire* . Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- Leopold, Aldo dan Michael Sewell, *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Llewellyn, Othman Abd-ar-Rahman, *Disiplin Dasar Hukum Lingkungan Islami*, terj. Fachruddin M. Mangunjaya dalam *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Ma'arif, Syamsul (Ed), *Kelud Without Crisis: Initiative Track Record and Activities Performed by Local Residents As an Emergency Response of Mount Kelud Eruption*. Jakarta : BNPB 2015.

- Maddox, Jhon, *The Doomsday Syndrome*. London: Macmillan, 1972.
- Magee, Bryan, *The Story of Philosophy*. London: Dorling Kindersley Publishing, 2016.
- Mājah, Muhammad Bin Yazīd al-Qazwīni Ibn, *Sunan Ibn Mājah*,. Riyad: Dār al-Salām 1999.
- Makdisi, George A, *The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West*, terj.A. Syamsul Rizal, dan Nur Hidayah, *Cita Humanisme Islam: Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya terhadap Renaissans Barat*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Makhrus, An'im Falahuddin, *Kata Pengantar dalam buku Konservasi Alam dalam Islam*, Fachruddin M. Mangunjaya . Jakarta: Yayasan Obor Indonesia 2005.
- Mangunjaya, Fachruddin M., *Mempertahankan Keseimbangan: Perubahan Iklim, Keanekaragaman Hayati, Pembangunan Berkelanjutan dan Etika Agama*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2015.
- _____, Fachruddin, Husain Heriyanto, Reza Gholami, *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia 2007.
- _____, Fachruddin, *Keramat Alami dan Kontribusi Islam Dalam Konservasi Alam*, makalah dalam Situs Keramat Alam: Peran Budaya dalam Konservasi Keanekaragaman Hayat. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia 2009.
- _____, Fakhruddin, *Ekopesantren: Bagaimana Merancang Pesantren Ramah Lingkungan* .Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2013.
- _____, Fachruddin M., *Bertahan di Bumi: Gaya Hidup Menghadapi Perubahan Iklim*, Ed. 1 Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Mansbach, Richard W., *Global Puzzle: Issues and actors in Global Politics*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1997.
- Manzūr, Ibnu, *Lisān al-Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1972.
- Maqdisy, Muwaffiq al-Din Abdullah bin Aḥmad al-, *al-Mughni*, Vol. 8, Cairo: Dār al-Hijah. 1992.

- Marlang, Abdullah, *Hukum Konservasi Sumber Daya Alam Hayati dan Ekosistemnya* . Jakarta: Mitra Wacana Media, 2015.
- Marzuki, Peter Mahmud, *Pengantar Ilmu Hukum*. Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2008.
- Masood, Ehsan (Ed) *How Do You Know: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Culture Relation*. London :Pluto Press 2006.
- Matin, Ibrahim Abdul, *Greendeen: What Islam Teach about Protecting The Planet*, terjemah oleh Aisyah, *Greendeen: Inspirasi Islam dalam Menjaga dan Mengelola Alam*. Jakarta: Zaman, 2012.
- Mawardi, Ahmad Imam, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqaliyāt dan Evolusi Maqāsid al-Syarīah dari Konsep ke Pendekatan*. Jogjakarta: LKIS, 2010.
- Meadows Donella, *The Limit to Growth (The 30-Years Update)* .London: Earthscan, 2004.
- Marzuki, Peter Mahmud, *Pengantar Ilmu Hukum Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008.
- May, James R. dan Erin Daly, *Global Environmental Constitutionalism* New York, NY: Cambridge University Press, 2015.
- Malinowski, Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* . Routledge, 2014.
- Mechler, Reinhard, *Science for Loss and Damage. Findings and Propositions*. Climate Risk Management, Policy and Governance: Springer Open, 2019.
- Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent*, Pennsylvania Studies in Human Rights . Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2000.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender Dalam Kosmologi Dan Teologi Islam* , terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1998.
- Muslim, Abu al-Husain Bin al-Hajjāj al-Qusyairy al-Nīsābūry, *Ṣaḥih Muslim*, Riyāḍ : Dār al-Salām, 2000.
- Muzhar, Atho, *Membumikan Fikih Ramah Lingkungan*, dalam Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan, Argumen Konservasi*

- Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah* .Jakarta: Dian Rakyat,2010.
- Munitz, Milton Karl, *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan, 1981.
- Mu'ammam, M. Arfan dan Abdul Wahib Hasan, *Studi Islam: perspektif Insider/Outsider*. Jogjakarta: IRCiSoD, 2012.
- Maryanto, Sukir, *Seismik Vulkanologi*. Malang, Indonesia: UB Press, 2016.
- Naes, Arne, David Rothenberg, *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Nash, Roderick Frazier, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* . Madison, Wis: Univ. of Wisconsin Pr, 1989.
- Nasr, Syed Hossein, *Islam and the Environmental Crisis* in Steven C. Rockefeller and John C. Elder, eds., *Spirit and Nature* Boston: Beacon Press, 1992.
- _____, Seyyed Hossein, *An Introdoction to Islamic Cosmological Doctrines*. Boulder Colorado: Shambala Publication, Inc, 1978.
- _____, Seyyed Hossein, *An introduction to Islamic Cosmological doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, Rev. ed. Albany: State University of New York Press, 1993.
- _____, Seyyed Hossein, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago, IL: ABC International Group: Distributed by KAZI Publications, 1997.
- Nawawi, Abu Zakariya Bin Syarof al-, *Syarḥ Nawawi 'ala Ṣoḥīḥ Muslim*, , Beirut:Dār al-Fikr, 1995.
- Nelson, Lance E., ed., *Purifying The Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*, SUNY series in religious studies. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1998.
- Netton, Ian Richard, *Allah Transcendent: Studies In The Structure And Semiotics Of Islamic Philosophy, Theology And*. Taylor & Francis Ltd, 2016.
- Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to The Thought of The Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*, 2013.

- Norton, Bryan G., *Why Preserve Natural Variety: Surveying Anthropocentric Utilitarian Arguments for Preserving Species*. New Jersey: Princeton University Press 1987.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence: Usul-al-Fiqh*. New Delhi, India: Adam Publisher & Distributors, 2006.
- Odum, Eugene P. dan Gary W. Barrett, *Fundamentals of Ecology*, 5th ed. Belmont, CA: Thomson Brooks/Cole, 2005.
- Özdemir, Ibrahim, *al-Bi'ah fi al-Islam*. Egypt: Balancia Publisher, 2008.
- _____, Ibrahim, *The Ethical Dimension of Human Attitude towards Nature: A Muslim Perspective*. Istanbul: Insan Publications, 2008.
- O'Donohue, William T dan Richard F Kitchener, *Handbook of Behaviorism*. San Diego, Calif.: Academic Press, 1999.
- Panggelasan, K.M.N.B.T., *Kajian Mitos dan Nilai Budaya dalam Tantu Panggelaran*. Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1999.
- Palmer, Clare, *An Overview of Environmental Ethics. In Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Sixth Edition, Eds. Louis P. Pojman, Paul Pojman, Clark Baxter. USA: Chengage Learning, 2012.
- Park, Robert Ezra, E. W. Burgess, dan Robert J. Sampson, *The City, The Heritage Of Sociology*. London: The University of Chicago Press, 2019.
- Partridge, Ernest, *Environmental Ethics: An Introduction*. California: University of California Riverside, 1997.
- Passmore, John Arthur, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, 2d ed. London: Duckworth, 1980.
- Peursen, C.A. Van dan Dick Hartoko, *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Patton, Michael Quinn, *Qualitative Evaluation and Research Methods*, .California: Sage: Newbury Park, 1990.
- Pimentel, David, Laura Westra, dan Reed F. Noss, ed., *Ecological Integrity: Integrating Environment, Conservation, and Health*. Washington, D.C: Island Press, 2000.
- Poerbawidjaja, Raden Mas Ngabehi, *Serat Babad Kadhiri*, Kediri: Boekhandel Tan Khoen Swie 1932.

