

REINTERPRETASI AYAT-AYAT EKOSISTEM DENGAN PENDEKATAN SISTEM JASSER AUDA

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir



Oleh:

AFTONUR ROSYAD

NIM: F53219039

PASCASARJANA

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Aftonur Rosyad

NIM : F53219038

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.

Nganjuk, 15 Februari 2022



Aftonur Rosyad

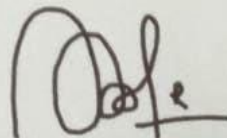
PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul: **"REINTERPRETASI AYAT-AYAT EKOSISTEM DENGAN PENDEKATAN SISTEM JASSER AUDA"** Ditulis oleh Aftonur Rosyad, NIM: F53219039. Telah disetujui pada tanggal 31 Desember 2021

Oleh
PROMOTOR



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
PROMOTOR



Dr. H. Abu Bakar, M.Ag

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul "REINTERPRETASI AYAT-AYAT EKOSISTEM DENGAN PENDEKATAN SISTEM JASSER AUDA" yang ditulis oleh Aftonur Rosyad ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 7 Juni 2022

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Idri, M. Ag (Ketua/ Penguji)



2. Dr. H. Muhammad Arif, Lc, M.Ag (Sekretaris Penguji)



3. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Promotor/ Penguji)



4. Dr. H. Abu Bakar, M. Ag (Promotor/ Penguji)



5. Prof. Dr. Aksin Wijaya, M.Ag (Penguji Utama)



6. Prof. Dr. H. Abdul Kadir Riyadi, M.Sc (Penguji)



7. Dr. Aan Najib, M.Ag (Penguji)



Surabaya, 7 Juni 2022

Direktur,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP: 19600421994031001



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

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 : AFTONUR ROSYAD
NIM : F53219039
Fakultas/Jurusan : PASCASARJANA/ ILMU AL QUR'AN DAN TAFSIR
E-mail address : aftonur@gmail.com

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

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

**REINTERPRETASI AYAT-AYAT EKOSISTEM DENGAN PENDEKATAN SISTEM
JASSER AUDA**

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, 1 Juli 2021

Penulis

Aftonur Rosyad

ABSTRAK

Judul : Reinterpretasi Ayat-Ayat Ekosistem dengan Pendekatan Sistem Jasser Auda
Penulis : Aftonur Rosyad
Promotor : Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag dan Dr. H. Abu Bakar, M. Ag
Kata Kunci : Ekosistem, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, Pendekatan Sistem

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh problem lingkungan yang selalu berkembang. Ekosistem merupakan bagian terpenting dalam kehidupan makhluk. Sejalan dengan kebutuhan manusia, ekosistem menjadi prioritas yang harus dijaga demi keberlangsungan kehidupan manusia. Dalam konsep *maqāṣid al-sharī'ah* perlindungan terhadap lingkungan (*bī'ah*) belum muncul karena persoalan lingkungan di era klasik belum sebanyak sekarang. Beberapa narasi tentang lingkungan ditafsirkan oleh beberapa ulama, *fuqaha*, dan teolog berdasarkan kacamata pengetahuan masing-masing. Penelitian ini mencoba membaca tafsir ayat lingkungan dengan kacamata pendekatan sistem. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini: Bagaimana penafsiran atas ayat-ayat kerusakan ekosistem dalam al Qur'an? Bagaimana konsep metasentrisme atas ayat-ayat ekosistem ditinjau dari pendekatan sistem Jasser Auda ?

Penelitian ini bersifat *library research* yakni kajian pustaka yang melibatkan berbagai literatur dengan menggunakan pendekatan sistem Jasser Auda.

Hasil penelitian; Pertama, penafsiran tentang ayat-ayat kerusakan ekosistem diwakili oleh beberapa term diantaranya adalah *fasada*, *halaka* dan *dammara*. *Fasada* dengan derivasinya berimplikasi pada dua makna yaitu (a) jika berbentuk *isim* maka menunjukkan makna yang bersifat fisik misalnya bencana alam. (b) apabila berupa *fi'il*, maka menunjukkan makna yang bersifat maknawi yaitu kerusakan moral misalnya pembunuhan, kafir, musyrik, kemaksiatan. Adapun term *halaka* dalam al Qur'an dimaknai sebagai kehancuran, *riya'*, merusak ladang dan hewan, kesombongan. *Dammara* lebih mengarah kepada kehancuran yang disebabkan atas perbuatan manusia yang inkar kepada para utusan.

Kedua, Penafsiran ayat-ayat ekosistem dalam al Qur'an dengan pendekatan sistem memunculkan sebuah teori metasentrisme. Teori metasentrisme dalam ekologi merupakan gagasan baru sebagai kelanjutan dari aliran ekologi sebelumnya yaitu antroposentrisme, biosentrisme dan teosentrisme. Konsep metasentrisme dalam teori ini lebih ditekankan pada pengelolaan lingkungan yang didasarkan pada aspek kearifan lokal (*local wisdom*) dalam upaya pengembangan lingkungan. Oleh karena itu, pembacaan terhadap ayat-ayat ekosistem berdasarkan pendekatan sistem tidak lagi mengarah kepada konsep *protection* dan *preservation* namun bergeser pada aspek pengembangan lingkungan dibuktikan dengan pengelolaan lingkungan secara berkelanjutan (*sustainable ecology*). Pembacaan melalui pendekatan sistem ini, menangkap pesan yang terkandung dalam al Qur'an tanpa membedakan tipologi antara *ḍarūriyāt*, *hājjiyāt* dan *taḥsīniyāt*. Maka, implikasi dari teori sistem Jasser Auda adalah relasi Tuhan, manusia, dan lingkungan ketiganya sama, tidak dibedakan dan tidak ada prioritas.

ABSTRACT

Aftonur Rosyad, NIM F53219039, Reinterpretation of Ecosystem Verses with The System Approach of Jasser Auda

This research is motivated by developing problems of environment. Ecosystem is a fundamental part in the life. In line with human needs, ecosystem is a priority that must be maintained for a sustainability of human life. In the concept of *maqāṣid al-sharī'ah*, a protection of the environment (*bī'ah*) has not emerged because environmental problems, in the classical era, have not been as many as now. In the some narratives, several scholars, jurists, and theologians interpret the verses based on their points of view. This study tries to read the commentary on environmental verses with a systems approach. The problem questions in this research; How is the interpretation of the verses on ecosystem damage in the Qur'an? How is the concept of metacentrism on ecosystem verses viewed from the system approach of Jasser Auda?

This research is library research which is a literature review involving various literatures using the system approach of Jasser Auda.

Research results; First, the interpretation of the verses on ecosystem damage is represented by several terms, including *Fasada*, *Halaka* and *Dammara*. *Fasada* with its derivation has implications shows a physical meaning, such as a natural disaster, physical meaning, namely moral damages such as murder, disbelief, polytheism, disobedience. *Halaka* in the Qur'an is interpreted as destruction, *riya'*, destroying fields and animals, arrogance. *Dammara* is more directed to the destruction caused by the actions of humans who disobey the messengers.

Second, the interpretation of ecosystem verses in the Qur'an by a system approach raises a theory of metacentrism. In ecology, the theory is a new idea as a continuation of the previous ecological sects, namely anthropocentrism, biocentrism and theocentrism. The concept of this theory is more emphasized on environmental management based on local wisdoms in environmental development efforts. Therefore, the reading of ecosystem verses based on a systems approach no longer leads to the concept of protection and preservation but shifts to the environmental development as evidenced by sustainable environmental management (sustainable ecology). The reading through this system approach captures the message contained in the Qur'an without distinguishing the typology between *ḍarūriyāt*, *hājīyāt* and *taḥsīniyāt*. So, the implication of Jasser Auda's system theory is the relationship between God, humans, and the environment is the same. It is undifferentiated and has no priority.

الملخص

أفطن الرشاد ,رقم التسجيل F53219039 , إعادة تفسير الآيات البيئية بمقاربة النظام جاسر عودة (Jasser Auda).

إن خلفية هذا البحث هي تطور المسائل البيئية، حيث أن النظم البيئية من أهم الأشياء في حياة المخلوقات التي لا بدّ من أن تكون أولوية يجب الحفاظ عليها لاستمرارية حياة الإنسان ولتلبية احتياجات الإنسان. ولم تظهر مفهوم حماية البيئة في تراث مقاصد الشريعة لأن المشاكلة البيئية في العصر الكلاسيكي لم تكن كثيرة مثلما تكون في العصر الراهن. وإن النصوص والبيان حول البيئة من العلماء، خاصة من الفقهاء وعلماء العقيدة تقوم على نظارات المعرفة المختلفة. فهذا البحث يحاول أن يقرأ آيات البيئة في القرآن بمقاربة النظام. صياغة المشكلات في هذا البحث: كيف تفسير الآيات عن تدمير النظام البيئي في القرآن؟ كيف تنظر مقاربة النظام لجاسر عودة إلى مفهوم ميتاسنتريس (metasentris) لآيات النظام البيئي؟

هذا البحث من البحوث المكتبات، أي الدراسة المكتبية التي ترجع إلى مراجع مختلفة باستخدام مقاربة النظام لجاسر عودة (Jasser Auda).

نتائج هذا البحث: الأولى، تفسير الآيات البيئية التي تتعلق بأضرار النظام البيئي موكل في عدة مصطلحات: فسد، هلك، دمر. وللكلمة الأولى "فسد" معنيان، الأول، إذا كانت اسماً فإنه يشير إلى أمر مادي نحو كارثة طبيعية. وإذا كانت فعلاً فإنه يشير إلى أمر معنوي وهو الانحلال الأخلاقي نحو القتل، الكفر، الشرك، العصيان. وللكلمة الثانية "هلك" معنى الرياء، وتدمير الحقول والحيوانات والعجب. والكلمة الثالثة "دمر" تضمّن معنى التدمير الناجم عن أفعال البشر المنكرين للرسول.

الثانية: إن تفسير آيات النظام البيئي في القرآن بمقاربة النظام يؤدي إلى نظرية ميتاسنتريس. نظرية ميتاسنتريس في علم البيئة هي فكرة جديدة كاستمرار للتقاليد البيئية السابقة أنتروفوسنترمي، بيوسنتريسي، تيو سنتريسي. يتم التأكيد بشكل أكبر على مفهوم ميتاسنتريس في هذه النظرية على الإدارة البيئية التي تستند إلى جوانب الحكمة المحلية في جهود التنمية البيئية. لذلك، فإن قراءة آيات النظام الإيكولوجي أو البيئي القائمة بمقاربة النظام لم تعد تؤدي إلى مفهوم الحماية والحفظ ولكنها محاولات في جوانب التنمية البيئية التي تتجلى في البيئة المستدامة. القراءة من خلال هذه المقاربة النظامية تلتقط رسالة المعنى في القرآن دون تمييز التصنيف بين ضروريات وهجيات وتحسينيات. وهكذا، فإن المعنى الضمني لنظرية نظام جاسر عودة هو أن العلاقة بين الله والإنسان والبيئة هي نفسها، ولا يمكن تمييزها ولا توجد أولوية.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN.	ii
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	iii
HALAMAN VERIFIKASI	iv
HALAMAN PENGESAHAN TERTUTUP.....	v
HALAMAN PENGESAHAN TERBUKA.....	vi
ABSTRAK	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	x
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xiii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	16
C. Rumusan Masalah	19
D. Tujuan Penelitian	19
E. Kegunaan Penelitian	19
F. Kerangka Teoretik	20
G. Penelitian Terdahulu	22
H. Metode Penelitian	33
I. Sistematika Pembahasan	38
BAB II: KONSEP <i>MAQĀSĪD</i> DAN PENDEKATAN SISTEM SEBAGAI PENDEKATAN DALAM PENAFSIRAN AL QUR'AN.....	40
A. Definisi Dan Konsep <i>Maqāṣid</i>	40
B. Perbedaan Konseptual <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> , <i>Tafsir Maqāṣidi</i> dan <i>Maqāṣid al Qur'ān</i>	46

1. <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i>	46
2. Tafsir <i>Maqāṣidi</i>	53
3. <i>Maqāṣid al Qur'ān</i>	57
C. Teknik Menggali <i>Maqāṣid al Qur'ān</i>	60
1. Metode Tekstual.....	60
2. Metode Induktif	61
D. Operasional Pendekatan Teori <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> Kontemporer	
Jasser Auda	64
1. Analisis Sistem Sebagai Sebuah Pendekatan	64
2. Aplikasi Pendekatan Sistem Jasser Auda.....	69
BAB III: EKOSISTEM DALAM AL QUR'AN	97
A. Ekologi, Ekosistem Dan Lingkungan Hidup	97
B. Terminologi dan Ruang Lingkup Lingkungan.....	104
1. Lingkungan Biotik	106
2. Lingkungan Abiotik	127
C. Pandangan Ilmuwan Tentang Ekosistem	135
D. Prinsip Teologis Ekosistem Dalam al Qur'an.....	138
BAB IV: REINTERPRETASI AYAT-AYAT EKOSISTEM BERBASIS	
PENDEKATAN SISTEM JASSER AUDA	150
A. Penafsiran Atas Ayat-Ayat Kerusakan Ekosistem Dalam al Qur'an. .	150
B. Konsep Metasentrisme Atas Ayat-Ayat Ekosistem dalam Al Qur'an	
Perspektif Pendekatan Sistem Jasser Auda.....	200
BAB V: PENUTUP	269
A. Kesimpulan	269
B. Implikasi Teoretis	271
C. Keterbatasan Studi.....	272
D. Rekomendasi	273
DAFTAR PUSTAKA	274
BIODATA PENULIS	286

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Problem lingkungan termasuk salah satu permasalahan yang tidak hanya menyangkut individu namun sudah menjadi isu global.¹ Hingga saat ini problem lingkungan merupakan bagian dari dimensi kajian dan menjadi sorotan baik dari kalangan masyarakat, peneliti, agamawan, intelektual. Lingkungan yang merupakan basis tempat makhluk untuk hidup dan berinteraksi dengan yang lainnya. Tidak mengherankan jika isu lingkungan masuk dalam kategori permasalahan kontemporer di samping persoalan kontemporer lainnya seperti HAM, Gender, Globalisasi, demokratisasi.²

Teori, konsep dan analisis dari berbagai disiplin ilmu turut andil untuk menyikapi dan serta menganalisis terhadap persoalan etika lingkungan sehingga munculah beberapa teori tentang lingkungan diantaranya adalah antroposentrisme (*Shallow Environmental Ethics*), bioentrisme (*Intermediate Environmental Ethics*), ekosentrisme (*Deep Environmental Ethics*).³ Dalam tradisi Islam klasik persoalan lingkungan belum menjadi isu aktual untuk dibahas terbukti dalam beberapa kitab klasik misalnya kitab fiqh, tasawuf, dan

¹ Isu lingkungan menjadi salah satu isu global yang meresahkan masyarakat di seluruh dunia sampai saat ini. Berbagai macam kerusakan lingkungan menjadi salah satu faktor yang menjadi perhatian dunia. Pencemaran lingkungan disebabkan oleh banyak faktor diantaranya adalah perilaku manusia yang kurang harmonis dalam interaksinya dengan alam. Hal ini dipengaruhi oleh semakin minimnya terhadap pengetahuan teks-teks keagamaan, minimnya pengetahuan tentang alam, serta cara pandang terhadap alam. Lihat, Nur Arfiyah Febriani, *Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia* dalam Jurnal Ulul Albab 16 No. 2 Tahun 2015, 132.

² Mujoyono Abdilah, *Agama Ramah Lingkungan* (Jakarta: Paramadina, 2001), 23.

³ Benjamin Franks, Stuart Hanscomb, Sean F Johnston, *Environmental Ethics and Behavioral Change* (New York, Routledge, 2018), 66-75.

kajian keislaman lainnya masih berbicara tentang seputar aspek ibadah dan muamalah.⁴ Hal ini disebabkan pada saat itu persoalan lingkungan belum menjadi problem seperti yang terjadi saat ini. Maka, wajar jika porsi kajian terhadap isu lingkungan tidak begitu banyak dikupas secara tuntas.

Konstruksi paradigma Islam saat ini juga belum begitu jauh memotret terhadap persoalan lingkungan hidup. Misalnya dalam kajian teologi, paradigma berfikirnya masih seputar wilayah teosentris dan sering mengingkari terhadap orientasi kemanusiaan. Kuatnya paradigma teosentris ini ternyata tidak sebanding dengan perilaku di lapangan. Antroposentrisme justru lebih kuat dalam mendominasi dari pada teosentris. Sebagai konsekuensinya akan berdampak pada persoalan atau isu lingkungan merupakan bukan bagian dari interaksi manusia. Dengan demikian, orientasi seperti ini bisa menimbulkan implikasi etika yang berujung pada manusia sebagai pusat orientasi.⁵

Maqāṣid al-sharī'ah yang digagas oleh al-Syaṭībī juga diakui sarat dengan filsafat antroposentrisme. al-Syaṭībī menetapkan syariat sebagai wujud kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Konsep tentang *al-ḍarūriyāt al-khamsah* yang meliputi menjaga agama, akal, jiwa, harta, dan kehormatan nampak sekali mengarah pada pandangan antroposentrisme. Kelima dimensi

⁴ Beberapa kitab fiqh klasik misalnya kitab *Iānat at-Ṭālibin, Muḥadzab, Majmu'*, dan beberapa kitab fiqh klasik yang lainnya masih membicarakan seputar ubudiyah, muamalah, munakhahat, jinayah. Bahasan yang dikaji masih ruang lingkup hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan manusia, belum menyentuh pada wilayah hubungan manusia dengan alam. Kalaupun membicarakan tentang hubungan dengan alam masih hanya dalam konteks ibadah misalnya kajian tentang bersuci. Lihat, Wardani, *Islam Ramah Lingkungan: Dari Teologi Al Qur'an Hingga Fiqh Bi'ah* (Banjarmasin, IAIN Aantasari, 2015), 3.

⁵ Fikria Najitama dan Chusnul Chotimah, "Islam dan Krisis Lingkungan Hidup: Rekonstruksi Paradigma Menuju Islam Ramah Lingkungan", *Jurnal an-Nidzam* Vol.03, No 02, (Desember, 2016), 130.

tesebut hanya sebatas *human oriented* (berorientasi pada manusia) sebab isu permasalahan lingkungan belum dibahas dalam cakupan tersebut. Pada akhirnya, sebagai implikasinya adalah segala aktivitas selalu berorientasi pada kemaslahatan manusia.⁶ Dari Konsep ini terlihat lingkungan belum masuk bagian yang dijadikan sebagai landasan syariat untuk dijaga. Padahal ketentraman, kenyamanan, ketenangan serta keberlangsungan dalam menjalankan syariat juga dipengaruhi oleh faktor lingkungan.

Manusia sebagai orang yang diberi gelar *khalifah fi al-ard* nampaknya belum berhasil menjalankan amanah tersebut dengan baik. Mandataris yang sudah diberikan oleh Allah kepada manusia seharusnya menjadi titik tolak awal manusia dalam rangka untuk mewujudkan pengelolaan dan pemeliharaan alam dengan baik. Sebagai konsekuensinya, ketika amanah tersebut tidak digunakan dengan sebaik-baiknya yang terjadi adalah ulah manusia atas eksploitasi alam secara besar-besaran sehingga menyebabkan kerusakan pada lingkungan.⁷

Manusia sebagai orang yang mendapatkan gelar *khalifah* dan belum bisa menjalankan terhadap tugas tersebut bukan menjadi satu-satunya penyebab kerusakan lingkungan. Kesalahan cara pandang manusia terhadap dirinya, alam dan posisinya terhadap seluruh ekosistem yang ada merupakan bagian dari problem fundamentalis-filosofis. Setidaknya ada hal lain yang menyebabkan

⁶ Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan", *Jurnal Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No 01, (Juni, 2014), 71.

⁷ Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan" dalam *Jurnal Kalam* Volume 8, Nomor 1, Juni 2014, 66-67. Periksa juga, Mamluatun Nafisah, "al Qur'an dan Konservasi Lingkungan (Suatu Pendekatan Maqasyid Syariah)", *Jurnal al Quds; Jurnal Studi Qur'an dan Hadits*, Vol. 02 Nomor 01, 2018.

terjadinya krisis lingkungan yaitu problem ekonomi politik global. Hal ini dipicu oleh paham materialisme, kapitalisme, pragmatisme, negara-negara maju yang mendirikan perusahaan besar sehingga mengakibatkan pencemaran dan kerusakan lingkungan. Yang tidak kalah pentingnya faktor kerusakan lingkungan juga dipengaruhi oleh problem agama. Hal ini disebabkan oleh masyarakat Islam yang masih menganggap bahwa persoalan lingkungan merupakan kehendak Tuhan tanpa memandang bahwa krisis lingkungan sebagai imbas krisis kemanusiaan dan moral serta kurang memahami terhadap hukum alam (*sunatullah*).⁸

Karena itu manusia terus mencari solusi bersama guna mengatasi krisis ekosistem ini. Kemampuan teknologi, analisis-*analisis* geografi dan iklim terus dipakai sebagai cara menemukan solusi yang efektif untuk mengatasi krisis lingkungan. Selain itu, peraturan, undang-undang tentang konservasi dan kemauan politik juga ditempuh untuk mengefektifkan pelaksanaan penanggulangan krisis. Namun penanganan krisis lingkungan selama ini masih dilakukan dengan menggunakan pendekatan *business as usual*. Oleh karenanya, diperlukan pendekatan yang lain untuk memperbaiki situasi ini sehingga krisis ekologis ini tidak semakin parah di masa yang akan datang.⁹

Ada beberapa pemikir menilai bahwa persoalan lingkungan disebabkan oleh agama. Misalnya pernyataan yang berasal dari ahli sejarah, Lynn White sebagaimana dikutip oleh Fatima Najitama dan Chusnul Chotimah, ia

⁸ Muhammad Harfin Zuhdi, "Rekonstruksi Fiqh Al-Bi'ah Berbasis Masalah: Solusi Islam Terhadap Krisis Lingkungan," *Jurnal Isti bath*, Vol. 14, No. 1, (Juni, 2015), 44-45.

⁹ Dede Rodin, "al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah ayat-ayat Ekologis", *at-Tahrir*, Vol. 17, No.02, (November, 2017), 393.

mengatakan bahwa apa yang dilakukan oleh manusia terhadap ekosistemnya tergantung terhadap pada apa yang mereka pikirkan sesuai dengan apa yang ada di sekitar mereka. Lebih lanjut dikatakan bahwa agama juga turut andil dalam mempengaruhi ekosistem manusia. Pemikir lain seperti Arnold Toynbee juga mengatakan agama-agama monoteisme sebagai penyebab terjadinya krisis lingkungan. Hal ini pada akhirnya memicu beberapa akademisi misalnya Fazlun Khalid, Martin Harun, Frymer Kensky untuk memberikan respon terhadap kritik tersebut dengan memberikan gagasan yang proporsional tentang konsep agama-agama.¹⁰

Problem ekosistem dalam perspektif agama akan memungkinkan untuk menyelesaikan sumber-sumber krisis lingkungan dan kerusakan alam langsung dari akarnya. Yakni, dari sudut pandang kesadaran manusia, sikap manusia menentukan cara hubungan manusia dengan alam. Bahkan, menurut David E. Cooper dan Joy A. Palmer, para tokoh sepakat bahwa wawasan spiritual terhadap alam menjadi sebuah kebutuhan nyata dalam upaya memelihara lingkungan hidup dan menyelamatkan planet bumi.¹¹ Begitu juga, Bagi Sayyed Hossein Nasr krisis ekologi tidak dapat diselesaikan tanpa melibatkan dimensi spiritual. Kerusakan yang disebabkan oleh sains, ekonomi dan teknologi berawal dari krisis spiritual.¹²

Memang sesuatu yang menantang dan menarik ketika mengaitkan problem lingkungan dengan agama. Hal ini disebabkan pandangan terhadap

¹⁰ Fikria Najitama dan Chusnul Chotimah, *Islam Ramah Lingkungan*, 126-127.

¹¹ Dede Rodin, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan*, 394.

¹² Sayyed Hossein Nasr, *Man And Nature; The Spiritual Crisis In Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1976), 7

agama hanya dianggap sebagai ajaran yang hanya memberikan kontribusi terhadap petunjuk kehidupan yang bersifat ritualistik dan normatif. Agama kurang mendapatkan tempat sebagai acuan pendekatan dalam mengatasi problem ekosistem. Oleh karena itu, persoalan mendasar dalam mengaitkan isu ekosistem dengan agama adalah persoalan paradigmatik. Paradigma seperti ini memandang bahwa problem lingkungan merupakan persoalan alamiah-empiris, yang tidak ada hubungannya dengan persoalan imaniah-spiritualis.¹³

Kontruksi paradigma, pemikiran dan pemahaman terhadap lingkungan perlu dikembangkan untuk mendapatkan pemahaman yang luas. Tidak sedikit yang terjebak dalam kesalahan berfikir dan pada akhirnya berimplikasi pada kerusakan lingkungan serta kurangnya perhatian terhadap masalah lingkungan. Pemahaman tentang batasan wilayah teosentris harus ditempatkan pada porsi yang benar begitu juga pemahaman tentang konsep antroposentrisme. Untuk itu harus muncul pemikiran yang lain misalnya konsep humanisme dalam memelihara lingkungan. Humanisme dalam lingkungan salah satunya dituangkan dalam gagasan agama hijau (*greenden*) yang ditulis oleh Ibrahim Abdul Matin. Ia menuliskan ada enam prinsip yang harus dijadikan sebagai pedoman untuk memelihara lingkungan diantaranya adalah tauhid, amanah, *khalifah*, memahami tanda-tanda Allah, Adil, dan seimbang.¹⁴ Menurut hemat penulis gagasan atau prinsip yang ditulis oleh Ibrahim Abdul Matin perlu dikembangkan dengan melihat konteks ekosistem secara makro.

¹³ Fajar El-Dusuqy, "Ekologi al-Qur'an: Menggagas Ekoteologi-Integralistik", *Jurnal Kaunia*, Vol 4, No 2, (Oktober, 2008) 177.

¹⁴ Ibrahim Abdul Matin, *Green Deen* (California: Berrett-Koehler Publishers, 2010), 5

Seiring perkembangan waktu dan zaman agama dituntut hadir untuk menjawab dan merespon problem lingkungan yang terjadi. Bahkan banyak sekali problem kontemporer lainnya yang membuat agama juga harus hadir untuk meresponnya. Persoalan kemiskinan, problem gender, termasuk yang sampai hari ini terjadi di tengah-tengah masyarakat yaitu problem tentang covid-19 yang juga berdampak pada lingkungan, agama juga diharapkan bisa hadir untuk memberikan kontribusi pemikiran meskipun dipandang dari perspektif teologis atau agama.

Konstruksi pemahaman terhadap problem lingkungan tidak boleh dilepaskan dari pemikiran agama. Agama sebagai pedoman umat manusia mempunyai aturan, pedoman, bahkan tuntutan kepada manusia untuk melangsungkan kehidupannya. Tuntutan, pedoman, aturan kehidupan bagi umat Islam telah dituliskan dalam al Qur'an. Al-Qur'an hadir sebagai kitab suci agama Islam yang merupakan pedoman bagi umat manusia yang berisi tentang aspek akidah, ibadah, muamalah, dan segala wawasan yang menyangkut tentang kehidupan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Tidak bisa dipungkiri bahwa kitab al Qur'an yang diturunkan sejak 1400 tahun yang lalu bila dikaji dalam konteks sekarang dengan berbagai macam metode dan pendekatan.¹⁵

¹⁵ Misalnya beberapa tokoh kontemporer yang mencoba memberikan gaya metodologi penafsiran dalam rangka untuk menjawab tantangan dan problem kontemporer adalah Naṣr Ḥamid Abū Zayd dengan teorinya tentang ma'na dan maghza, 'Abid al-Jābirīy dengan pendekatan konsep *wasl dan fasl*, Muḥammad Shahrūr dengan pendekatan teori *hudūd (limit theory)*, Amin al-Khullī dengan pendekatan sastra, Amina Wadud Muhsin, Fazhlur Rahman dengan teori *double movement*, Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, Ashgar Ali Engineer, Abdulah Ahmed an-Na'im. Beberapa pemikir tersebut memiliki cara dan metode dalam memahami al Qur'an. Terlepas dari kekurangan dan kelebihan metode yang ia tawarkan, mereka merupakan tokoh pemikir kontemporer yang berusaha memberikan ide dan gagasannya melalui beberapa karya dan tulisannya.

Maka masih sangat relevan jika jargon atau sebutan istilah yang melekat pada al Qur'an sering diistilahkan dengan *ṣāliḥ li kulli zaman wa makān*.¹⁶

Kitab suci al-Qur'an dipercaya oleh umat Islam sebagai petunjuk yang hendak difahami. Dalam konteks tersebut lahir usaha untuk memahaminya, hasil usaha untuk memahaminya memunculkan aneka disiplin ilmu dan pengetahuan baru yang sebelumnya belum terungkap. Siapa pun yang mengamati dari berbagai disiplin keilmuan mulai dari ilmu keislaman, bahasa, agama, maupun filsafat kendati berbeda-beda dalam analisis, istilah dan pemaparannya, namun kesemuanya menjadikan teks-teks al Qur'an sebagai pandangan dan titik tolak studinya. Oleh karena itu, ilmu keislaman saling bersinggungan dan berhubungan serta dukung mendukung serta saling memperkaya.¹⁷

Al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam mempunyai kepedulian yang tinggi terhadap persoalan ekosistem. Bahkan al Qur'an bisa disebut sebagai kitab suci yang mengajarkan tentang wawasan lingkungan. Pandangan al Quran tentang lingkungan diantaranya adalah merujuk pada kata tumbuhan, air, dan bumi dan segala jenis flora dan fauna. Salah satu kata yang merujuk pada term lingkungan adalah lafad *bā'a* (بَاء). Secara gramatikal Arab kata ini berasal dari lafad *bawa'a*. Kata *bā'a* dengan segala derivasinya terulang sebanyak 17 kali. Lafad *bā'a* dan *bawwa'a* sebanyak enam kali disebutkan,¹⁸ sedangkan

¹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 54.

¹⁷ Qurasih Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang, Lentera hati, 2015), 5-6.

¹⁸ Lafad yang menggunakan derivasi dari kata *bā'a* tersebar dalam beberapa surat diantaranya QS. Al Baqarah (2):61; QS. Al Baqarah (2) :90; Qs ali Imran (3):112; Qs ali Imran (3):162; Qs al Maidah (5):29; Qs al Anfal (8):16. Sedangkan kata yang berasal dari kata *bawwa'a* tersebar dalam beberapa surat diantaranya Qs Ali Imran (3):121; Qs al A'raf (7):74; Qs Yunus (10):93; Qs an-Nahl (16):41, Qs al-Hajj (22):26, Qs al Ankabut (29):58.

yatabawwau disebutkan sebanyak empat kali,¹⁹ sedangkan lafad *mubawwa* disebutkan satu kali.²⁰ Penggunaan arti derivasi kata *bawaa* dalam al-Qur'an tampak berkonotasi pada lingkungan sebagai ruang kehidupan khususnya bagi spesies manusia. Penggunaan konotasi derivasi kata *bawaa* atau lingkungan sebagai ruang kehidupan tampak sejalan dengan tradisi ekosistem yang memahami lingkungan merupakan segala sesuatu di luar suatu organisme. Segala sesuatu diluar organisme itu identik dengan ruang kehidupan.²¹

Term lain yang berhubungan dengan lingkungan yaitu Flora, dipakai untuk seluruh jenis tumbuhan dan tanaman. Sebagai padanan dari kata flora, dalam al-Qur'an digunakan term *al-nabāt* (النبات) dan *al-ḥarts* (الحرث). Kata *al-nabāt* di dalam al-Qur'an terulang sebanyak 9 kali, sementara kata *al-ḥarts* terulang sebanyak 12 kali. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, flora berarti alam tumbuh-tumbuhan dan tanaman yang terdapat di suatu daerah atau pada periode tertentu.²² Bentuk redaksi lain yang disebutkan al-Qur'an untuk menunjuk bagian dari flora adalah *fākihah* (فاكهة). *Fākihah* secara bahasa berarti 'baik dan senang', kemudian kata ini diartikan sebagai 'buah-buahan yang lezat dan nikmat rasanya'. Kata ini dalam bentuk *mufrad* disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 11 kali. Adapun dalam bentuk *jamak* (*fawākih*) disebutkan sebanyak

¹⁹ Qs Yunus (10):87; Qs Yusuf (12):56; Qs az-Zumar (39):74; Qs Hasyr (59):9

²⁰ Qs Yunus (10):93

²¹ Mujiyono Abdilah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al Qur'an*,...49-50

²² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Bahasa, 2008), 413

tiga kali, yakni pada Q.S al-Mu'minun [23]: 19 , Q.S. al-Mursalat [77]: 42 dan Q.S. al-Baqarah [2]: 25.²³

Air merupakan komponen dari bagian ekosistem. Dalam Bahasa Arab kata ini disebut dengan istilah *mā'*. Kata *mā'* dalam al Qur'an diulang sebanyak 59 kali. Terdapat beberapa kata yang disandarkan pada kata ganti misalnya seperti *mā'uka*, *mā'iha*, *mā'ukum*, dan *mā'uha* semuanya diulang sebanyak satu kali. Secara keseluruhan kata *mā'* diulang sebanyak 63 kali. Air merupakan bagian dari lingkungan hidup, Tanpa kesediann air makhluk hidup tidak akan bisa bertahan hidup.²⁴

Lebih lanjut al-Qur'an juga menegaskan tentang kata *al-ard*. Kata ini digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 461 kali yang tersebar dalam 80 surah. Kata *al-ard* disebut dalam bentuk *mufrad* semata dan tidak pernah muncul dalam bentuk *jamak*. Abdillah menjelaskan bahwa secara kualitas, kata *al-ard* paling sedikit memiliki dua makna. *Pertama*, bermakna lingkungan planet bumi yang sudah ditempati manusia dan berbagai fenomena geologis, dan *kedua*, bermakna lingkungan planet dalam proses menjadi, yakni proses penciptaan alam dan kejadian planet bumi.²⁵ Jika dibandingkan antara bumi dengan yang lainnya, maka tidak ada yang sebanding dengan bumi dari segi kelayakan adanya kehidupan.

²³ Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an* (Jakarta : Paramadina, 2001), 207-208

²⁴ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*, Jilid 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 536-537

²⁵ Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan...*, 44-47.

Al-Qur'an juga mengajarkan perihal memakmurkan lingkungan yang tertulis dalam ayat misalnya QS. Al-Baqarah (2): 30, QS. Shad (38): 26, QS. al-Fathir (35): 39, QS. Al-An'am (6): 165, QS. Yunus (10): 14, Menjaga keseimbangan alam; QS. al-Mulk (67): 3, Menanam pohon untuk penghijauan; QS. Al-An'am (6): 99, Pengelolaan alam (*Taskhir*); QS. Lukman (31): 20, Krisis ekologi ulah manusia; QS Ar Rum: 41, Larangan merusak ekosistem; QS. Al-A'raf: 56.

Al-Qur'an sebagai teks suci akan selalu ditafsirkan, dan membuka peluang dan berbagai upaya rekonstruksi terhadap makna dari pesan-pesan ilahi yang terkandung di dalamnya.²⁶ Beberapa upaya bisa dilakukan oleh mufassir untuk menafsirkan al-Qur'an dengan banyak metode maupun pendekatan. Setiap metode berhak untuk hidup dan berkembang, meskipun dalam metode yang diciptakan oleh manusia tidak sepenuhnya bersih dari kelemahan.²⁷ Beberapa pakar memberikan pemetaan model tafsir. Ignas Gholziher misalnya membagi menjadi lima: tafsir *bi ma'tsur*, tafsir dogmatis, tafsir sufistik, tafsir sektarian, dan tafsir modern.²⁸ Selain itu, al Farmawi membagi model tafsir menjadi empat

²⁶ Mengulang-ulang terhadap pembacaan al-Qur'an akan menimbulkan penafsiran baru, pengembangan sebuah gagasan, dan akan menambah kesucian jiwa serta kesejahteraan batin. Berulang-ulang membaca alam raya akan menghasilkan terbukanya tabir rahasia dan memperluas wawasan serta menambah kesejahteraan batin. Ayat yang dibaca sekarang tentunya sama dengan ayat yang dibaca oleh rasul dan generasi terdahulu. Sama halnya dengan alam raya, namun pemahaman, penemuan rahasianya serta limpahan kesejahteraannya terus berkembang. Lihat, Quraish Shihab, *Wawasan al Qur'an* (Bandung: Mizan, 2013), 6.

²⁷ Fakhruddin Faiz, *Hemeunetika al Qur'an: Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qolam, 2003), 5-6

²⁸ Ignaz Gholziher, *Madzahib at Tafsir* (Kairo: Maktabah al Khanaji, 1995)

diantaranya metode *tahlili* (analitik),²⁹ metode *maudhui* (tematik),³⁰ metode *ijmali* (global),³¹ metode *muqarin* (komparasi)³².

Beberapa contoh model tafsir terhadap ayat-ayat ekosistem masih berputar pada persoalan tentang teologi. Misalnya ketika menafsirkan tentang QS Ar Rum (30): 41 dapat dijumpai dalam tafsir Ibnu Katsir, tafsir al Marāghi, tafsir Aisir at Tafāsir mereka mengatakan bahwa kerusakan lingkungan disebabkan faktor perbuatan syirik, pembunuhan, maksiat serta pelanggaran terhadap Allah. Term *fasād* pada ayat tersebut diartikan sebagai kerusakan sosial dan spiritual sebab pada saat itu kerusakan lingkungan belum terjadi seperti yang sekarang ini.³³

Mayoritas mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an cenderung memakai model *tahlili* yakni menafsirkan al-Qur'an mulai dari awal surat hingga akhir surat. Beberapa tafsir dengan menggunakan model *tahlili* berangkat dari asumsi bahwa pesan Tuhan sudah ada dalam al Qur'an mushafi. Model tafsir seperti ini merupakan penafsiran dari teks ke teks. Penafsiran tersebut menggunakan perangkat kemampuan bahasa Arab yang memadai, sumber hadis atau dari

²⁹ Metode penafsiran yang berusaha menjelaskan seluruh aspek yang dikandung oleh ayat-ayat al-Qur'an dan mengungkapkan segenap pengertian yang dituju yang meliputi penjelasan ayat, hubungan ayat-ayat, hubungan surat, sebab nuzulnya serta hadits-hadits yang berhubungan dengannya, pendapat para mufasir terdahulu. Lihat, Usman, *Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2009), 279.