- Pojman, Louis P., *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, 7th edition. Boston, MA: Cengage Learning, 2015.
- Priyono, *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1998.
- Purnomo, *Praktik-Praktik Konservasi Lingkungan Secara Tradisional di Jawa*. Malang: UB Press, 2015.
- Qardhawi, Yusuf, *Ri'ayatul Bi'ah fi Syari'ah al-Islam*. Qahirah: Dār al-Syurūq, 2001.
- Qaiān, Manna, *Tārikh al-Tashri' al-Islāmy : al-Tashri' wa al-Fiqh*, cet.2, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1995.
- Rahadian, A. H, *Strategi Pembangunan Berkelanjutan*, Prosiding Seminar STIAMI, Vol III, No. 1, 2016.
- Rahmadana, Aris Dwi Wahyu, dkk, *Kajian Bentang Sumberdaya Lahan Gunung Api Kelud*, dalam *Bunga Rampai Penelitian: Pengelolaan Bencana Kegunungapian Kelud pada Periode Krisis Erupsi 2014*. Yogyakarta-Pustaka Pelajar, 2014.
- Rahmān, Fazlur dan John E. Woods, *Islam*, 2. ed. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2002.
- Ramadan, Tariq, *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. London; New York: Allen Lane:Penguin Books, 2012.
- Raihan, *Lingkungan dan Hukum Lingkungan*. Jakarta: Universitas Islam Jakarta 2006.
- Raisuni, Ahmad al-, *Naẓariyāt al-Taqrīb wa al-Taghlīb wa Taiqātuhā fi al-Ulum al-Siyāsīyah*, .Cairo: Dar al-Kalimah, 2010.
- _____, Qatb al-, *al-Muḥāfaẓah 'ala al-Bi'ah min Mandzur al-Islami*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2008.
- Rappaport, Roy A., *Ecology, Meaning, And Religion*. Richmond, Calif: North Atlantic Books, 1979.
- Rees, William E., *Meninjau Ulang Daya-Dukung Bumi: Indikator Keberlanjutan Wilayah* artikel pada, Audre R. Chapman, *Bumi yang Terdesak: Perspektif Ilmu dan Agama Mengenai Konsumsi, Polulasi, dan Keberlanjutan*. Bandung: Mizan, 2007.

- Regan, Tom, *The Case For Animal Right*, California: University of California Press 2004.
- Riisgard, Ulrik, Hans, *General Ecology: Outline of Contemporary Ecology for University Student*, Bookboon-Copenhagen University 2017.
- Rissakota, Bernard Adney-, *Living in a Sacred Cosmos: Indonesia The Future of Islam*, (USA- Yale University Southeast Asia Studies) 2018.
- Robinson, Nicholas A., *Enforcing Environmental Norm: Diplomatic and Judicial Approches*, Hastings International & Comp. Law Review.Vol. 26, (2002-2003).
- Rolston, Holmes, *Environmental Ethics: Values In And Duties To The Natural World* Temple University Press, 2012.
- Rasyid, Daud, *Islam Dalam Berbagai Dimensi*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Rosyidin, Mohammad, *Etika Kosmopolitan: Millenium Development Goals (MDGs) dan Solidaritas dalam Menanggulangi Kemiskinan Global*, Jurnal Global&Strategis, Th.8 No. 2 Juli-Desember 2014.
- Rozzi, Ricardo dkk. *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action* Netherlands: Springer, 2013.
- Rumi, Jalaluddin , *Yang Mengenal Dirinya Yang Mengenal Tuhannya : Afroisme-afroisme Sufistik* , terj. Anwar Khalid. Bandung: Pustaka Hidayah, 2005.
- Russell, Bertrand, *An Outline of Philosophy* . London, 1979.
- Sa'id, Dārā Muhammad Amīn, *Himāyat al-Bī'ah fī Dau' al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa al-Ṣokūk al-Dauliyah wa al-Qawānin al-Wa'aniyah*, cet.1,Irbil-Daār al-Fath, 2015.
- Sa'id, Othman Abd-Ar-Rahman x, *The Basis fo a Discipline of Islamic Environmental Law*, makalah pada: Foltz, Denny, dan Azizan Haji Baharuddin, *Islam and ecology*, 2003.
- Ṣābir, Muhammad, *al-Insān wa Talawuth al-Bī'ah*. KSA: King Abdul Aziz City for Science and Technology, 2000.
- Sachedina, Abdulaziz, *The Ideal and Real in Islamic Law*, R. S. Khare, ed., *Perspectives on Islamic Law, Justice, And Society*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1999.

- Sachs, Jeffrey, *The End of Poverty: Economic Possibilities fo Our Time*. New York: Penguin Press, 2005.
- Saḥaibāni, Abdullah Bin Umar Bin Muhammad al-, *Aḥkām al-Bi'ah fi al-Fiqh al-Islāmi*. KSA: Dār Ibn al-Jauzi, 2008.
- Salām, Al-Izz Bin Abd al-, *Qawāid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Libanon: Dār Ibn Ḥazm, 2003.
- _____, Al-Izz Bin Abd al-, *Syajarat al-Ma'ārif wa al-Awāl wa Ṣāliḥ al-Aqwāl wa al-'Amal*. Beirut- Dār Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- Sands, Philippe, *Principles of International Environmental Law*. England: Cambridge University Press, 2003.
- Saputro, Didin, *Ekpedisi Serinjing: Telusur Sejarah Awal Terbentuknya Kediri, Pemkab Kediri: Jagad Presindo Kautama, 2019.*
- Sardar, Ziauddin, *An Early Crescent: The Future of Knowledge and The Environment in Islam*, Mansel-London: Makkah al-Mukarramah/ Muslim World League, 1989).
- _____, Ziauddin, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Comes*. Menshel Publishing Limited, 1985.
- _____, Ziauddin, *Reconstructing the Muslim Civilization*, Afkar Inquiry, November 1984.
- _____, Ziauddin, *The Touch of Midas: Science. Values and Environment in Islam and the West*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Sāyis, Muhammad 'Ali, *Tāriḥ al-Fiqh al-Islāmy*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005.
- Sedjito, Herwasono, Edt, *Situs Keramat Alam: Peran Budaya Dalam Konservasi Keanekaragaman Hayati, Prosiding Lokakarya Kebun Raya Cibodas, Cianjur Jawa Barat 30-31 oktober 2007, yang diterbitkan oleh Yayasan Obor Indonesia Komeite Nasional MAB Indonesia- Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, dan Conservation International Indonesia, 2009.*
- Sachs, Wolfgang, ed., *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, 11. impression. Johannesburg: Witwatersrand Univ. Press, 2005.

- _____, Wolfgang, *Planet Dialectics: Explorations in Environment and Development*, Halifax, Nova Scotia: Fernwood Publ., 2006.
- Scotford, Eloise, *Environmental principles and the evolution of environmental law*. Oxford ; Portland, Oregon: Hart Publishing, 2017.
- Schumacher, Ernst Friedrich, *A Guide for the Perplexed* . London: Vintage, 2011.
- Serdeczny, Olivia, *Non-economic Loss and Damage and The Warsaw International Mechanism*, judul ke-8 dalam Reinhard Mechler, *Science for Loss and Damage. Findings and Propositions*. Climate Risk Management, Policy and Governance: Springer Open, 2019.
- Shabecoff , Philip, *A New Name Fo Peace: International Environmentalism, Sustainable Development and Democracy*. Hanover: University Press New England, 1996.
- Shahātah, Abdullah, *Ru'yah al-Din al-Islāmi fi al-Hifaz 'ala al-Bī'ah*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- Sharkhshi, Muhammad Bin Ahmad Bin Abi Sahl al- , *al-Mabṣū*, Vol.20, Beirut:Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Shomali, Mohammad A dkk., *Relativisme Etika: Analisis Prinsip-prinsip Moralitas* Jakarta: Serambi Ilmu Semesta: Islamic College for Advance Studies (ICAS), 2005.
- Shomali, Mohammad Ali, *Aspects of Environmental Ethics: An Islamic Perspective*, al-Islam.org. 2008.
- Sigh, Suraj Mal, R.B., Christian Huggel, *Climate Change, Extreme Events and Disaster Risk Reduction: Towards Sustainable Development Goals*. Switzerland: Springer, 2018.
- Simon, Julian L., *The Rhetorical of Population Control*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Simon, Julian L., *The Ultimate Resource*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*. Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1997.