³⁰ Metode penafsiran al Qur'an yang berusaha menjelaskan al Qur'an berdasarkan tema-tema tertentu yang dikumpulkan menjadi satu kesatuan untuk mendapatkan pemahaman yang holistik terhadap ayat yang akan dibahas.

³¹ Metode penafsiran al Qur'an yang berusaha memberikan penjelasan terhadap al Qur'an yang bersifat secara umum (global), ringkas, padat tanpa uraian yang panjang sehingga memudahkan orang untuk memahaminya maksud dari ayat al Qur'an.

³² Metode mamahami al Qur'an dengan cara membandingkan pendapat mufasir dengan mufasir lainnya, atau al Qur'an dengan hadits, atau membandingkan ayat-dengan ayat lainnya.

³³ Ahmad Suhendara, "Menelisis Ekologi Dalam Al Qur'an" *dalam jurnal Esensia*, Vol XIV, NO.02, 2013, 70-01

munasabah ayat. Dalam kaidah ushul model penafsiran tersebut disebut sebagai *al-ibrah bi umūmi lafdzi* yakni hanya berpusat pada teks sehingga teori yang ditemukan dalam tafsir model *tahlili* merupakan kebenaran tekstual. Wacana model tafsir tersebut dapat dijumpai misalnya pada tafsir karya Ibnu Jarīr al-Ṭabarī (w. 923 H), tafsir Abū Laith al-Samarqandī (w. 983 H) dengan karyanya *Baḥr al-‘Ulūm dan Al-Tha’labī* (w. 1035 H), tafsir Al-Kashshāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl karya Al-Zamakhshārī (w. 538 H), tafsīr al-Jāmi’ li al-Ahkām al-Qur’ān karya Al-Qurṭubī (w. 1275 H), tafsir Mafātiḥ al-Ghaib karya Fakhr al-Dīn al-Rāzi (w. 1210 H), tafsir Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur’an karya Muḥammad bin Ḥasan al-Ṭūsī (w. 1067 H), dan Majma’ al-Bayān fī Ulūm al-Qur’an karya Abū Ali al-Ṭabrāsi (w. 1153 H). Disamping tafsir-tafsir tersebut, muncul tafsir yang cukup populer yaitu Tafsīr al-Jalālain karya Jalāl al-Dīn al-Maḥalli (w. 1459 H), dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi (w. 1505 H).

Tafsir dengan model tekstual tersebut biasanya statis sebab ia tidak bisa bergerak dalam menjawab problem di yang terjadi di masyarakat. Tafsir model ini hanya mampu menjawab persoalan yang dihadapi oleh mufassir model *tahlili* di zamannya masing-masing. Sering dengan perjalanan waktu, maka munculah model metode *maudhu’i* (tematik). Tafsir *maudhu’i* (tematik) ini berangkat dari asumsi bahwa pesan Tuhan terletak pada dialog teks dan konteks. Model tafsir seperti ini berangkat dari realitas ke teks. Kebenaran yang ditemukan oleh model tafsir *maudhu’i* adalah kebenaran kontekstual. Oleh karena itu, al-Qur’an dianggap benar apabila mampu menjawab persoalan yang ada di masyarakat atau yang dihadapi oleh mufassir. Namun belakangan ini, model tafsir dengan

menggunakan *maudhu'i* (tematik) terjebak pada persoalan dekontekstualisasi yaitu melupakan pesan teks dan konteks masa lalu ketika al Qur'an itu turun sehingga yang terjadi adalah bukan pesan al Qur'an tapi ideologi mufassir.³⁴

Oleh karena itu, dalam rangka untuk menjembatani antara dekontekstualisasi al-Qur'an dengan tekstualisasi al-Qur'an salah satunya adalah dengan pendekatan *tafsīr maqāsidi*. *Tafsīr maqāsidi* merupakan salah satu dari beberapa pendekatan tafsir yang ada dalam diskursus ilmu tafsir. Secara historis pendekatan ini sebenarnya tidak benar-benar baru sebab sudah pernah dilaksanakan mulai dari Nabi, para sahabat, tabi'in hingga generasi seterusnya. Model yang diusung dalam *tafsīr maqāsidi* adalah memelihara pesan universal al Qur'an sehingga diharapkan bisa sesuai dengan tantangan dan tuntutan zaman. Nilai-nilai universal serta sifat keabadian yang melekat pada *maqāsid* ayat al Qur'an menjadikan metode ini disamakan dengan paradigma tafsir kontekstual.³⁵

Upaya untuk merekonstruksi pemahaman menjadi penting karena memiliki implikasi yang besar bagi dunia Islam pada umumnya dan di Indonesia pada khususnya. Terlebih bagi mayoritas rakyat Indonesia adalah masyarakat Muslim dan mereka termasuk bagian dari masyarakat yang menghadapi problem lingkungan sehingga memerlukan kajian yang serius dan rujukan teologis yang bersumber dari al Qur'an. Sampai saat ini kegiatan penafsiran al Qur'an terus berlangsung dengan berbagai tawaran metodologis dan pendekatan. Sudah

³⁴ Aksin Wijaya disampaikan dalam seminar tentang tafsir *maqasidi* di UIN Malang.

³⁵ Sutrisno, "Paradigma Tafsir Maqasidi" *Jurnal Rausyan Fikr* Vol. 13, No 02, (Desember, 2017), 354.

barang tentu produk penafsiran dari zaman ke zaman akan selalu berkembang disebabkan oleh kondisi kultural dan intelektual serta kecenderungan mufasirnya.³⁶

Pembahasan tentang *maqāṣid* al Qur'an lebih luas dan melingkupi banyak hal dibandingkan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Di dalam al Qur'an mencakup pembahasan tentang akidah, akhlak, ibadah, muamalah, politik, ekonomi, pendidikan, peradaban, penyucian jiwa, pemikiran dan kemasyarakatan. Sementara dalam konteks *maqāṣid al-sharī'ah* pembahasan lebih ditekankan pada aspek *darūriyāt al khams* yaitu *hifẓ al dīn* (memelihara agama), *hifẓ an-nafs* (memelihara jiwa), *hifẓ al'aql* (memelihara akal), *hifẓ an-nasb* (memelihara keturunan), *hifẓ Al-māl* (memelihara harta). Hal ini menghasilkan *maqāṣid al Qur'an* yang lebih luas dibandingkan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Semua firman Allah yang terefleksikan dari al Qur'an menurunkan hukum-hukum syariat dan ijtihad dalam bidang fikih.³⁷ Dengan melihat konsep tawaran dari *maqāṣid* al Qur'an, maka para pengkaji sekaligus peneliti al Qur'an dalam konteks sekarang ini membutuhkan untuk berinteraksi dengan al Qur'an melalui pendekatan *maqāṣid* dibandingkan dengan era-era sebelumnya.

Pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam kajian studi al Qur'an merupakan salah satu pisau analisis yang dijadikan sebagai alat untuk memahami al Qur'an. Meskipun pendekatan ini bukan satu-satunya pendekatan yang benar-benar baru lahir, namun konsep dan teori pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dari masa

³⁶ Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh Kajian Akidah dan Ibadat*, kata pengantar oleh Quraish Shihab (Jakarta: Paramadina, 2020), xiii

³⁷ Abū Zaid, Waṣfī 'Āsyūr. *Metode Tafsir Maqāṣidi...*, 16.

ke masa mengalami perkembangan. Misalnya salah satu tokoh yang mengembangkan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah Jasser Auda. Jasser Auda menilai bahwa konsep *maqāṣid al-sharī'ah* perlu dikembangkan dalam konteks yang lebih luas. Ia menyebutnya dengan pendekatan sistem (*system approach*). Pendekatan sistem secara operasional ini memotret lebih maju terhadap kajian *maqāṣid al-sharī'ah* klasik. Dengan menggunakan enam fitur yang ditawarkan dalam pendekatan sistem kajian tentang ekosistem tidak hanya ditafsirkan hanya melibatkan perangkat satu keilmuan saja.³⁸

Ada beberapa alasan penulis memakai model pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* Jasser Auda diantaranya adalah *pertama*, penulis berangkat dari asumsi bahwa al Qur'an merupakan kitab *ṣāliḥ li kulli zaman wa makān*. Visi ini sesuai dengan konsep yang ditawarkan oleh *maqāṣid al Qur'an* yaitu menggali dari aspek tujuan, maksud, dan signifikansinya. *Kedua*, Basis teori sistem Jasser Auda memotret obyek al Qur'an dengan melibatkan banyak fitur. Oleh karena itu cakupan substansi dari pemahaman ayat perlu di elaborasi tidak hanya dari satu sudut pandang keilmuan namun dipadukan dari perspektif keilmuan yang lain. *Ketiga*, term lingkungan merupakan problem global tidak hanya menyangkut individual sehingga akar permasalahan krisis lingkungan perlu direkonstruksi dari sisi pemahaman dan penafsiran yang berkaitan dengan ayat-ayat ekosistem.

³⁸ Jasser Auda, *Maqashid al-shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach* (London, Washington: IIT, 2007)

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

1. Identifikasi masalah

Untuk menguraikan identifikasi masalah dapat dipaparkan sebagai berikut:

- a. Ruang lingkup tentang penafsiran ayat-ayat ekosistem perlu pengembangan studi tafsir al Qur'an. Kajian terhadap ayat-ayat ekosistem masih sebatas pada ayat-ayat yang cenderung konsen pada kerusakan lingkungan.
- b. Permasalahan ekosistem hingga saat ini masih sering terjadi di masyarakat dan sekaligus menjadi isu secara global. Misalnya Banjir, tanah longsor, polusi udara, pembuangan sampah sembarangan merupakan contoh konkret problem kerusakan lingkungan.
- c. Tafsir ayat tentang ekosistem masih sering ditafsirkan dengan metode tematik dan sastra. Metode-metode baru yang ditawarkan oleh para pakar tafsir atau ilmuwan kontemporer perlu dijadikan sebagai pisau analisis untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif agar pemahaman tentang ayat tidak sebatas tekstualis.
- d. Penafsiran ayat-ayat tentang ekosistem dalam literatur klasik masih berputar tentang penafsiran berbasis teks/bahasa. Hal ini bisa dipengaruhi oleh kondisi lingkungan pada saat masa-masa perkembangan awal Islam tidak begitu parah. Oleh karena itu, pendekatan berbasis kontekstual perlu dikembangkan dalam rangka mengakomodir problem lingkungan.
- e. Rumusan tentang ekosistem dalam konteks fiqih sering diistilahkan dengan istilah "*fikih bi'ali*". Oleh karena itu, Dalam konteks al Qur'an atau tafsir

perlu pengembangan istilah terhadap kajian untuk ayat-ayat ekosistem agar memudahkan dalam memahami aspek lingkungan perspektif al Qur'an.

- f. Tafsir tentang kajian ayat-ayat ekosistem perlu dikembangkan dari aspek pendekatan multidisipliner atau transdisipliner. Karena persoalan lingkungan bukan persoalan yang hanya sebatas bisa diselesaikan dengan hanya membaca teori dari perspektif satu disiplin keilmuan, namun perlu perangkat keilmuan yang lain untuk saling melengkapi.
- g. Tafsir tentang ayat-ayat ekosistem masih bias dalam ranah paradigma antroposentrisme. Paradigma antroposentrime menempatkan posisi manusia sebagai subyek atau pelaku dalam kerusakan lingkungan.
- h. Kajian tentang ekosistem dalam al Qur'an perlu direkonstruksi untuk mendapatkan kajian secara utuh/holistik. Salah satu konstruksi pemahaman terhadap ayat al Qur'an yang dipakai bisa dari pendekatan *maqāṣid*.
- i. Ragam metodologi pendekatan *maqāṣid* yang sudah ditawarkan oleh beberapa pemikir kontemporer. Perlu pemilahan dalam menerapkan terhadap metodologi pendekatan *maqāṣid* yang sudah ditawarkan oleh pemikir kontemporer.

2. Batasan masalah

Dari identifikasi masalah di atas, penulis akan membatasi masalah sebagai berikut:

- a. Penafsiran tentang ayat-ayat ekosistem dalam konteks kerusakan lingkungan dalam al Qur'an.

- b. Konsep metasentrisme atas ayat-ayat ekosistem perspektif pendekatan sistem Jasser Auda

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana penafsiran atas ayat-ayat kerusakan ekosistem dalam al Qur'an?
2. Bagaimana tafsir metasentrisme atas ayat-ayat ekosistem ditinjau dari pendekatan sistem Jasser Auda ?

D. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini memiliki dua tujuan yaitu:

1. Untuk mendeskripsikan penafsiran atas ayat-ayat kerusakan ekosistem dalam al Qur'an
2. Untuk menemukan tafsir metasentrisme atas ayat-ayat ekosistem ditinjau dari pendekatan sistem Jasser Auda

E. Kegunaan penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian yang disebutkan di atas, maka penelitian ini mempunyai kegunaan secara teoritik dan praktis

1. Secara teoritik

Penelitian ini secara teoritik berguna untuk memperkaya terhadap kajian-kajian seputar ayat-ayat ekosistem dengan model pendekatan sistem Jasser Auda.. Kajian tentang ekosistem selama ini sering dibahas dalam kajian keilmuan sains. Kehadiran tafsir dalam kajian ekosistem berguna

sebagai pengembangan teori yang sudah dibahas oleh ilmu pengetahuan sains.

2. Secara praktis

Penelitian ini juga berguna untuk menjadi pedoman manusia secara umum tentang etika terhadap lingkungan dan cara merawat lingkungan. Selain itu, juga berguna untuk membuka kesadaran manusia terhadap pemeliharaan dan pengelolaan lingkungan.

F. Kerangka Teoritik dan Konsep

Pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an tidak semuanya bisa dipahami secara *letter leg*. Ada perangkat-perangkat tertentu yang digunakan untuk sampai pada tataran makna yang sesungguhnya. Di samping memahami aspek kebahasaan seseorang yang ingin mengetahui keindahan makna al-Qur'an juga dituntut untuk mengetahui *aspek asbāb an-nuzūl, nāsikh mansūkh, am-khās, mutlak muqayyad* serta aspek balagh. Hal ini dikarenakan al-Qur'an tidak bisa lepas dari perangkat-perangkat tersebut.

Sebagai pisau analisis tentang tafsir ayat-ayat ekosistem, penulis memakai teori *maqāsid al-shari'ah* Jasser Auda. Auda mengenalkan enam fitur sistem yang bisa diterapkan untuk membaca syariat, yaitu *cognitive nature* (watak kognisi), *wholeness* (keseluruhan), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy* (hubungan antar hirarki), *multi dimentionaliti* (multidimensi) dan

purposefulness (tujuan dan manfaat).³⁹ Penjelasan secara rinci tentang teori ini akan dijelaskan secara detail di bab 2.

Untuk mempermudah dalam mengumpulkan ayat diperlukan metode tematik. Metode ini merupakan bagian dari perangkat dalam mencari substansi sebuah tema dari al Qur'an. Secara konsep metode tematik dapat diuraikan sebagai berikut:

Adapun langkah-langkah metode mawḍu'ī menurut Abd. Al-Hayy al-Farmawī adalah sebagai berikut:⁴⁰

1. Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik/tema). Menurut Quraish Shibab mufassir mawḍu'ī diharapkan agar terlebih dahulu mempelajari problem-problem masyarakat, atau ganjalan-ganjalan pemikiran yang dirasakan sangat membutuhkan jawaban al-Qur'an, misalnya petunjuk al-Qur'an menyangkut kemiskinan, penyakit dan sebagainya. Dengan demikian, corak dan metode penafsiran semacam ini memberi jawaban terhadap problem masyarakat tertentu di lokasi tertentu dan tidak harus memberi jawaban terhadap mereka yang hidup sesudah generasinya.⁴¹
2. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, ayat Makkiyah dan Madaniyah.

³⁹ Jasser Auda, *Maqashid al-shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach* (London, Washington: IIT, 2007), 194-211

⁴⁰ Abdul Hayy al-Farmawī, *Metode Tafsir Mawḍu'ī*, Terj. Rosihon Anwar, (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 51-52

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Edisi ke-2 (Mizan, Bandung, 1997), 177.

3. Menyusun ayat-ayat al-Qur'an secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya ayat atau *asbāb al-nuzūl*.
4. Mengetahu korelasi (*munasabah*) ayat-ayat tersebut didalam masing-masing suratnya.
5. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis, dan utuh (*out line*).
6. Melengkapi penjelasan ayat dengan hadith, riwayat sahabat, dan lain-lain yang relevan bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas
7. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian yang *ām* dan *khāṣ*, antara yang *muṭlāq* dan *muqayyad*, mensinkronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat *nāsikh* dan *mansūkh*, sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna yang sebenarnya tidak tepat.

G. Penelitian Terdahulu

1. Mujiyono Abdillah menulis penelitian yang berjudul Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an.⁴² Penelitian ini merupakan hasil disertasi

⁴² Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an* (Jakarta : Paramadina, 2001)

yang diterbitkan pada tahun 2001. Dalam penelitian ini Mujiyono Abdillah menggunakan metode tematik dalam mengkaji ayat-ayat. Hasil kesimpulan dari penelitian ini adalah Paradigma eko-teologi diantaranya mengandung tiga konsep : Pertama, konsep teologi lingkungan. Kedua, konsep hubungan antara Tuhan dengan lingkungan. Ketiga, konsep hubungan antara manusia dengan lingkungan.

2. Mudhofir Abdullah menulis penelitian yang berjudul *al-Qur`an dan Konservasi Lingkungan : Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari`ah*.⁴³ Buku ini diterbitkan tahun 2010 oleh penerbit Dian Rakyat. Buku ini merupakan hasil penelitian disertasi yang berkaitan dengan tema lingkungan. Penelitian ini juga menggunakan metode tematik dalam menjelaskan terhadap ayat-ayat al- Qur'an. Mudhofir menguraikan penjelasannya berdasarkan sudut pandang fikih-ekologis. Dalam penelitian ini disimpulkan bahwa dalam al Qur'an memuat tentang konsep eko-syari'ah diantaranya dapat dipetakan sebagai berikut: ekologi, eko-teologi, eko-sofi, dan eko-ushul al-fiqh.
3. Wardani menulis dalam penelitian yang diberi judul *Islam Ramah Lingkungan: Dari Eko-Teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Biah*.⁴⁴ Penelitian ini kemudian dibukukan dan diterbitkan oleh IAIN Antasari Press tahun 2015. Penelitian yang dilakukan oleh Wardani tersebut menggunakan pendekatan tafsir tematik. Ia menyimpulkan bahwa konsep eko-teologi

⁴³ Mudhofir Abdullah, *al-Qur`an dan Konservasi Lingkungan : Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari`ah*, (Jakarta : Dian Rakyat, 2010)

⁴⁴ Wardani, *Islam Ramah Lingkungan: Dari Eko-Teologi Hingga Fiqh al Biah* (Banjarmasin, IAIN antasari Press, 2015).

dalam al Qur'an diungkapkan dalam tiga hal yaitu eksistensi alam semesta, ajaran tentang pemeliharaan lingkungan dan *kufur* ekologis. Secara metodologi penelitian ini berbeda dengan penelitian yang akan penulis lakukan yaitu dari aspek pendekatan. Wardani menggunakan pendekatan tafsir tematik, sementara penulis menggunakan pendekatan tafsir maqasidi.

4. Nur Arfiyah Febriani menulis dalam jurnal *Ulul Albab*⁴⁵ dengan judul *Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia*. Dalam tulisan ini, ia menyimpulkan bahwa karakter laki-laki dan perempuan seharusnya tidak menjadi penyebab bagi manusia untuk saling menyalahkan dan lebih dominan dalam hal membangun interaksi manusia hingga berkaitan dengan konservasi lingkungan. Secara berpasangan manusia diciptakan agar saling kooperatif dan komplementer. Upaya konservasi lingkungan tanpa dibarengi dengan sikap harmonis dan kooperatif akan sia-sia. Dalam penelitian ini Nur Arfiyah, menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode historis kritis kontekstual. Secara pendekatan sudah berbeda dengan penulis gunakan yaitu pendekatan tafsir *maqāṣidi*.
5. *Ekologi dan Lingkungan hidup dalam perspektif al Qur'an* yang ditulis oleh Zainal Abidin.⁴⁶ Ia menjelaskan tentang konsep lingkungan dalam al Qur'an dengan uraian yang masih umum, ia tidak menjelaskan pendekatan yang dipakai dalam menjelaskan penelitian tersebut. Yang membedakan penelitian ini dengan penelitian tersebut adalah dalam aspek pendekatan.

⁴⁵ Nur Arfiyah Febriani, "Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia", *Jurnal Ulul Albab*, Vol 16 No. 2, 2015

⁴⁶ Zainal Abidin, "Ekologi dan Lingkungan Hidup Dalam Perspektif al Qur'an", *Jurnal Miyah*, Vol 13, No. 01, Januari, 2017

Penulis memakai pendekatan tafsir *maqāṣidi* dalam menguraikan pembahasan.

6. Metode Tafsir Maudhu'i (Tematik): Kajian Ayat Ekologi. Jurnal penelitian ini ditulis oleh Fauzan, Imam Mustofa, Masruchin.⁴⁷ Dalam jurnal tersebut lebih banyak menjelaskan tentang seputar tafsir maudhui, problematika tafsir maudhui, dan contoh tafsir maudhui. Dalam hal ini ayat ekologi dijadikan sebagai contoh model maudhui. Dalam kajian tersebut dijelaskan bahwa ekologi diwakili oleh kata al 'alamin, langit (*al-Sama'*), bumi (*al-Ardh*), lingkungan (*al-Bi'ah*). Perbedaan dengan penelitian penulis ada analisisnya tidak menggunakan pendekatan tafsir *maqāṣidi*.
7. Wawasan Al-Qur'an Tentang Ekologi: Kajian Tematik Ayat-Ayat Konservasi Lingkungan.⁴⁸ Penelitian ini ditulis oleh Eko Zulfikar yang dimuat dalam jurnal Qaf. Dalam penelitian tersebut nampak bahwa metode penelitian yang digunakan adalah kajian tematik (maudhui). Kesimpulan dalam penelitian tersebut disebutkan bahwa kajian tentang ayat-ayat ekologi ada lima hal yang harus diperhatikan diantaranya pertama, menjaga kebersihan lingkungan; kedua, menjaga keseimbangan alam; Ketiga, menanam pohon untuk penghijauan; keempat, mengelola lahan mati dan kosong; Kelima, memelihara dan melindungi hewan. Perbedaannya adalah penelitian ini tidak memakai analisis pendekatan tafsir *maqāṣidi*.

⁴⁷ Fauzan dkk, "Maudhu'i (Tematik): Kajian Ayat Ekologi" *Jurnal Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits*, Volume 13, No. 2, Desember, 2019.

⁴⁸ Eko Zulfikar, "Wawasan al Qur'an Tentang Ekologi: Kajian Tematik ayat-ayat Konservasi Lingkungan", *Jurnal Qaf*, Vol. 2 No. 2, (Juli, 2018).

8. Paradigma Tafsir Ekologi.⁴⁹ Penelitian dalam jurnal ini ditulis oleh Ahmad Saddam. Dalam kesimpulan penelitian tersebut ia menggambarkan bahwa paradigma tafsir ekologi yaitu ekoteosentris yakni manusia di samping mempunyai kesadaran untuk bertanggungjawab dalam melestarikan lingkungan, ia juga memiliki kesadaran untuk mempertanggungjawabkan urusan lingkungan tersebut kelak di hadapan Tuhan. Persamaan dengan jurnal tersebut adalah sama-sama mengkaji tentang ayat ekologi, namun perbedaannya dalam penelitian tersebut dengan penelitian penulis adalah dalam hal analisis pendekatan tafsir *maqāṣidi*. Ahmad Saddam tidak memakai analisis tafsir *maqāṣidi* sementara penulis menggunakan analisis pendekatan tafsir *maqāṣidi* sebagai upaya untuk mendeskripsikan konsep ekologi secara keseluruhan.
9. Hermeneutika Qur'an Ekofeminis: Upaya Mewujudkan Etika Ekologi Al-Qur'an Yang Berwawasan Gender.⁵⁰ Penelitian ini ditulis oleh Shinta Nurani. Dalam kesimpulannya ia memetakan bentuk perwujudan etika ekologi yang berwawasan gender diantaranya adalah harmonisasi hubungan antara manusia dengan Allah (*habl ma'a Allah*), manusia dengan dirinya sendiri (*habl ma'a nafsih*), manusia dengan manusia (*habl ma'a al-nas*), dan manusia dengan alam raya (*habl ma'a al-kawn*), tanpa membedakan jenis kelamin tertentu. Perbedaan penulis dengan penelitian tersebut terletak pada pendekatannya. Letak perbedaan penelitian, kalau dalam jurnal tersebut

⁴⁹Ahmad Saddam, "Paradigma Tafsir Ekologi", *Jurnal Kontemplasi*, Volume 05 Nomor 01, (Agustus, 2017)

⁵⁰ Shinta Nurani, "Hermeneutika Qur'an Ekofeminis: Upaya Mewujudkan Etika Ekologi Al-Qur'an Yang Berwawasan Gender" *Jurnal Religia*, Vol. 20, No.1, 2017.

menggunakan pendekatan hermeneutika gadamer, sedangkan penulis menggunakan pendekatan tafsir *maqāṣidi*.

10. Penelitian yang ditulis oleh Muhammad Harfin Zuhdi yang berjudul Rekonstruksi Fiqh Al-Bi'ah Berbasis Masalah: Solusi Islam Terhadap Krisis Lingkungan.⁵¹ Tulisan ini dimuat dalam jurnal *Istinbath: Jurnal Hukum Islam*. Dalam penelitian ini ia menyimpulkan bahwa *fiqh al-bi'ah* dibangun atas landasan teologis yang memandang Tuhan, manusia dan alam sebagai aspek yang memiliki hubungan yang bersifat integratif. *Fiqh al-bi'ah* merupakan aturan norma-norma hukum Islam yang mengatur perilaku dan tindakan manusia yang berkaitan dengan konservasi lingkungan hidup. Paradigma *Fiqh al-bi'ah* berbasis Masalah dihadirkan untuk mengatur kaidah yang menyangkut baik- buruk atau halal-haram sebagai standar penilaian tindakan manusia terhadap lingkungan. Letak perbedaan penelitian ini adalah pada point sudut pandang. Dalam jurnal tersebut memakai kacamata fiqh sebagai analisisnya, sedangkan penulis memakai al Qur'an dan tafsir sebagai obyeknya, sedangkan tafsir *maqāṣidi* sebagai pendekatannya.

11. Nur Arfiyah Febriani menulis dalam jurnal *Mashdar: jurnal studi al Qur'an dan Hadis* dengan judul metode tematik Multidisipliner: Aplikasi pada Tafsir ekologi berwawasan gender.⁵² Dalam uraiannya ia menyimpulkan bahwa teori *ekohumanis teosentris* merupakan teori yang diusung Qur'an yang

⁵¹Muhammad Harfin Zuhdi, "Rekonstruksi Fiqh Al-Bi'ah Berbasis Masalah: Solusi Islam Terhadap Krisis Lingkungan" *Jurnal Istinbath, Jurnal Hukum Islam*, Vol. 14, No. 1, (Juni, 2015).

⁵²Nur Arfiyah Febriani, "Metode Tematik Multidisipliner: Aplikasi Pada Tafsir Ekologi Berwawasan Gender", *Jurnal Mashdar* Vol. 1, No. 2, 2019.

berkaitan dengan ekologi berwawasan gender. Hal ini didasarkan atas konsep Al-Qur'an mengenai interkoneksi dan interaksi antara manusia dengan dirinya, manusia dengan sesama manusia, manusia dengan alam raya, dan manusia dengan Allah tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Dalam penelitian ini, Nur Arfiyah menggunakan metode tematik multidisipliner. Secara metodologi penelitian ini berbeda dengan penelitian yang penulis gunakan yaitu pendekatan *maqāṣid al-shari'ah* Jasser Auda.

12. Muh Syamsuddin menulis pada jurnal dengan judul Krisis Ekologi Global Dalam Perspektif Islam.⁵³ Tulisan tersebut dimuat dalam jurnal Sosiologi Reflektif, Ia menguraikan bahwa hakekat pokok dalam mengembangkan lingkungan hidup adalah terpelihara keseimbangan alam dan keseimbangan lingkungan. Keduanya tersebut bisa terlaksana apabila akan dan nafsu terkendali mengindahkan azas keseimbangan dan menghindari sikap merusak (destruktif). Ia juga memberikan contoh gambaran tentang kerusakan lingkungan yang terjadi pada kaum Saba' akibat banjir. Dikatakan bahwa banjir yang melanda kaum Saba' pada saat itu adalah ulah dari aktifitas kaum Saba' sendiri yang merusak ekosistem alam pada saat itu. Dalam tulisan tersebut penjabaran ayat tidak begitu banyak diuraikan karena memang dari judulnya tinjauannya adalah perspektif Islam bukan perspektif al Qur'an. Dalam tulisan tersebut secara metodologi tidak menjelaskan analisisnya dari perspektif pendekatan *maqāṣid al-shari'ah* Jasser Auda. Hal

⁵³ Muh Syamsuddin, "Krisis Ekologi Global Perspektif Islam", *Jurnal Sosiologi Reflektif*, Vol. 11 No. 2, 2017.

ini yang membedakan antara penelitian penulis dengan penelitian yang ditulis oleh Muh Syamsuddin.

13. Junaidi Abdillah menulis dalam Jurnal Kalam dengan judul tulisan Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan.⁵⁴ Tulisan ini dimuat dalam jurnal kalam tahun 2014. Dalam jurnal tersebut Junaidi Abdillah menyimpulkan bahwa antroposentrisme merupakan faham yang lahir bukan dari agama Islam. Kumunculan faham tentang antroposentrisme disebabkan oleh metode penafsiran yang parsial dan atomistik. Di dalam agama Islam hubungan manusia dengan lingkungan bersifat simbiosis mutual. Konsep Islam bersifat integral dan menyeluruh dengan selalu mengedepankan perihal kelestarian lingkungan. Oleh karena itu, prinsip keseimbangan merupakan konsep ekoteologi Islam dalam membangun bumi dan manusia. Tulisan dalam jurnal tersebut yang dibahas adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan antroposentrisme. Junaidi tidak mendeskripsikan tulisan tersebut dengan analisis pendekatan tafsir *maqāṣidi*. Hal ini sebagai letak perbedaan antara penelitian yang akan penulis lakukan.
14. Ulin Niam Masruri menulis dalam jurnal taqaddum dengan judul *Pelestarian Lingkungan Dalam Perspektif Sunah*.⁵⁵ Penelitian ini dimuat pada jurnal tersebut pada tahun 2014. Ia menyimpulkan peran sunah dalam menjaga lingkungan diantaranya adalah menjaga kebersihan, memanfaatkan tanah tandus, penetapan daerah konservasi, melakukan penghijauan, dan menjaga

⁵⁴Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat berwawasan Lingkungan", *Jurnal Kalam*, Vol. 08, No. 01, 2014.

⁵⁵ Ulin Niam Masruri, "Pelestarian Lingkungan dalam Perspektif Sunah", *Jurnal Taqadum*, Vol 6, No 2, (November, 2014).

keseimbangan alam. Penelitian ini menyoroti dalam aspek hadis nabi. Secara obyektif material berbeda dengan penelitian yang akan penulis lakukan.

15. Dede Rodin menulis dalam Jurnal *at-Tahrir* dengan judul *al-Qur'an dan Konservasi lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis*.⁵⁶ Dalam penelitian ini ia menggunakan pendekatan metode tematik dan semantik. Ia menyimpulkan bahwa untuk menjamin kemaslahatan manusia dalam jangka panjang perlu adanya pelestarian, perlindungan, pemanfaatan, rehabilitasi serta peningkatan mutu lingkungan. Hal ini dilakukan sebagai bentuk wujud untuk menjunjung tujuan tertinggi dari *maqāṣid al-sharī'ah*.

Adapun untuk memudahkan posisi penulis dapat dilihat dari tabel berikut ini;

No	Peneliti	Judul	Isi Penelitian	Perbedaan
1	Mujiyono Abdullah	Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an	Konsep teologi lingkungan. Kedua, konsep hubungan antara Tuhan dengan lingkungan. Ketiga, konsep hubungan antara manusia dengan lingkungan.	Metodologi dan Pendekatan
2	Mudhofir Abdullah	Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah	Konsep eko Syariah dalam al Qur'an memuat: ekologi, eko-teologi, eko-sufi, dan eko-ushul al-fiqh.	Penjelasan dari sudut pandang fikih
3	Wardani	Islam Ramah Lingkungan: Dari Eko-Teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Biah.	eksistensi alam semesta, ajaran tentang pemeliharaan lingkungan dan kufur ekologis	Pendekatan yang digunakan

⁵⁶ Dede Rodin, "al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah ayat-ayat Ekologis", *at-Tahrir*, Vol. 17, No.02, (November, 2017), 392

4	Nur Arfiyah Febriani	Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia.	Laki-laki dan perempuan tidak perlu membangun konservasi lingkungan. Keduanya bukan menjadi penyebab untuk saling menyalahkan	Nur arfiyah menggunakan Metode Historis Kontekstual
5	Zainal Abidin	Ekologi dan Lingkungan hidup dalam perspektif al Qur'an	Ekologi diwakili oleh kata al-alam, as-sama', al-ard dan al-bi'ah. Ayat-ayat al Qur'an yang menjelaskan ekologi bisa menjadi rumusan "agama hijau" yaitu menerapkan Islam secara integral antara keimanan dan lingkungan	Pendekatan yang digunakan
6	Fauzan, Imam Mustofa dan Masruchin	Metode Tafsir Maudhu'i (Tematik): Kajian Ayat Ekologi	Seputar Tafsir maudhui, problematika tafsir maudhui, dan contoh tafsir maudhui. Ekologi diwakili oleh kata al'alam, langit (al-Sama'), bumi (al-Ardh), lingkungan (al-Bi'ah).	Pendekatan yang digunakan
7	Eko Zulfikar	Wawasan Al-Qur'an Tentang Ekologi: Kajian Tematik Ayat-Ayat Konservasi Lingkungan	Etika Lingkungan diantaranya menjaga kebersihan lingkungan; kedua, menjaga keseimbangan alam; Ketiga, menanam pohon untuk penghijauan; keempat, mengelola lahan mati dan kosong; Kelima, memelihara dan melindungi hewan	Pendekatan yang digunakan
8	Ahmad Saddam	Paradigma Tafsir Ekologi	paradigma tafsir ekologi yaitu ekoteosentris yakni manusia di samping mempunyai kesadaran untuk bertanggungjawab dalam melestarikan lingkungan, ia juga memiliki kesadaran untuk mempertanggungjawabkan urusan lingkungan tersebut kelak di hadapan Tuhan	Metodologi dan Pendekatan yang digunakan

9	Shinta Nurani	Hermeneutika Qur'an Ekofeminis: Upaya Mewujudkan Etika Ekologi Al-Qur'an Yang Berwawasan Gender	perwujudan etika ekologi yang berwawasan gender diantaranya adalah harmonisasi hubungan antara manusia dengan Allah (<i>habl ma'a Allah</i>), manusia dengan dirinya sendiri (<i>habl ma'a nafsih</i>), manusia dengan manusia (<i>habl ma'a al-nas</i>), dan manusia dengan alam raya (<i>habl ma'a al-kawn</i>), tanpa membedakan jenis kelamin tertentu	Shinta Menggunakan Pendekatan hermeneutika gadamer
10	Muhammad Harfin Zuhdi	Rekonstruksi Fiqh Al-Bi'ah Berbasis Masalah: Solusi Islam Terhadap Krisis Lingkungan	fiqh al-bi'ah dibangun atas landasan teologis yang memandang Tuhan, manusia dan alam sebagai aspek yang memiliki hubungan yang bersifat integratif.	Dari sudut pandang Fiqih
11	Nur Arfiyah Febriani	metode tematik Multidisipliner: Aplikasi pada Tafsir ekologi berwawasan gender	Teori ekohumanis teosentris merupakan teori yang diusung Qur'an yang berkaitan dengan ekologi berwawasan gender	Arfiyah Menggunakan metode tematik multidisipliner
12	Muh Syamsuddin	Krisis Ekologi Global Dalam Perspektif Islam	hakekat pokok dalam mengembangkan lingkungan hidup adalah terpelihara keseimbangan alam dan keseimbangan lingkungan. Keduanya tersebut bisa terlaksana apabila akan dan nafsu terkendali mengindahkan azas keseimbangan dan menghindari sikap merusak (destruktif).	Syamsuddin Sudat Pandangan dari Islam secara umum dan analisis tidak menggunakan pendekatan tafsir <i>maqāṣidi</i>
13	Junaidi Abdillah	Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme:	Antroposentrisme merupakan paham yang lahir bukan dari agama	Pendekatan yang digunakan

		Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan	Islam. Kumunculan paham tentang antroposentrisme disebabkan oleh metode penafsiran yang parsial dan atomistik	
14	Ulin Niam Masruri	Pelestarian Lingkungan Dalam Perspektif Sunah	Peran sunah dalam menjaga lingkungan diantaranya adalah menjaga kebersihan, memanfaatkan tanah tandus, penetapan daerah konservasi, melakukan penghijauan, dan menjaga keseimbangan alam.	Dari sudut pandangan kelimuan dan pendekatan
15	Dede Rodin	Al-Qur'an dan Konservasi lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis	Kemaslahatan manusia dalam jangka panjang perlu adanya pelestarian, perlindungan, pemanfaatan, rehabilitasi serta peningkatan mutu lingkungan. Hal ini dilakukan sebagai bentuk wujud untuk menjunjung tujuan tertinggi dari maqasyid syariah	Metode dan Pendekatan

Dari data penelusuran penelitian di atas masih belum ada peneliti yang membahas kajian tentang ayat-ayat ekosistem berdasarkan pendekatan sistem Jasser Auda sehingga masih menyisakan ruang bagi penulis untuk meneliti lebih lanjut.

H. Metode Penelitian

Kata metode merupakan bahasa Yunani berasal dari kata “*methodos*” yang diartikan sebagai cara yang teratur dan terpikir baik-baik dalam mencapai

maksud.⁵⁷ Setiap penulisan karya ilmiah metode penelitian merupakan unsur yang sangat diperlukan untuk mengolah serta menganalisis data. Penggunaan metode akan memudahkan peneliti dalam menyusun dan memecahkan permasalahan yang akan diteliti.

Berikut ini akan diuraikan beberapa tahapan terkait metode penelitian yang akan digunakan

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini bersifat kajian pustaka (*Library research*). Karena data diambilkan dari beberapa referensi buku, artikel jurnal ilmiah yang berkaitan dengan tema penelitian. kepustakaan ini menghasilkan kesimpulan tentang kecenderungan sebuah teori digunakan dari waktu ke waktu, perkembangan sebuah paradigma, dan pendekatan ilmu pengetahuan tertentu.⁵⁸

2. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini ada dua yaitu sumber data primer dan sekunder. Adapun sumber data primer adalah al-Qur'an dengan konsentrasi pada ayat-ayat yang berhubungan dengan ekosistem. Sedangkan sumber data sekunder adalah kitab-kitab tafsir baik klasik dan kontemporer, buku yang berkaitan dengan tafsir terutama konsep tentang pendekatan sistem dalam bukunya Jasser Auda.

3. Teknik Pengumpulan dan Pengolahan

⁵⁷ Rosady Ruslan, *Metode Penelitian Public Relations dan Komunikasi*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2003), 24

⁵⁸ Ma'ruf Abdullah, *Metode Penelitian Kuantitatif* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015), 86-87

Untuk melengkapi data yang akan digunakan teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dokumentasi. Yakni mengumpulkan seluruh buku, jurnal penelitian, artikel dan buku-buku referensi lain yang menunjang terhadap tema yang dibahas. Setelah data dari dokumentasi terkumpul, maka untuk mengolah data menjadi satu kesatuan tema yang utuh penulis menggunakan metode tafsir tematik. Dengan metode tematik ini diharapkan tema yang dibahas tentang ayat-ayat ekosistem bisa dikumpulkan menjadi satu kesatuan dengan didasarkan pada aspek penyusunan urutan ayat terpilih sesuai dengan perincian masalah dan atau masa turunnya, mempelajari/memahami korelasi (*munāsabah*), melengkapi bahan-bahan dengan ḥadīth- ḥadīth yang berkaitan dengan masalah yang dibahas.

Adapun pengolahan data dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. Pemetaan dan Pemilahan Ayat

Al Qur'an sebagai kalam Allah berbeda dengan tafsir sebagai karya manusia. Tafsir sebagai karya manusia merupakan produk kognisi, sangat mungkin berbeda-beda mengikuti dinamika kehidupan. Produk tafsir dengan latar belakang tertentu, boleh jadi tidak sesuai jika diterapkan untuk latar yang berbeda. Seorang sarjana muslim dituntut untuk tidak hanya 'mendaur ulang' tafsir, tapi juga memproduksi tafsir sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya. Hal tersebut diawali dengan proses identifikasi ayat. Identifikasi ini memegang peranan penting dalam proses penafsiran. Kekeliruan dalam memilih ayat dapat

berdampak pada tereduksinya nilai-nilai maslahat yang dikehendaki syariat.

2. Penggalian Makna Ayat

Setelah ayat yang akan ditafsirkan sudah didapatkan, upaya selanjutnya adalah mendialogkan ayat tersebut dengan melihat konteks saat ayat itu diturunkan dengan melihat aspek ayat dari berbagai sisi. Tahapan ini hanya bertujuan menemukan makna teks yang sesuai konteks pewahyuan. Identifikasi makna dapat dilakukan dengan menyesuaikan yang dengan penggunaan terma serupa dalam Alquran dan mempertimbangkan sisi historis dan sebab turunnya suatu ayat al-Quran, baik mikro maupun makro.

3. Ekplorasi *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Pada tahapan ini merupakan tahapan yang menjadi karakter dari *maqāṣid* al Qur'an. Dimana seorang mufassir tidak hanya melihat dari ayat berdasarkan analisa bahasa, tetapi juga menggali makna yang sesuai dengan tujuan syariat (*maqāṣid*). Pada tahapan ini juga berguna sebagai counter untuk mendamaikan ayat-ayat yang terkesan terindikasi pertentangan. Dengan melihat dari sisi tujuan syariat, maka akan ditemukan relevansi ayat sekaligus sebagai pengikat antara pengikat antara makna teks tersebut dengan konteks kekinian.

Pada tahapan ini *maqāṣid al Qurān* lebih menekankan pada pencarian makna terdalam ayat-ayat al Quran dalam bentuk hikmah, tujuan, maksud, sebab hukum, ketentuan hukum, dan segala aspek yang

bisa mengantarkan pada pembentukan nilai mashlahat, serta menjadikan kehendak dan ketentuan syara' bukan kehendak dan tujuan manusia sebagai patokan dan tolak ukuran kemaslahatan tersebut, dapat menjadi alternatif dalam merespon keterbatasan paradigma penafsiran yang ada. Nilai universal yang melekat pada *maqāṣid* al Quran merupakan nilai yang menjadikan Al Quran mampu berjalan seiring dengan semangat zaman yang melingkupinya, serta tidak mengenal batas teritorial dan sekat-sekat kemanusiaan.

4. Kontekstualisasi Makna

Kontekstualisasi adalah proses berkesinambungan yang melalui kontekstual tersebut, kebenaran dan keadilan Allah dapat diterapkan dan muncul dalam situasi-situasi historis yang kongkrit. Kontekstualisasi dapat mencakup semua aspek kehidupan manusia, dan oleh karena itu hal yang sangat perlu diperhatikan untuk melaksanakan kontekstualisasi terhadap ayat-ayat (hukum) al-Qur'an adalah *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam tahapan ini mufassir atau peneliti dituntut untuk bersikap inklusif dan memiliki wawasan yang luas agar makna dan tujuan syariat benar-benar bisa terefleksikan secara maksimal.⁵⁹

4. Analisis data dan Pendekatan Penelitian

Analisis merupakan proses pemecahan data menjadi komponen-komponen yang lebih kecil berdasarkan elemen dan struktur

⁵⁹ Mufti Hasan, "Tafsir Maqāṣidī: Penafsiran al-Quran Berbasis Maqāṣid al-Syari'ah", *Jurnal Maghza*, Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2017, 24

tertentu. Menurut Moleong, Analisis data kualitatif adalah upaya yang dilakukan dengan jalan bekerja dengan data, mengorganisasikan data, memilah-milahnya menjadi satuan yang dapat dikelola, mensintesiskan, mencari dan menemukan pola, menemukan apa yang penting dan apa yang dipelajari dan memutuskan apa yang dapat diceritakan kepada orang lain.⁶⁰

Menurut Seiddel analisis data kualitatif prosesnya sebagai berikut:⁶¹

1. Proses mencatat yang menghasilkan catatan lapangan, dengan hal itu diberi kode agar sumber datanya tetap dapat ditelusuri.
2. Mengumpulkan, memilah-milah, mengklasifikasikan, menyintesiskan, membuat ikhtisar dan membuat indeksinya.
3. Berfikir, dengan jalan membuat agar kategori data itu mempunyai makna, mencari dan menemukan pola dan hubungan-hubungan.
4. Membuat temuan-temuan umum.

Pendekatan yang penulis gunakan adalah pendekatan sistem Jasser Auda. Untuk mempermudah dalam menerapkan pendekatan ini maka operasional pendekatan sistem Jasser Auda.

I. Sistematika Pembahasan

Bab pertama adalah tentang pendahuluan yang meliputi Latar Belakang Masalah, Identifikasi dan Batasan Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Kegunaan Penelitian, Kerangka Teoritik, Penelitian Terdahulu, Metode Penelitian dan Sistematika Pembahasan

⁶⁰ Sandu Siyoto, M. Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015), 120

⁶¹ Ibid., 121

Bab kedua tentang *maqāṣid* dan pendekatan sistem sebagai pendekatan dalam penafsiran al Qur'an. Di dalam bab ini mencakup tentang (a) Definisi dan konsep *maqāṣid*. (b) Perbedaan Konseptual *Maqāṣid al-Sharī'ah*, *Tafsir Maqāṣidi* dan *Maqāṣid al Qur'ān*. (c) Teknik Menggali *Maqāṣid* al Qur'an melalui Metode Induktif, Metode Deduktif, (d) Operasional Pendekatan Teori *Maqāṣid al-Sharī'ah* Kontemporer Jasser Auda.

Bab ketiga adalah Ekosistem Dalam al Qur'an. Di dalam bab ini dipaparkan tentang (a) Ekologi, Ekosistem Dan Lingkungan Hidup. (b) Terminologi dan Ruang Lingkup Ekosistem Dalam al Qur'an. (c) Pandangan Ilmuwan tentang ekosistem. (d) Prinsip Teologis Tentang Ekosistem Dalam al Qur'an

Bab keempat adalah analisis ayat-ayat ekosistem berbasis pendekatan sistem Jasser Auda. Dalam bab ini membahas tentang (a) penafsiran ayat-ayat ekosistem dalam konteks kerusakan Lingkungan (b) Konsep Metasentrisme Atas Ayat-Ayat Ekosistem dalam Al Qur'an Perspektif Pendekatan sistem Jasser Auda.

Bab kelima adalah penutup. Di dalam bab ini dipaparkan (a) kesimpulan (b) Implikasi teoritik (c) keterbatasan studi (d) rekomendasi penelitian

BAB II

KONSEP *MAQĀSĪD* DAN PENDEKATAN SISTEM SEBAGAI PENDEKATAN DALAM PENAFSIRAN AL QUR'AN

Dalam studi penafsiran sebuah teori dan pendekatan diperlukan untuk menganalisis teks. Pendekatan dan teori berfungsi sebagai pisau analisis untuk merumuskan sebuah konsep. Banyak teori dan pendekatan dalam tafsir yang bisa dipakai untuk membedah serta menganalisis sebuah ayat. Penulis akan menampilkan gambaran sedikit tentang konsep *maqāṣid* serta pendekatan Jasser Auda sebagai teori untuk membedah ayat-ayat al Qur'an terutama tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan ekosistem.

A. Definisi dan Konsep *Maqāṣid*

Maqāṣid merupakan jama' dari kata *qaṣada* yang mempunyai makna mendatangi sesuatu.¹ Secara makna term *qaṣada* tidak hanya merujuk kepada arti tersebut, lebih dari itu lafad *qaṣada* dalam beberapa literatur Arab maupun yang telah disebutkan dalam al Qur'an mengarah kepada makna jalan yang lurus misalnya dapat dijumpai dalam ayat:” *wa ‘ala Allah al-sabīl* (Dan bagi Allah untuk menunjukkan kepada jalan yang lurus), posisi tengah dan moderat sebagaimana yang tertulis dalam ayat: *waqṣud fī masyik* (Dan bermoderatlah

¹ Aḥmad Ibn Faris, *Maqāyīs al-Lughah*, Vol 5 (Kairo: Dār al Hadīs, 2008), 95

Ketika kamu sedang berjalan), tujuan atau sasaran misalnya dalam ucapan bahasa Arab, *aqṣada al sahm* (Anak panah telah mengenai sasaran).²

Maqāṣid dalam bahasa Inggris disamakan dengan istilah *ends*, dalam bahasa Yunani diistilahkan dengan “*telos*”, dalam bahasa Prancis dengan istilah “*finalité*”, dan “*zweck*” dalam bahasa Jerman. Dalam syariat, definisi *maqāṣid* menunjukkan arti *al garaḍ* (sasaran), *al-hadaf* (tujuan), *al maṭlūb* (hal yang diminati), dan *al gāyah* (tujuan akhir).³ Beberapa definisi tentang *maqāṣid* dalam konteks syariat lebih ditekankan pada aspek hikmah di balik syariat. Di sisi lain, sebagian ulama Muslim menganggap *maqāṣid* sama dengan *al-maṣalih* (*maslahat-maslahat*) seperti 'Abdul Mālik al-Juwaini (w: 478 H/1185 M).

Salah satu hal yang dicapai dalam konsep *maqāṣid* adalah kemaslahatan. Menurut as-Syātibī tingkatan dalam *maqāṣid* dibagi menjadi 3 tingkatan yaitu⁴

1. *Al-Maqāṣid al-Ḍarūriyat* (keniscayaan)

Yaitu kebutuhan primer, tingkatan kebutuhan yang harus ada. Apabila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi maka akan mengancam terhadap keselamatan manusia. Diantara kebutuhan yang termuat dalam *maqāṣid al-Ḍarūriyah* adalah; *Hifẓ al-Din* (perlindungan agama), *Hifẓ al-Nafs* (perlindungan jiwa raga), *Hifẓ al-Māl* (perlindungan harta), *Hifẓ al-*

² Ulya Fikriyati, *Maqashid al Qur'an: Genealogi dan Peta Perkembangan dalam Khazanah Keislaman* dalam jurnal 'anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan ilmu keislaman, vol 12, No 02, 198-199. Perika juga Tajul Islam, Tajul Islam, “*Maqasid al Qur'an: A seacrch For A Scholarly Definition*” Dalam Jurnal al Bayan, 2011, Vol 9, 190-192.

³ Auda, *al Maqasid...*, 6

⁴ Al-Ghazali, *al-Mustasfā*, (Beirut: Dār alKutub al-'Ilmiyah, 1993), 174, Periksa juga, Ali Hasabullah, *Ushul Al-Tasyri' Al-Islamiy*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971), 296

'*Aql* (perlindungan akal), *Hifz al-Nasl* (perlindungan keturunan), *Hifz al-'Ird* (perlindungan kehormatan).

2. *Al-Maqāṣid al-Hājiyat* (kebutuhan sekunder)

Yaitu kebutuhan sekunder. Jika kebutuhan ini tidak terpenuhi keselamatan manusia tidak sampai terancam, namun ia akan mengalami kesulitan.

3. *Al-Maqāṣid al-Taḥṣīyat* (kelengkapan)

Yaitu kebutuhan tersier, kebutuhan yang tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima hal pokok tersebut di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan apabila tidak terpenuhi. Tingkat kebutuhan ini berupa kebutuhan pelengkap.

Para ulama klasik menyusun *maqāṣid* berdasarkan piramida yaitu dimulai dari *maqāṣid darūriyat*, *hājiyat* dan *taḥṣīniyah*. Kemudian jika terjadi pertentangan antara *maqāṣid* satu dengan lainnya, maka diprioritaskan yang lebih kuat, yaitu mendahulukan pen jagaan agama atas jiwa, akal dan seterusnya. Walaupun kelihatannya teori ini sederhana, namun ternyata aplikasi teori ini dalam realitas sangat sulit dan rumit.⁵

Secara struktur konsep *maqāṣid* dikembangkan secara berbeda-beda oleh beberapa ulama baik klasik maupun kontemporer. Teori *maqāṣid* Islam mengalami perkembangan dari abad ke abad, terutama ketika memasuki pada

⁵ Usman Betawi, *Maqashid Al-shariah Sebagai Dasar Hukum Islam Dalam Pandangan Al-Syatibi Dan Jasser Auda*, dalam Jurnal Hukum Responsif, vol. 6 no. 6. November 2018, 36

abad ke-20 M. Para teoretikus kontemporer memberikan kritik terhadap klasifikasi *maqāṣid* model klasik dengan disertai beberapa alasan, antara lain:

1. Jangkauan *maqāṣid* klasik meliputi seluruh hukum Islam tetapi, upaya para penggagas *maqāṣid* klasik itu tidak memasukkan maksud khusus dari suatu atau sekelompok nas/hukum yang meliputi topik fikih tertentu.
2. *Maqāṣid* klasik lebih berkaitan dengan individu, dibandingkan keluarga, masyarakat, atau umat manusia.
3. Klasifikasi *maqāṣid* klasik tidak memasukkan nilai-nilai yang paling umum seperti keadilan dan kebebasan.
4. *Maqāṣid* klasik dideduksi dari kajian literatur fikih, ketimbang sumber-sumber Syariat (al-Qur'an dan Sunnah).⁶

Orientasi *maqāṣid* mengalami sebuah evolusi dari sebuah konsep ke pendekatan.⁷ Perubahan paradigma ini mengakibatkan perbedaan konseptual antara *maqāṣid* klasik dan kontemporer. Teori *maqāṣid* lama lebih menekankan pada aspek *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan, pelestarian). Sedangkan teori *maqāṣid* baru lebih cenderung pada aspek pengembangan, pembangunan (*development*) dan hak-hak (*right*).⁸

Beberapa tawaran klasifikasi *maqāṣid* kontemporer menjadi jalan perbaikan terhadap jangkauan *maqāṣid*. Ada tiga tingkatan menurut pembagian *maqāṣid* kontemporer. Diantaranya adalah

⁶ Jasser Auda, *Maqashid al-shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach* (London, Washington: IIT, 2007), 4

⁷ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqih al Aqalliyat dan Evolusi Maqasid Syariah Dari Konsep Ke Pendekatan* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 189

⁸ Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*...,248

1. *Maqāṣid* umum (*maqāṣid al-‘ammah*): *maqāṣid* ini dapat ditelaah di seluruh bagian hukum Islam, seperti keniscayaan dan kebutuhan tersebut di atas, ditambah usulan *maqāṣid* baru seperti keadilan dan kemudahan;
2. *Maqāṣid* khusus (*maqāṣid al khaṣṣah*): *maqāṣid* ini dapat diperhatikan pada seluruh isi bab hukum Islam tertentu, seperti kesejahteraan anak dalam hukum keluarga; perlindungan dari kejahatan dalam hukum kriminal, dan perlindungan dari monopoli dalam hukum ekonomi
3. *Maqāṣid* parsial (*maqāṣid juz’iyyah*): *maqāṣid* ini adalah maksud-maksud di balik suatu *nash* atau hukum tertentu, seperti maksud mengungkapkan kebenaran, dalam menetapkan jumlah saksi tertentu dalam kasus hukum; maksud meringankan kesulitan, dalam membolehkan orang sakit untuk tidak berpuasa; dan maksud memberi makan kepada orang miskin, dalam melarang umat Muslim menimbun daging selama Idul Adha.

Dalam rangka memperbaiki kekurangan teori *maqāṣid* klasik yang lebih berorientasi pada jangkauan individual, maka konsep *maqāṣid* oleh sebagian cendekiawan muslim modern dan kontemporer, diperluas hingga mencakup jangkauan manusia yang lebih luas, yaitu masyarakat, bangsa, bahkan umat manusia.⁹

Beberapa tokoh kontemporer yang memberikan konsep *maqāṣid* diantaranya adalah¹⁰

⁹ Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*...,5

¹⁰ Ibid.,6-8

1. Rashīd Riḍā (w. 1354 H/1935 M) meneliti Al-Qur'an untuk mengidentifikasi *maqāṣid* yang meliputi, memperbarui rukun iman, dan menyebarkan kesadaran bahwa Islam adalah agama yang murni fitrah, akal, ilmu, kebijaksanaan, bukti, kebebasan, kemerdekaan, sosial, politik, dan reformasi ekonomi, dan hak perempuan.
2. Al-Ṭāhir ibn ‘Āsyur (w 1325 H / 1907 M) mengusulkan bahwa *maqāṣid* umum dari hukum Islam adalah untuk menjaga ketertiban, kesetaraan, kebebasan, kemudahan, dan fitrah.
3. Moḥammad al-Gazālī (w. 1416 H/1996 M) menyerukan pengambilan pelajaran dari empat belas abad sebelumnya dalam sejarah Islam, dan oleh karena itu, memasukkan keadilan dan kebebasan dalam *maqāṣid* pada tingkat kebutuhan *darūriyat*.
4. Yūsuf al-Qarḍāwī (1345 H/1926 M) juga meneliti Al-Qur'an dan menyimpulkan *maqāṣid* universal berikut: menjaga keimanan yang benar, memelihara hak dan martabat manusia, menyeru orang untuk beribadah kepada Tuhan, mensucikan jiwa, memperbaiki nilai-nilai moral, membangun keluarga yang baik, memperlakukan wanita secara adil, membangun bangsa Islam yang kuat dan menyerukan dunia yang kooperatif. Namun al-Qaradāwī menjelaskan bahwa teori dalam *maqāṣid* umum/universal seharusnya hanya terjadi setelah mengembangkan tingkat pengalaman yang cukup dengan *naṣ-naṣ* detail.

5. Ṭaha al-Alwānī (1354 H / 1935 M) memetakan tentang *maqāṣid*. Tingkatan *maqāṣid* tertinggi adalah mengesakan Allah (*tauḥid*), mensucikan diri (*tazkiyah*), dan mengembangkan peradaban di bumi (*umran*).¹¹

B. Perbedaan Konseptual *Maqāṣid al-Sharī'ah*, *Tafsir Maqāṣidi* dan *Maqāṣid al-Qur'ān*

1. *Maqāṣid al-sharī'ah*

Maqāṣid al-sharī'ah merupakan gabungan dari dua kata yaitu *maqāṣid* dan *sharī'ah*. Secara bahasa istilah *maqāṣid* sudah dijelaskan oleh beberapa ulama. *Maqāṣid* merupakan bentuk jama' dari *maqṣad* yang memiliki makna tujuan, arah, adil dan tidak melampaui batas.¹²

Secara terminologis, makna *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami perkembangan mulai dari yang paling sederhana hingga makna holistik. Misalnya di kalangan ulama klasik sebelum era al-Syāṭibī belum ditemukan sebuah definisi yang jelas dan komprehensif tentang *maqāṣid al-sharī'ah*. Definisi yang sering muncul di kalangan mereka adalah mengikuti makna bahasa dengan menyebutkan sinonim maknanya. Al-Bannānī memberikan

¹¹Menurut al-alwānī, *tauḥid*, *tazkiyah* dan *umran* merupakan tingkatan *al-maqāṣid al-'ulyā ḥākimah* yaitu beberapa prinsip yang wajib diperhatikan oleh manusia serta diwujudkannya dalam kehidupan nyata. Untuk lebih jelasnya tentang konsep dari Ṭaha Jabir al-alwani bisa dibaca pada Ṭaha Jabir al Alwani, *Al-Jam'u baina al Qira'atain, Qirā'at al-Wahy wa Qira'at al Kaun*, (Kairo: Maktabah al-Syuruq al Dauliyah, 2006), Ṭaha Jabir al Alwani, *al-Tauhid wa al-Tazkiyyah wa al-Umran* (Beirut: Dar al-Hadi, 2003) Bandingkan dengan Zainab Alwani, *Muraja'at fi Tatawwur al-Manhaj al-Maqashidiy 'inda al-Mu'ashirin*, (al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islami, tt.), 15-16

¹² Aḥmad bin Muḥammad bin 'Ali al Fayūmi al Muqri' (*al Misbāh al Munīr fi Gharīb al Syarḥ al Kabīr fī al Rafi'i*) Beirut: Maktabah Lubnan, 1987), 192.

pemaknaan dengan hikmah hukum, al-Asnāwī mengartikannya dengan tujuan-tujuan hukum, sedangkan al-Samarqandī menyamakannya dengan makna-makna hukum, sementara al-Ghazālī al-Āmidī, dan Ibn al-Hājib mengartikannya dengan mengali manfaat dan menolak *mafsadat*. Variasi definisi tersebut mengindikasikan kaitan erat *maqāṣid al-sharī'ah* dengan hikmah, 'illat, tujuan atau niat, dan kemaslahatan.¹³

Untuk mengetahui definisi *maqāṣid al-sharī'ah* yang disampaikan oleh ulama klasik. Al-Ghazālī misalnya mendefinisikannya sebagai berikut:

Maṣlahah adalah sebuah istilah yang pada intinya merupakan keadaan yang mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian. Yang kami maksudkan dengan *maqāṣid al-sharī'ah* sebenarnya bukan ini, karena mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian adalah tujuan dari makhluk. Kebaikan makhluk adalah ketika menggapai tujuan-tujuannya. Yang kami maksudkan dengan maṣlahah di sini adalah menjaga tujuan syara'. Tujuan syara' untuk makhluk ada lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka.

Selain itu, Sayf al-Dīn Abū al-Hasan 'Alī bin Abī 'Alī bin Muḥammad al-Āmidī memberikan definisi yang relatif lebih singkat, yakni tujuan dari syari'at yaitu mendatangkan kemaslahatan atau menolak kemafsadatan atau kombinasi keduanya. Definisi tersebut masih terlihat sangat umum dan abstrak sehingga belum bisa diketahui cara mengaplikasikannya. al-'Izz bin 'Abd al-Salām mendefinisikannya secara lebih tegas dan operasional yaitu:

Barangsiapa yang berpandangan bahwa tujuan syara' adalah mendatangkan manfaat dan menolak mafsadat, maka berarti dalam dirinya terdapat keyakinan dan pengetahuan mendalam bahwa kemaslahatan dalam suatu permasalahan tidak boleh disia-siakan sebagaimana kemafsadatan yang ada di dalamnya juga tidak boleh

¹³ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqasid Syariah Dari Konsep Ke Pendekatan* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 180

didekati walaupun dalam masalah tersebut tidak ada *ijmā'*, *nash*, dan *qiyās* yang khusus.

Menurut Ahmad Imam Mawardi, pemaparan di atas memperlihatkan suatu perkembangan dari masa ke masa, baik dari aspek cakupan maupun penekanannya. Pada perkembangan selanjutnya kajian tentang *maqāṣid al-sharī'ah* dipelopori oleh Imām Abū Ishaq al-Syātibī, ia merupakan tokoh yang dikukuhkan sebagai pendiri ilmu *maqāṣid al-sharī'ah*. Menurut al-Syātibī, *maqāṣid* ini tidak lebih dari tiga macam: *darūriyyāt* (kepentingan pokok atau primer), *hājiyyāt* (kepentingan sekunder), dan *tahsīniyyāt* (kebutuhan tersier). Lebih lanjut al-Syātibī memberikan penekanan bahwa Allah sebagai *Syāri'* mempunyai tujuan dalam setiap penentuan hukum-Nya, yakni demi kemaslahatan hidup di dunia maupun di akhirat.¹⁴

Menurut Jasser Auda, ada tiga hal yang telah disumbangkan oleh al-Syātibī dalam mereformasi *maqāṣid al-sharī'ah*. Pertama, pergeseran *maqāṣid al-sharī'ah* dari *unrestricted interest* (kepentingan yang tidak terbatas dengan jelas) ke *fundamentals of law* (poin inti/dasar hukum). *Maqāṣid al-sharī'ah* yang pada masa-masa sebelumnya dianggap sebagai bagian yang tidak jelas dan tidak dianggap sebagai sesuatu yang fundamental dibantah oleh al-Syātibī dengan pernyataannya bahwa justru *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan landasan dasar agama, hukum, dan keimanan. Kedua, pergeseran dari *wisdoms behind ruling* (kebijakan atau hikmah di balik aturan hukum) ke *bases for the ruling* (dasar bagi pengaturan hukum).

¹⁴ Mawardi, *Fiqh Minirotas...*, 180-183.

Menurutnya, *maqāṣid al-sharī'ah* itu bersifat fundamental dan universal (*kulliyah*) sehingga tidak bisa dikalahkan oleh yang *juz'iyah* (parsial). Pandangan seperti ini berbeda dengan pandangan tradisional termasuk madzhab Maliki, yang diikuti oleh al-Syāṭibī sendiri, yang menyatakan bahwa bukti-bukti *juz'iyah* didahulukan daripada bukti-bukti universal. Lebih jauh lagi, al-Syāṭibī menjadikan ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai syarat sahnya ijtihād dalam segala level. Ketiga, pergeseran dari *uncertainty* (*dzanniyyah*) ke *certainty* (*qath'iyah*). Baginya, proses induktif yang digunakan dalam aplikasi *maqāṣid al-sharī'ah* adalah valid dan bersifat *qath'i* (pasti), sebuah kesimpulan yang menentang argumen yang mendasarkan pada filsafat Yunani yang menentang *certainty* metode induktif.

Setelah era al-Syāṭibī, kajian *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami kebuntuan sekian lama hingga sekitar enam abad mengalami kejumudan intelektual, sampai munculnya Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr yang kemudian mengangkat kembali kajian tentang *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi disiplin keilmuan yang mandiri. Ibn 'Āsyūr mengatakan bahwa semua hukum syari'ah pasti mengandung maksud dari *syāri'*, yakni hikmah, kemaslahatan, dan manfaat dan secara umum tujuan dari syari'at untuk menjaga keteraturan umat dan kelangngan kemaslahatan hidup mereka.¹⁵

¹⁵ Ibid., 183

Ibn ‘Ashūr membagi *maqāṣid al-sharī’ah* menjadi dua macam, yaitu: *maqāṣid al-sharī’ah ‘āmmah* (umum) dan *maqāṣid al-sharī’ah ‘khāṣṣah* (khusus).

a. *Maqāṣid al-sharī’ah ‘āmmah* (umum):

Al-ma’ānī wa al-ḥikam al-malḥūzah li al-shāri’ fī jamī’ aḥwāl al-tashrī’ aw mu’aẓẓimihā biḥaythu lā tukhtaṣṣu mulāḥaẓatuhā bi al-kawn fī naw’ khāṣṣ min aḥkām al-sharī’ah (makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan Tuhan dalam semua ketentuan syariat, atau sebagian besarnya sekira tak terkhusus dalam satu macam hukum syariat).¹⁶

b. *Maqāṣid al-sharī’ah ‘khāṣṣah* (khusus):

Al-kayfiyāt al-maqṣūdah li al-shāri’ litaḥqīq maqāṣid al-nās al-nāfi’ah aw li ḥifẓ maṣāliḥihim al-‘āmmah fī taṣrifātihim al-khāṣṣah (hal-hal yang dikehendaki Tuhan untuk merealisasikan tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan-tindakan mereka yang khusus).¹⁷

Menurut Ibn ‘Ashūr ada tiga cara untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī’ah*:¹⁸

¹⁶Definisi Ibn ‘Ashūr di atas mengarah pada *maqāṣid al-sharī’ah* secara umum. Dalam kitab tersebut ia mencontohkan dengan menjaga ketertiban umum, menggapai kemaslahatan, menolak dampak negatif, menegakkan keadilan, dan lain-lain.

¹⁷ Definisi ini mencakup beberapa persoalan hukum syariat secara khusus, seperti tujuan membentuk rumah tangga yang harmonis dalam syariat nikah, menghindari dampak negatif konflik pasangan suami istri yang berkelanjutan dalam syariat talak, dan lain-lain.

¹⁸*Masālik* (langkah-langkah) Ibn ‘Ashūr ini juga dapat dilihat dalam bukunya ‘Abd al-Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Sharī’ah bi Ab’ād Jadīdah* dengan memakai redaksi: 1) *maslak al-amr al-Ilāhī*; 2) *Maslak al-bayān al-naṣṣīy*; 3) *Maslak al-Istiqrā’*. Lihat: ‘Abd al-Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Sharī’ah bi Ab’ād Jadīdah* (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmīy, 2012), 24-33.

1. Melalui metode induktif (*istiqrā'*), yaitu mengkaji syariat dari berbagai aspek berdasarkan ayat partikular.¹⁹ Melalui mekanisme ini, Ibn 'Ashūr memetakan objek induksi pada dua kategori, yaitu hukum-hukum syariat yang diketahui alasan hukumnya melalui mekanisme *masālik al-'illah* dan dalil hukum yang mempunyai kesamaan alasan.
2. Melalui petunjuk tekstual al-Quran. Untuk ini, Ibn 'Ashūr mensyaratkan tidak adanya kemungkinan lain dari pengertian tekstual suatu ayat al-Qur'an. Kalaupun ada, namun tidak signifikan, maka kemungkinan tersebut tidak dianggap. Jadi, *maqāṣid al-sharī'ah* dapat ditemukan secara langsung dari dalil-dalil al-Qur'an secara jelas (*ṣarīḥ*) serta kecil kemungkinan untuk dipalingkan dari makna *zāhir*-nya
3. Melalui petunjuk *sunnah mutawātirah*. *Sunnah mutawātirah* yang dapat dijadikan sumber *maqāṣid* ada dua, yaitu: *mutawātir ma'nawī* dan *mutawātir 'amālī*. *Mutawātir ma'nawī* harus didasarkan pada kesaksian para sahabat kebanyakan, disertai pengamalan yang diyakini berasal dari Nabi saw

Jika dilihat dari sejarah perkembangannya, posisi *maqāṣid al-sharī'ah* nampak tidak begitu jelas di masa-masa periode awal dan terkesan dikesampingkan. Sementara pembahasan tentang hukum Islam atau fikih lebih difokuskan pada kajian *ushul al-fiqh* dan *qawa'id al-fiqh* yang berorientasi pada teks dan bukan pada maksud atau makna di balik teks. Ada

¹⁹ Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid*, 16-17.

tiga hal yang menjadi sebuah bangunan sistem yang tidak terpisahkan dan selalu berjalan pada garis linier yang saling menyatu yaitu kajian *uṣūl al-fiqh* menjadi sebuah alat metodologi yang harus diaplikasikan untuk menuju fikih, sedangkan *qawā'id al-fiqh* menjadi pondasi dasar atau akar bangunan fikih yang ada. Sementara itu, *maqāṣid al-sharīah* yang berkontribusi untuk menyumbangkan nilai-nilai dan spirit pada fiqh itu sendiri diletakkan pada ranah filsafat yang dianggap tidak bersentuhan langsung dengan istinbāth hukum Islam.

Setidaknya ada dua alasan bahwa *maqāṣid al-sharīah* tidak menjadi bagian integral dari fiqh sebagaimana *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh*. Pertama, adalah problem perdebatan teologis merupakan penyumbang saham terbesar tereliminasi kajian *maqāṣid al-sharīah* dari perkembangan hukum Islam secara umum. Persinggungan antar madzhab teologi yang tidak setuju terhadap peranan akal dalam memahami nash tentu menjadi faktor penghambat perkembangan *maqāṣid al-sharīah*. Kedua, kajian *maqāṣid al-sharīah* lebih dominan dimasukkan dalam ranah filsafat, bukan dalam kajian *uṣūl al-fiqh*.²⁰

2. *Tafsir Maqāṣidi*

Tafsir *maqāṣidi* berasal dari dua kata yaitu tafsir dan *maqāṣidi*. Tafsir merupakan penjelasan terhadap al-Qur'an terhadap ayat-ayat yang memungkinkan untuk ditafsirkan. Tafsir sendiri mempunyai arti sebagai

²⁰ Mawardi, *Fiqh Minirotas...*,186.

media untuk menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai segi, baik konteks historisnya maupun sebab turunnya, dengan menggunakan ungkapan atau keterangan yang dapat menunjuk kepada makna yang dikehendaki secara terang dan jelas. Sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Zarkashī, ia mengatakan bahwa tafsir adalah ilmu untuk mengetahui dan memahami kandungan al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dengan cara mengambil penjelasan maknanya, hukum serta hikmah yang terkandung di dalamnya.²¹

Maqāṣid merupakan bentuk plural dari kata *maqṣad*.²² Sedangkan secara terminologis, *maqāṣid* mempunyai arti menghendaki sesuatu dan berpegang teguh kepadanya (*irādah al-shay' wa al-azm 'alayh*). Sementara itu, Ibn Manẓūr menyebutkan kata *qaṣada* berarti lurus, tegak dan atau tidak menyimpang (*istaqāma* dan *'adala*).²³ Sesuatu yang dilemparkan (seperti anak panah) akan mengenai sasaran yang dituju jika mengikuti jalan yang lurus. Jadi, medan *semantic* dari kata *qaṣada* meliputi “mendatangi sesuatu”, “menjadi berkumpul” (mengenai sasaran) dan “tidak melenceng” (lurus).

Menurut Yusuf Qarḍāwī pengertian *maqāṣid* mencakup dua pengertian yaitu, tujuan (*al-hadaf* atau *al-gāyah*) dan niat. Pengertian

²¹Badr al-dīn Muḥammad 'Abd Allah al-Zarkashī, *al-Burhān fi Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dar Kutub, 1957), 13

²²*Maqṣad* merupakan *maṣdar mīm*, derivasi dari akar kata *qaṣada*. *al-qaṣdu* dan *al-maqṣad* mempunyai arti sama, yaitu: asal, tujuan sesuatu, jalan yang lurus (*istiqāmah*), adil, tengah-tengah dan tidak berlebihan. Lihat: Louis Ma'luf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām* (Beirut; Dār al-Mashriq, 2003), 632-633.

²³ Materi *q – ṣ – d* dalam Muḥamad bin Mukarrom bin Manẓūr, *Lisān al-Arab* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), vol. VIII, 353.

tujuan lebih bersifat umum karena mencakup berbagai aspek, sementara niat lebih bersifat individu karena terkait dengan setiap individu mukallaf atau individu Rasulullah saw.

Sedangkan tafsir *maqāṣidi* menurut Waṣfi ‘Āsyūr Abū Zaid adalah salah satu corak tafsir yang membahas tentang pemaknaan makna dan tujuan al Qur’an baik secara universal maupun parsial dengan mewujudkan nilai-nilai kemaslahatan umat.²⁴ Dengan pengertian tersebut dapat diambil sebuah pemahaman bahwa upaya untuk menafsirkan al Qur’an lebih ditekankan pada aspek tujuan syariat tidak hanya sekedar mencari hikmah dari syariat.