- Singer, Peter, ed., *A Companion to Ethics*, 29. ed, Blackwell Companions to Philosophy 2. Malden, Mass.: Blackwell, 2012.
- _____, Peter, *Animal Liberation*, USA: Random House, 2015.
- Snow, David A, Scott C. Byrd, *Ideology, Framing Processes, and Islamic Terrorist Movement*, *Journal Mobilization: An International Quarterly*, , Vol. 12, No. 2, June 2007.
- Snow, David A., Robert D. Benford, *Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization*, pada *From Structure , dalam: Bert Klandermans, ed., From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*, International Social Movement Research 1. Greenwich, Conn. u.a: JAI, 1989.
- Sobir, Muhammad, *al-Insān wa Talawwuts al-Bi'ah* (KSA : King Abdul Aziz City for Science and Technology, 2000.
- Soemarwoto, Otto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta: Djambatan. 1994.
- Soerjani, Mohammad, *Ekologi Manusia*, vol. IV . Tangerang: Kemenristek Dikti, 2018.
- Sosa, Ernest dan Enrique Villanueva, ed., *Interdisciplinary Core Philosophy*, Philosophical issues 18 (Malden, MA: Blackwell Pub, 2008), 9. Ernest Sosa dan Enrique Villanueva, ed., *Metaethics*, Philosophical issues. Boston: Wiley Periodicals, Inc, 2009.
- Sponsel, Leslie E., *Spiritual Ecology: A Quiet Revolution*. Santa Barbara: Praeger, 2012.
- Spradeley, James S., *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Stamboel, Kemal, *Prolog Membumikan Ecosophy* dalam buku Hadi S. Ali Kodra, *Konservasi Sumberdaya Alam dan Lingkungan: Pendekatan Ecosophy bagi Penyelamatan Bumi*. Malang: Gajah Mada University Press, 2012. Val Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London: Routledge, 2005.
- Steward, Julian H., *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: Univ. of Illinois Press, 2008.
- Stone, Christopher D., *Should Trees Have Standing? Law, Morality, And The Environment*, 3rd ed New York, N.Y: Oxford University Press, 2010.

- Suḥaibāni, Abdullah Bin Omar bi Mohammad al- , *Aḥkām al-Bi'ah fi al-Fiqh al-Islamy* (The Environment's Judgements in the Islamic Jurisprudence), cet. 1, Cairo- Daar Ibn al-Jauzi, 2008.
- Sujatmoko, Andrey, *Hukum HAM dan Hukum Humaniter*, Cetakan ke-1. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2015.
- Suḥaibani, Abdullah Umar Bin Muhammad al-, *Aḥkām al-Bi'ah fi al-Fiqh al-Islāmi*, Riyad: Dār ibn al-Jauzy. 2008.
- Sukarja, Ahmad, dalam *Fiqh al-Biah: Fiqih Lingkungan*, Laporan Indonesia Forest and Media Campaign (INFORM) Pertemuan Menggagas Fiqih Lingkungan (Fiqh al-Biah) oleh Ulama Pesantren di Lido, Sukabumi 9-12 Mei 2006 (Jakarta: Conservation International Indonesai)
- Sukarni, *Fiqh Lingkungan Hidup: Perspektif Ulama Kalimantan Selatan*. Kementerian Agama RI 2011.
- Suka, Ginting, *Teori Etika Lingkungan: Antroposentrisme Ekofeminisme Ekosentrisme* Denpasar: Udayana University Press, 2012.
- Sulaiman, Dina Y., *Obama Revealed: Realitas di Balik Pencitraan*. Aliya Publishing , 2010. Dina Y. Sulaiman, *Tanggapan atas artikel "Kajian Isu Pemanasan Global, Sebuah Kritik Terhadap Studi Lingkungan Hidup Dalam Paradigma Hubungan Internasional, 21 Juni 2012*.
- Sumekto, FX Adji, *Kapitalisme, Modernisasi dan Kerusakan Lingkungan* . Yogyakarta: Genta Press, 2008.
- Supriyadi, Dedi, *Fiqh Bernuansa Tasawuf al-Ghazali: Perpaduan antar Syari'at dan Hakikat*, - .Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Supriatna, Jatna, *Konservasi Biodiversitas: Teori Dan Praktik Di Indonesia*, Cetakan pertama Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2018.
- Surono, *Restorative, Not Reductive*, pada buku *Kelud Without Crisis: Initiative Track Records and Activities Performed by Local Residents As an Emergency Response of Mount Kelud* (BNPB) 2016.
- Saifuddin, Ahmad Fedyani, *Logika Antropologi: Suatu Percakapan (Imajiner) Mengenai Dasar Paradigma*, vol. 1. Jakarta: Kencana, 2015.
- Suwito, NS, *Eko-sufisme: Konsep, Strategi dan Dampak*. STAIN Press-Purwokerto, 2011.