Sedangkan menurut el-Atrash dan Abdo Khalid, tafsir *maqāṣidi* adalah salah satu bentuk penafsiran yang dilakukan dengan cara menggali makna yang tersirat dalam lafaz-lafaz Al-Qur’an dengan mempertimbangkan tujuan yang terkandung di dalamnya. Kedua definisi tafsir *maqāṣidi* kalau ditarik benang merah adalah sama-sama memberlakukan al Qur’an sebagai basis tujuan syariat.²⁵

Sedangkan menurut Jaser Auda secara sederhana mengatakan bahwa tafsir *maqāṣidi* adalah tafsir yang mempertimbangkan faktor *maqāṣid* yang berdasar pada persepsi bahwa al-Qur’an merupakan suatu keseluruhan yang menyatu. Sehingga sejumlah kecil ayat yang

²⁴ Waṣfi ‘Āsyūr Abū Zaid, *at-Tafsīr al-Maqāṣid li Suwar al-Qur’ān al-Kārim* (al-Jazair: Jamiah Abdul Qadir, 2013), 7

²⁵ Mufti Hasan, *Tafsir Maqāṣidi: Penafsiran al-Quran Berbasis Maqāṣid al-sharī’ah dalam jurnal Maghza*, IAIN Purwokerto, 2017, 19.

berhubungan dengan hukum akan meluas dari beberapa ratus ayat menjadi seluruh teks al-Qur'an. Surah dan ayat al-Qur'an yang membahas tentang keimanan, kisah para Nabi, kehidupan akhirat dan alam semesta, seluruhnya menjadi bagian dari sebuah gambaran utuh.²⁶

Aplikasi tafsir *maqāṣidi* sebagai sebuah pendekatan digagas oleh beberapa ulama mengalami beberapa fase dan perkembangan. Embrio dari tafsir *maqāṣidi* juga bermula dari gagasan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam definisi yang lebih khusus tafsir *maqāṣidi* juga diartikan sebagai model pendekatan penafsiran al-Qur'an yang memberikan penekanan (aksentuasi) terhadap dimensi *maqāṣid* al-Qur'an dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Tafsir *maqāṣidi*, tidak hanya terpaku pada penjelasan makna literal teks yang eksplisit (*al-manṭūq bih*), melainkan mencoba menelisik maksud dibalik teks yang implisit, yang tak terucapkan (*al-maskūt, anh*), apa sebenarnya *maqāṣid* (tujuan, signifikansi, ideal moral).²⁷

Kendati secara praktis sudah dipraktikkan oleh para mufasir klasik, secara teoretis tafsir *maqāṣidi* merupakan pendekatan yang relatif baru dalam jagat kajian al-Qur'an. Singkatnya, tafsir *maqāṣidi* bisa dikatakan masih dalam 'proses menjadi'. Karena itu, tafsir *maqāṣidi* mempunyai kelebihan dan kekurangan lantaran sesuatu yang baru biasanya sebagai

²⁶ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan Ali Abd Mun'im, (Bandung: Mizan, 2015), 299.

²⁷ Abdul Mustaqim, *Argumen Keniscayaan Tafsir Maqasidi* (Yogyakarta: UIN Yogya, 2019), 12

bentuk kritis atas sesuatu yang lama, atau mengisi kekurangan yang lama, tetapi di sisi lain, ia belum matang untuk menjadi sesuatu pada dirinya.²⁸

Tafsir *maqāṣidi* sejatinya memadukan tiga pendekatan untuk menemukan maksud Tuhan di dalam al- Qur'an karena maksud Tuhan itu tidak hanya bersifat tekstual dan ideal-moral, tetapi juga bersifat spirit-kontekstual. Maksud Tuhan yang bersifat tekstual, bisa didekati dengan pendekatan tafsir *tahlili*; maksud Tuhan yang berbentuk ideal-moral, bisa didekati dengan menggunakan teori tafsir *nuzuli* dan teori hermeneutika objektif; sedangkan maksud Tuhan yang bersifat spirit-kontekstual bisa didekati dengan menggunakan teori hermeneutika filosofis. Jika ketiganya didialogkan, tidak hanya dimensi makna tekstual dan ideal-moral al-Qur'an yang ditemukan, tetapi juga dimensi makna spirit (semangatnya) yang bisa dikontekstualkan dan menjadi bermakna dengan realitas kekinian.²⁹

3. *Maqāṣid* al Qur'an

Istilah *maqāṣid* Qur'an juga seperti sebelumnya yaitu terdiri dari dua kata *maqāṣid* dan al Qur'an. Konsep *maqāṣid* yang sesuai dengan term *maqāṣid* al Qur'an adalah target atau tujuan yang hendak dicapai dari suatu tindakan. Tujuan dari syariat yang ingin dicapai tentu mengandung kemaslahatan serta madharat yang perlu dihindari. Oleh karena itu, esensi dari *maqāṣid* adalah hikmah yang terkandung dari setiap perintah untuk

²⁸ Aksin Wijaya, *Fenomena Berislam: Genealogi dan Orientasi Berislam Menurut al Qur'an* (Yogyakarta: IRCiSOD, 2022), 45

²⁹ *Ibid.*, 59-60

meraih kemanfaatan serta menghindari madharat jika perbuatan yang sudah ditetapkan dilanggar.

Frase *maqāṣid* jika disandingkan dengan al Qur'an dapat diartikan sebagai target yang hendak dicapai dari diturunkannya al Qur'an, sehingga semua ayat dalam al Qur'an memiliki target dalam merealisasikan tujuan yang sudah ditetapkan oleh syariat. Senada dengan definisi yang disampaikan oleh al Hāmidī bahwa definisi dari *maqāṣid* al Qur'an adalah tujuan-tujuan yang karenanya al Qur'an diturunkan agar kemaslahatan bisa terealisasi kepada manusia.³⁰

Ditinjau dari pengertian secara epistemologis, belum ada kesepakatan para ahli tentang definisi *maqāṣid* Al-Qur'an. Ada berbagai macam pengertian di kalangan para ahli. Misalnya menurut pandangan pandangan hukum Islam, *maqāṣid* didefinisikan sebagai tujuan atau sasaran di balik semua peraturan atau ketentuan hukum yang ada dalam Islam. Pada satu sisi, term *maqāṣid* terkadang digunakan dalam pengertian *mashlahah*. Hal ini dikemukakan oleh Abū Ishaq al-Syaṭībī (w.790 H).³¹

Menurut al-Syaṭībī, tujuan dari seluruh kewajiban baik yang mengandung unsur perintah maupun larangan adalah untuk merealisasikan kemaslahatan hamba. Selanjutnya menurut al-Syaṭībī, dalam Al-Qur'an terdapat ada tiga macam kategori pengetahuan. Pertama, pengetahuan yang

³⁰ 'Abd Karīm Al Ḥamidī, *al Madkhal ilā Maqāṣid al Qur'an* (Riyad: Maktabah al Rushd, 2007), 31 Dalam Delta Zaumu Nahri, *Maqasid Al Qur'an: Pengantar Memahami Prinsip Al Qur'an* (Pamekasan: Duta Media Publishing, 2020), 5

³¹ Abū Ishaq asy-Syaṭībī, *al-Muwāfaqat min Usūl al-Shari'ah*, jilid. 1, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.t.), 21

berhubungan dengan yang dituju yakni, Allah. Kedua, pengetahuan yang besinggungan dengan konsep tata cara menuju Allah. Pengetahuan ini meliputi bentuk-bentuk peribadatan dan ibadah murni, adat-istiadat dan sosial-kemasyarakatan (*mu'āmalah*). Ketiga, pengetahuan yang berkaitan dengan kematian, hari kiamat, dan tempat kembali di akhirat.³²

Menurut Quraish Shihab, prinsip kesatuan tujuan surah Al-Qur'an untuk pertama kali dimunculkan oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam tafsirnya, *tafsir mafātih al-ghaib*.³³ Dalam studi tafsir, *maqāṣid* Al-Qur'an pertama kali diperkenalkan oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H). Meskipun demikian, beliau tidak memberikan arti definitif *maqāṣid* al-Qur'an. Ia membahasnya dalam konteks kesatuan tujuan atau tema surah-surah al-Qur'an (*wihdah maudu'iyah li al-suwar*).³⁴

Menurut al-Rāzī setiap surah al-Qur'an memiliki *maqāṣid*. Dilihat dari kecenderungan berfikir, gagasan al-Rāzī ini baru sebatas gagasan dan ide awal, sebab beliau belum menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang padu dalam bingkai *maqāṣid suwar* al-Qur'an. Cara penafsirannya masih seperti cara penafsiran ayat demi ayat dalam surah al-Qur'an. Meski demikian, harus diakui penafsiran al-Rāzī merupakan selangkah lebih maju dibandingkan dengan para ahli tafsir sebelumnya dalam hal kesatuan tujuan-tujuan pokok, sebab ia sudah menentukan hubungan

³² Abū Ishaq asy-Syaṭibī, *al-Muwāfaqat...*,340

³³ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah* (Jakarta: penerbit Lentera Hati, Cet, ke- 2004) , Vol. 1, h. xxiii

³⁴ Moh Bakir, *Rasionalitas Maqashid al Qur'an: Upaya Memahami makna al Qur'an sesuai tujuannya* (Pekalongan: Nasya Expanding, 2018), 32

antar ayat dan hubungan antar surah Al-Qur'an (munasabah al-Qur'an). Al-Rāzi juga belum menentukan tujuan pokok setiap surah, seperti yang dilakukan oleh ahli tafsir sesudahnya, meski ia sendiri menyatakan adanya tujuan pokok setiap surah.³⁵

Tepatnya, penggunaan istilah *maqāṣid al-Qur'an* ditelusuri kembali pada abad kesebelas. Al Ghazali (w.1111 M) adalah ulama terkenal pertama yang memelopori subjek ini dalam kitabnya yaitu *Jawāhir al-Qur'an*. Sejak itu hingga saat ini, sejumlah besar literatur telah dihasilkan tentang oleh para sarjana muslim terkemuka. Terlepas dari perhatian penting dari para sarjana ini, definisi ilmiah tentang *maqāṣid al-Qur'an* belum dirumuskan.³⁶

C. Teknik Menggali *Maqāṣid* al Qur'an

Untuk melihat konsep *maqāṣid* al Qur'an secara penuh, maka ada beberapa langkah yang bisa ditempuh diantaranya adalah

a. Metode Tekstual

Firman Allah hanya bisa diketahui makna aslinya oleh Allah sendiri. Manusia tidak bisa mengerti apa yang diinginkan oleh Allah tentang maksud dan tujuan dari ayat al Qur'an. Dalam hal ini sebenarnya al Qur'an sudah memberikan konsep terkait beberapa *maqāṣid* yang

³⁵ Moh Bakir, *Rasionalitas Maqashid al Qur'an...*,33. Bandingkan dengan Tariq Jaffer, *Rāzī Master of Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning* (New York: Oxford University Press, 2015), 1-3

³⁶ Tajul Islam, "Maqasid al Qur'an: A searck For A Scholarly Definition" Dalam Jurnal al Bayan, 2011, Vol 9, 165

berasal dari al Qur'an itu sendiri sehingga ayat-ayat yang difirmankan oleh Allah secara tidak langsung sudah bisa ditangkap secara tekstual dari ayat tersebut.³⁷

Banyak sekali dijumpai tentang ayat-ayat al Qur'an dengan membaca teks ayat tersebut. Untuk memahami *maqāṣid* dari ayat al Qur'an bisa dilacak dengan melihat makna ayat secara umum atau dilihat dari topik-topik ayat yang bersangkutan. Misalnya ayat yang menjelaskan tentang keadilan, tentang pernikahan, tentang kebenaran atau beberapa topik yang menjelaskan tentang konsep ibadah.

Metode tekstual merupakan langkah awal yang harus ditempuh untuk mengetahui *maqāṣid* umum maupun *maqāṣid* khusus al Qur'an. Dan setiap ayat tidak langsung bisa menangkap *maqāṣid* khusus, terkadang di sela-sela ayat tersimpan sebuah topik yang terpisah dari kesatuan ayat. Oleh karena itu, al Qur'an menetapkan bahwa *maqāṣid* dari satu bahasan yang disampaikan adalah apa yang ia sebutkan dan tekankan secara jelas dalam teksnya sehingga model tekstual menjadi Teknik yang paling dominan dan paling utama sebab al Qur'an sendiri berbicara tentang *maqāṣid*-nya.³⁸

b. Metode Induktif

Metode induktif dilakukan dengan mengambil sampel parsial untuk menyimpulkan sebuah hukum general atau kaidah umum tentang sesuatu.

³⁷ Waṣṣī 'Āsyūr Abū Zaid, *at-Tafsīr al-Maqāṣid li Suwar al-Qur'ān al-Kārim* Terj Ulya Fikriyati (al-Jazair: Jamiah Abdul Qadir, 2013), 86.

³⁸ Waṣṣī 'Āsyūr Abū Zaid, *at-Tafsīr al-Maqāṣid...*,94-95.

Dalam *maqāṣid* al Qur'an, metode induktif merupakan salah satu cara untuk mengungkapkan *maqāṣid* yang ada kecuali ragam *maqāṣid* ayat dan *maqāṣid* kata serta huruf al Qur'an.³⁹ Dalam aplikasinya metode induktif dalam dipakai untuk mengungkapkan *maqāṣid* secara umum al Qur'an, *maqāṣid* khusus al Qur'an dan *maqāṣid* surah.

1. Metode induktif untuk *maqāṣid* umum al Qur'an

Metode induktif untuk mengungkap *maqāṣid* umum al Qur'an dapat dilakukan dengan dua cara yaitu pertama, diterapkan untuk mencari *maqāṣid* dari al Qur'an, melakukan pembatasan atas *maqāṣid* yang telah ditemukan kemudian mengkategorisasikannya. Kedua, diaplikasikan untuk mencari hal-hal yang terkait dengan *maqāṣid* dari ayat-ayat al Qur'an pada seluruh teks mushaf.⁴⁰

2. Metode induktif untuk *maqāṣid* khusus al Qur'an

Untuk mengungkap *maqāṣid* khusus al Qur'an dapat dilakukan dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang sesuai dengan tema yang diharapkan, kemudian melakukan kategorisasi atas ayat-ayat tersebut dan membedakan antara makiyah dan madaniyah untuk mencari *maqāṣid* dalam ayat-ayat tersebut. Dengan melalui langkah seperti ini maka akan terbentuk *maqāṣid* dari bidang tema al Qur'an yang dikaji.

3. Metode induktif untuk *maqāṣid* surah

³⁹ Ibid..., 95-96

⁴⁰ Ibid,...98

Maqāṣid surah merupakan bagian penting sebagai pondasi, dalil maupun posisi dalam kajian tafsir. Salah satu hal terpenting dalam mengungkapkan *maqāṣid* surah adalah melalui metode induktif. Metode ini bisa dipakai untuk menelusuri tema-tema surah dan bagian-bagiannya, kemudian melakukan upaya untuk mencapai tujuan *maqāṣid* umum yang dimiliki oleh seluruh atau bagian surah tertentu. Setidaknya dibutuhkan sebuah upaya yang memerlukan usaha lebih untuk menganalisis, mencermati dari bagian surah-surah dalam al Qur'an. Namun terkadang untuk menemukan *maqāṣid* surah bisa dicermati pada bagian kata pembuka surah.⁴¹ Misalnya pada surat al Qarīah.

الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ

Kata pembuka pada ayat ini diawali dengan hari kiamat, maka ayat setelahnya dan bagian dari keseluruhan surat ini membicarakan tentang keberadaan hari kiamat.

Muḥammad al-Rubay'ah menyebutkan ada tiga belas langkah yang diperlukan dan dapat dijadikan sebagai acuan untuk menemukan *maqāṣid* surah⁴² diantaranya adalah

- a. Memahami dengan benar yang disebut sebagai *maqāṣid* itu sendiri serta aturan-aturannya;

⁴¹ Ibid., 99-100

⁴² Waṣfi 'Āsyūr Abū Zaid, *at-Tafsīr al-Maqāṣid ...*,101-102

- b. Melakukan tadabur atas kalam Allah dengan mencermatinya secara simultan dan mendalam;
- c. Mengikhlaskan niat untuk memohon pemahaman tentang firman Allah;
- d. Berdoa dengan sepenuh hati;
- e. Mempelajari pendahuluan surah dari aspek kronologi penurunan, keutamaan dan karakteristiknya;
- f. Mengetahui *maqāṣid* umum al Qur'an dan dengan *maqāṣid* umum tersebut untuk menemukan maqṣad dari masing-masing surah;
- g. Mencermati nama atau nama-nama surah yang ada dan membandingkan semua nama tersebut untuk mencari benang merah dari masing-masing nama surah;
- h. Mencari hadis atau riwayat yang menjelaskan tentang konteks surah sehingga ditentukan tentang alasan surah tersebut diturunkan;
- i. Menganalisis bagian prolog dan epilog dari surah serta hubungan antara keduanya;
- j. Meneliti aspek general yang dikandung oleh sebuah surah dengan memperhatikan dialektika konteks umum surah dan munasabah
- k. Mendalami rahasia pemilihan diksi, kata dan lafadz serta pengulangan lafadz maupun huruf dalam surah;
- l. Berinteraksi secara hidup dengan surah;
- m. Melakukan kajian bersama minimal dua orang atau lebih di masjid-masjid;

- n. Memakai alat bantu referensi tafsir untuk mengkaji *maqāṣid* surah-surah dalam al Qur'an.

D. Operasional Pendekatan Teori *Maqāṣid* Kontemporer Jasser Auda

1. Analisis Sistem Sebagai Sebuah Pendekatan

Awal mula kemunculan teori sistem Jasser Auda dilaterbelakangi oleh kegelisahan akademik Auda dalam melihat hukum Islam. Auda melihat bahwa konsep dalam hukum Islam terutama kajian tentang fikih lebih berorientasi pada persoalan personal dan terkesan kaku. Produk hukum Islam yang terkesan kaku akan sulit diimplementasikan pada masyarakat muslim yang hidup sebagai bagian dari minoritas. Implikasi ini akan berpengaruh pada pemikiran bahwa beragama itu merupakan sesuatu yang sulit dilaksanakan.

Bekal keilmuan yang cukup antara ilmu sains dan agama akhirnya membuat Jasser Auda berhasil merekonstruksi model konsep *maqāṣid* lama dengan mengembangkan model analisis *maqāṣid* baru. Terlepas dari apakah terdapat kelemahan teori tersebut, itu merupakan persoalan lain. Untuk lebih jelaskanya model analisis yang dipakai oleh Jasser adalah analisis sistem yang akan dijelaskan pada sub selanjutnya pada bagian ini.

Analisis sistem terkait dengan teori sistem dimana analisis tersebut didasarkan pada definisi sistem itu sendiri. Analisis mengasumsikan bahwa entitas yang dianalisis adalah sebuah sistem. Dengan demikian, analisis memerlukan pengidentifikasian fitur entitas, seperti yang telah ditentukan

sebelumnya dalam teori sistem. Inilah hubungan antara analisis sistem dengan teori sistem.

Definisi umum dari suatu sistem adalah serangkaian interaksi unit-unit atau elemen yang membentuk satu kesatuan yang terintegrasi yang dirancang untuk melakukan beberapa fungsi. Dengan demikian, analisis sistematis biasanya melibatkan identifikasi unit, elemen, atau subsistem, dan bagaimana unit-unit ini saling terkait dan terintegrasi dalam proses atau fungsi.

Whitehead misalnya menggambarkan konsep analisis sebagai, 'pembangkitan wawasan' melalui sugesti pemikiran hipotetik, dan pembangkitan pemikiran melalui pengamatan langsung serta didukung dengan pengamatan yang mendalam. Dalam proses ini, gabungan keseluruhan, interelasi, dan hal-hal yang terkait akan memunculkan sebuah sistem dalam benak manusia.⁴³

Sistem berarti suatu kesatuan yang terdiri dari komponen atau elemen yang dihubungkan bersama untuk memudahkan aliran informasi, materi atau energi. Istilah ini sering digunakan untuk menggambarkan suatu set entitas yang berinteraksi dimana suatu model matematika seringkali bisa dibuat. Setiap sistem selalu terdiri dari empat elemen, yaitu (1) objek; bisa berupa bagian, elemen atau variable; bisa berupa benda fisik, abstrak atau keduanya, (2) atribut yang menentukan kualitas atau sifat

⁴³ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, 70

kepemilikan sistem dan objeknya, (3) hubungan internal dan (4) lingkungan yang menjadi tempat sistem berada.⁴⁴

Teori sistem mangajukan jalan tengah antara dua pandangan di atas melalui usulan korelasi sebagai watak relasi antara konsepsi manusia (dalam hal ini sistem) dan dunia. Menurut teori sistem, kognisi mental kita terhadap dunia luar berhubungan (berkorelasi) dengan apa yang ada disana, sebuah sistem tidak harus identik dengan benda-benda yang ada di dunia nyata, melainkan sistem adalah sebuah cara mengorganisasi pikiran kita tentang dunia nyata.⁴⁵

Analisis sistem dalam teori Jasser Auda akhirnya auda mengambil sebuah kesimpulan dalam pendekatan sistem terdapat 6 dimensi yang harus ditempuh yaitu fitur kognisi, holisme, keterbukaan dan pembaharuan, hubungan antar hirarki, multidimensional dan kebermaksudaan. Dari analisis pendekatan sistem yang dipakai oleh Auda, pendapat Bertalanffy merupakan teori yang banyak dipakai oleh Auda dalam memformulasikan pendekatan sistem sebagai alat untuk analisis.

Pendekatan sistem Auda secara umum juga bisa menggambarkan hubungan antara agama dan ilmu. Sistem menunjukan sebuah keterkaitan dengan lainnya. Oleh karena itu, Amin Abdullah merangkum menjadi 3 kata kunci Ketika mengaitkan antara agama dan ilmu yang bercorak dialogis dan

⁴⁴ Retna Gumanti, *Maqasid Al-shariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam*, Jurnal Al-Himayah Volume 2 Nomor 1 Maret, 105

⁴⁵ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, 66

integrative yaitu: *semipermeable*, *intersubjective testability*, dan *creative imagination*, berikut penjelasannya:⁴⁶

1. Saling Menembus (*Semipermeable*)

Konsep *semipermeable* ini berasal dari Ilmu Biologi. Dalam biologi, kaedah *survival for the fittest* (Makhluk yang paling dapat bertahan hidup adalah yang paling cepat dapat menyesuaikan diri adalah yang paling menonjol. Hubungan antara ilmu yang berbasis pada "kausalitas" (*causality*, pecarian hukum sebab dan musabab) dan agama yang berbasis pada "makna" dan nilai (*meaning, value*) adalah bercorak *semipermeable*, yakni, antara keduanya saling menembus. Mengapa timbul konflik antara penafsiran agama dan penafsiran ilmu pengetahuan terhadap realitas karena hubungan antara keduanya tidak saling menembus, tidak saling komunikasi. Masing-masing menganggap tafsir disiplin keilmuan sendirilah yang paling benar dan menganggap yang lain tidak benar.

2. Keterujian intersubjektif (*intersubjective testability*)

intersubjective testability merupakan rambu-rambu yang menandai hubungan antara ilmu dan agama yang bercorak dialogis dan integratif.

Istilah tersebut berasal dari Ian G. Barbour dalam konteks pembahasan tentang cara kerja sains kealaman dan humanities. Menurut Barbour baik objek (objek yang diteliti) maupun subjek (peneliti ilmunan) masing-masing berperan besar dalam kegiatan keilmuan. Data tidak dapat dikatakan terlepas sama sekali dari penglihatan pengamat, karena situasi di lapangan

⁴⁶ Amin Abdullah, *Multidisiplin...*,100-113.

selalu diintervensi oleh ilmuwan sebagai *experimental agent* itu sendiri. Oleh karenanya, konsep bukanlah diberikan begitu saja oleh alam, namun dibangun atau dikonstruksi oleh ilmuwan itu sendiri sebagai ide yang kreatif (*creative thinker*). Oleh karenanya, pemahaman tentang apa yang disebut objektif harus disempurnakan menjadi *intersubjective testability* yakni ketika semua komunitas keilmuan ikut bersama-sama berpartisipasi menguji tingkat kebenaran penafsiran dan pemaknaan data yang diperoleh peneliti dan ilmuwan dari lapangan.

3. Imaginasi Kreatif (*Creative Imagination*)

Meskipun logika berpikir induktif dan deduktif dapat menggambarkan secara tepat bagian tertentu dari cara kerja ilmu pengetahuan, namun sayang dalam uraian tersebut umumnya meninggalkan peran imajinasi kreatif dari ilmuwan itu sendiri dalam kerja ilmu pengetahuan. Memang ada logika untuk menguji teori, tetapi tidak ada logika untuk menciptakan teori. Tidak ada resep yang jitu untuk membuat temuan-temuan yang orisinal. Diperlukan ilham, intuisi, feeling, rasa, pengalaman, dan sensitivitas tingkat tinggi yang bersumber dari *al-ma'unah al-ilahiyyah*. Kapasitas ini juga universal sifatnya, yaitu akal universal atau *al-'aql al-mukawwin*.

2. Aplikasi Pendekatan Sistem Jasser Auda

Teori Islam tentang tujuan (*maqāsid*) berkembang selama berabad-abad, terutama pada abad kedua puluh. Para ahli teori kontemporer mengkritik atas klasifikasi teori *maqāsid* tradisional kebutuhan karena

sejumlah alasan. Pertama, ruang lingkup *maqāsid* klasik seluruhnya adalah hukum Islam. Mereka tidak memberikan cakupannya pada bab-bab tertentu atau tujuan khusus sehingga tidak bisa menyelesaikan secara detail terhadap pertanyaan-pertanyaan mengenai topik tertentu. Kedua, teori *maqāsid* klasik lebih mementingkan aspek kemaslahatan individu, bukan manusia atau masyarakat secara umum; Ketiga, klasifikasi *maqāsid* klasik tidak memuat prinsip-prinsip universal dan mendasar, misalnya tentang keadilan, kebebasan berekspresi dan lain-lain. Keempat, penetapan *maqāsid* dalam teori *maqāsid* klasik berasal dari warisan intelektual fiqh yang diciptakan oleh para ahli fiqh, dan bukan diambil dari teks-teks utama seperti al-Qur'an dan sunnah.⁴⁷

Dalam upaya rekonstruksi epistemologi keilmuan hukum Islam dan globalisasi dalam satu kesatuan pembahasan maka harus ada upaya untuk mempertemukan dan mendialogkan antara *usul al-fiqih* dan *qawā'id fiqhiyah* dengan problem kemanusiaan. Oleh karena itu, bukan waktunya lagi mendikotomikan, apalagi memisahkan kajian usul fiqh dari kajian social, filsafat, kemanusiaan, dan sains teknologi sehingga tidak bisa hanya membicarakan yang satu kemudian meninggalkan yang lain. Kecuali kalau topik yang dibahas adalah hanya satu tema diantara beberapa tema yang ada.⁴⁸

⁴⁷ Jasser Auda, *Maqashid al-shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach...*4

⁴⁸ Amin Abdulah, *Multidisiplin, Interdisiplin, Dan Transdisiplin...*, 161-162

Menurut Amin Abdullah, untuk mendialogkan lintas disiplin keilmuan perlu kesediaan dan mentalitas untuk saling *take and give*, saling mendekat, dialog, consensus, kompromi, dan negosiasi. Tidak boleh ada pemaksaan kehendak dari salah satu dari keduanya. Tidak ada pula perasaan yang satu merasa ditinggal oleh yang lain. Oleh karenanya, perlu disentuh bagaimana struktur bangunan dasar yang melandasi cara berfikir umat manusia (*humanities*) secara umum dan sekaligus bangunan dasar cara berfikir keagamaan Islam secara khusus.⁴⁹ Jasser Auda melakukan rekonstruksi terhadap konsep *maqāṣid shariʿah* dengan menggunakan pendekatan sistem, dalam hal ini auda menawarkan sejumlah fitur yang dapat memberikan kontribusi filosofis dan praktis terhadap *maqāṣid shariʿah* diantaranya adalah fitur kognisi, holisme, keterbukaan dan pembaharuan, hubungan antar hirarki, multidimensional dan kebermaksudaan/ tujuan utama.

A. Fitur Kognisi

Sekelompok ahli fiqh dalam hukum Islam disebut sebagai para pembenar atau *musawibah*, mereka menyatakan bahwa hukum adalah asumsi-asumsi pada diri mujtahid ketika mengkaji nas. Posisi ini membuat perbedaan yang sangat jelas dan dibutuhkan antara gagasan manusia dan teks/nas. Selanjutnya *musawibah* menyimpulkan

⁴⁹ Ibid.,162

perbedaan pendapat dalam masalah hukum, berapa pun bertentangan, semuanya merupakan ungkapan yang sah dan benar.⁵⁰

Berdasar perspektif teologi Islam, produk fikih merupakan hasil penalaran dan refleksi manusia terhadap *nas* (teks kitab suci) sebagai upaya untuk menangkap makna tersembunyi maupun implikasi praktisnya. Allah tidak boleh disebut sebagai *faqih* menurut para ahli fikih karena tidak ada yang tersembunyi bagi Nya. Oleh karena itu, fikih merupakan bagian kognisi manusia atau *matter of human cognition (idrak)* dan pemahaman (*fahm*).

Dengan demikian, fikih merupakan persepsi dan interpretasi seseorang, sekumpulan orang atau kelompok yang bersifat subyektif. Subyektif dalam hal ini tidak terbatas pada individu-individu tetapi lebih mengarah kepada kelompok, golongan, madzab, organisasi sosial, bahkan organisasi social politik, untuk tidak menyebut seluruh *al firāq al Islāmiyah* (berbagai kelompok yang hidup di internal umat Islam). Ayat-ayat al Qur'an merupakan wahyu, tetapi interpretasi ulama atau *fakih* terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu.⁵¹

Persepsi yang keliru tersebut sering kali dikukukan demi melestarikan berbagai kepentingan sedikit orang, penguasa atau

⁵⁰ Beberapa kelompok pendukung *musawibah* diantaranya adalah Abu Bakar Hasan Al Asyari, Abu bakar Ibn al-Arabi, Abu Hamid al-Ghazali, Ibn Rusyd dan beberapa tokoh muktazilah misalnya Abu Huzail, Abu Ali dan Abu Hasyim. Menurut al-Ghazali keputusan hukum Tuhan perspektif ahli fikih merupakan sesuatu yang dinilai oleh ahli fikih sebagai kebenaran yang paling mungkin. Al-Ghazali mengecualikan hukum-hukum yang ditentukan oleh Nas. Lihat Jasser Auda, *Maqashid al-shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach* (London, Washington: IIT, 2007), 194

⁵¹ Amin Abdullah, *Multidisiplin*, ... 164

organisasi tertentu. Jasser memberikan contoh tentang *ijma'* (*consensus*). Meskipun terdapat perbedaan besar atas berbagai keputusan *ijma'*, namun sebagian ulama fikih menyebutnya sebagai dalil *qaṭ'i* yang setara dengan *nash*. Bahkan penolak *ijma'* adalah kafir. Dalam beberapa literatur fikih klasik, *ijmā'* sering dijadikan sebagai klaim untuk menghakimi sebuah opini atau pendapat yang berbeda. Misalnya Ibnu Taimiyah pernah memberikan kritik karya *marātib al-ijmā'* milik Ibnu Hazm. Dikatakan perkara-perkara yang di-*ijma'*-kan dalam kitab tersebut masih belum akurat, sebab persolannya sendiri masih menjadi masalah khilafiyah. Seperti persoalan menolak *ijmā'* dianggap kafir, tidak ikutnya perempuan dalam shalat jamaah laki-laki, serta penyelenggaraan pembayaran empat dinar emas sebagai pajak.⁵²

Menurut pandangan Jasser, *ijmā'* bukan merupakan sumber hukum, akan tetapi hanya sebuah mekanisme pertimbangan atau sistem pembuatan keputusan yang melibatkan banyak orang (multipartisipan). Oleh karena itu, *ijmā'* sering disalahgunakan oleh sebagian ulama untuk memonopoli fatwa demi kepentingan sekelompok elite. Hingga sekarang prinsip-prinsip *ijmā'* masih bisa dipakai sebagai mekanisme pembuatan fakta yang bersifat kolektif, khususnya yang berkaitan dengan teknologi modern dengan cara memanfaatkan alat komunikasi

⁵² Ibid.

yang modern. Selain itu, *ijma'* juga bisa dikembangkan dengan bentuk partisipasi masyarakat dalam urusan kebijakan pemerintah.⁵³

Dalam rekonstruksinya terhadap filsafat hukum Islam, hal yang dilakukan oleh Jasser Auda adalah memahami watak kognitif pengetahuan manusia. Auda menghendaki adanya pemisahan antara pengetahuan manusia yang profan dengan teks-teks fundamental agama yang bersifat sakral. Dengan kata lain, seluruh hasil pemahaman ulama terhadap teks-teks sakral agama (al Qur'an dan hadis) yang berbentuk fikih dari berbagai perangkat variannya merupakan murni sebagai produk pengetahuan penafsiran para ulama. Semua produk penafsiran dan hasil ijtihad ulama bersifat manusiawi, bukan ilahi.⁵⁴

Auda ingin membedakan antara produk ilahi sama produk ijtihad. Dengan memakai konsep tersebut, maka semua yang terlahir dari analisis atau pemahaman manusia terhadap wahyu merupakan bentuk ijtihad. Artinya tidak menutup kemungkinan hasil ijtihad yang dilakukan manusia bisa mengandung sebuah kebenaran atau justru mengarah pada kesalahan.⁵⁵

Pendekatan sistem terhadap hukum Islam, mengharuskan melihatnya sebagai 'sistem,' dalam arti ontologis dari kata tersebut.

⁵³ Jasser Auda, *Maqashid al-shariah as Philosophy...*193-194.

⁵⁴ Zaprulkan, *Rekonstruksi Paradigma Maqasid Syariah...*,240-241

⁵⁵ Dalam filsafat kontemporer, hal yang berkaitan dengan isu tersebut disebut sebagai *the faculty* atau *the corrigibility of knowledge* yaitu ilmu pengetahuan apapun, termasuk di dalamnya yang mengandung teori dan konsep keagamaan yang disusun oleh para cerdik pandai (*ulama*) bisa saja mengalami kesalahan dan ketidaktepatan disebabkan perbedaan konteks, wahyu, dan tempat terutama adalah perangkat keilmuan yang diikutinya. Amin Abdullah, *Multidisiplin, ...*,163

Oleh karena itu, menerapkan fitur 'sifat kognitif sistem' akan mengarah pada kesimpulan yang identik kepada *al-mūsawwibah*, yakni hukum-hukum yang menurut para ahli hukum kemungkinan besar benar, dan pendapat hukum yang berbeda semuanya merupakan ekspresi kebenaran dan semuanya benar.⁵⁶

B. Holisme

Perspektif teori sistem, manfaat utama analisis sistematis dibandingkan dengan analisis dekomposisional adalah pendekatan holistik versus pendekatan parsial/atomistis. Pemikiran parsial sebab akibat telah menjadi fitur umum pemikiran manusia hingga era modern. Di era sekarang, model penelitian ilmu pengetahuan alam dan sosial telah beralih dari analisis parsial menuju analisis sistem yang holistik.⁵⁷ Dengan demikian aspek analisis dengan melihat dari sisi keseluruhan (holistik) menjadi salah satu bagian dasar dalam mengamati sebuah obyek.

Teori sistem melihat bahwa setiap relasi hubungan sebab-akibat menjadi satu bagian dari keseluruhan gambar, dimana sekelompok hubungan menghasilkan karakteristik-karakteristik yang bermunculan membentuk pola “keseluruhan” yang lebih dari pada sekadar penjumlahan bagian-bagiannya. Menurut argument teologis dan

⁵⁶ Jasser Auda, *Maqashid al-shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach* (London, Washington: IIT, 2007), 195

⁵⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasyid Syariah...*87

rasional, tingkat validitas atau kejujuran dari dalil holistik menjadi dasar atas prioritas dalam menentukan dalil tunggal dan parsial.⁵⁸

Bagi filsafat hukum Islam, memasukan model pengembangan pemikiran yang holistik dan sistemik menjadi hal yang sangat berguna hal ini disebabkan oleh peralihan dari analisis sebab akibat menjadi analisis holistik yaitu pola pikir yang mempertimbangkan, menjangkau, dan mencakup hal-hal yang tidak atau belum terpikirkan di luar proses sebab akibat.⁵⁹

Para modernis Muslim di era sekarang ini menggunakan aplikasi sistem holistik sebagai alat untuk menganalisis. Misalnya Tafsir Hasan Turabi yang berjudul *tafsir al-tauhidi* memperlihatkan pendekatan holisme, Turabi menguraikan bahwa pendekatan kesatuan (*tauhid*) atau holistik (*kully*) memerlukan sejumlah metodologi pada level yang berbeda-beda dan beragam. Dalam konteks bahasa membutuhkan hubungan dengan bahasa al Qur'an ketika al Qur'an pertama kali diturunkan. Pada level pengetahuan manusia juga membutuhkan pendekatan holistik untuk memahami dunia yang terlihat/ nyata dan tak terlihat/ghaib dengan berbagai komponen yang

⁵⁸ Jasser Auda, *Maqashid al-shariah as Philosophy...*, 46-47.