- Sway, Mustafa Abu, *Middle East and Arabic Countries Environmental Law*. Washington: Intl Business Pubns Usa, 2009.
- Syahātah, Abdullah, *Ru'yah al-Dīn al-Islāmi fī al-Hifadz 'ala al-Bi'ah*. Cairo: Dār al-Syurūq 2001.
- Shalash, Muhammad Muhammad al-, *al-Tasyri' al-Islāmi fī al-Hifadz 'ala al-Bi'ah*. Ramallah, Palistine: al-Quds Open University 2013.
- Syarif, Laode M. (editor), *Hukum Lingkungan: Teori, Legislasi dan Studi Kasus*. USAID :The United States Government, The Asia Fondation or Kemitraan. 2018.
- Syaukāni, al-, *Irsyād al-Fuḥūl ila Taḥqīq al-Haqq min ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dā'ir al-Fikr, 1998.
- Steven C. Rockefeller, John Elder, dan Middlebury College, ed., *Spirit And Nature: Why The Environment Is A Religious Issue: An Interfaith Dialogue*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Ṭalḥah, M. dan Achmad Mufid A. R, *Fiqh Ekologi: Menjaga Bumi Memahami Makna Kitab Suci*, Cet. 1. Yogyakarta: Total Media, 2008.
- Tashakkori, Abbas & Charles Teddlie, (Ed) *Handbook: Mixed Methods In Social&Behavioral Research*, Thousand Oak-California, 2003, Terj. Daryanto. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- _____, Abbas, Charles Teddlie, *Mixed Methodology: Combining Qualitative and Quantitative Approches*, (California: Sage Publicatin- Thousands Oaks, 1998) Terj. Budi Puspa Priadi, *Mixed Methodology: Mengombinasikan Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: J. Murray, 1871.
- Taylor, Paul W., *Respect fo Nature: A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Public planet books. Durham: Duke University Press, 2004.
- Titus, Harold Hopper, *Living Issues in Philosophy: An Introductory Textbook*, vol. 1. New York: Van Nostrand Reinhold, 1964.