⁵⁹ Pendekatan holistik juga bermanfaat pada ilmu kalam agar dapat mengembangkan pola pikir Bahasa kausalitasnya ke arah pola pikir yang lebih sistemik, termasuk bukti-bukti tentang keberadaan Tuhan. Implikasi dari penggunaan fitur holistik. Implikasi dari penggunaan fitur ini dalam berfikir keagamaan Islam yaitu seseorang harus memahami *nash* secara utuh baik yang bersifat *juz'i* maupun *kulli* secara bersama-sama. Periksa Amin Abdulah, *Multidisiplin...*, 166.

banyak. Pada level topik membutuhkan hubungan dengan tema-tema tanpa memperhatikan tatanan dan urutan wahyu.⁶⁰

Jika teori ini diterapkan dalam dunia tafsir, maka akan memberikan korelasi yang signifikan, dimana dalam penafsiran al-Qur'an teks, konteks dan kontekstualisasi menjadi bagian yang tak terpisahkan.⁶¹ Artinya al-Qur'an harus difahami secara holistik dengan melibatkan ketiga hal tersebut sehingga akan menemukan korelasi makna sesuai dengan maksud dan tujuan dari al Qur'an itu sendiri.

Cara berfikir secara holistik dalam menafsirkan al Qur'an perlu dihidupkan karena akan melahirkan pembaharuan dan penemuan khusus untuk menyingkap makna al-Qur'an. Lahirnya konsep tafsir ilmu salah satu contoh model penafsiran al Qur'an dengan menggunakan pemahaman yang holistik antara penemuan sains dan teknologi dengan memadukan ayat-ayat al Qur'an.

C. Keterbukaan

Teori sistem membedakan antara sistem terbuka dan tertutup. Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka. Ini berlaku pada organisme yang hidup dan berlaku pada sistem apapun yang ingin bertahan hidup. Sistem dalam hukum Islam adalah sistem yang terbuka. Dalam mazhab fikih dan mayoritas ahli fikih selama berabad-abad telah

⁶⁰ Ibid.,167

⁶¹ Lebih lanjut untuk membaca tentang analisa teks, Konteks dan Kontekstualisasi dalam al Qur'an bisa dibaca dalam bukunya Fakrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2007)

setuju tentang konsep *ijtihād* sebagai metode yang penting dalam hukum Islam, disebabkan *nash* bersifat terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa itu tidak terbatas.⁶²

Ijtihad merupakan proses yang harus dilaksanakan untuk memperbarui wawasan tentang hukum Islam baik yang diakomodir oleh fikih maupun perangkat keilmuan yang lain. Perubahan hukum Islam yang statis disebabkan faktor tertutupnya ijtihad. Oleh karena itu, dalam tradisi keislaman metode dalam ijtihad perlu dilaksanakan secara terbuka dengan mempertimbangkan aspek sosial dan aspek-aspek lainnya agar bisa menyikapi terhadap persoalan-persoalan baru yang muncul di lapangan.⁶³

Dalam ushul fikih metode seperti *qiyas*, *maslahah* dan *urf*⁶⁴ merupakan salah satu metode dalam *istinbāḥ* hukum. Mekanisme keterbukaan dalam hukum Islam tersebut perlu dikembangkan untuk mempertimbangkan aspek fkesibilitas atau ruang gerak yang lebih elastis bagi hukum Islam agar dapat menghadapi lingkungan masa kini misalnya tentang penemuan DNA, perkembangan biologi ke

⁶² Amin Abdulah, *Multidisiplin...*, 168

⁶³ Menurut al-Raysūnī, ada 4 (empat) point yang perlu diperhatikan dalam praktik ijtihad dengan mendasarkan pada *maqāshid al-syarī'ah*: Pertama adalah bahwa teks beserta aturan-aturannya tidak boleh dipisahkan dari tujuannya. Kedua, prinsip-prinsip dan dalil universal digabungkan menjadi satu agar bisa digunakan sebagai bahan menyelesaikan kasus-kasus partikular. Ketiga, menggapai keuntungan atau manfaat serta menghindari kerugian atau mafsadat dan keempat adalah konsiderasi hasil. Lihat, Ahmad al-Raysūnī, *Imam al-Syatibi's Theory of Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (London, Washington: IIIT, 2005), 336-358.

⁶⁴ Secara tradisional, *urf* dalam teori hukum Islam berkaitan erat dengan dunia luar. Dalam kaidah usul Madzab Hanafi dikatakan *al ma'rūf urfan, ka al masyru'ī naṣṣan* yaitu aturan implisit urf mirip dengan kondisi ekplisit nash. Dalam tradisi urf hal pokok yang menjadi tujuan utama adalah mengakomodir kondisi-kondisi orang yang berbeda-beda dengan kebiasaan orang Arab, yang merupakan kaidah baku dalam pandangan fakih. Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, 263.

bioteknologi, semakin dekatnya hubungan komunitas antar umat beragama.⁶⁵

Menurut Auda, pandangan manusia tentang dunia akan membentuk sebuah kognisi. Diantara teori-teori yang membentuk pandangan dunia manusia adalah

1. Tuhan, dunia, umat manusia, hari akhir, pengetahuan, moralitas dan sejarah
2. Mitos, doktrin, etika, ritual dan masyarakat
3. Keyakinan, konsep, keteraturan, konstruk social, model peran dan persepsi moral
4. Dunia natural, etika, politik, biologi, psikologi, metode-metode penelitian ilmiah dan factor lainnya
5. Tuhan, konsep diri, alam, ruang dan waktu

Dari semua teori tersebut menunjukkan bahwa pandangan dunia dibentuk oleh segala sesuatu di sekitar kita, mulai dari agama, konsep diri, geografi, dan lingkungan, hingga politik, masyarakat, ekonomi dan Bahasa. Dengan menggunakan bahasa kultur dalam pengertian luas, pandangan dunia merepresentasikan kultur yang difahami secara kognitif (*cognitive nature*). Kultur kognitif merupakan kerangka mental dan nuansa realitas yang melaluinya seseorang memandang dan berinteraksi dengan dunia luar. Dalam bahasa yang lebih sederhana

⁶⁵ Amin Abdulah, *Multidisiplin...*,168

cognitive nature adalah kerangka berfikir serta pemahaman manusia terhadap realitas.⁶⁶

Dalam merealisasikan sistem keterbukaan (*openness*), Auda menawarkan dua konsep yaitu pertama, mengubah cara pandang para ahli hukum agama terhadap *cognitive nature*. Kedua, keterbukaan dalam berfikir secara filosofis (*philosophical openness*).

1. Mengubah Cara Pandang Hukum Agama Terhadap *Cognitive Nature*

Kerangka berfikir secara *cognitive nature* lebih bersinggungan dengan dunia luar. Kognisi seseorang memiliki keterkaitan erat dengan *worldview*-nya terhadap dunia di sekelilingnya. sebab apa yang dilihat serta difahami oleh ahli agama adalah tergantung dari sudut pandang yang mengitarinya. Terkait dengan praktek ini, konsep *urf* merupakan metode yang berlaku di lapangan sangat erat sekali dengan urusan bagaimana hubungan dengan dunia luar. *Urf* cenderung mengakomodasi atau menerima lingkungan dan adat istiadat masyarakat yang berbeda dari masyarakat dunia luar dengan adat istiadat masyarakat Arab. Sayangnya, pengretian *urf* selama ini cenderung literal dan dikonotasikan dengan adat istiadat orang Arab yang belum tentu sama dengan daerah lain.

Pandangan hidup keagamaan Islam di era kontemporer pastinya berbeda dari pandangan hidup keagamaan era terdahulu. Ahli hukum

⁶⁶ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, 263,

agama era sekarang harus memiliki kompetensi yang memadai dan bisa dipertanggungjawabkan secara social dan keilmuan. Salah satu hal yang harus dimiliki adalah mempunyai pandangan keilmuan yang luas, karena metode penelitian adalah bagian dari *worldview* seseorang atau kelompok era sekarang. Oleh karena itu, ahli hukum yang tidak memiliki “*competent worldview*” tentunya tidak berkompeten dalam membuat hukum, merumuskan apalagi mengeluarkan putusan-putusan keagamaan yang tepat.

Dalam meningkatkan kompetensi keilmuan para ahli hukum sekarang, Jasser mengusulkan dimasukkannya ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu social. Interaksi ilmu hukum Islam, Ilmu-ilmu social dan ilmu kealaman merupakan suatu keharusan yang tidak bisa ditawar pada era sekarang. Putusan tentang tanda-tanda kematian, waktu kehamilan, masa pubertas, penentuan awal bulan ramadhan, apalagi persoalan-persoalan sosial yang berat seperti pluralitas etnis, ras, kulit dan agama, hak asasi manusia, perlindungan anak, kepemimpinan wanita, bertetangga dengan non muslim. Semua yang disebutkan tersebut tidak bisa dikeluarkan putusannya tanpa didahului oleh metode penelitian yang melibatkan ilmu-ilmu alam dan social.⁶⁷

2. Keterbukaan Filosofis

Pembaharuan hukum Islam bisa dimulai dari keterbukaan terhadap filsafat. Terbukti, ilmu ushul fikih sedikit banyak merupakan

⁶⁷ Amin Abdulah, *Multidisiplin...*, 169

produk dari filsafat hukum Islam. Maka, sudah pasti kadar keterbukaan terhadap aspek filosofis menjadi faktor penunjang utama. Namun fakta historis baik dari kalangan madzab maupun mayoritas ulama, mereka menolak terhadap filsafat sebagai pengembangan hukum maupun pengetahuan Islam. Argumen yang menjadi alasan menolak filsafat adalah filsafat merupakan produk metafisika non Islami kemudian diperkuat dengan fatwa para ulama untuk melarang belajar dan mengajarkan filsafat di intitusi Pendidikan.⁶⁸

Berdasarkan di atas, ketika seseorang terpaksa harus memilih antara filsafat dan mengikuti al-Qur'an, para filsuf dituduh murtad, dan buku-buku filsafat tidak boleh dimiliki, diperjualbelikan maupun dihormati. Tokoh-tokoh yang mengeluarkan fatwa-fatwa diantaranya seperti Ibn 'Aqil (w. 1119 M), al-Nawawī (w. 1277 M), al-Suyūṭi (w. 1505 M), al-Qusyairī (w. 1127 M), Ibn Raslān (1595 M). al-Syirbinī (w. 1579 M) dan Ibn al-Ṣalāh (w. 1246 M).

Fatwa Ibn al-Ṣalāh merupakan pendapat yang paling banyak dikutip terkait topik ini dalam literatur hukum Islam. Dalam fatwanya, Ibn al-Ṣalāh menyatakan bahwa filsafat merupakan akar kedunguan dan perselingkuhan. Pedang adalah cara terbaik untuk berhubungan dengan para guru filsafat. Reaksi keras ini menekan minat terhadap filsafat dalam mayoritas lingkaran kaum Muslimin. Para cendekiawan harus mempelajari filsafat atau logika secara rahasia, hanya

⁶⁸ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 268-269

menginformasikan kepada para murid terdekatnya, dan tidak akan pernah menampilkan aktivitas-aktivitas ini dalam tulisan-tulisan mereka.

Jasser Auda menyayangkan mengapa para ahli teori hukum Islam tidak mengambil manfaat dari sumbangan yang diberikan para filosof muslim melalui filsafat Yunani, khususnya logika sebagai ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, Ibn Sina (w. 1037 M) menyumbangkan konsep pemikiran yang orisinal terhadap logika dengan cara merekonstruksi kembali teori Aristote tentang Silogisme setelah membedakan kasus-kasus yang melibatkan "dimensi waktu" yang berbeda (time dependent). Sumbangan penambahan dimensi waktu terhadap standar derivasi silogistik Aristoteles sangat dirasakan manfaatnya, dan sangat potensial untuk dimasukkan juga ke dalam struktur logika hukum Islam.

Menurut Amin Abdullah, sumbangan orisinal lain yang diberikan oleh filosof muslim tetapi tidak dimanfaatkan oleh para ahli hukum Islam adalah teori silogistik al- Farabi (w. 950 M) tentang argumentasi induktif. Cara berpikir induktif ini juga sangat penting untuk dimasukkan ke dalam cara berpikir hukum Islam. Sama halnya, kritik Ibn Hazm dan Ibn Taimiyyah terhadap logika Aristoteles membuka babakan baru berkembangnya logika induktif J. S. Mill,

namun sekali lagi hukum Islam tidak dapat mengambil manfaat dan tidak menggunakannya dalam bangunan dasar cara berpikirnya.⁶⁹

Termasuk pemikiran Ibnu Rusyd, sumbangannya dalam dalam memadukan akal dan wahyu serta ajakannya untuk menggunakan filsafat. Bentuk pembelaan Ibnu Rusyd terhadap logika dan akal bisa dilihat dari sudut pandanganya ketika menulis buku pertamanya, *faṣl al maqāl*. Tegasnya, Ibnu Rusyd hendak melihat posisi logika dan filsafat dari sudut pandang hukum, Oleh karena itu, bisa dikatakan bahwa Ibnu Rusyd berposisi sebagai *faqih* ketika membahas persoalan relasi syariat dan filsafat, Dia membela filsafat, syariat dan juga filsuf dalam perspektif fikih.⁷⁰

Dengan alasan inilah, akhirnya Jasser Auda mengusulkan keterbukaan filosofis yang harus dimiliki oleh faqih ketika melakukan pembaharuan hukum Islam, salah satunya adalah menimba Kembali spirit Ibnu Rusyd dalam menggunakan wacana filsafat secara kreatif. Agar sistem hukum Islam tetap memelihara pembaruan dirinya sendiri, ketika mengadopsi keterbukaan Averroes terhadap seluruh investigasi filosofis dan memperluas keterbukaan pada teori ushul fikih sendiri.⁷¹

Pada akhirnya kajian tentang uṣūl fiqih juga terjadi persinggungan antara teori hukum Islam dan filsafat hukum Islam. Hal ini pernah dilakukan oleh al-Syaṭibī ketika ia melihat kondisi

⁶⁹ Amin Abdullah, *Multidisiplin...*, 171

⁷⁰ Aksin Wijaya, *Teori Intrepetasi al Qur'an Ibnu Rusyd* (Yogyakarta, Lkis, 2009), 70-74

⁷¹ Zaplurkan, *Rekontruksi Paradigma Maqasid Syariah* (Yogyakarta, IRCiSoD, 2020), 260-261

problematika hukum Islam yang begitu banyak. Kondisi seperti ini akhirnya memotivasi al-Syaṭibi untuk menyegarkan kembali kajian teoretis *ushul al-fiqh*, terutama dengan memasukkan konsepsi *maqāṣid al-shari'ah* sebagai konsiderasi utamanya.⁷²

Ruang lingkup tafsir kalau ingin mempertahankan eksistensi panafsiran terhadap al Qur'an harus terbuka bagi siapa saja untuk ikut serta dalam mengkajinya. Selain orang yang berkompeten dalam bidang agama, wacana penafsiran harus terbuka bagi mereka yang ahli di bidangnya masing-masing baik dalam bidang ekonomi, sosial, politik, sains dan lain-lain. Keterbukaan penafsiran al Qur'an kalau hanya seorang mufassir yang ahli dalam bidang agama saja, hasil penafsirannya bisa kemungkinan akan terasa berbeda dengan produk tafsir yang juga melibatkan ahli sosial atau ekonomi misalnya.

D. Multidimensi

Sebuah sistem bukanlah sesuatu yang tunggal. Tetapi, ia terdiri dari beberapa bagian yang saling terkait antara satu dengan lainnya. Di dalam sistem terdapat struktur yang koheren. Karena sebuah sistem terdiri dari bagian-bagian yang cukup kompleks, maka ia memiliki spektrum dimensi yang tidak tunggal. Hukum Islam dapat dianalogikan seperti sistem. Hukum Islam adalah sebuah sistem yang memiliki berbagai dimensi.⁷³

⁷² Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas...*, 188

⁷³ Muhammad Faisol, *Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam: Ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme* dalam Jurnal kalam volume 6 nomor 1, 2012, 61

Dalam tradisi yang terjadi pada hukum Islam klasik, sebagian ulama ketika menggunakan suatu dalil dalam menjustifikasi suatu persoalan sering kali masih memakai pendekatan yang bersifat atomistik, parsialistik, dikotomik, atau oposisi biner antara dua hal. Dengan menggunakan pendekatan yang bercorak dikotomis ini, berbagai fenomena dan ide-ide menjadi tampak bertentangan antara yang satu dengan yang lain, seperti deduktif versus induktif, fisik versus metafisik, materi versus akal, objektif versus subjektif, agama versus sains, empiris versus rasional, dan lain-lain.

Padahal, pelbagai fenomena, fakta, dan gagasan tidak harus dikonstruksi secara dikotomistik, sehingga berlawanan satu sama lain tetapi dapat didekati secara multidimensionalistik, yakni dapat saling melengkapi dari berbagai dimensi yang berbeda. Katakanlah fenomena agama dan sains, jika dilihat dari perspektif dikotomistik atau oposisi biner, maka akan tampak bertentangan satu sama lain. Namun, secara multidimensionalistik, keduanya bisa saling melengkapi dalam kaitannya dengan tujuan meraih kebahagiaan umat manusia, dan dalam kaitannya dengan usaha menjelaskan asal-usul kehidupan, dan seterusnya.⁷⁴

Demikian juga dalam menyelesaikan pertentangan dan kontradiksi antara berbagai dalil, sebagian ulama masih menggunakan pendekatan dikotomis atau pendekatan biner. Ketika terjadi

⁷⁴ Zaprulkan, *Rekonstruksi Maqasid Syariah*, 261, Periksa Juga Amin Abdulah, *Multidisiplin*, 172

pertentangan antara berbagai dalil dalam suatu persoalan, sebagian ulama akan menggunakan strategi konsiliasi penghapusan, pengunggulan, penundaan, pembatalan, ataupun memilih yang paling kompatibel dengan kondisi saat itu. Semua strategi tersebut lebih cenderung parsialistik, sehingga tidak menghasilkan produk hukum yang kontekstual dengan spirit zaman yang melingkupinya.⁷⁵

Dalam kasus penyelesaian dalil yang berbenturan ada solusi untuk mengkompromikan. Namun bila dalil yang berbenturan tidak dapat dikompromikan atau berhubungan kedua dalil tersebut bukan dalam bentuk umum dan khusus yang dapat diselesaikan secara takhsis, maka kedua dalil tersebut tidak dapat diamalkan secara praktis. Dengan demikian, hanya satu ayat yang dapat diamalkan sedangkan yang satu lagi tidak dapat diamalkan. Usaha penyelesaian dalam bentuk ini dapat ditempuh dengan cara berikut:⁷⁶

Pertama, bila dapat diketahui secara pasti bahwa satu di antara dua dalil yang diduga berbenturan itu lebih dahulu turun atau berlakunya, sedangkan yang satu lagi belakangan turunnya atau berlakunya, maka yang datang belakangan itu dinyatakan berlaku untuk seterusnya dan yang datang lebih dahulu tidak berlaku lagi dengan sendirinya. Usaha penyelesaian seperti ini disebut nasakh

⁷⁵ Ibid.,262

⁷⁶ Zaplurkan, *Paradigma Maqasid Syariah...*, 271-272

Kedua, bila di antara dua dalil yang dipandang berbenturan itu tidak diketahui mana yang dahulu dan mana yang belakangan turun atau berlakunya-sehingga tidak dapat diselesaikan dengan cara nasakh-namun ditemukan petunjuk yang menyatakan bahwa salah satu di antaranya lebih kuat dari yang lain, maka diamalkanlah dalil yang disertai petunjuk yang menguatkan itu, dan dalil yang lainnya ditinggalkan. Usaha penyelesaian dalam bentuk ini disebut tarjih.

Ketiga, bila dua dalil yang berbenturan itu tidak dapat ditempuh usaha penyelesaian secara *nasakh* dan *tarjih*, tetapi kedua dalil tersebut memungkinkan diamalkan, maka ditempuh penyelesaian secara takhyir, yaitu memilih salah satu di antara dua dalil tersebut untuk diamalkan dan yang satu lagi tidak diamalkan, dengan tetap menghormati kebenaran dalil yang tidak diamalkan tersebut.

Pemikiran dengan model *binary opposition* menjadi akar terjadinya dikotomi dalam hukum Islam sehingga mengakibatkan dikotomi antara pasti (*qat'ī*) dan tidak tegas (*ẓanni*) dan berimplikasi terhadap munculnya istilah. *qat'iyu al-dilālah* (kepastian dalil), *qat'iyu al-thubūt* (kebenaran sumber), *qat'iyu al-manṭiq* (kebenaran berpikir). Oleh karena itu, pemikiran *binary opposition* dalam hukum Islam harus dihilangkan dalam rangka untuk menghindari pereduksian

metodologis, serta mendamaikan beberapa dalil terjadi ta'arud (pertentangan).⁷⁷

Metode pola berfikir satu dimensi (*one-dimensional*) hanya terfokus pada satu faktor yang terdapat dalam satu kasus. Oleh karena itu, sebagian besar fatwa-fatwa yang dikeluarkan hanya mengarah pada pertimbangan satu dalil saja. Padahal, sebenarnya masih terbuka variasi dalil bermacam-macam (*adillah*) yang bisa diterapkan pada kasus yang sama dan menghasilkan keputusan hukum yang berbeda. Hal yang sangat penting untuk dipahami dalam kaitan ini adalah bagaimana mendudukan nash.⁷⁸

Kelebihan dari konsep multidimensi dalam pemikiran Jasser Auda adalah bisa mengembalikan tujuan dari teks al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum Islam yang selama ini tekstualis linguistik yang melupakan maksud ini tujuan syariah itu sendiri, dan analisis *maqāsid al-sharī'ah* bersifat holistik dan komprehensif sehingga tidak hanya mengandalkan satu dalil saja untuk menyelesaikan suatu kasus

⁷⁷ Jasser Auda memberikan contoh bahwa yang namanya atribut monodimensional seperti larangan, perintah, laki-lakian, kewanitaan, dan seterusnya akan menimbulkan pertentangan antar dalil. Padahal kalau kita menggunakan pemikiran multidimensional maka tidak akan mungkin ada pertentangan, karena dalil yang nampak bertentangan dapat dikompromikan dan dikonsiliasi pada suatu konteks yang baru. Hasilnya adalah hukum Islam akan menjadi fleksibel dalam menghadapi problemproblem masa kini. Mohammad Fauzan Ni'ami, Bustamin, *Maqāsid Al-sharī'ah* dalam Tinjauan Pemikiran Ibnu 'Āsyūr dan Jasser Auda, *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Volume 20, Nomor 1, Januari-Juni 2021, 96, Lihat juga Dahlia, *Kontekstualisasi Pemikiran Maqāsid Al-Sharī'ah* Jasser Auda Terhadap Pendidikan Anak Usia Dini, Volume 5.No2Oktober 2019 *Wahana Islamika: Jurnal Studi Keislaman*, 11

⁷⁸ Amin Abdulah *Multidisiplin...*, 173, Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, 51

melainkan berbagai macam keilmuan (multidimensi) yang terkait dengan masalah.

E. *Interrelated Hierarchy* (Hubungan Antar Hirarki)

Analisis entitas secara hierarkis merupakan pendekatan umum di antara metode-metode sistematis maupun dekomposisi. Sesi sebelumnya telah menelaah sejumlah tingkatan universal yang disarankan dalam hirarki, dan menyimpulkan bahwa aplikasi tingkatan-tingkatan universal tersebut, pada umumnya, terbatas pada bidang ilmu alam. Di sini Auda mengacu pada teori “kategorisasi” dalam ilmu kognisi, sebagai usaha menggambarkan strategi klasifikasi universal yang sesuai subjek yang ditelaah.

Kategori merupakan proses memperlakukan entitas-entitas yang terpisah-pisah, yang tersebar pada suatu ruang yang berkarakteristik multidimensi, sebagai padanan yang membentuk grup atau kategori yang sama. Ini merupakan salah satu dari aktivitas-aktivitas kognitif yang paling fundamental, di mana manusia memahami informasi yang diterima, membuat generalisasi dan prediksi, memberi nama, dan menilai berbagai item dan ide.

Menurut sains kognitif, ada dua alternatif teoretik untuk menjelaskan kategori yang dilakukan manusia, yang merepresentasikan, menurut pandangan Auda, dua alternatif metode kategorisasi itu sendiri. Metode-metode alternatif tersebut adalah

kategorisasi berdasarkan kemiripan fitur (*feature similarity*) dan kategori berdasarkan konsep mental (*mental concepts*).

Kategorisasi berbasis fitur berusaha menemukan kesamaan dan perbedaan natural di antara entitas-entitas yang dikategorikan. Persamaan atau perbedaan antara dua entitas diukur berdasarkan sejauh mana keduanya cocok atau berbeda dalam kaitannya dengan fitur atau karakteristik tertentu yang ditentukan terlebih dahulu. Item-item tersebut akan dinilai sebagai bagian dari kategori tertentu melalui kecocokan fiturnya dengan fitur “prototipe/model ideal”.

Di sisi lain, kategorisasi berbagai konsep menetapkan kategori berdasarkan konsep mental dibandingkan persamaan fitur. Konsep mental adalah prinsip atau teori pokok dalam persepsi orang yang mengategorisasikan, yang mencakup kombinasi sebab-musabab kompleks dan jalur penjelasan yang ditampilkan dalam kerangka terstruktur.

Suatu konsep tidak sekadar fitur yang dinyatakan ada atau tidak, melainkan sebagai grup kriteria multidimensi, yang dapat melahirkan sejumlah kategorisasi simultan untuk sejumlah entitas yang sama. Suatu konsep juga menyatakan secara tersirat sebuah barisan kategori kasar (*rough*), samar-samar (*vague*), dan lunak (*soft*), ketimbang kategori keras (*hard*), yaitu garis antara kategori-kategori bukanlah nomor atau ukuran yang jelas, melainkan persepsi yang

berbeda, dalam barisan yang masuk akal (reasonable), dari satu orang dengan orang lain.

Menurut Auda, kategorisasi berbasis fitur dikritik atas sejumlah keterbatasan dibandingkan kategorisasi berbasis konsep. Berikut alasan-alasan teoretis di balik pengutamaan metode kategorisasi berbasis konsep dibandingkan kategori berbasis fitur, yang akan digunakan nanti, dalam mengkritik kategorisasi tradisional (berbasis-fitur) mazhab-mazhab fiqh.

1. Metode berbasis konsep merupakan metode integratif dan sistematis, tidak seperti metode berbasis fitur, yang berhubungan dengan entitas-entitas sebagai daftar atribut atau fitur yang tidak berhubungan, sehingga kehilangan banyak informasi analisis yang signifikan.
2. Metode-metode berbasis fitur bisa jadi mengarahkan pada generalisasi berlebihan dengan meringkas begitu banyak informasi menjadi penilaian sederhana tentang ada atau tidak adanya satu fitur atau lebih.
3. Klasifikasi berbasis fitur tidak menyediakan barisan atau perpangkatan multilevel, karena didasarkan pada metode sarang merpati (*pigeon hole*) yang cenderung berpandangan simpel antara dua pilihan saja: benar/ada atau salah/tidak ada.

4. Untuk menjaga homogenitas fitur-fitur yang dikategorikan, faktor penting nonbiner terkadang diabaikan.⁷⁹

Menurut ilmu kognisi (*cognitive science*), ada 2 alternasi teori penjelasan tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu *feature-based categorisations*” dan *“concept-based categorisations.”* Jasser Auda lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan “concept” untuk diterapkan pada Usul-al-Fiqh. Kelebihan *“concept-based categorisations* adalah tergolong metode yang integrative dan sistematis. Selain itu, yang dimaksud *“concept* di sini tidak sekedar fitur benar atau salah, melainkan suatu kelompok yang memuat kriteria multi-dimensi, yang dapat mengkreasikan sejumlah kategori secara simultan untuk sejumlah entitas-entitas yang sama. Salah satu implikasi dari fitur *interrelated hierarchy* ini adalah baik *darūriyyāt*, *hajiyyāt* maupun *tahsiniyyāt*, dinilai sama pentingnya. Lain halnya dengan klasifikasi al-Syaṭibī (yang menganut *feature-based categorizations*), sehingga hirarkhinya bersifat kaku. Konsekuensinya, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* selalu tunduk kepada *daruriyyat*. Contoh penerapan fitur Interrelated—hierarchy adalah baik shalat (*darūriyyāt*), olah raga (*hajiyyāt*) maupun rekreasi (*tahsiniyyat*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan.⁸⁰

⁷⁹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*,... 89-91

⁸⁰ Amin Abdulah, *Multidisiplin, Interdisiplin*..., 172

F. Tujuan Utama

Fitur yang dijelaskan di atas atau dikenal dengan pendekatan sistem sebagaimana dijelaskan di atas diantaranya adalah kognisi (cognitive nature), holistic (*wholeness*), keterbukaan (*openness*), hubungan antar hirarki (*interrelated hierarchy*), multidimensi (*multidimensionality*) dan tujuan utama (*Purposefulness*) sangatlah berkaitkelindan dan saling berhubungan satu sama lainnya. Tidak ada fitur yang berdiri sendiri atau terlepas dari yang lainnya. Teori *maqāṣid* merupakan standar dalam mengembangkan hukum Islam yang meliputi aspek rasionalitas, manfaat, keadilan dan moralitas. Sebagaimana dikatakan oleh Auda yaitu

al-Maqāṣid theory meets the basic methodological criteria of rationality, utility, justice, and morality. Based on the survey of traditional and contemporary theories of Islamic law presented previously this section will show how the ‘purposefulness’ feature, or a purpose/maqasid-based approach could contribute to the development of the fundamentals of Islamic law and current attempts to address some of its inadequacies. Each subsection will deal with one area within the fundamental *uṣūl*.⁸¹

Fitur kebermaksudan/tujuan utama menjadi bagian paling signifikan, atau menjadi pengikat umum bagi seluruh fitur sistem lainnya, seperti fitur kognisi, holisme, keterbukaan, hierarki saling terkait, dan multidimensi. Karena itu, dalam rekonstruksi paradigma *maqāṣid al-sharī'ah* yang digulirkan oleh Jasser Auda, fitur kebermaksudan

⁸¹ Jasser Auda, *Maqashid as-Syariah as Philosophy of Islamic Law...*, 228

menempati posisi yang sangat penting sebagai inti yang mengarahkan tujuan utama hukum Islam yang bersifat universal universal.⁸²

Menurut Auda, Ibnu 'Āsyūr pernah mengisyaratkan bahwa sebagian besar pembahasan ushul fikih tidak dapat dianggap sebagai usaha pengabdian kepada hikmah syariah dan al-*maqāṣid*-nya. Akan tetapi, bahasan-bahasan tersebut berpusat pada deduksi *ahkam* dari bunyi nash. Hal tersebut menjadikannya tampak sekadar usaha takwil terhadap kemungkinan-kemungkinan implikasi lafal nash syariah, baik jika berdiri sendiri, bergandengan, atau berselisih, dari segi keumuman, kemutlakan, kezhahiran, hakikat, kontradiksi, pertentangan dukungan, jamak, takwil, dan seterusnya.⁸³

Kurangnya 'implikasi tujuan/ *dalalah* maksud' adalah kelemahan umum dalam berhubungan dengan 'teks hukum', bahkan dalam aliran filsafat hukum kontemporer. Aliran Jerman, khususnya Jhering dan aliran Prancis, terutama Géný, menyerukan 'tujuan/kebermaksudan' yang lebih besar dalam hukum. Keduanya menyerukan 'rekonstruksi' hukum berdasarkan 'kemaslahatan' dan 'tujuan keadilan. Jhering menyerukan penggantian dari 'hukum mekanis kausalitas' dengan 'hukum tujuan/*maqāṣid*.' Dia menegaskan sebagai berikut⁸⁴:

In 'Cause,' the object upon which the effect is produced is passive. The object appears simply as a single point in the universe at which the law of causality is carried out in that moment. In 'purpose,' on the other hand, the thing which is set in motion by it appears as self-

⁸² Zaprulkan, *Rekonstruksi Maqasyid as-Syariah...*,278

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Jasser Auda, *Maqashid as-Syariah as Philosophy of Islamic Law...*,229

active; it acts. Cause belongs to the past, purpose to the future. External nature, when questioned regarding the reason of its processes, directs the questioner to look back; whilst the will directs him forward ... But however the purpose may be combined with the act, and whatever the nature of the purpose may be, without a purpose action is unthinkable. Acting, and acting with a purpose, are synonymous. An act without a purpose is just as much an impossibility as is an effect without a cause.⁸⁵

Demikian juga Geny menyerukan suatu metode yang bisa memberikan signifikansi lebih terhadap *maqāṣid* perundang-undangan, yang diderivasi dari teks kemudian memandu keputusan seorang penafsir. Akan tetapi seruan-seruan ini belum membuahkan perubahan-perubahan besar dalam metodologi umum hukum positif saat ini. Jadi, peningkatan kebermaksudan merupakan komponen filsafat hukum yang sangat dibutuhkan secara umum.

Dalam hukum Islam, konsep *dalalah* maksud merupakan ungkapan yang muncul pada akhir-akhir ini serta muncul di pada kajian ushul fikih para modernis muslim. Menurut Auda, secara umum *dalalah maqāṣid* ini tidak dinilai cukup pasti (*qath'i*) untuk memberikan otoritas hukum Secara khusus (*hujjah*). Meskipun demikian, literalisme masih menjadi unsur umum dalam tren-tren modernis, termasuk aliran-

⁸⁵ Berdasarkan paham 'sebab', sebuah perbuatan tampak bersifat pasif. Perbuatan itu tampak, secara sederhana, bagaikan sebuah titik diam di tengah-tengah dunia yang serba bergerak, di mana hukum kausalitas sedang berlangsung pada momen itu juga. Akan tetapi, berdasarkan paham *maqāṣid*, perbuatan yang digerakkan oleh sebuah maksud, tampak aktif dan memiliki kesadaran sendiri. Sebab berkaitan dengan masa lalu, maksud berkaitan dengan masa depan. Alam di luar diri manusia, ketika dicari sebab proses-prosesnya, akan mengarahkan manusia kepada masa lalu, tetapi, kemauan maksud mengarahkannya kepada masa depan. Walaupun kita tidak tahu pasti bagaimana maksud berkaitan dengan aksi, dan bagaimana hakikat sebuah maksud, tetapi, sesungguhnya, tanpa maksud, aksi itu mustahil ada. Bertindak, dan bertindak dengan maksud adalah sinonim. Sebuah aksi tanpa maksud adalah mustahil sebagaimana sebuah akibat tanpa sebab. Lihat, Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*296

aliran reformis, selama ia memberikan otoritas teoretik tertinggi (kehujjahan) pada dalil linguistik yang jelas di atas ungkapan-ungkapan *maqāsid* dan nilai-nilai agung, yang dinilainya tidak jelas dan tidak pasti.⁸⁶

Tawaran yang digagas oleh Jasser Auda merupakan terobosan baru dalam membedah konsep hukum Islam agar bisa menjangkau dari beberapa aspek lainnya. Pendekatan sistem Auda juga bisa digunakan untuk membedah ayat-ayat al Qur'an yang kebanyakan oleh mufassir masih ditafsirkan dengan satu disiplin keilmuan. Dengan memakai pendekatan sistem ini, maka ayat al Qur'an bisa dipadukan dengan konteks ilmu pengetahuan umum yang berkembang saat ini.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁸⁶ Jasser Auda, *Maqashid as-Syariah as Philosophy of Islamic Law...*, 229-230.

BAB III

EKOSISTEM DALAM AL QUR'AN

Dalam bab sebelumnya telah dijelaskan model pendekatan Sistem Jasser Auda sebagai teori untuk menganalisis. Obyek formal dalam disertasi ini adalah pendekatan sistem Jasser Auda, sedangkan obyek material dalam penelitian ini adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan lingkungan. Selanjutnya penulis akan memaparkan obyek material dari kajian ekologi yang meliputi gambaran al-Qur'an tentang konsep ekologi berkaitan dengan lingkungan biotik dan abiotik.

A. Ekologi, Ekosistem Dan Lingkungan Hidup

Ekologi pertama kali dikenalkan oleh biologiwan dari Jerman yaitu Ernest Haeckel pada tahun 1869. Ekologi menurut Haeckle dapat diartikan sebagai suatu pengetahuan secara universal, yang berhubungan total antara organisme dengan lingkungannya yang bersifat organik maupun anorganik.¹ Tidak sedikit para pakar biologiwan yang sebelumnya sudah banyak dikenal pada abad 18 dan 19 turut dalam memberikan sumbangsih pemikiran dalam bidang ekologi meskipun pada saat itu belum menggunakan kata ekologi, di antaranya adalah Antony van Leeuwenhoek yang diketahui sebagai pakar dalam kajian rantai makanan dan pengaturan populasi. Selain itu ada juga pakar dalam hal produktivitas biologis yaitu Richard Bradley dari Inggris.²

¹ Dikutip oleh S.J. Mcnaughton & Larry. L, *Ekologi Umum*, terj. Sunaryono Pringgoseputro, (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Press, 1992), 1.

² Ramli utina dan Dwi Wahyu K Baderan, *Ekologi dan Lingkungan Hidup*, 10.

Pemahaman lain menyimpulkan bahwa Reiter adalah orang pertama yang menggunakan istilah ekologi tersebut. Tepatnya pada tahun 1865, Reiter memadukan dua kata dari bahasa Yunani yakni kata *oikos* dan *logos*. Kata *oikos* berasal dari kata ekologi, yang bermakna rumah tangga atau tempat tinggal, sementara kata *logos* berarti ilmu.³ Dari kedua kata *oikos* dan *logos* tersebut, dapat diformulasikan definisi ekologi secara etimologi, yakni sebuah ilmu yang membahas tentang tempat tinggal di mana makhluk hidup dapat menjalani kehidupan dengan merajut rumah tangga. Berdasarkan dari makna etimologis ini, istilah ekologi telah melebur mengandung arti yang sangat luas. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ekologi diartikan sebagai sebuah ilmu yang mengulas secara spesifik tentang hubungan timbal balik antara makhluk hidup dengan kondisi alam sekitarnya.⁴

Menurut Mujiyono Abdillah, ekologi dapat berarti sebuah ilmu yang cakupan pembahasannya mengandung tiga hal, yaitu: (1) seluk beluk organisme atau makhluk hidup di habitatnya, (2) proses dan pelaksanaan fungsi makhluk hidup dan habitatnya, dan (3) hubungan antar komponen secara keseluruhan. Selaras dengan zaman yang berkembang begitu pesat, istilah ekologi ini pun juga turut berkembang menyesuaikan tuntutan zaman. Definisi ekologi yang diformulasikan para pakar dan pemerhati lingkungan menjadi lebih banyak dan beragam. Eugene P. Odum, misalnya,

³ Anton Bakker, *Kosmologi & Ekologi; Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumahtangga Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 34.

⁴ Kementerian Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Bahasa, 2008), 376.

ia mengartikan ekologi sebagai ilmu yang mengkaji tentang proses interelasi dan interpedensi antar organisme dalam satu tempat tinggal tertentu secara keseluruhan.⁵

Otto Soemarwoto juga turut memaknai ekologi dengan bahasa yang sangat gamblang, yakni sebuah ilmu yang membahas tentang hubungan timbal-balik makhluk hidup dengan lingkungan sekitarnya. Definisi ini dipertegas lagi oleh Otto Soemarwoto, bahwa problema lingkungan hidup pada hakikatnya menyangkut problema ekologi.⁶ Sementara dalam pandangan Amsyari, ia memahami ekologi sebagai sebuah ilmu yang mengkaji hubungan antara satu organisme dengan yang lainnya dan antara organisme tersebut dengan lingkungan sekitarnya.⁷

Dari beberapa definisi tersebut, sekurangnya terdapat tiga kata kunci penting untuk memformulasikan ekologi, yaitu hubungan timbal balik, hubungan antar sesama organisme, dan hubungan organisme dengan lingkungannya. Tiga hubungan inilah yang dikaji ekologi, dengan garis besar objek kajian yaitu lingkungan dan makhluk yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, ekologi secara ringkas dapat dinyatakan sebagai studi tentang ekosistem, studi tentang kondisi lingkungan hidup, serta studi tentang hubungan makhluk hidup dengan lingkungannya.

⁵ Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 1.

⁶ Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, (Jakarta: Djambatan, 1994), 19.

⁷ Dikutip oleh Koesnadi Hadjosoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), 1-2.

Ekosistem merupakan hasil ejawantah dari sistem ekologis berupa hubungan timbal-balik antara makhluk hidup dengan lingkungannya. Secara etimologi, ekosistem berasal dari bahasa Yunani *oikos* dan *system*, yang berarti tatanan dan aturan. Secara terminologi, ekosistem berarti hubungan timbal-balik antar komponen hidup (organik) dan tidak hidup (anorganik) dalam suatu tempat yang bekerja secara teratur sebagai satu kesatuan. Ekosistem juga dapat diartikan sebagai unit fungsional antara komunitas dengan lingkungan abiotiknya.⁸

Otto Soemarwoto mendefinisikan ekosistem sebagai suatu sistem yang terdiri atas beberapa komponen yang bekerja secara teratur sebagai suatu kesatuan. Adanya kesatuan ini timbul dari adanya gerakan materi dan energi yang terkendalikan oleh arus informasi antar komponen dalam ekosistem itu. Selama masing-masing komponen melakukan fungsinya dan bekerja sama dengan baik, keteraturan ekosistem nya pun sudah pasti terjaga.⁹

Dengan demikian, ekosistem dapat dikatakan sebagai jaringan kompleks yang mengaitkan antara hewan, tumbuhan dan bentuk kehidupan lainnya pada lingkungan tertentu.¹⁰ Dalam ekosistem ini, adanya keterkaitan atau hubungan antara makhluk hidup itu sangat diperlukan agar keseimbangannya tetap terjaga. Jika salah satu mengalami kerusakan dan perubahan, maka yang lainnya akan ikut berubah dalam jangka waktu yang

⁸ Pius A. Partanto & M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, t.th.t), 131.

⁹ Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, 23-24.

¹⁰ Pius A. Partanto & M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, t.th.t), 131.

cepat atau lambat.¹¹ Oleh karena itu, keseimbangan dalam ekosistem menjadi landasan utama dari keseimbangan ekologis.

Perihal lain yang sangat berhubungan dengan ekologi antara lain istilah lingkungan. Termasuk lingkungan adalah semua faktor eksternal yang bersifat biologis dan fisika yang secara spontan berpengaruh pada kehidupan, pertumbuhan, perkembangan, dan reproduksi organisme. Sementara habitat dalam skala global bermakna tempat di mana organisme berada serta faktor-faktor lingkungannya.¹² Dalam *Kamus Besar*, istilah lingkungan bermakna daerah atau kawasan dan yang termasuk di dalamnya. Lingkungan hidup merupakan kesatuan ruang dengan semua benda, daya, kondisi, dan makhluk hidup, termasuk manusia dengan segala tindakannya yang berdampak pada kehidupan dan kesejahteraan makhluk hidup di dalamnya.¹³

Dalam pandangan Otto Soemarwoto, lingkungan hidup merupakan ruang yang ditempati makhluk hidup, seperti manusia, tanaman, hewan dan segala jasad renik. Selain makhluk hidup, dalam ruang lingkungan itu juga mencakup benda tidak hidup, seperti udara yang memilah menjadi gas, air dalam bentuk uap, cair dan padat, tanah, serta batu. Otto Soemarwoto menjelaskan lebih lanjut dengan mengutip pendapat Emil Salim, bahwa lingkungan hidup secara general dapat diartikan sebagai benda, kondisi,

¹¹ Stephen Croall dan William Rankin, *Ecology for Beginners*, terj. Zulfahmi Andri dan Nelly Nurlaeli Hambali, (Bandung: Mizan, 1997), 16.

¹² S.J. McNaughton & Larry. L, *Ekologi Umum*, 1-2.

¹³ Tim penyusun, *Kamus Besar Bahasa*, 675.

serta pengaruh yang terdapat dalam ruang yang ditempati makhluk dan mempengaruhi perihal hidup, termasuk di dalamnya kehidupan manusia.¹⁴

Berdasarkan paparan tersebut, lingkungan berarti suatu wadah bagi makhluk hidup, baik berbentuk benda, kondisi atau keadaan, yang menjadi tempat makhluk hidup untuk dapat berproses dan berinteraksi. Lingkungan juga merupakan objek ekologi dan bagian dari ekosistem, sehingga ketiga hal tersebut, yakni ekologi, ekosistem, dan lingkungan hidup, merupakan satu kesatuan yang tidak dapat terpisahkan.

Adanya keharmonisan ekosistem dalam ruang lingkup ekologi membuktikan bahwa ekosistem tersebut sejatinya sedang pada posisi seimbang. Posisi seimbang ini tidaklah bersifat statis, akan tetapi dinamis atau dapat berubah-ubah. Terkadang perubahan itu berskala besar, terkadang pula berskala kecil. Oleh karenanya, ekosistem dapat berubah kapan saja, baik terjadi secara alamiah ataupun sebagai bentuk akibat perbuatan manusia.

Dalam hal ini, terdapat dua bentuk ekosistem yang layak diperhatikan, yaitu ekosistem alamiah (*natural ecosystem*) dan ekosistem buatan (*artificial ecosystem*) hasil kerja manusia terhadap ekosistemnya. Pada ekosistem alamiah, terdapat heterogenitas (keaneka-ragaman) yang tinggi dari organisme hidup di lingkungannya, sehingga sanggup membentengi sekaligus menjaga proses kehidupan di dalamnya dengan sendirinya. Sedangkan pada ekosistem buatan, sifat heterogenitasnya lebih

¹⁴ Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, 51-52.

kurang dari ekosistem alamiah sehingga dapat merubahnya menjadi bersifat labil. Agar ekosistem buatan tersebut tetap stabil, perlu disodorkan bantuan energi dari luar yang dapat membentuk suatu usaha *maintenance* atau perawatan terhadap ekosistem yang dibuat itu.¹⁵

Upaya untuk menstabilkan ekosistem ini dimaksudkan demi menjaga kelangsungan hidup dan kesejahteraan manusia dari generasi ke generasi. Dalam hal ini, manusia harus menyadari bahwa mereka hidup di lingkungan memiliki fungsi sebagai subjek dari ekosistemnya, dan mereka harus memperhatikan pentingnya menjadi kestabilan dari ekosistemnya sendiri. Karena pada dasarnya, berbagai perubahan yang terjadi di dalam lingkungan hidup, akan berpengaruh pada eksistensi manusia yang bergantung pada ekosistemnya.¹⁶

Sebagai contoh, dampak dari perbuatan eksploitasi manusia terhadap lingkungan hidup secara habis-habisan akan menimbulkan banyak kerusakan. Alam yang dipandang sangat indah dan asri, dapat berubah menjadi sumber bencana ketika sudah tidak mampu lagi memanfaatkan fungsinya. Berbagai kerusakan lingkungan hidup ini disinyalir dapat membahayakan manusia secara global, karena ia terlibat langsung dengan seluruh aspek kehidupan manusia. Kerusakan lingkungan hidup itu dapat diminimalisir dengan cara memulihkan kesadaran manusia untuk senantiasa

¹⁵ Koesnadi Hadjosoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, 3-4.

¹⁶ Koesnadi Hadjosoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, 4.

mengembalikan dunia pada ekosistem ekologi yang normal berdasarkan hukum alam.¹⁷

B. Terminologi dan Ruang Lingkup Lingkungan Dalam Al-Qur'an

Secara garis besar, istilah ekologi yang mengkaji tentang tempat tinggal makhluk hidup, sudah pasti berhubungan erat dengan alam semesta dan lingkungan sebagai wadah adanya seluruh kehidupan. Istilah alam semesta di dalam al-Qur'an sering disebut dengan term *al-'ālamīn* (seluruh alam). Term ini dituturkan tidak kurang dari 73 kali dengan berbagai bentuk derivasinya yang tercakup dalam 30 surah. Dalam berbagai tempat, term *al-'ālamīn* sebanyak 42 kali yang tersebar dalam 20 surah selalu didahului dengan kata *rabb* (Tuhan), sementara selebihnya yakni 31 kali terdapat dalam tujuh surah tidak bersamaan dengan kata *rabb*.¹⁸

Kata *al-'ālamīn* seperti yang terungkap dalam penyebutan ayat di atas, diartikan oleh ulama sebagai kumpulan makhluk Tuhan yang berakal atau memiliki sifat-sifat yang mendekati makhluk yang berakal (tumbuh, bergerak, dan merasa). Makna ini didasarkan pada kata *al-'ālamīn* yang merupakan bentuk *jama' muadzakar* yang secara umum dikhususkan untuk makhluk berakal. Oleh karenanya, terdapat alam malaikat, alam manusia, alam jin, tumbuh-tumbuhan, dan lain-lain, dengan menafikan makna seperti alam batu dan alam tanah, karena tidak sesuai dengan makna kriteria di

¹⁷ Nadjamuddin Ramly, *Islam Ramah Lingkungan: Konsep dan Strategi dalam Pengelolaan, Pemeliharaan, dan Penyelamatan Lingkungan* (Jakarta: Grasindo, 2007), 13-14.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jilid I, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 17.

atas.¹⁹ Dengan demikian, kata *al-‘ālamīn* ini lebih cenderung pada makna konotasi lingkungan yang di dalamnya terdapat spesies-spesies biotik, tidak mencakup spesies abiotik.

Sedangkan pada ayat-ayat tentang *rabb al-‘ālamīn*, semuanya mengacu pada makna konotasi Tuhan yang menguasai seluruh alam atau Tuhan seluruh spesies, baik spesies biotik maupun abiotik yang meliputi spesies manusia, tanaman, hewan, bumi, langit, udara, dan masih banyak lagi. Contoh representatif ayat tentang *rabb al-‘ālamīn* ini dapat dijumpai dalam QS. al-Fatihah [1]: 2 sebagai berikut;

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

“Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam.”²⁰

Pada ayat ini, term *rabb al-‘ālamīn* (Tuhan semesta alam) merupakan bentuk posesif di mana Allah menjadi titik pusat sebagai pemilik sekaligus penguasa alam semesta. Termnya terdiri dari kata, yakni *rabb* yang berposisi sebagai kata pertama *muḍāf*, dan *al-‘ālamīn* yang berposisi sebagai kata kedua *muḍāf ilaih*.²¹ Kata *rabb* berasal dari kata *rabba-yarubbu-rabban* yang berarti ‘Tuhan yang Memiliki, Mendidik dan Memelihara’. Makna ini secara jelas melukiskan kebesaran Tuhan dengan sifat-sifat-Nya yang menaungi kelemahan-kelemahan setiap makhluk-Nya. Dengan kata lain, melalui sifat-sifat alam manusia akan dapat memahami

¹⁹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an*, Jilid I, 17.

²⁰ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 2.

²¹ Muḥammad Ḥasan ‘Utsmān, *I’rāb al-Qur’ān al-Karīm*, Juz I, (Kairo: Dār al-Risālah, 2002), 30.

tanda-tanda yang merupakan bukti-bukti kebesaran Allah Pencinta seluruh alam.²²

Adapun istilah lingkungan hidup, di dalam al-Qur'an dituturkan dengan term *al-bī'ah*. Term ini terungkap dengan jumlah 18 kali dalam al-Qur'an.²³ Berdasarkan makna derivasi term *al-bī'ah* yang tersebar dalam al-Qur'an, telah tampak berhubungan erat dengan keadaan lingkungan sebagai wadah kehidupan spesies biotik maupun abiotik. Makna derivasi term *al-bī'ah* yang berkonotasi sebagai wadah kehidupan ini selaras dengan tradisi ekologi, di mana lingkungan merupakan segala sesuatu di luar suatu organisme. Sementara semua hal yang berada diluar organisme itu sering diidentikkan dengan ruang kehidupan.²⁴

Ekologi yang secara gamblang berkaitan dengan ruang kehidupan yang disimbolkan dengan adanya alam semesta dan lingkungan hidup, maka tidak akan terlepas dari seluruh spesies yang berkembang berada di dalamnya, baik spesies dalam ruang lingkungan biotik maupun lingkungan abiotik, antara lain:

1. Lingkungan Biotik

Dalam *Kamus Besar*, istilah biotik diartikan sebagai ilmu yang berhubungan dengan makhluk hidup seperti tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia, baik yang mikro maupun yang makro.²⁵ Al-Qur'an telah

²² Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an*, Jilid I, 17.

²³ Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāzi al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 177.

²⁴ Mujiono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 49-50.

²⁵ Tim penyusun, *Kamus Besar Bahasa*, 207.

menyebutkan secara komprehensif beberapa term untuk lingkungan biotik ini, antara lain:

a. *Al-Insān* (manusia)

Kata *al-insān* yang berarti manusia, di dalam al-Qur'an dengan segala bentuk derivasinya terungkap dengan jumlah 90 kali.²⁶ Menurut sebagian ulama, kata *al-insān* berasal dari kata *uns* atau *anisa* yang berarti senang atau harmonis, karena pada dasarnya manusia selalu berusaha untuk menginginkan kesenangan dan berpotensi untuk menjalin hubungan harmonis antar sesama makhluk hidup dalam suatu lingkungan.²⁷ Sedangkan jamak dari kata *al-insān* ini adalah *al-nās*, yang di dalam al-Qur'an disebutkan tidak kurang dari 240 kali. Kata ini sering disebutkan untuk menunjuk pada sekelompok manusia secara umum, baik dalam arti jenis manusia maupun sekelompok tertentu dari manusia.²⁸

Kata *al-insān* diantaranya merujuk pada penciptaan manusia sebagai manusia yang terbaik. Ayat ini menjadi petunjuk tentang kelebihan manusia dibanding makhluk lain Hal ini tergambar dalam surat at Tiin ayat 4

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ^ص

4. Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya

²⁶ Kata *al-insān* sendiri terulang sebanyak 65 kali, diikuti kata *al-ins* sebanyak 18 kali, kata *unās* sebanyak 5 kali, dan kata *anāsīy*, *insiyyā* masing-masing satu kali. Lihat, al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 93-94.

²⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2003), 240.

²⁸ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 726-729.

b. *Basyar* (manusia)

Al-Qur'an menggunakan kata *basyar* sebanyak 37 kali, di antaranya 36 kali dalam bentuk *mufrad*, dan satu kali lainnya dalam bentuk *muthannā* untuk menunjuk manusia dari sudut lahiriahnya serta persamaannya dengan manusia seluruhnya.²⁹ Kata *basyar* yang berakar dari huruf-huruf *ba syin* dan *ra*, mengandung arti 'sesuatu yang tampak baik dan indah'. Dari makna ini terbentuk kata *basyara* yang bermakna gembira, menggemberikan, memperhatikan, dan mengurus sesuatu.³⁰ Menurut al-Ashfahānī, kata *basyar* adalah jamak dari kata *basyarah* yang berarti kulit, sehingga manusia disebut *basyar* karena kulit manusia tampak jelas dan berbeda dibanding dengan kulit manusia lainnya.³¹ Oleh karena itu, kata *basyar* di dalam al-Qur'an secara khusus merujuk makna *basyar* kepada tubuh dan lahiriah manusia.

Jika menelaah ayat-ayat tentang *basyar* yang disebutkan al-Qur'an, maka akan didapati bahwa kata *basyar* digunakan al-Qur'an untuk mengisyaratkan sebuah proses kejadian manusia sebagai *basyar* melalui tahap-tahap sehingga mencapai tahap kedewasaan. Hal ini terungkap dalam penjelasan QS. al-Rūm [30]: 20 berikut ini:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ

²⁹ Ibid., 119-121.

³⁰ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an*, Jilid I, 137.

³¹ Abū al-Qāsim al-Ḥusain bin Ahmad al-Ma'rūf bi al-Rāghib al-Ashfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th), 47.

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian ketika kamu menjadi basyar (manusia) kamu berkembang biak.”³²

Quraish Shihab mengartikan kata *tantasyirūn* dengan arti berkembang-biak akibat hubungan seksual dan bertebaran mencari rezeki. Hal ini tidak mungkin dilakukan manusia kecuali oleh mereka yang memiliki kedewasaan dan tanggung jawab.³³ Jadi, konsep yang terkandung dalam kata *basyar* adalah keadaan manusia yang sudah memasuki usia dewasa dengan penuh tanggung jawab sebagai khalifah di bumi.

c. *Banī ādam* (manusia)

Kata *Banī ādam* merupakan susunan dari dua kata yakni *banī* dan *ādam*. Kata *banī* berasal dari *banā-yabnī-binā’an* yang berarti ‘membangun, menyusun, dan membuat fondasi’. Asal kata dari *banī* adalah *ibn* yang bentuk jamaknya berupa kata *abnā’* dan bentuk *tashghīr*-nya adalah *bunayya* yang berarti anakku.³⁴ Dalam pandangan al-Ashfahānī, kata *banī* diartikan sebagai ‘suatu yang dilahirkan’, karena bapaklah yang membuat anak dan Allah-lah yang mewujudkannya.³⁵ Kata *banī* atau *ibn* ini dapat digandeng atau disandarkan dengan kata lain dan memiliki arti lain, seperti *ibn al-sabīl*, *ibn al-lail*, *ibn maryam*, *banī isrāīl*, dan lain-lain.

Di dalam al-Qur’an, kata *banī* atau *ibn* disebut sebanyak 35 kali yang tersebar dalam beberapa surah dengan arti yang berbeda sesuai dengan

³² Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 407.

³³ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an*, Jilid I, 138.

³⁴ *Ibid.*, 7.

³⁵ Al-Ashfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, 47.

konteks kalimatnya.³⁶ Penyandingan kata *banī* dengan *ādam* menunjukkan arti manusia yang bermula dari nabi Adam as sehingga dia menjadi tahu dan sadar akan fungsi diciptakannya dan tugas yang harus dilakukan di muka bumi.³⁷ Dengan begitu, sebagai anak cucu nabi Adam, manusia akan menyadari mengapa dia diciptakan oleh Allah di dunia, untuk apa dia hidup, apa yang harus dilakukan, dan kemana dia akan berpacu setelah tiada.

d. *Dabbāh* (hewan melata)

Kata *dābbah* dengan semua bentuk derivasinya terungkap dengan jumlah 18 kali di dalam al-Qur'an. Dari sejumlah ayat yang menyebutkan tentang *dābbah* itu, 14 kali dituturkan dengan model *ism mufrad* (*dābbah*) dan empat kali dengan model *jama' taksīr* (*dawāb*).³⁸ Di dalam al-Qur'an, kata *dābbah* dan *dawāb* ini mengandung tiga makna signifikan. *Pertama*, bermakna khusus untuk hewan, sebagaimana tercermin dalam penjelasan QS. al-Baqarah [2]: 164. *Kedua*, bermakna hewan dan manusia, seperti yang ditegaskan QS. al-Nahl [16]: 49. *Ketiga*, maknanya ditujukan kepada hewan, manusia, dan jin, sebagaimana termaktub dalam uraian QS. Hūd [11]: 6.³⁹

Contoh representatif makna *dābbah* yang dimaksudkan al-Qur'an dapat dilihat dalam QS. al-Nūr [24]: 45 sebagai berikut:

³⁶ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 137.

³⁷ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2000),. 273.

³⁸ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 520-523.

³⁹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid I, hlm. 154-155.

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
 “Dan Allah telah menciptakan semua jenis *dābbah* dari air, maka sebagian dari *dābbah* itu ada yang berjalan di atas perutnya dan sebagian berjalan dengan dua kaki, sedang sebagian (yang lain) berjalan dengan empat kaki. Allah menciptakan apa yang dikehendaki-Nya, sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”⁴⁰

Pada ayat ini, tampak jelas bahwa cakupan makna *dābbah* sangat umum, ada hewan yang berjalan menggunakan perut, berjalan dengan dua kaki, dan berjalan dengan empat kaki. Beberapa mufassir seperti al-Baghawī, Ibn Katsīr dan al-Sa’dī memberi contoh dengan jelas jenis hewan yang dikehendaki ayat di atas. Hewan yang berjalan menggunakan perut seperti ular, ikan, dan cacing. Hewan yang memiliki dua kaki seperti manusia dan burung. Sedangkan yang memanfaatkan empat kakinya untuk berjalan adalah seperti hewan ternak unta, sapi, keledai, dan kambing.⁴¹

e. *Al-An’ām* (hewan ternak)

Di dalam al-Qur’an, kata *al-an’ām* disebutkan tidak kurang dari 32 kali.⁴² Kata *an’ām* dengan segala bentuk derivasinya dapat dimaknai sebagai harta benda yang digembalakan, kedudukannya sama seperti emas, perak, kebun, sawah, dan binatang.⁴³ Dalam penuturan al-Qur’an, *al-an’ām*

⁴⁰ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 357.

⁴¹ Muḥammad Ḥusain al-Baghawī, *Ma’ālim al-Tanzīl* Juz VI, (Riyād: Dār Ṭayyibah, 1990), 55. ‘Abdurrahman al-Sa’dī, *Taisīr al-Karīm al-Raḥman fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, (Riyād: Dār al-Salām, 2002), 668. Abū al-Fidā’ Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm.*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), Juz VI, 67.

⁴² Al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras.*, hlm. 879-880.

⁴³ Kata *al-an’ām*, selain menunjukkan arti binatang ternak, ia juga dinisbatkan kepada nama suatu surah. Termasuk surah al-An’ām, ada enam surah lain dalam surah-surah al-Qur’an yang dinisbatkan dengan nama hewan, yakni al-Baqarah (sapi betina), al-Naḥl (lebah), al-Naml (semut),

ini memiliki beberapa fungsi yang dapat dimanfaatkan manusia, antara lain: dapat digunakan untuk mengangkut barang, susu dan dagingnya dapat dikonsumsi, bulunya bisa dijadikan sebagai perhiasan ataupun pakaian, dan masih banyak lagi. Beberapa fungsi ini termaktub dalam penjelasan QS. Āli ‘Imrān [3]: 14, Q.S. al-Naḥl [16]: 5 dan 80, QS. al-Mu’minūn [40]: 75, serta QS. al-Zukhruf [43]: 12.⁴⁴

Sebagai contoh *al-an’ām* yang disebutkan al-Qur’an, bisa merujuk pada ungkapan QS. al-Naḥl [16]: 66 berikut ini;

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالصًا
سَائِغًا لِلشَّرِيبِينَ

“Dan sesungguhnya pada binatang ternak itu benar-benar terdapat pelajaran bagi kamu. Kami memberimu minum dari pada apa yang berada dalam perutnya (berupa) susu yang bersih antara tahi dan darah, yang mudah ditelan bagi orang-orang yang meminumnya.”⁴⁵

Ketika menjelaskan ayat ini, mufasir al-Qurṭubī memahami kata *al-an’ām* dengan mengungkap empat jenis binatang ternak, yaitu unta, sapi, kambing, dan domba.⁴⁶ Pemahaman ini bisa dimengerti bahwa yang dimaksud dengan *al-an’ām* adalah jenis hewan atau binatang yang mempunyai empat kaki untuk digunakan berjalan di muka bumi. Hal ini mengindikasikan cakupan makna *al-an’ām* lebih khusus daripada *dābbah*,

al-‘Ankabūt (laba-laba), dan al-Fīl (gajah). Lihat, Zaghlu al-Najjar, *Min Āyāt al-I’jāz fī al-Qur’ān al-Ḥayawān fī al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2006), 35.

⁴⁴ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an.*, Jilid I, 87.

⁴⁵ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 275.

⁴⁶ Muḥammad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Juz XII, (Beirut: Dār al-Risālah, 2006), 350.

karena *al-an'ām* hanya diperuntukkan pada penyebutan hewan yang berkaki empat, sementara *dābbah* bisa mencakup semuanya (hewan melata).

f. *Al-Nasl* (hewan ternak)

Kata *al-nasl* dengan segala bentuk derivasinya disebutkan sebanyak empat kali dalam al-Qur'an.⁴⁷ Namun, kata *al-nasl* yang bermakna hewan ternak hanya disebutkan satu kali, yaitu terungkap dalam QS. al-Baqarah [2]: 205 berikut ini:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
الْفُسَادَ

“Dan apabila dia berpaling (darimu), dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi serta merusak tanam-tanaman dan ternak, sedang Allah tidak menyukai kerusakan.”⁴⁸

Kata *al-nasl* pada ayat ini dipahami oleh Ibn ‘Āsyūr sebagai anak hewan ternak yang terus berkembang menjadi dewasa.⁴⁹ Oleh karenanya, ayat ini dapat dinyatakan sebagai bentuk larangan Allah agar tidak merusak ekologi dengan cara menghancurkan kebun, membunuh tanaman serta hewan, tanpa memperhatikan kelangsungan hidup dan kelestariannya.

g. *Bighāl*

Kata *bighāl* yang memiliki bentuk jamak *baghlūn*, mengandung arti ‘binatang yang dilahirkan dari hasil kawin silang, yaitu antara kuda jantan

⁴⁷ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 699.

⁴⁸ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 33.

⁴⁹ Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 2000), Juz II, 253.

dengan keledai betina'. Kata ini hanya terungkap satu kali di dalam al-Qur'an, yaitu pada QS. al-Nahl [16]: 8 sebagai berikut;

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Dan (Dia Telah menciptakan) kuda, bagal, dan keledai, agar kamu menungganginya dan (menjadikannya) perhiasan. Dan Allah menciptakan apa yang kamu tidak mengetahuinya.”⁵⁰

Ayat ini menjelaskan fungsi binatang-binatang tersebut, yaitu sebagai tunggangan dan perhiasan. Atas dasar ini, sebagian mufasir ada yang menjadikannya sebagai dasar untuk mengharamkan hewan-hewan tersebut untuk di makan. Namun, ada juga mufasir yang menolaknya sebagai pengharaman untuk di makan, karena ayat itu sekedar menyebutkan sebagian fungsi utama hewan tersebut.⁵¹

h. *Himār* (keledai)

Kata *himār* dengan segala bentuk derivasinya terungkap sebanyak enam kali di dalam al-Qur'an. Penyebutan *himār* terulang dua kali dalam bentuk mufrad, tiga kali dalam bentuk jamak, dan satu kali disebut dalam bentuk kata *humr* (merah).⁵² Contoh representatif ayat tentang *himār* adalah disebutkan dalam QS. al-Jumu'ah [62]: 5 berikut ini:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

“Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepadanya Taurat, Kemudian mereka tiada memikulnya adalah seperti keledai yang membawa

⁵⁰ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 269.

⁵¹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an.*, Jilid I, 145.

⁵² Al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras.*, 218.

kitab-kitab yang tebal. Amatlah buruknya perumpamaan kaum yang mendustakan ayat-ayat Allah itu. dan Allah tiada memberi petunjuk kepada kaum yang zalim."⁵³

Binatang *himār* ini sering dipahami sebagai pembawa barang, baik liar maupun jinak, berkaki empat, dan mempunyai suara keras. Binatang ini agak menyerupai kuda jantan, tetapi badannya lebih kecil, telinganya lebih panjang, dan ekornya lebih pendek. *Himār* pada ayat di atas menjelaskan perumpamaan Allah atas sikap mental orang Yahudi dan kaum Bani Israil yang tidak mengamalkan isi kitab Taurat. Mereka diibaratkan seperti *himār* (keledai) yang membawa kitab-kitab yang tebal, tetapi tidak mengetahui isinya sama sekali, bahkan keledai tersebut tidak mengetahui apa yang dibawanya.⁵⁴

i. *Khail* (kuda)

Kata *khail* di dalam al-Qur'an diungkapkan sebanyak lima kali, yaitu pada QS. *Āli 'Imrān* [3]: 14, QS. *al-Anfāl* [8]: 60, QS. *al-Nahl* [16]: 8, QS. *al-Isrā'* [17]: 64, dan QS. *al-Ḥasyr* [59]: 6.⁵⁵ Dari penyebutan kata *khail* dalam lima ayatnya, paling tidak ada empat makna yang dapat dipahami. *Pertama*, berhubungan dengan perbincangan tentang berbagai bentuk kenikmatan hidup di dunia. *Kedua*, berkaitan dengan penggunaannya dalam konteks melawan musuh dalam sebuah perang. *Ketiga*, berhubungan dengan bujukan dan rayuan setan terhadap manusia, dan *keempat*, berhubungan erat dengan harta rampasan.

⁵³ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 554.

⁵⁴ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid I, 311.

⁵⁵ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid II, 536.

j. *Dzi'b* (serigala)

Dalam penuturan al-Qur'an, kata *dzi'b* hanya disebutkan sebanyak tiga kali, yang semuanya termaktub dalam QS. Yūsuf [12], yaitu pada ayat 13, 14, dan 17.⁵⁶ Sebagai contoh, perhatikan redaksi ayat 13 berikut ini:

قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنَّ تَذَهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غٰفِلُونَ

“Berkata Ya'qub: “*Sesungguhnya kepergian kamu bersama Yusuf amat menyedihkanku dan Aku khawatir kalau-kalau dia dimakan serigala, sedang kamu lengah dari padanya.*”⁵⁷

Menurut Quraish Shihab, serigala adalah binatang liar yang sekerabat dengan anjing, rubah, dan koyote. Sepintas, penampilan serigala ini mirip seperti anjing besar. Tubuhnya berukuran satu setengah sampai dua meter, termasuk ekor yang panjangnya sekitar lima puluh sentimeter. Kepalanya besar dan dengan telinga berdiri. Ia termasuk hewan yang memiliki bulu lebat, panjang, dan lembut, dengan warna bervariasi dari putih, cokelat, kemerahan, sampai hitam, namun mayoritas adalah kelabu.

58

k. *Kalb* (anjing)

Kata *kalb* dengan segala bentuk derivasinya di dalam al-Qur'an terungkap sebanyak enam kali.⁵⁹ Kata *kalb* seperti yang disebut beberapa kali dalam al-Qur'an digunakan untuk menggambarkan anjing, yaitu anjing terdidik dan terlatih untuk menjaga rumah, kebun, atau untuk berburu.

⁵⁶ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 269.

⁵⁷ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 237.

⁵⁸ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid I, 189.

⁵⁹ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 614.

Pemahaman ini teradopsi dari kandungan QS. al-Kahfi [18]: 18) sebagai berikut ini:

وَتَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ
بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَلَمَلِئْتَ مِنْهُمْ
رُعبًا

“Dan kamu mengira mereka itu bangun, padahal mereka tidur; dan kami balik-balikkan mereka ke kanan dan ke kiri, sedang anjing mereka mengunjurkan kedua lengannya di muka pintu gua. dan jika kamu menyaksikan mereka tentulah kamu akan berpaling dari mereka dengan melarikan diri dan tentulah (hati) kamu akan dipenuhi oleh ketakutan terhadap mereka.”⁶⁰

1. *Khinzīr* (babi)

Di dalam al-Qur’an, kata *khinzīr* disebutkan tidak kurang dari lima kali, yaitu termaktub dalam QS. al-Baqarah [2]: 173, QS. al-Māidah [5]: 3, dan 60, QS. al-An’ām [6]: 145, dan QS. al-Nahl [16]: 115. Kata *khinzīr* ini merupakan nama sejenis binatang menyusui, bermulut panjang, dan berkulit tebal. Di Indonesia, binatang tersebut dinamai ‘Babi’.⁶¹ Salah satu ayat yang berbicara tentang disebutkan dalam QS. al-An’ām [6]: 145;

قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا
مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ
بَآغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Katakanlah, “Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging

⁶⁰ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 296.

⁶¹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an.*, Jilid II, 476.

*babi – karena semua itu kotor – atau hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa bukan karena menginginkan dan tidak melebihi (batas darurat) maka sungguh, Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Penyayang.*⁶²

Melihat kandungan dari ayat ini, memakan daging *khinzīr* hukumnya haram karena daging tersebut dianggap najis dan kotor. Muhammad Abduh memberi penjelasan mengapa daging *khinzīr* atau babi ini diharamkan, antara lain karena babi memakan kotoran, dagingnya mengandung cacing pita yang berbahaya terhadap kesehatan manusia. Kemudian, di samping mengandung lemak, daging babi juga mempunyai urat/serat yang keras, yang sulit untuk dihancurkan pencernaan.⁶³

m. *Al-Nahl* (lebah)

Kata *al-nahl* merupakan salah satu nama surah dalam al-Qur'an. Kata *al-nahl* yang lazim diartikan sebagai 'lebah' ini hanya terdapat dalam satu ayat saja, yakni dalam QS. al-Nahl [16]: 68,⁶⁴ antara lain:

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ⁶⁵

*Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah: "Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia."*⁶⁵

Ayat ini menurut Quraish Shihab memberikan pengajaran secara halus kepada manusia melalui *tamthīl* (perumpamaan) bahwa Allah adalah

⁶² Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 148.

⁶³ Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rasyīd bin 'Alī Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah, 1990), Juz VIII, 130.

⁶⁴ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 690.

⁶⁵ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 275.

Tuhan yang Mahakuasa dan Maha Esa. Hal itu dibuktikan dengan penciptaannya yang aneh dan rumit, tetapi mengandung makna yang tinggi, yaitu penciptaan lebah yang secara lahiriah lemah dan sangat sederhana. Namun, apabila dicermati secara seksama, ternyata lebah yang lemah itu mampu melakukan beberapa hal, seperti (1) menerima pengajaran dan perintah Allah; (2) menghasilkan sesuatu yang baik bagi orang lain; (3) membuat tempat tinggal yang teratur; dan (4) mempunyai pimpinan yang dipatuhi (mau mematuhi pimpinan).⁶⁶

n. *Naml* (semut)

Kata *al-naml* ini telah diabadikan menjadi sebuah nama surah dalam al-Qur'an. Bentuk jamak dari kata *al-naml* adalah *al-namlah*, yang dengan berbagai bentuk derivasinya dituturkan al-Qur'an sebanyak empat kali, namun yang berarti semut hanya disebutkan tiga kali, yaitu tertulis dalam QS. al-Naml [27]: 18;⁶⁷

حَتَّىٰ إِذَا اتَّوَا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٌ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

“Hingga apabila mereka sampai di lembah semut berkatalah seekor semut: Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari”.⁶⁸

Al-naml atau semut adalah serangga melata yang tipis lagi kurus yang bersarang di bawah tanah dan hidup berkelompok dari berbagai jenis.

⁶⁶ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid II, 698.

⁶⁷ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 719.

⁶⁸ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 379.

Al-naml pada ayat ini berkaitan dengan kisah Nabi Sulaiman yang mempunyai kekuasaan dan kerajaan yang tidak adaandingannya. Kekuasaan Sulaiman tidak hanya terbatas pada manusia tetapi juga kepada jin, binatang, dan burung-burung, besar maupun kecil. Ia juga mengerti semua bahasa mereka, sehingga ketika Sulaiman mendengar keluhan ratu semut, ia-pun hanya tersenyum.⁶⁹

o. *Al-Baqarah* (sapi betina)

Kata *al-baqarah* merupakan salah satu nama surah yang terdapat dalam al-Qur'an. Kata ini hanya disebutkan sebanyak empat kali yang kesemuanya termaktub dalam surat *al-baqarah*, yakni pada ayat ke-67, 68, 69, dan 71.⁷⁰ Keempat ayat ini mengisahkan tentang *baqarah* (sapi betina) yang sangat menakjubkan kala itu. Menurut 'Alī al-Shābūnī, surah *al-baqarah* ini dinamakan sapi betina dalam rangka menghidupkan kembali mukjizat hebat yang muncul pada zaman nabi Musa. Ketika itu, salah seorang Bani Israil terbunuh, mereka tidak mengetahui pembunuhnya. Kemudian kasus ini disampaikan kepada Musa untuk mengetahui pelaku pembunuhan. Allah mewahyukan kepada Musa agar Bani Israil menyembelih seekor sapi betina. Lalu anggota sapi yang telah disembelih dipukul-pukulkan ke tubuh orang yang terbunuh. Dengan izin Allah, mayat itu hidup kembali dan memberitahu siapa pembunuhnya. Hal ini menjadi bukti tanda kekuasaan Allah dalam menghidupkan makhluk setelah mati.⁷¹

⁶⁹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid II, 703.

⁷⁰ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 133.