- Tong, Rosemary Putnam, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, Terj, Aquaini Priyatna Prabasmara . Bandung: Jalasutra, 2006.
- Tucker, Evelyn dan Duncan Ryukan Williams, *Budhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Religion and Ecology, 2003.
- _____, Marry Evelyn dan John Berthroung, *Confusianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth and Humans*, Religion and Ecology, 2003.
- _____, Mary Evelyn, & John A. Grim, (Ed.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy and the Environment*. New York: Orbis Book, 1994, Terj. P. Hardono Hadi, *Agama, Filsafat, dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Waddell, S K, “*The Role Of The ‘Legal Rule’ In Indonesian Law: Environmental Law and Reformasi of Water Quality Management (Disertation on Doctorate of Philosophy)*,” *Faculty of Law University of Sydney*, 2004.
- Waitling, Tony, *Ecological Imaginations in The World Religions: An Ethnographic Analysis*, (New York: A&C Black, 2009).
- Wallis, Roy, *Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge & Keagan Pauls Press, 2019.
- Wapner, Paul, *Environmental Activism an World Civic Politic*. Albani: State University of New York Press, 1996.
- Warjiyati, Sri, *Memahami Dasar Ilmu Hukum: Konsep Dasar Ilmu Hukum*, Prenada Media, 2018.
- White, Lynn Jr, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, dalam *Science*, Vol. 155. 1972.
- Whelan, Daniel J, *Indivisible Human Rights: A History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Wijaya, Tauhid, *Kelud Ekspedisi Anugerah Tuhan di Kediri*. Kediri-Pemkab dan Jagad Presindo Kuatama Radar Kediri 2016.
- Wijoyo, Suparto, *Refleksi Matarantai Pengaturan Hukum Pengelolaan Lingkungan Secara Terpadu: Studi Kasus Pencemaran Udara* . Surabaya: Airlangga University Press, 2005.
- Wilson, E.O , *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth*. New York : W.W. Norton, 2006.

- Wiyatmi, Maman Suryaman dan Esti Swatikasari, *Ekofeminisme: Kritik Sastra Berwawasan Ekologis dan Feminis*. Yogyakarta: Cantrik Pustaka, 2017.
- Yafie, Ali, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: The Amanah Foudation, 2006.
- Yang, Tongjin, *Towards an Egalitarian Global Environmental Ethics, In Environmental Ethics and International Policy* .Paris: UNESCO Publishing 2006.
- Young, Gerald L., "Human Ecology as an Interdisciplinary Concept: A Critical Inquiry," dalam *Advances in Ecological Research*, vol. 8 . Elsevier, 1974.
- Yucel, Salih, *Said Nursi's Approach to The Environment: A Spiritual View on The Book of Universe*, January 2014.
- Yusron, *Menguak Pesona Gunung Kelud*. Yogyakarta: Deepublish, 2018.
- _____, *Sutrisno Peletak Dasar Kediri Masa Depan*. Jakarta: Java Media Network, 2009.
- Zaidi, Iqtidar H., *On the Ethics of Man's Interaction with the Environment: An Islamic Approach, Environmental Ethics*. 1981.
- Zarqā, Musāfā al-, *Madkhal al-Fiqhy al-'Ām*. Damaskus-Dār al-Qalam 2005. Zar,
- Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* . Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Zaidān, Abdul Karim, *al-Madkhal li Dirasat al-Syarī'a al-Islamiah, Pengantar Studi Syari'ah: Mengenal Syari'ah Islam Lebih Dalam*, terj. M Misbah vol. 1. Jakarta: Rabbani Press, 2008.
- Zuchdi, Darmiyati, *Analisis Konten Etnografi & Grounded Theory dan Hermeneutika Dalam Penelitian*. Jakarta: Bumi Aksara, 2019.