⁷¹ Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *Safwat al-Tafāsīr*, (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, t.th) Jilid I, 24.

p. Al-‘Ankabūt (laba-laba)

Kata *al-‘ankabūt* juga merupakan salah satu nama surah dalam al-Qur’an. Kata ini sering diartikan sebagai ‘laba-laba’ dan disebutkan satu kali dalam satu ayat al-Qur’an, yakni dalam QS. al-‘Ankabūt [29]: 41;

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ
الْبَيْوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

“Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindung selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah. Dan sesungguhnya rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba kalau mereka mengetahui.”⁷²

Ayat ini melukiskan tentang orang-orang yang berlindung kepada selain Allah diibaratkan seperti laba-laba yang membangun rumah. Sementara rumah laba-laba yang dibangunnya itu sangat lemah, sehingga orang yang berlindung kepada selain Allah tentu akan mengalami kehancuran karena sesuatu yang dijadikan perlindungan sangat lemah.

q. Al-Jarad (belalang)

Kata *al-jarad* di dalam al-Qur’an hanya disebutkan dua kali, yakni pada QS. al-A’rāf [7]: 133 dan QS. al-Qamar [54]: 7. Penjelasan ayat 133 dari surah al-A’rāf itu berhubungan dengan nabi Musa yang mendapat tantangan dari Fir’aun dan pengikutnya. Di dalam ayat tersebut, Allah mengirimkan siksa kepada mereka dalam bentuk taufan, belalang, kutu, katak dan darah sebagai bukti yang jelas, tetapi mereka tetap

⁷² Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 402.

menyombongkan diri. Ayat tersebut menunjukkan, bahwa selain terdapat binatang dengan jenis belalang (*al-jarad*), ada juga binatang lain seperti kutu (*al-qummal*) dan katak (*al-dhufādi*). Sementara penjelasan ayat 7 dari surah al-Qamar, berkaitan dengan keadaan manusia pada Hari Kiamat. Mereka menundukkan pandangan ketika keluar dari kubur dalam keadaan berbondong-bondong seakan-akan mereka belalang yang berterbangan.⁷³

r. *Al-Nabāt* (tumbuh-tumbuhan)

Kata *al-nabāt* dengan segala bentuk derivasinya dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 9 kali.⁷⁴ Kata ini sering dimaknai sebagai 'tumbuh-tumbuhan', sebagaimana terungkap dalam QS. al-An'am [6]: 99;

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ النَّخْلِ قِنَوانٌ دَانِيَةٌ وَجَعَلْنَا مِنَ الْأَعْنَابِ وَالزَّيْتُونِ وَالرُّمَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

"Dan dialah yang menurunkan air hujan dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau. Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak; dan dari mayang kurma mengurai tangkai-tangkai yang menjulai, dan kebun-kebun anggur, dan (Kami keluarkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. Perhatikanlah buahnya di waktu pohonnya berbuah dan (perhatikan pulalah) kematangannya. Sesungguhnya pada yang demikian itu ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang beriman."⁷⁵

⁷³ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid I, 388.

⁷⁴ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 688.

⁷⁵ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 141.

Tampak jelas pada ayat ini, bahwa *al-nabāt* merupakan tumbuh-tumbuhan yang dihasilkan oleh adanya air hujan yang diturunkan Allah dari langit. Ini membuktikan bahwa tanam-tanaman yang subur itu tidak hanya hasil dari jerih-payah manusia semata, akan tetapi ada keterlibatan Allah yang senantiasa membantu menyuburkan tumbuhan tersebut dengan cara menurunkan air hujan. Ayat di atas juga menunjukkan jenis tumbuh-tumbuhan yang berhasil tumbuh dengan subur sehingga menghasilkan buah yang segar, seperti kurma (*al-nakhl*), anggur (*al-a'nāb*), zaitun (*al-zaitūn*), dan delima (*al-rummān*).

s. ***Al-Ḥarts* (tanam-tanaman)**

Redaksi al-Qur'an menyebut kata *al-ḥarts* dengan segala bentuk derivasinya sebanyak 12 kali.⁷⁶ Salah satu contoh ayat yang menyebutkan redaksi *al-ḥarts* adalah QS. al-An'ām [6]: 138 sebagai berikut;

وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حِجْرًا لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ

“Dan mereka mengatakan: "Inilah hewan ternak dan tanaman yang dilarang; tidak boleh memakannya kecuali orang yang kami kehendaki.”⁷⁷

Ibn 'Āsyūr memahami kata *al-ḥarts* pada ayat ini sebagai tanaman yang telah dipelihara manusia di dalam kebunnya atau lazim disebut dengan perkebunan. Dengan begitu, sangat jelas bahwa kata *al-ḥarts* mengandung arti tanam-tanaman yang secara sengaja ditanam dan dipelihara oleh manusia, seperti menanam padi dan segala macam jenisnya.⁷⁸

⁷⁶ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 196.

⁷⁷ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 147.

⁷⁸ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz II, 352.

t. *Khardal* (biji sawi)

Kata *khardal* merupakan jenis dari tanaman yang sering dimaknai dengan biji hitam atau biji sawi. Dalam pandangan Ibrahim Anis, *khardal* merupakan tumbuh-tumbuhan yang hidup dan tumbuh di persawahan dan di pinggir jalan, bijinya bisa digunakan untuk pengharuman atau untuk bumbu makanan. Kata ini dalam al-Qur'an disebutkan hanya 2 kali, yaitu dalam QS. al-Anbiyā' [21]: 47 dan QS. Luqmān [31]: 16.⁷⁹ Pada kedua ayat ini, kata *khardal* digunakan untuk melukiskan tentang kebesaran Tuhan dan nasehat untuk Lukman agar senantiasa mengerjakan amal saleh.

u. *Fākihah* (buah-buahan)

Secara etimologi, *fākihah* pada awalnya bermakna 'baik dan senang', kemudian ia berkembang maknanya menjadi 'buah-buahan yang lezat dan rasanya yang nikmat'. Kata *fākihah* ini dituturkan al-Qur'an dalam bentuk mufrad sebanyak 11 kali. Sedangkan dalam bentuk jamak (*fawākih*), diungkapkan tidak kurang dari tiga kali, yaitu pada QS. al-Mu'minūn [23]: 19; yang menjelaskan manfaat air bagi manusia yang dapat membuahkan berbagai macam buah-buahan, serta QS. al-Mursalāt [77]: 42 dan QS. al-Baqarah [2]: 25, yang disebutkan untuk melukiskan pahala dan balasan kenikmatan surga.⁸⁰

⁷⁹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid II, 464.

⁸⁰ Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan.*, 207-208.

v. *Al-Tīn* (buah Tin)

Kata *al-tīn* dalam al-Qur'an diabadikan menjadi nama surah, dan disebutkan hanya satu kali pada ayat yang pertama.⁸¹ Al-Marāghī dan al-Qurṭubī di dalam kitab tafsirnya menjelaskan bahwa *al-tīn* ini adalah pohon yang menghasilkan buah untuk di makan, yang pada zaman nabi Adam dijadikan tempat bernaung ketika hidup di surga.⁸²

w. *Al-Zaitūn* (buah Zaitun)

Di dalam al-Qur'an, kata *al-zaitūn* dengan segala bentuk derivasinya disebutkan tidak lebih dari enam kali. Ia bergandengan dengan buah *tīn* telah dijadikan sumpah oleh Allah dalam surat QS. al-Tīn [95]: 1 yakni;

وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ

“Demi (buah) Tin dan (buah) Zaitun.”⁸³

Makna *al-zaitūn* pada ayat ini dipahami oleh al-Marāghī sebagai pohon yang dapat menghasilkan buah, yang menjadi tanda surutnya banjir pada zaman nabi Nuh. Pada saat itu, nabi Nuh mengutus seekor burung dan kembali membawa daun pohon dan Zaitun, yang menandakan bahwa banjir telah mulai surut dari permukaan bumi.⁸⁴

x. *Khuldi* (buah Khuldi)

Kata *khuldi* di dalam al-Qur'an terulang sebanyak enam kali, yaitu termaktub dalam QS. Yūnus [10]: 52, QS. Thāhā [20]: 120, QS. al-Anbiyā' [21]: 34, QS. al-Furqān [25]: 15, QS. Sajdah [32]: 14, QS. Fushshilat [41]:

⁸¹ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 158.

⁸² Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz XXX, 194. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Juz XXII, 363.

⁸³ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Ali: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 598.

⁸⁴ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz XXX, 194.

28.⁸⁵ Kata *khuldi* ini sudah sangat familiar di kalangan umat Muslim karena merupakan buah yang dimakan nabi Adam ketika di surga akibat bisikan dari setan. Perhatikan redaksi QS. Thāhā [20]: 120 berikut ini:

فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى

“Kemudian setan membisikkan pikiran jahat kepadanya, dengan berkata: “Hai Adam, maukah saya tunjukkan kepada kamu pohon *khuldi* dan kerajaan yang tidak akan binasa?”⁸⁶

Ayat ini tampak jelas menggambarkan bahwa setan hanya membisikkan ke dalam pikiran Adam tanpa menampakkan diri dihadapannya. Karena bisikan dan godaan setan ini-lah, Adam akhirnya memakan buah *khuldi* dan dikeluarkan dari surga.⁸⁷

y. *Syajarah* (pohon)

Kata *syajarah* dalam al-Qur’an disebutkan hanya empat kali, yakni tertuang dalam QS. al-Baqarah [2]: 35, QS. al-A’rāf [7]: 19-20, dan QS. Ṭāhā [20]: 120, berarti ‘pepohonan’. Contoh penyebutan kata *syajarah* dengan makna pohon bisa dijumpai pada QS. al-A’rāf [7]: 19 berikut ini:

وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

“(Dan Allah berfirman): “Hai Adam bertempat tinggallah kamu dan isterimu di surga serta makanlah olehmu berdua (buah-buahan) di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu berdua mendekati pohon ini, lalu menjadilah kamu berdua termasuk orang-orang yang zalim.”⁸⁸

⁸⁵ Al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras.*, 236.

⁸⁶ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 321.

⁸⁷ Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz XX, 282.

⁸⁸ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*, 153.

Quraish Shihab menafsirkan kata *syajarah* pada ayat ini dengan dua arti, bisa bermakna pohon secara hakiki dan juga bermakna majazi (kiasan). Dengan bahasa lain, larang mendekati satu dari sekian banyak pohon di surga adalah isyarat sedikitnya larangan Allah dibanding dengan apa yang dibolehkannya. Oleh karena itu, dalam perjalanan hidup manusia mengharuskan adanya larangan sebagai bentuk perbedaan antara manusia dan binatang, di mana manusia harus bisa mengendalikan kehendaknya untuk meninggalkan larangan-larangan yang diajukan oleh Allah.⁸⁹

2. Lingkungan Abiotik

Istilah abiotik sering dipahami sebagai ilmu yang berkenaan dengan zat mati atau faktor lingkungan, seperti batu-batuan, tembok, dan bangunan rumah.⁹⁰ Ia juga lazim dianggap sebagai antonim dari lingkungan biotik, dalam arti bahwa lingkungan abiotik merupakan tempat atau ruang di mana makhluk tidak hidup tetap memancarkan eksistensinya. Di dalam al-Qur'an, konsep tentang lingkungan abiotik ini diungkapkan dengan beberapa istilah, antara lain:

a. *Al-Samā'* (langit atau jagad raya)

Kata *al-samā'* dengan segala bentuk derivasinya disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 387 kali. Dari penyebutan ayat-ayat tentang *al-samā'* itu, Mujiono Abdillah memberikan konklusi bahwa meskipun data penuturan al-Qur'an tentang *al-samā'* memiliki banyak varian konotasi,

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. IV, 48-49.

⁹⁰ Tim penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 3.

seperti ruang udara, ruang angkasa, dan jagad raya, namun jika ditelaah secara mendalam, keseluruhan konotasi tersebut bermuara pada ruang jagad raya.⁹¹ Dari redaksi ayat-ayat *al-samā'* yang disebutkan al-Qur'an, ada 19 kali penuturan kata *al-samā'* berbentuk jamak (*al-samāwāt*) dibarengi dengan kata *al-arḍ*. Kedua kata ini dalam al-Qur'an sering tersusun dengan kata *wa mā bainaḥumā* pada setelahnya, sehingga langit dan bumi serta segala yang ada di antara keduanya juga disebut jagada raya atau alam semesta.⁹²

b. *Al-Arḍ* (bumi)

Kata *al-arḍ* di dalam al-Qur'an disebut sebanyak 461 kali yang temuat dalam 80 surah.⁹³ Kata *al-arḍ* ini hanya berbentuk mufrad dan tidak ada yang berbentuk jamak dalam al-Qur'an. Secara kualitas, Mujiyono Abdillah menerangkan bahwa kata *al-arḍ* sekurangnya mengandung dua makna penting. *Pertama*, *al-arḍ* berarti lingkungan planet bumi yang telah dihuni manusia dan berbagai fenomena geologis. *Kedua*, *al-arḍ* berarti lingkungan planet dalam proses menjadi, yaitu proses penciptaan alam menjadi sebuah planet bumi.⁹⁴ *Al-arḍ* ini merupakan planet yang tidak ada bandingannya dari segi kelayakan kehidupan. Di dalamnya banyak angin

⁹¹ Di antara penyebutan term *al-samā'* dapat ditemukan QS. al-Baqarah [2]: 22 dan 164, QS. al-Nahl [16]: 79 dan QS. al-Furqān [25]: 61. Lihat, Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan.*, 42-43.

⁹² Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an*, Jilid III, hlm. 873-874.

⁹³ Kata *al-arḍ* di dalam al-Qur'an tidak seluruhnya bermakna 'bumi', karena ada sebagian yang digunakan untuk mengabarkan penciptaan alam semesta dengan sistem tata surya yang belum terbentuk seperti sekarang. Ayat-ayat yang menunjukkan kandungan makna ini yaitu: QS. Hūd [11]: 7, QS. al-Anbiyā' [21]: 30, QS. al-Sajadah [32]: 4, QS. Fuṣṣilat [41]: 9-12, dan QS. al-Ṭalāq [65]: 12. Kata *al-arḍ* pada beberapa ayat ini lebih dimaknai sebagai 'materi', yakni embrio munculnya bumi. Lihat, Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid I, 94-95.

⁹⁴ Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan.*, 44-47.

dan udara, makan dan minuman untuk penghuninya, kondisi stabil, dan masih banyak lagi. Oleh sebab itu, *al-arḍ* dapat dinyatakan sebagai “Jasad Raksasa” dengan sistem yang menunjang makhluk-makhluknya untuk terus bertahan hidup dan berkembang biak.⁹⁵

c. *Mā'* (air)

Kata *mā'* secara bahasa sering diartikan sebagai air. Kata ini dalam al-Qur'an disebutkan tidak kurang dari 59 kali. Dari penyebutan kata *mā'* dalam al-Qur'an, ada *mā'* yang ditendensikan kepada kata ganti, seperti *mā'uka*, *mā'ihā*, *mā'ukum*, dan *mā'uhā*, yang masing-masing disebutkan satu kali, sehingga secara keseluruhan kata *mā'* dalam al-Qur'an dituturkan sebanyak 63 kali.⁹⁶ Istilah *mā'* atau yang lazim disebut sebagai air, secara general merupakan sumber kehidupan bagi makhluk hidup. Air yang selalu dimanfaatkan ini akan terus bergerak dan bertransformasi hingga menjadi dua jenis, yaitu air murni yang selalu berada di udara, serta air yang berada di permukaan bumi, seperti laut, sungai, danau, dan sumber mata air tanah.⁹⁷

d. *Ma'īn* (air sungai)

Kata *ma'īn* memiliki makna air (sungai) yang mengalir dituturkan al-Qur'an sejumlah empat kali, yaitu dalam QS. al-Mu'minūn [23]: 50, QS. al-Shāffāt [37]: 45, QS. al-Wāqī'ah [56]: 18 dan QS. al-Mulk [67]: 30.⁹⁸

Dalam penjelasan ayat-ayatnya, kata *ma'īn* ini mengandung dua makna

⁹⁵ Agus Haryo Sudarmojo, *Menyingkap Rahasia Sains Bumi Dalam al-Qur'an*, (Bandung: Mizania, 2009), Cet. III, 8.

⁹⁶ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid II, 536-537.

⁹⁷ Abdul Basith al-Jamal dan Daliya Shidiq al-Jamal, *Ensiklopedi Ilmiah dalam al-Qur'an dan Sunnah*, terj. Ahrul Tsani Fathurrahman dan Subhan Nur, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002), 72.

⁹⁸ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid II, 530-531.

penting. *Pertama*, mengandung arti sungai yang berkaitan dengan kehidupan di dunia, dan *kedua*, sungai yang berhubungan dengan kehidupan di akhirat.

e. *Nahar* (air sungai)

Kata *nahar* di dalam al-Qur'an terulang sebanyak 113 kali dengan segala bentuk derivasinya. Dengan banyaknya ayat-ayat tentang *nahar*, tentu saja juga memiliki banyak makna, antara lain: ada yang bermakna 'siang' seperti disebutkan dalam QS. al-Muzammil [73]: 7, *nahar* bermakna 'mencegah atau menghardik', ditegaskan dalam QS. al-Isrā' [17]: 23, dan *nahar* dalam arti 'sungai' termaktub dalam QS. al-Baqarah [2]: 249.⁹⁹

f. *Al-rīḥ* (udara atau angin)

Kata *al-rīḥ* yang memiliki kata jamak *al-riyāḥ* diungkapkan al-Qur'an tidak lebih dari 29 kali.¹⁰⁰ Kata *al-rīḥ* dijelaskan oleh al-Qur'an mencakup enam hal yang berkaitan dengan sifat-sifat angin. *Pertama*, bermakna angin yang baik, karena dengannya kapal dapat berlayar lancar (QS. Yūnus [10]: 22). *Kedua*, angin badai yang menjatuhkan kapal hingga tenggelam (QS. Yūnus [10]: 22). *Ketiga*, angin topan yang menenggelamkan kaum kafir (QS. al-Isrā' [17]: 69). *Keempat*, angin dingin yang bisa menghancurkan tanaman (QS. Āli 'Imrān [3]: 117). *Kelima*, angin kencang yang dapat meniup sesuatu disekitarnya (QS. Ibrāhīm [14]: 18).

⁹⁹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid II, 695-696.

¹⁰⁰ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras.*, 414.

Keenam, angin yang dapat mematikan orang kafir seperti kaum ‘Ad (QS. al-Aḥqāf [46]: 24, QS. al-Ḥāqqah [69]: 6, QS. Fuṣṣilat [41]: 16, dan QS. al-Qamar [54]: 19).¹⁰¹

g. Al-Syams (matahari)

Kata *al-syams* di dalam al-Qur’an terulang sebanyak 33 kali.¹⁰² Kata yang sering dimaknai sebagai matahari ini memiliki tiga fungsi menurut al-Qur’an. *Pertama*, sebagai pengukur waktu atau perjalanan masa, karena dengan perputarannya muncul-lah siang dan malam (QS. al-An’ām [6]: 96 dan QS. Yūnus [10]: 5). *Kedua*, perjalanan matahari dapat menunjukkan waktu shalat. Pembagian waktu shalat di antaranya seperti matahari yang telah miring ke barat sampai ke penghujung malam dan waktu subuh QS. al-Isrā’ [17]: 78 dan 79). *Ketiga*, Allah telah memerintahkan Nabi Saw dan para umatnya untuk senantiasa bertasbih sebelum terbit dan terbenamnya matahari, dalam arti agar umat manusia selalu mengingat Tuhan (QS. Ṭāhā [20]: 30).¹⁰³

h. Al-Qamar (bulan)

Kata *al-qamar* pada penyebutannya tidak kurang dari 27 kali di dalam al-Qur’an. Semua ayat tentang *al-Qamar* ini berbentuk *mufrad-makrifat*, kecuali satu ayat yang berbentuk *nakirah*, yakni tertuang dalam QS. al-Furqān [25]: 61, berikut ini:

¹⁰¹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an.*, Jilid III, 830.

¹⁰² Al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras.*, 388.

¹⁰³ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an.*, Jilid III, 942.

تَبْرَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا

“Maha Suci Allah yang menjadikan di langit gugusan-gugusan bintang dan dia menjadikan juga padanya matahari dan bulan yang bercahaya.”¹⁰⁴

Kata *al-qamar* juga merupakan salah satu nama surah yang terdiri dari 55 ayat, digolongkan sebagai surah Makkiyah, dan diturunkan setelah surah al-Ṭāriq. Dinamakan dengan *al-qamar* karena uraiannya ada yang menerangkan tentang terbelahnya bulan, yang oleh sebagian ulama disepakati pernah terjadi sebagai mukjizat Nabi Muhammad, dan oleh ulama lain dipandang baru akan terjadi pada saat hari akhir.¹⁰⁵

i. *Al-Burūj* (bintang)

Kata *al-burūj* dengan segala bentuk derivasinya diungkapkan tujuh kali dalam al-Qur’an. Secara bahasa, kata *burūj* dapat diartikan sebagai *qasr* (istana) dan *ḥiṣn* (benteng). Kedua makna ini (istana dan benteng) adalah bangunan yang disusun sedemikian rupa agar terlihat di muka bumi. Bagi kata *burūj*, makna *qasr* dan *ḥiṣn* sangat selaras dengan konteks *burūj*, seperti terungkap dalam QS. al-Nisā’ [4]: 78. Sementara kata *burūj* dalam penjelasan QS. al-Ḥijr [15]: 16, QS. al-Furqān [25]: 61, dan QS. al-Burūj [85]: 1, makna *qasr* dan *ḥiṣn* tidak dimaknai ‘benteng dan istana’ karena pada ketiga ayat tersebut makna *burūj* lebih mengarah pada sesuatu yang

¹⁰⁴ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 366.

¹⁰⁵ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an.*, Jilid III, 795.

berada di langit, bukan di bumi. Oleh karena itu, kata *burūj* pada ayat tersebut lebih pas jika dimaknai sebagai bintang-bintang atau planet-planet.¹⁰⁶

j. *Al-Najm* (bintang)

Di dalam bahasa Indonesia, kata *al-najm* sering dimaknai sebagai ‘bintang’. Kata ini di dalam al-Qur’an disebutkan sebanyak 13 kali, di antaranya empat kali dalam bentuk *mufrad*, dan sembilan lainnya dalam bentuk jamak.¹⁰⁷ Contoh representatif ayat tentang *al-najm* bisa dijumpai dalam QS. al-Ḥajj [22]: 18 sebagai berikut:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ

“Apakah kamu tiada mengetahui, bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit, di bumi, matahari, bulan, bintang, gunung, pohon-pohonan, binatang-binatang yang melata dan sebagian besar daripada manusia.”¹⁰⁸

Pada ayat ini, *al-najm* atau bintang merupakan salah satu dari makhluk Allah SWT untuk menunjukkan kebesaran-Nya, yang kejadiannya tunduk kepada perintah-Nya. Bintang-bintang itu melakukan sujud bersama dengan makhluk-makhluk ciptaan lainnya, seperti matahari, bulan, gunung, segenap penghuni langit, dan segenap penghuni bumi.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an.*, Jilid I, 150-151.

¹⁰⁷ Al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras.*, 688-689.

¹⁰⁸ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 335.

¹⁰⁹ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an.*, Jilid II, 701.

k. *Al-Jabal* (gunung)

Penuturan al-Qur'an tentang *al-jabal* dengan berbagai bentuk derivasinya tidak lebih dari 41 kali yang termuat dalam 34 surah. Dalam penggunaannya, kata *al-jabal* sering diartikan sebagai gunung, kecuali dua ayat yang tidak berarti 'gunung', tetapi bermakna 'sejumlah atau sekelompok orang banyak'. Karena arti 'banyak' ini lah kemudian disamakan dengan gunung. Hal ini dapat dilihat dalam QS. Yāsīn [36]: 62 dengan redaksi *jibillan*, dan redaksi *al-jibillah* yang tertuang dalam QS. al-Syu'arā' [26]: 184. Selebihnya berjumlah 39 itu terdiri dari dua bentuk pula, yakni mufrad (*jabal*) dituturkan sebanyak enam kali dan bentuk jamak (*jibāl*) disebutkan 33 kali.¹¹⁰

Berdasarkan beberapa term tentang ruang lingkup ekologi yang disodorkan al-Qur'an, dapat dipahami bahwa terminologi ruang lingkup ekologi dalam pandangan al-Qur'an memiliki makna yang komprehensif, yakni mencakup seluruh spesies, baik yang termasuk dalam lingkungan biotik maupun abiotik, makhluk yang berada di ruang bumi maupun angkasa, bahkan juga ada yang bersemayam di luar ruang angkasa. Dengan demikian, keseimbangan ekosistem yang berada di bumi sudah pasti mengandung relasi kuat dengan ekosistem yang berada di luar ruang bumi. Oleh karena itu, umat manusia sudah seharusnya menjaga dan melindungi kelestarian lingkungan dan alam, tidak hanya dalam ruang lingkup planet bumi tetapi juga yang di luar angkasa.

¹¹⁰ Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an.*, Jilid I, 369.

C. Pandangan Para Ilmuwan Tentang Ekologi

Tidak lama lagi bumi akan mengalami titik pusat kehancuran. Ini merupakan kesan pintas mengenai krisis ekologi yang menurut para mufasir klasik disebabkan ulah tangan manusia yang serakah dalam mengeksploitasi alam secara habis-habisan. Dengan begitu, eksistensi alam semesta tidak diragukan lagi kelestariannya mulai terancam secara signifikan. Problema tentang krisis ekologi ini tidak dapat diabaikan oleh manusia. Kepasifan dan keaktifan mereka dalam menanggapi problema ini akan menetapkan jalan cerita ekologi dan planet bumi dimasa yang akan datang.

Dalam dunia sejarah, kurang lebih dalam waktu tiga ratus tahun terakhir sains modern telah mengalami kemajuan signifikan dalam hal penemuan-penemuan ilmiah, baik pada cakupan teoritis maupun praktis. Namun, berbagai penemuan dalam sains modern yang cukup banyak itu, tidak sedikit yang mempertanyakan tentang realitasnya, yaitu berkaitan dengan hakikat alam semesta, hakikat materi dan energi, kesadaran manusia akan lingkungan, relasi pikiran dan tubuh, relasi subjek-objek pengetahuan, serta termasuk juga pertanyaan tentang hakikat sains itu sendiri.¹¹¹

Kemunculan sains yang dicirikan dengan perkembangan sains dan teknologi, tampaknya tidak semuanya meniscayakan hilangnya problema hidup dalam kehidupan manusia. Berbagai problema hidup yang awalnya hendak dituntaskan manusia dengan sains dan teknologi itu, justru membuat

¹¹¹ Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, (Jakarta: Teraju, 2003), 86.

problem menjadi bertambah dan semakin rumit. Dalam beberapa hal, kemajuannya justru meninggalkan berbagai macam krisis, seperti kemiskinan, ketidak-adilan ekonomi, informasi, termasuk berkurangnya kualitas kesehatan, dan minimnya kesadaran akan lingkungan hidup.

Secara realitas, problema krisis ekologi saat ini tampak mengancam eksistensi manusia di muka bumi, seperti terjadinya polusi, pemanasan global, ledakan populasi, erosi tanah, naiknya air laut ke permukaan, banjir, longsor, gizi buruk, pencemaran air laut, radiasi nuklir, ledakan sampah, pencemaran tanah, makanan sehari-hari yang beracun, dan untuk yang terbaru, maraknya virus Covid-19 yang mengganas. Krisis ekologis semacam ini, jika diabaikan oleh manusia akan semakin menyiksa eksistensi kelestarian hidup, ekosistem atau organisme. Bahkan, laporan dalam *Mankind at the Turning Point* (Umat Manusia dititik balik) menyebutkan, bahwa para pemerhati ekosistem justru menebak akan terjadinya kiamat dunia jika rambu-rambu bahaya peradaban seperti krisis ekologi diabaikan secara intensif.¹¹²

Pada dasarnya, krisis ekologi ini tidak dapat di-klaim begitu saja sebagai sebuah peristiwa alami yang kebetulan terjadi, karena manusia tidak bisa dipisahkan dari keterkaitannya terhadap lingkungan. Ketika lingkungan berkembang dengan baik, sudah pasti lingkungan akan memberikan yang terbaik pula untuk kehidupan manusia. Sebaliknya, ketika ritmis lingkungan

¹¹² Husain Heriyanto, *Krisis Ekologi dan Spiritualitas Manusia*, dalam Majalah *Tropika Indonesia*, (Jakarta: Conservation International Indonesia, Vol.9 No.3-4, 2005), 21.

mengalami kehancuran dan tidak seimbang, maka lingkungan akan berpengaruh pada sistem keseimbangan kehidupan; tidak hanya dalam konteks hidup manusia atau hewan, tetapi juga mencakup seluruh kehidupan di bumi.

Hal ini seperti yang disampaikan para mufasir klasik pada pembahasan sebelumnya, yang meyakini adanya sebuah doktrin kausalitas serta semua fenomena di alam lingkungan merupakan dampak dari barisan sebab-akibat. Dengan bahasa lain, krisis ekologi yang terjadi di muka bumi sangat berkorelasi dengan hiruk-piruk tindakan manusia sebagai khalifah bumi. Berkaitan dengan ini, tidak sedikit para sarjana yang berasumsi bahwa kompleksitas krisis ekologi tidak dapat terpisahkan dari perspektif manusia modern. Hal ini tampak dari pendapat-pendapat para sarjana sebagai berikut:

1. Langdon Gilkey, menyatakan bahwa relasi-relasi modern terhadap alam semesta, bahkan sikap dan pandangan manusia modern terhadap alam, telah memajukan berbagai bencana krisis ekologi yang terjadi dewasa ini.

¹¹³

2. Gregory Bateson dalam *steps to An Ecology of Mind* menyebutkan:

“Tampak jelas bagi khalayak umum bahwa bahaya mengerikan telah tumbuh dari kekeliruan epistemologi Barat, mulai insektisida sampai polusi, malapetaka atomik, ataupun kemungkinan mencairnya topi es antartika. Di atas segalanya, dorongan fantastik kita untuk membantu menjalani kehidupan-kehidupan perorangan telah memunculkan kemungkinan bahaya kelaparan dunia di masa mendatang.”¹¹⁴

¹¹³ Langdon Gilkey, *Nature, Reality and the Sacred the Nexus of Science and Religion*, (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 79.

¹¹⁴ Mehdi Ghuliyani, *Filsafat Sains menurut Al Qur'an*, (Jakarta: Mizan), 7.

3. Fritjof Capra, menyatakan bahwa krisis-krisis global yang terjadi di bumi dapat diketahui melalui cara pandang dunia manusia modern.¹¹⁵

Pendapat para sarjana di atas menggambarkan bahwa krisis ekologi yang sedang terjadi saat ini merupakan hasil dari pandangan dunia barat terhadap lingkungan yang lebih bersifat sekuler dan materialistik. Hal ini terealisasi karena pondasi dunia modern berpatokan pada perspektif sains-empirik, yang sejauh ini telah mempersepsi lingkungan hanya sebatas materi untuk dijadikan sebagai objek bagi kesejahteraan hidup manusia di dunia. Selain itu, modernitas yang diajukan oleh sains telah memberikan legitimasi intelektual untuk mengeksploitasi alam secara komersial dan industrial. Sebuah perspektif yang memberikan imitasi secara absolut saintisme.

D. Prinsip Teologis tentang Ekologi Dalam al Qur'an

Dari penjelasan singkat tentang ruang lingkup dan problema krisis ekologi dalam al-Qur'an, tampak bahwa al-Qur'an telah merespon problematika lingkungan jauh sebelum teori ekologi pecah telur. Dalam korelasinya dengan paradigma tafsir ekologi, paling tidak dapat diformulasikan prinsip-prinsip teologis tentang ekologi yang disumbangkan al-Qur'an sebagai agama ramah lingkungan atau agama hijau (*greendeen*).¹¹⁶ Di antara prinsip-prinsip teologis tersebut adalah:

¹¹⁵ Fritjof Capra, *Jaring-Jaring Kehidupan: Visi Baru Epistemologi dan Kehidupan*, di diterjemahkan oleh Saut Pasaribu, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), 32.

¹¹⁶ Yang dimaksud agama hijau (*greendeen*) adalah agama yang mengharuskan manusia untuk mengimplementasikan ajaran Islam dengan selalu menegakkan keterkaitan integral antara keimanan dan lingkungan. Lihat, Ibrahim Abdul-Matin, *Greendeen; Inspirasi Islam dalam Menjaga dan Mengelola Alam*, (Jakarta: Pustaka Zaman, 2012), 21-34.

1. Memahami kesatuan Tuhan dan ciptaan-Nya (Tauhid)

Tauhid secara harfiah dapat bermakna kesatuan (unitas), yang secara mutlak mengandung arti mengesakan Allah sebagai Tuhan sekaligus tidak menyekutukan dan menyamakan dengan makhluk-Nya. Makna tauhid secara komprehensif dapat diartikan sebagai kesatuan seluruh ciptaan Allah; berupa manusia dan alam dari segi keterkaitan-kehidupan.¹¹⁷ Dengan kata lain, tauhid adalah sebuah kesatuan antara Allah (Tuhan), manusia, dan alam yang mengharuskan adanya hubungan harmonis dan seimbang di antara ketiganya. Jika salah satu komponen itu lenyap secara otomatis akan terjadi kepincangan. Sebagai contoh, kehilangan komponen Allah sebagai Tuhan akan menimbulkan paham sekulerisme yang mengeksploitasi alam secara habis-habisan dan akhirnya mengalami krisis ekologi. Sementara jika komponen alam yang hilang, manusia akan jatuh miskin secara ekonomi dan juga pengetahuan.¹¹⁸

Setiap perilaku manusia yang melibatkan makhluk lain dalam kesehariannya, sudah semestinya bertendensi pada keyakinan akan keesaan dan kekuasaan Allah secara absolut. Oleh sebab itu, iman seseorang belum dikatakan sempurna manakala tidak peduli pada ekologi dan lingkungan.

Hal ini berkaitan erat dengan sabda Nabi berikut ini:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ.¹¹⁹

¹¹⁷ Nurcholis Madjid, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1998), 276.

¹¹⁸ Mamluatun Nafisah, "*Alquran dan Konservasi Lingkungan (Suatu Pendekatan Maqashid al-Syari'ah)*" Tesis: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017, 93.

¹¹⁹ Abū al-Ḥusain Muslim al-Qusyairī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (CD Room: al-Maktabah al-Syāmilah, Digital), Juz I, Hadis no: 556.

“Rasulullah SAW bersabda: Kebersihan adalah sebagian dari iman.”

Pada hadis ini, tampak jelas bahwa Nabi memberitakan sebuah kebersihan yang merupakan salah satu bagian penting dari keimanan. Dengan mengacu pada penjelasan bersih sebagian dari iman, tampaknya sangat tepat jika dikaitkan dengan menjaga dan memelihara kebersihan lingkungan agar alam tetap lestari dan krisis ekologi dapat dihindari.

Dengan demikian, setiap manusia yang beriman harus dapat memfungsikan imannya dengan meyakini bahwa melestarikan dan konservasi lingkungan adalah bagian dari iman tersebut. Sebaliknya, manusia yang jahat terhadap ekologi dapat dikatakan sebagai kafir ekologis (*kufir al-bi'ah*), karena di antara tanda-tanda kebesaran Allah adalah adanya alam raya ini. Oleh karenanya, merusak lingkungan sama dengan mengingkari keagungan Allah karena telah menyia-nyiakkan alam semesta yang telah menjadi perbuatan orang-orang kafir (QS. Sād [38]: 27).

2. Memahami tanda-tanda Allah di seluruh jagad raya

Di dalam al-Qur'an, fenomena alam semesta disebutkan dengan menggunakan istilah *āyat* yang bermakna “tanda”, yakni tanda untuk menunjukkan kebesaran dan keberadaan Allah kepada orang-orang yang berakal, sebagaimana ungkapan QS. Āli ‘Imrān [3]: 190:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ^٧

“*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal.*”¹²⁰

Ayat ini secara jelas menunjukkan bahwa tanda kebesaran Allah adalah adanya alam semesta. Menurut M. Thalhah dan Achmad Mufid, tanda kebesaran Allah tersebut merupakan tanda perlawatan untuk menuju kebahagiaan dunia (zahir) dan juga akhirat (batin).¹²¹ Semua yang ada di dunia ini, baik manusia maupun alam semesta adalah tanda-tanda Allah, yang saling membutuhkan satu sama lain dan tidak dapat dipisahkan.¹²²

Dalam perspektif Seyyed Hossein Nasr, signifikansi alam raya ini sama halnya dengan signifikansi al-Qur’an, karena al-Qur’an merupakan representasi wahyu yang tersusun dalam tanda bahasa tulisan dan kata (*the recorded Qur’an*), sementara alam raya bagian representasi wahyu terhampar (*Qur’an of creation*) yang nilainya nyaris sama dengan *the recorded Qur’an*. Tidak heran jika keduanya sama-sama dihubungkan dengan eksistensi Tuhan semesta alam. Bagian pertama menunjuk pada ayat di bagian dari surah-surah al-Qur’an, dan bagian kedua menunjuk pada ayat-ayat kebesaran Tuhan yang terhampar pada diri manusia dan alam raya.¹²³

Dalam hal ini, manusia yang diberi oleh Allah akal pengetahuan cerdas (*ulū al-albāb*) diperintahkan untuk ber-kontemplasi dan menganalisis

¹²⁰ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Ali: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 76.

¹²¹ M. Thalhah and Achmad Mufid, *Fiqh Ekologi: Menjaga Bumi Memahami Makna Kitab Suci* (Yogyakarta: Total Media, 2008), 7.

¹²² Richard C Foltz, Frederick M. Denny, and Azizan Baharuddin, *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, (Amerika: Harvard University Press, 2003), 22.

¹²³ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: Unwin Paperbacks, 1979), 55.