- Hamed, Safei El-Deen, *Seeing the Environment Through Islamic Eyes: Application of Shariah to Natural Resources Planning and Management*, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 6, 1993.
- Harjono, M. Dwi x, *Kalpataru*, *Majalah Arkeologi* Vol. 21, No.2, November 2012.
- Huda, Anam Miftahul, dkk, *Funcgtions and Values of Ritual "Larung Sesaji Kelud" in The Community of Around Mountain*, *Jurnal Komunikasi MediaTor*, Vol 10(2), Desember 2007.
- Indonesian Center fo Environmental Law, *Jurnal Hukum Lingkungan* Tahun I- No.1/1994.
- Irianto, Ardi, *Semua Insan Adalah Humas*, buletin PTPN 12: Tumbuh, Lestari & Bermakna, Edisi 18, (Januari-April 2018).
- Jeffery, Michael I. Qc, *Environmental Ethics And Sustainable Development: Ethical And Human Rights Issues In Implementing Indigenous Rights*, *Macquarie Journal of International Comparative Environmental Law* . Sydney: Macquarie University, 2004.
- Johnston, David L., *Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Rellevant*, *Worldviews Global Religion, Culture and Ecology*, Vol.16, N0. 3, 2012.
- Khadhy, Muhammad Ahmad al-, Nawwaf Ahmad Samara, *al-Qiyam al-Bī'iyah min Manzūr Islami: The Environmental Values from an Islamic Perpectives*, *Majala al-Zarqā li al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-Insāniyah*, Vol.2, 2009.
- Khalid, Fazlun, *Guardian of The Natural Order*, *Journal of the United Nations Environmental Programme (UNEP), Our Planet*, Vol.8 No.2, July 1996.
- Knox, John H., *Report of the Independent Expert on the Issue of Human Rights Obligations Relating to the Enjoyment of a Safe, Clean, Healthy and Sustainable Environment: Mapping Report*, SSRN Scholarly Paper Rochester, NY: Social Science Research Network, 30 Desember 2013.
- Kuswantojo, Tjuk, *Agenda, GEF dan Alih Teknologi* , *Jurnal Teknologi Lingkungan*, Vol3, No.3 ,September 2002.
- Lapka, Miloslav, Jan Vávra, Dan Zdenka Sokolíčková, *Cultural Ecology: Contemporary Understanding Of The Relationship Between Humans And The Environment*, *Journal of Landscape Ecology* 5, no. 2 , 2012.

- Lepori, Matthew, "Towards a New Ecological Democracy: A Critical Evaluation of the Deliberation Paradigm Within Green Political Theory," *Environmental Values* 28, no. 1, 1 Februari 2019.
- Mallarach, Joseph Maria (Ed.), *Spiritual Values of Protected Areas of Europe*, Workshop Proceeding yang diadakan pada 2-6 November 2011 at The International Academy for Nature Conservation on the Isle of Vilm, Jerman, 2011.
- Mangunjaya, Fachruddin Majeri dan Jeanne Elizabeth McKay, "Reviving an Islamic Approach for Environmental Conservation in Indonesia," *Worldviews* 16, no. 3, 2012.
- Masburiyah, *Konsep dan Sistematisasi Pemikiran Fiqih Susfistik al-Ghazali*, Nalar Fiqih: Jurnal Kajian Ekonomi Islam dan Kemasyarakatan, Vol3, No.1, Juni 2011.
- Mulyono, Andreas T., *Relaksasi Pengelolaan Sumber Daya Alam Dalam Diskursus Hukum Lingkungan Hidup Indonesia*, Jurnal Law Review, Volume XIX, No. 1, Juli 2019.
- Mukhlis, dan Mustafa Luthfi, "Ekologi Konstitusi: Antara Rekonstruksi, Investasi Atau Eksploitasi Atas Nama NKRP" Jurnal Konstitusi, Januari, 2011.
- Mustain, *Etika dan Ajaran Moral Filsafat Islam: Pemikiran Para Filosof Muslim tentang Kebahagiaan*, *Ulumuna* 17, no. 1, 8 November 2017.
- Pratomo, Indyo, *Klasifikasi Gunung Api Aktif Indonesia: Studi Kasus dari Beberapa Letusan Gunung Api dalam Sejarah*, Jurnal Geologi Indonesia, Vol.1 No. 4 Desember 2006.
- Ridwan, M., *Fiqh Ekologis untuk Pelestarian Kosmos*, MAZAHIB: Jurnal Pemikiran Hukum Islam, Jurnal IAIN Samarinda, Volume 12, Nomor 2, Desember 2013.
- Sway, Mustafa Abu, *Towards an Islamic Jurisprudence of The Environment*, Journal Department of Philosophy, Al-Quds University, Jerusalem, 2002.
- Sa'dan, Masthuriyah, *Islamic Science, Nature and Human Beings: A Discussion on Ziauddin Sardar's Thought*, Jurnal Walisongo, Vol 23, No.2, November 2015.
- Tolhah, Muhammad, *Epistemologi Fiqih Lingkungan: Revitalisasi Konsep Maslahah*, Jurnal Az-Zarqa, Vol.5, No. 2, Desember 2013.