“tanda-tanda” kebesaran-Nya melalui alam semesta dan pelestarian ekologi. Tidak sedikit ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang ajakan Islam terhadap manusia untuk menelaah dan mengkaji keluasan ciptaan Allah berupa langit dan bumi, segala sesuatu yang berada di dalamnya, yakni lingkungan, hewan, tumbuhan, awan, matahari, bulan, pegunungan, air mengalir, udara, serta seluruh fenomena alam semesta.¹²⁴

3. Menjadi khalifah di bumi

Sebagai khalifah (wakil) Allah di muka bumi, manusia memiliki dua tugas penting yang wajib dilakukannya. *Pertama*, senantiasa berkhidmah kepada-Nya (QS. al-Dzāriyāt [51]: 56), termasuk berusaha melestarikan lingkungan merupakan bagian dari khidmah (*ibadah*) seseorang kepada Allah Yang Maha menciptakan. *Kedua*, senantiasa mengelola dan memakmurkan bumi dengan cara memperhatikan konservasi lingkungan (QS. Hūd [11]: 61). Prinsip ini mengharuskan manusia untuk selalu menyadari bahwa mereka adalah aktor utama dalam menanggung-jawab pengelolaan dan pelestarian alam semesta. Meskipun diizinkan untuk memanfaatkannya, tetapi manusia tetap wajib menjaga keberlangsungannya dan dilarang merusaknya (QS. al-Qaṣaṣ [28]: 77).

Di dalam al-Qur’an, ayat yang menyebutkan kata khalifah dapat dilihat pada QS. al-Baqarah [2]: 30 sebagai berikut:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ

¹²⁴ Richard C Foltz, dkk, *Islam and Ecology: A Bestowed Trust.*, 7.

قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.” Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”¹²⁵

Berdasarkan ayat ini, paling tidak ada tiga unsur khalifah yang layak diperhatikan, yaitu: (1) manusia sendiri, yang diberi tugas sebagai khalifah, (2) alam semesta, yang dituturkan al-Qur’an sebagai bumi dalam QS. al-Baqarah [2]: 21, dan (3) hubungan manusia dengan bumi dan segala isinya, termasuk juga dengan sesama manusia (*istikhlāf* [tugas-tugas kekhalifahan]). Kemudian hubungan manusia dengan alam yang tidak bisa dipungkiri saling membutuhkan satu sama lain. Oleh karenanya, tugas manusia sebagai khalifah tidak lain hanya untuk mengelola, memelihara dan melestarikan alam.¹²⁶

Dalam melaksanakan misi kekhalifahan tersebut, Allah telah membekali manusia dengan lima kelebihan, antara lain: *pertama*, Allah SWT memberikan seluruh alam dan segala isinya untuk kebutuhan manusia (*taskhīr*) (QS. Luqmān [31]: 20; QS. Ibrāhīm [14]: 32-33; QS. al-Jāthiyah [45]: 12-13). *Kedua*, Allah telah membekali manusia dengan berbagai potensi untuk merubah kehidupan di dunia menjadi lebih baik (QS. al-Ra’d [13]: 11). *Ketiga*, Allah memandu manusia dalam menjalankan misi ke arah

¹²⁵ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 7.

¹²⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, (Bandung: Mizan, 1992), 29.

yang harus mereka tuju (QS. al-Dzāriyāt [51]: 56). *Keempat*, Allah menganugerahkan kepada manusia sebuah petunjuk untuk menjadi pelita nan terang dalam proses mengolah bumi (QS. al-Baqarah [2]: 38). *Kelima*, Allah telah menetapkan tujuan hidup manusia, yakni beribadah sepenuhnya kepada Allah (QS al-Dzāriyāt [51]: 56).¹²⁷

4. Menunaikan kepercayaan yang diberikan Allah (amanah)

Dalam proses pengelolaan alam, manusia harus senantiasa mengedepankan amanah, dalam arti memaksimalkan sumber daya alam dan lingkungan sebaik mungkin dengan penuh tanggungjawab sesuai koridor kewajaran ekologis. Untuk itu, tugas manusia dalam mengelola sumber daya alam harus senantiasa memperhatikan konservasi, tidak mengeksploitasi secara habis-habisan, terutama pada sumber daya milik umum, seperti air, sungai, hutan, dan lain-lain. Tidak sedikit ayat-ayat al-Qur'an menyebutkan, bahwa pemilik hakiki alam atau sumber daya alam adalah Allah SWT, sebagaimana tercantum dalam QS. al-Baqarah [2]: 284, QS. Āli 'Imrān [3]: 109, 129, 180, 189; QS. al-Nisā' [4]: 126, 131, 132, 170, 171; QS. al-Māidah [5]: 17-18, 40, 120; QS. al-A'rāf [6]: 157; QS. al-Taubah [9]: 116; QS. Yūnus [10]: 55, 66). Sebagai contoh, perhatikan redaksi QS. al-Baqarah [2]: 284 berikut ini:

¹²⁷ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 69-70.

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ
يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ

*Kepunyaan Allah-lah segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Dan jika kamu melahirkan apa yang ada di dalam hatimu atau kamu menyembunyikan, niscaya Allah akan membuat perhitungan dengan kamu tentang perbuatanmu itu. Maka Allah mengampuni siapa yang dikehendaki-Nya dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.*¹²⁸

Pada ayat ini, tampak jelas bahwa segala sesuatu yang terdapat di langit dan bumi adalah murni milik Allah SWT. Oleh karena itu, apa-pun yang dimiliki manusia ketika di dunia hanyalah bersifat titipan atau pinjaman yang pada akhirnya akan kembali kepada pemilik hakikinya.

Dalam mengemban amanah Allah itu, MS Ka'ban memberi tiga cakupan tugas manusia yang berhubungan dengan alam semesta. *Pertama*, *al-intifā'* (mengambil manfaat). Allah membuka pintu seluas-luasnya kepada manusia untuk memanfaatkan dan mendaya-gunakan hasil pengelolaan alam dengan sebaik mungkin demi kesejahteraan dan kemaslahatannya. *Kedua*, *al-i'tibār* (mengambil pelajaran). Dalam pemeliharaan alam semesta, Allah telah menuntut manusia agar selalu ber-*tafakkur* dan *tadabbur* terhadap rahasia-rahasia di balik ciptaan-Nya serta mengambil pelajaran dari berbagai peristiwa yang terjadi pada alam semesta. *Ketiga*, *al-iṣlāḥ* (mempertimbangkan kemaslahatan). Manusia juga

¹²⁸ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 50.

diwajibkan oleh Allah untuk selalu menjaga, memelihara, dan memperhatikan kemaslahatan dan kelestarian alam.¹²⁹

5. Mempertimbangkan keadilan

Di dalam al-Qur'an, istilah keadilan disebutkan dengan dua term; *al-adl* dan *al-qist*. Dalam cakupannya, *al-adl* lebih umum daripada *al-qisth*. Term *al-qist* pada mulanya adalah proses arabisasi untuk menunjukkan makna adil dalam problema hukum dan putusan (*qadhā'*). Sementara *al-adl* mencakup banyak hal, seperti mengulas poligami, yang termaktub dalam QS. al-Nisā' [4]: 3 dan 129, problema utang piutang, terangkum dalam QS. al-Baqarah [2]: 282, masalah perceraian, diungkapkan QS. al-Ṭalāq [65]: 2, pergaulan antar suami-istri, terdapat dalam QS. al-Syūrā [42]: 15, dan lain-lain.

Berdasarkan kedua term tentang keadilan tersebut, umat Islam secara tegas diperintahkan untuk senantiasa berlaku adil dalam segala hal, dan tidak diperbolehkan manaruh keserakahan tanpa mempertimbangkan aspek kemaslahatan. Al-Qur'an menjelaskan agar senantiasa bersikap adil sebagai sarana untuk menuju ketakwaan, sebagaimana tercermin dalam QS. al-Māidah [5]: 8 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى
 أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu sebagai penegak keadilan karena Allah, (ketika) menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah

¹²⁹ MS Ka'ban, "Pengelolaan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," dalam Jurnal Millah, Vol. 6, No. 2, Tahun 2007, 5.

*kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah. Karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.*¹³⁰

Ayat ini menunjukkan bahwa prestasi tertinggi yang harus selalu ada dalam diri umat Islam adalah ketakwaan, dan tidak ada ketakwaan tanpa keadilan. Dengan dasar prinsip ketakwaan yang berkeadilan, akan membawa kesejahteraan dan kemaslahatan bagi seluruh makhluk yang ada di muka bumi. Oleh karena itu, dalam upaya memanfaatkan alam semesta, manusia juga dituntut untuk memperhatikan prinsip keadilan. Perpaduan prinsip tauhid, *khilāfah*, amanah, dengan prinsip keadilan, akan mencetuskan suatu paradigma yang komprehensif tentang etika lingkungan dalam tinjauan al-Qur'an. Konsep etika lingkungan ini akan membawa pada penghargaan dan pengakuan terhadap kesatuan penciptaan dan persaudaraan semua makhluk di bumi. Konsep ini-lah yang wajib menjadi pijakan dalam setiap perbuatan dan penalaran manusia.¹³¹

6. Hidup seimbang dengan alam semesta

Prinsip keseimbangan dalam mengelola alam semesta merupakan *sunnat ullāh* yang berlaku dalam kehidupan manusia dan lingkungannya. Al-Qur'an menyebutkan bahwa alam semesta diciptakan Allah dalam kondisi seimbang, tidak berlebihan dan tidak kekurangan, bahkan manusia tidak mampu memandang kelebihan-keindahan ciptaan Allah yang seimbang itu, sebagaimana ungkapan QS. al-Mulk [67]: 3-4 sebagai berikut:

¹³⁰ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 109.

¹³¹ Harfin Zuhdi, "*Rekonstruksi Fiqh al-Bīah Berbasis Masalah...*", 59.

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ فَارْجِعِ
 الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا
 وَهُوَ حَسِيرٌ

“Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Tuhan yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang. Maka Lihatlah berulang-ulang, adakah kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang?. Kemudian pandanglah sekali lagi, niscaya penglihatanmu akan kembali kepadamu dengan tidak menemukan sesuatu yang cacat dan penglihatanmu itupun dalam keadaan payah.”¹³²

Cerminan perilaku etika-moral pada dasarnya tidak hanya berkaitan dengan hubungan antar-manusia, tetapi juga manusia dengan alam. Oleh karena itu, kebebasan manusia dalam memanfaatkan alam yang diizinkan Allah tidak berarti membolehkan mereka merusak atau bahkan menghancurkan keseimbangan ekologisnya, akan tetapi harus tetap menjaga dan memeliharannya sesuai dengan yang sudah ditetapkan-Nya dalam pola yang seimbang, indah dan harmonis. Oleh karenanya, kerusakan lingkungan sudah pasti diakibatkan manusia karena telah mengabaikan prinsip keseimbangan ini.

Keenam prinsip di atas membuktikan, bahwa al-Qur'an sejatinya memberikan pengajaran sekaligus contoh berupa cinta yang mendalam kepada ekologi dan lingkungan. Dengan mencintai alam lingkungan ini, berarti ia juga mencintai diri sendiri dan mencintai Yang menciptakan. Hal itu mengindikasikan bahwa al-Qur'an telah mengajarkan adanya

¹³² Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 563.

keselarasan antara jalan ruhani dan ilmiah. Keenam prinsip itu juga dapat dijadikan patokan dasar dalam menghentikan krisis ekologi yang berlandaskan al-Qur'an.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

REINTERPRETASI AYAT-AYAT EKOSISTEM BERBASIS PENDEKATAN SISTEM JASSER AUDA

Dalam bab sebelumnya telah dikaji tentang ruang lingkup ekosistem sebagai bagian dari obyek material. Lingkungan sebagai tempat hidup makhluk yang dijadikan sebagai tempat ia kembali baik dalam keadaan rela maupun terpaksa. Menurut Yūsuf al-Qarḍawi lingkungan dibagi menjadi dua yaitu yang (dinamis) dan yang statis (mati). Lingkungan yang dinamis artinya lingkungan yang terdiri dari manusia, hewan dan tumbuhan. Lingkungan biotik (yang hidup) dan abiotik (yang tidak hidup) merupakan bagian dari lingkungan dinamis. Sedangkan lingkungan yang statis terdiri dari alam (*ṭabī'ah*) yang diciptakan oleh Allah dan industri yang diciptakan oleh manusia. Allah menciptakan alam diantaranya adalah lingkungan di bumi dan langit termasuk luar angkasa yaitu matahari, bulan dan bintang. Sedangkan industri ciptaan manusia, meliputi segala apa yang dieksplorasi dari sungai-sungai, pohon-pohon yang ditanam, rumah-rumah yang dibangun, dan lain-lain.¹

Dalam pengelolaan lingkungan ada teori tentang antroposentrisme sebagai basis yang memandang manusia sebagai pusat lingkungan atau alam semesta. Manusia kalau menurut teori ini, dipandang sebagai penentu kebijakan atau sumber atas kekuasaan yang berkaitan dengan alam baik secara langsung atau tidak. Paham antroposentrisme memiliki keyakinan bahwa manusia sebagai

¹ Hartini, *Eksistensi Fikih Lingkungan Di Era Globalisasi* dalam Jurnal ad-Daulah, Vol. 1 / No. 2 / Juni 2013, 40

mahluk yang mempunyai kelebihan dibanding makhluk lainnya. Bahwa sumber daya alam dan lingkungan ini diciptakan untuk kepentingan manusia. Karenanya harus dieksploitasi demi kesejahteraan manusia.²

A. PENAFSIRAN ATAS AYAT-AYAT KERUSAKAN EKOSISTEM DALAM AL QUR'AN

Lingkungan merupakan tempat manusia hidup, yang dijadikan sebagai tempat ia kembali baik dalam keadaan rela maupun terpaksa. baik ketika bepergian maupun ketika mengisolasi diri, dan dijadikan sebagai tempat ia kembali, baik dalam keadaan rela maupun terpaksa. Menurut Yūsuf Qarḍāwī lingkungan dibagi menjadi dua yaitu yang (dinamis) dan yang statis (mati). Lingkungan yang dinamis artinya lingkungan yang terdiri dari manusia, hewan dan tumbuhan. Lingkungan biotik (yang hidup) dan abiotik (yang tidak hidup) merupakan bagian dari lingkungan dinamis. Sedangkan lingkungan yang statis terdiri dari alam (*thabi'ah*) yang diciptakan oleh Allah dan industri yang diciptakan oleh manusia. Allah menciptakan alam diantaranya adalah lingkungan di bumi dan langit termasuk luar angkasa yaitu matahari, bulan dan bintang. Sedangkan industri ciptaan manusia, meliputi segala apa yang dieksplorasi dari sungai-sungai, pohon-pohon yang ditanam, rumah-rumah yang dibangun, dan lain-lain.³

Berbicara tentang masalah krisis ekologi, al-Qur'an telah mengungkap-kan problema ini melalui tiga term, yaitu *fasād*, *halaka* dan

² Mujiyono Abdillah, *Fikih Lingkungan; Panduan Spiritual Hidup Berwawasan Lingkungan*, (Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 2005), 34

³ Hartini, *Eksistensi Fikih Lingkungan Di Era Globalisasi* dalam Jurnal ad-Daulah, Vol. 1 / No. 2 / Juni 2013, 40

musibah. Menurut al-Ashfahānī, kata *fasād* merupakan antonim dari kata *ṣalāh* (manfaat, maslahat) yang berarti ‘keluar dari keseimbangan’. Sedangkan muatan maknanya berkisar pada masalah jiwa, fisik, dan sesuatu yang bersifat deviatif (menyimpang) dari keadaan yang sebenarnya.⁴

Kata *fasada* di dalam al-Qur’an disebutkan sebanyak 50 kali. Kata *halaka* disebutkan sebanyak 68 kali dan kata *muṣībah* disebutkan sebanyak 10 kali. Namun term tersebut masih umum dan belum spesifik menunjukkan makna kerusakan alam. Penulis kemudian menganalisa ayat-ayat tersebut dan melakukan pemetaan supaya memiliki sinkronisasi antara judul penelitian ini dengan ayat yang dibahas.

1. *Fasada*

Term *fasād* dengan segala bentuk derivasinya disebutkan sebanyak 50 kali di dalam al-Qur’an. Dari sekian banyak penyebutan ayat tentang *fasād* itu, dapat dipetakan maknanya menjadi lima hal. Pertama, *fasād* berarti perilaku deviatif dan nirmanfaat. Kedua, *fasād* berarti tidak teratur dan berantakan. Ketiga, *fasād* berarti perilaku destruktif. Keempat, *fasād* dalam arti membiarkan atau kurang peduli. Kelima, *fasād* dalam arti kerusakan lingkungan yang berimbas pada krisis ekologi.⁵

Di dalam al-Qur’an, term *fasād* jika dalam bentuk mashdar dan berdiri sendiri, ia merujuk pada arti kerusakan yang bersifat fisik, seperti banjir, longsor, pencemaran-pencemaran dan lain-lain. Jika berbentuk kata kerja (fi’l)

⁴ Al-Ashfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, 47.

⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Tafsir al Qur’an Tematik*, Vol 4 (Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), 272-275

atau mashdar namun sebelumnya berupa kalimat fi'il, lazimnya mengindikasikan kerusakan non-fisik, seperti kekufuran, kesyirikan, kemunafikan, dan lain-lain. Dengan begitu, dapat dimengerti bahwa segala macam kerusakan yang bersifat fisik sejatinya merupakan akibat dari kerusakan non-fisik.

Pada dasarnya, kelestarian ekologi akan mengalami kerusakan sekurangnya dipengaruhi dua faktor. Pertama, faktor internal, yakni kerusakan yang terjadi di sekitar bumi atau lingkungan alam itu sendiri. Kerusakan yang disebabkan faktor internal ini susah untuk dihindari, karena termasuk proses alami yang terjadi pada lingkungan alam atau lazim disebut dengan peristiwa alam.⁶ Sebagai contoh, bencana terbaru pada tahun 2021 yang terjadi di Indonesia seperti longsor di Sumedang, Jawa Barat, banjir di Kalimantan Selatan, Gempa di Sulawesi Barat, Longsor di Manado, Sulawesi Selatan, serta Erupsi di gunung Semeru, Jawa Timur.

Kedua, faktor eksternal, yakni kerusakan yang terjadi akibat ulah tangan manusia yang serakah dalam rangka menaikkan mutu kualitas hidup agar lebih terjamin dan sejahtera.⁷ Sebagai contoh kerusakan akibat faktor eksternal ini, banyak terjadi kebakaran hutan, longsor sebagai akibat penggundulan hutan, perburuan liar yang mengakibatkan ekosistem hewan liar

⁶ Eko Zulfikar, "Wawasan Al-Qur'an Tentang Ekologi: Kajian Tematik Ayat-ayat Konservasi Lingkungan", dalam QAF: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 2, No. 2, Tahun 2018, 120.

⁷ Wisnu Arya Wardhana, *Dampak Pencemaran Lingkungan*, (Yogyakarta: Andi Offset, 1995), 16.

menjadi penuh, pencemaran lingkungan sebagai akibat dari membuang sampah secara sembarangan, dan masih banyak lagi.⁸

Jauh sebelum Tuhan menciptakan alam semesta ini, malaikat telah memprediksi bahwasannya manusia kelak akan berbuat kerusakan di muka bumi. Malaikat sebenarnya mempertanyakan maksud Tuhan menciptakan manusia tersebut. Al-Qur'an merekam sikap malaikat ini di dalam surah al-Baqarah [2]:30 Allah berfirman:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ



Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang *khalifah* di muka bumi." Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (*khalifah*) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."⁹

Titik tekan yang dijadikan protes oleh malaikat adalah pada ungkapan *ataj 'al fihā man yufsid fihā wa yasfik al-dimā'* (Mengapa Engkau hendak menjadikan (*khalifah*) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah). Jalālayn dan al-Miqbās memaknai kata *fasada* di dalam ayat ini dengan "kemaksiatan" sedangkan kata *wayasfiku al-dimā'*

⁸ Muhammad Harfin Zuhdi, "Rekonstruksi Fiqh al-Biah Berbasis Masalah: Solusi Islam Terhadap Krisis Lingkungan", dalam Jurnal Istinbath, Vol 14, No. 1, (Juli 2015), 43.

⁹ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Ali: al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Penerbit J-ART, 2005), 7.

dimaknai dengan kezaliman dan pembunuhan.¹⁰ Dalam konteks yang lebih luas, bentuk kerusakan yang dilakukan oleh manusia bisa bermacam-macam mulai dari penebangan pohon, pembangunan rumah kaca, peralihan lahan pertanian menjadi industri, polusi dan sebagainya. lebih parah lagi manusia terkadang buta matanya hingga tega membunuh antar manusia.

Selain memprediksi tentang sifat manusia yang suka berbuat kerusakan dan pembunuhan, al-Qur'an juga mengabarkan tentang penyebab kerusakan itu sendiri. Pada hakikatnya, kerusakan alam semesta ini tidak lain disebabkan oleh tangan manusia itu sendiri. Penemuan alat-alat canggih saat ini adalah prestasi tersendiri dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Namun di sisi lain, canggihnya peralatan tersebut justru menjadikan kerusakan alam ini semakin cepat. Semua itu adalah ciptaan manusia dan hasil jerih payah mereka.

Al-Qur'an menjelaskan bahwa terjadinya berbagai bencana alam baik disebabkan oleh faktor internal maupun eksternal, sejatinya merupakan akibat dari ulah tangan manusia yang serakah, yang mengeksploitasi alam secara brutal tanpa mempertimbangkan kemaslahatan dan kebutuhan hidup pragmatis, sehingga kehancuran dan krisis ekologi tidak bisa terhindarkan. Hal ini terekam pada ayat dengan menggunakan redaksi *fasād* berikut ini: Di dalam surah al-Rūm [30]:41, Allah berfirman:

¹⁰ Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn al-Maḥāfi, *Jalālayn* (al-Maktabah al-Shamīlah), QS. al-Baqarah [2]:30; Muḥammad bin Ya'qūb al-Fayrūzi, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibnī 'Abās* (Kairo: Shirkah al-Quds, 2007), 6.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا
لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).¹¹

Al-Miqbās menafsikan bahwa kerusakan tersebut berupa matinya hewan-hewan, kekeringan, paceklik, baik di darat maupun di laut.¹² Sedangkan kerusakan di daratan menurut al-Ḥaqqi adalah gagal panen, sedikitnya tanaman, kerugian dalam berdagang, gagal panen, sedikitnya ternak, epidemi, wabah, pembunuhan, peperangan, fitnah, dan sebagainya. Sedangkan menurut *Jalālayn* kerusakan di bumi adalah berkurangnya curah hujan sehingga mengakibatkan sedikitnya tanaman.¹³ Kerusakan di laut adalah akibat ulah para nelayan¹⁴ yang tidak menjaga kelestarian laut.

Lebih jauh dari itu, al-Zuḥayfī menjelaskan bahwa kerusakan tersebut diakibatkan oleh kemaksiatan yang dilakukan oleh manusia. Kemaksiatan itu dapat diterjemahkan dengan pelanggaran peraturan yang ada. Contoh riil dalam kehidupan nyata ini dapat dilihat dari ulah para nelayan yang menangkap ikan dengan menggunakan bom ikan atau racun. Bom ikan akan menyebabkan ikan-ikan yang ada di kawasan terdampak bom tersebut akan mati, baik ikan yang kecil

¹¹ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*, 409.

¹² Al-Fayrūzi, *Tanwīr al-Miqbās...*, 408-409.

¹³ Al-Suyūfī, *Jalālayn*, QS. al-Rūm [30]:41; Ismā‘īl al-Ḥaqqi, *Tafsīr Ḥaqqi* (al-Maktabah al-Shāmilah) QS. al-Rūm [30]:41

¹⁴ Wahbah al-Zuḥayfī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Fikr al-Ma‘āshir, 2016), vol. 10, 98.

ataupun besar. Dengan matinya ikan-ikan kecil itu, maka secara otomatis akan mengurangi jumlah populasi ikan yang ada di masa depan. Selain itu, bom ikan tersebut akan mengakibatkan rusaknya terumbu karang yang menjadi surga bagi ikan-ikan tersebut. Jika hal ini dibiarkan, maka bisa jadi, ekosistem laut akan terganggu dan akibatnya akan berdampak kepada manusia itu sendiri. Selain bom ikan, ada nelayan yang menggunakan racun. Akibat racun ikan ini, dampak yang diakibatkan juga tidak jauh berbeda. Ikan-ikan kecil akan mati dan akan mengganggu ekosistem laut di masa yang akan datang.

Di dalam kitab tafsirnya, Ibn Katsīr menerangkan ayat ini sebagai akibat dari terminimalisirnya hasil buah-buahan dan tanam-tanaman di bumi. Ini terjadi karena banyak manusia yang melakukan *fasād* (kerusakan) dari segi sosial dan mental-spiritual, seperti melakukan kesyirikan, pembunuhan, kemaksiatan, dan segala bentuk yang dilarang oleh Allah. Abū al-‘Āliyah menambahkan, siapa-pun yang berbuat maksiat kepada Allah di muka bumi, berarti dia telah melakukan *fasād* di bumi, karena bertahannya kelestarian ekologi adalah dengan taat kepadanya.

Sementara mufasir kontemporer al-Marāghī, menafsirkan ayat di atas dengan merujuk pada *fasād* (kerusakan) yang diakibatkan oleh adanya peperangan antar sesama manusia yang berimbas pada kehancuran total di muka bumi. Al-Marāghī menegaskan penafsirannya bahwa kehancuran itu diakibatkan oleh perlakuan manusia yang zalim dan merusak tanpa memperhatikan kelestarian dan konservasi alam, sehingga berdampak pada kepincangan dan penghambatan terhadap sistem kerja alam (ekosistem).

Ungkapan ayat di atas mengindikasikan, bahwa kerusakan dan krisis ekologi (*fasād*) secara tidak langsung diakibatkan oleh perlakuan manusia yang brutal, yang tidak memperhatikan keseimbangan dan kelestarian ekologi. Di samping itu, krisis ekologi pada hakikatnya juga disebabkan oleh adanya krisis mental-spiritual manusia. Oleh karenanya, para mufasir menyimpulkan krisis ekologi dengan menunjuk bukan hanya pada perbuatan manusia secara langsung, seperti perburuan liar dan penebangan hutan secara ilegal, membuang sampah secara serampangan, dan lain lain, tetapi juga pada perbuatan manusia secara tidak langsung, seperti syirik, fasik, nifak, zalim, dan segala perbuatan yang bertentangan dengan ajaran Allah dan rasul-Nya (baca: maksiat). Meskipun orang yang berbuat *fasād* ini bisa dikatakan relatif sedikit, tetapi dampak yang dimunculkannya berskala global.

Allah menetapkan aturan itu pada hakikatnya untuk kebaikan manusia pula. Merusak alam sama dengan merusak kehidupan manusia itu sendiri, baik jangka pendek maupun jangka panjang. Oleh karena itu, Allah melarang manusia berbuat kerusakan. Sebagian ayat yang menjelaskan tentang larangan tersebut terdapat di dalam surah al-A‘rāf [7]:56:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ

مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan.¹⁵

¹⁵ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*,158.

Walā tufsidū fī al-Arḍ ba'da iṣlāḥihā (Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik). Allah melarang umat manusia membuat kerusakan di muka bumi. Kata *fasadū* adalah bentuk jamak dari kata *fasada* yang memiliki arti berbuat kerusakan terhadap alam dan aturan Allah. Bentuk kerusakan alam di darat seperti menebang hutan yang akan menyebabkan suhu di bumi menjadi lebih panas dan mengkhawatirkan umat manusia.

Sedangkan bentuk kerusakan di laut seperti mencari ikan dengan bom, racun, dan sebagainya. mencari ikan dengan bom ikan akan menyebabkan rusaknya ekosistem yang ada di sekitarnya seperti terumbu karang yang rusak. Mencari ikan dengan racun akan menyebabkan ikan-ikan kecil yang belum layak konsumsi menjadi ikut mati dan terbuang sia-sia sehingga mereka terancam punah. Sedangkan bentuk kerusakan aturan Allah adalah melakukan maksiat dan kesyirikan. Ibnu Abī Ḥātim menjelaskan bahwa kerusakan yang dimaksud adalah kerusakan moral penduduk bumi. Kemudian Allah mengutus nabi Muḥammad untuk memperbaikinya.¹⁶

Wa id'ūh khawfan wa ṭama'an (Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap). Berdoalah pada Allah dengan diarengi usaha yang sesuai dengan apa yang didoakan. Pada hakikatnya doa adalah ikhtiyar batiniyah untuk mendorong usaha lahiriyah. Doa itu harus realistis dan logis. Meskipun apa yang diminta oleh seseorang itu suda logis dan realistis, maka jangan lupa etikanya,

¹⁶ Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim, *Tafsīr Ibnu Abī Ḥātim* (Ṣaydan: al-Maktabah al-'Asrīyah, t.th), vol. 5, 1501.

yaitu berdoa dengan penuh rasa takut dan berharap agar doa itu segera dikabulkan oleh Allah.

Inna rahmata Allāh qarīb min al-muḥsinīn (Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan). *Muḥsinīn* adalah orang-orang yang terus-menerus melakukan evaluasi dan berbenah diri. Dalam konteks lembaga atau perusahaan, ketika ada salah di sebagian sisi, maka si manager akan mencari tahu di mana titik kesalahan itu dan segera memperbaikinya agar kinerja lembaga atau perusahaan itu menjadi lebih baik. *Muḥsinīn* juga dapat dimaknai dengan inovasi dan kreativitas. Orang-orang yang inovatif dan kreatif, mereka akan mendapatkan tempat yang istimewa karena rata-rata di lingkungan mereka masih stagnan. Rahmat Allah di dalam ayat ini lebih bersifat kebahagiaan dunia karena berhubungan dengan kehidupan dunia dan harapan mereka.

Pada ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah melarang umat manusia merusak bumi dengan segala isinya. Larangan yang berbentuk *nahi* dalam kaidah ushul fiqh memiliki makna asal *al-aṣl fī al-naḥy al-ḥarām* (hukum asal dari *nahi* adalah haram). Jadi, merusak alam hukumnya juga disamakan dengan hukum pelanggaran larangan Allah seperti mencuri, menipu dan sebagainya. Sebaliknya, Allah justru akan memberikan rahmat kepada siapapun yang berbuat kebaikan (*muḥsinīn*).

Dalam konteks pelestarian alam, *muḥsinīn* adalah orang-orang yang mengembalikan alam sebagaimana fungsinya. Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa makna kerusakan yang pertama adalah membuat sumber mata air tidak mengalir

dan menebang pohon. Sedangkan yang kedua adalah berbuat kesyirikan setelah Allah memperbaiki syariat-Nya.¹⁷ Dalam konteks menjaga ekosistem laut, mereka melakukan penanaman kembali terumbu karang supaya ikan-ikan dan habitat yang ada di sekitarnya normal kembali. Dalam konteks daratan, mereka yang menanam pohon berdasarkan kemampuan. Jika menjadi pejabat, maka akan ditelurkan melalui kebijakan. Jika menjadi rakyat biasa, minimal mereka bisa menanam tanaman di sekitar rumah atau pekarangan mereka agar sejuk dan memperbanyak jumlah oksigen di alam raya.

Larangan Allah berbuat kerusakan rupanya bukan hanya urusan ekosistem saja, tetapi lebih jauh dari itu. Perusakan janji dan komitmen memegang teguh agama Allah juga pernah dilakukan oleh Bani Israil. Sikap mereka yang merubah janji itu kemudian diabadikan oleh Allah dengan redaksi *yufsidūn* dalam surah al-Baqarah [2]:27, Allah berfirman:

الَّذِينَ يَنْتَقِضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ
 فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٢٧﴾

(Yaitu) orang-orang yang melanggar perjanjian Allah sesudah perjanjian itu teguh, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah (kepada mereka) untuk menghubungkannya dan membuat kerusakan di muka bumi. mereka itulah orang-orang yang rugi.¹⁸

Dari segi bahasa kata *yanquḍūn* di dalam ayat ini adalah bentuk *isti'ārah makniyah*. Kata tersebut adalah bentuk jamak dari kata *naqḍ* yang memiliki arti melepas. Kata melepas sebenarnya identik dengan tali yang terikat dan kemudian

¹⁷ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr bin Farḥ Sahms al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Liahkām al-Qur'ān* (Riyāḍ: Dār 'Ālim al-Kutub, 2003), vol. 7, 226.

¹⁸ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya ...*,6.

dilepas atau diuraikan. Kata ini kemudian dipinjam untuk janji, yaitu melepas janji. Makna ini kemudian beralih menjadi melanggar janji dengan cara *isti'ārah*. *Mushabbah bih*-nya dihilangkan dan ditandai dengan sesuatu yang berhubungan erat dengannya, yaitu *an-naqd* (mengurai, melepas). Kata tersebut juga memiliki makna merusak bangunan yang telah kokoh.¹⁹

Ayat ini memiliki korelasi dengan surah Ali 'Imrān [3]:81 dan (ingatlah), ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi: "Sungguh, apa saja yang aku berikan kepadamu berupa kitab dan hikmah kemudian datang kepadamu seorang Rasul yang membenarkan apa yang ada padamu, niscaya kamu akan sungguh-sungguh beriman kepadanya dan menolongnya". Allah berfirman: "Apakah kamu mengakui dan menerima perjanjian-Ku terhadap yang demikian itu?" mereka menjawab: "Kami mengakui". Allah berfirman: "Kalau begitu saksikanlah (wahai para nabi) dan Aku menjadi saksi (pula) bersama kamu".²⁰

Alladhīna (orang-orang) yang dimaksud ayat ini adalah orang-orang Yahudi dan orang-orang yang mengingkari janji. Indikasi makna yang didapat dari hal itu adalah keterangan kata selanjutnya, yaitu *yanquḍūn 'ahd Allāh* (orang-orang yang merusak janji Allah) maksudnya adalah orang-orang yang merusak janji Allah. Umat Yahudi dulu pernah bersumpah di bawah bukit Tursina, bahwa mereka hanya akan menyembah Allah semata dan mentaati hukum Taurat. Namun nyatanya, pelanggaran demi pelanggaran mereka lakukan. Salah satu pelanggaran yang diabadikan al-Qur'an adalah bekerja atau mencari ikan pada hari Sabat (Sabtu), lalu mereka dikutuk oleh Allah menjadi kera.

Redaksi ayat *yanquḍūn 'ahd Allāh* juga memiliki makna mengurai tali yang telah diikat dan menghancurkan kembali bangunan yang telah dibuat. Kata *'ahd* memiliki empat makna. Pertama, maknanya adalah wasiat Allah swt. kepada

¹⁹ Al-Zuhayfī, *al-Munīr*, vol. 108.

²⁰ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya...*,61.

makhluaknya supaya mentaati perintah dan menjauhi larangan-Nya. Kedua, janji Allah adalah memberikan akal kepada manusia untuk berfikir sehingga mengetahui hakikat kebenaran ajaran tauhid, membenarkan kerisalahan nabi Muḥammad yang telah dibuktikan dengan adanya mukjizat-mukjizat nyata yang tidak terbantahkan oleh mereka. Ketiga, janji Allah yang telah diberikan kepada Ahli Kitab tentang kedatangan nabi Muḥammad dan sifat-sifatnya. Keempat, janji Allah kepada anak cucu Adam supaya mereka taat kepada Allah sejak di dalam kandungan.²¹

Min ba'd mīthāqih (sesudah perjanjian itu teguh). Janji yang teguh adalah janji yang telah diucapkan dan disaksikan, baik diucapkan oleh manusia dan dipersaksikan oleh manusia, atau janji manusia kepada Tuhan. *Wa yaqṭa'ūn mā amara Allāh bih an yūṣal* (dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah (kepada mereka) untuk menghubungkannya). Memutuskan perhubungan maksudnya adalah janji manusia kepada Allah merupakan sebuah hubungan erat yang harus dijaga dan dirawat, bukan malah sebaliknya diputus dan dirusak. Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa ayat ini bermakna memutus silaturahmi, memutus antara perkataan dan perbuatan, memutus kebenaran yang datang dari para nabi Allah dengan mendustakannya.²²

Perintah Allah dengan segala bentuknya, hendaknya dilaksanakan dengan baik dan diteruskan (disambung) dari generasi satu ke generasi yang lain supaya lestari. Janji Allah kepada para nabi terus dilakukan supaya mereka meneruskan

²¹ Al-Zuhayfī, *al-Munīr*, vol. 108.

²² Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li'ahkām al-Qur'ān*, vol. 1, 246.

ajaran para nabi terdahulu tetap teguh dan pada ujungnya beriman kepada penutup para nabi, yaitu nabi Muḥammad saw.

Wa yufsidūn fī al-ard (dan membuat kerusakan di bumi), hendaknya manusia memegang janji teguh dan melakukan kebaikan di muka bumi. Namun ayat ini menggambarkan sebaliknya. Memutus janji Allah dan berbuat kerusakan di muka bumi. Makna membuat kerusakan di muka bumi yang dimaksud di dalam ayat ini ada dua: pertama, berbuat kerusakan terhadap lingkungan. Bumi dengan segala isinya adalah anugerah besar Tuhan yang diamanahkan kepada manusia. Lestari atau tidaknya bumi ini, semua tergantung manusia. Jika manusianya baik, maka bumi akan lestari dan berumur panjang. Namun sebaliknya, jika manusia berbuat kerusakan, maka bumi akan berumur pendek dan manusia sendiri yang akan merugi. Kedua, kerusakan akidah. Yang dimaksud merusak akidah adalah menghalang-halangi penduduk yang akan hijrah bersama Nabi dan mengajak mereka menjadi kafir.²³

Ulā'ik hum al-khāsirūn (mereka itulah orang-orang yang merugi). Orang-orang yang berbuat kerusakan terhadap bumi maupun akidah, kedua-duanya sama-sama merugi. Orang yang berbuat kerusakan di muka bumi akan berdampak kepada manusia itu sendiri, baik jangka panjang maupun jangka pendek. Orang-orang yang berbuat kerusakan terhadap akidah yang benar akan berdampak kepada dirinya sendiri, yaitu kehilangan ketenangan batin dan kelak di akhirat

²³ Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abd Allāh al-Ḥusaynī al-Alūsī, *Ruḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa Sab' al-Mathānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415), vol. 1, 214.

akan mendapatkan siksa yang pedih. Jadi, kata *yufsidūn* di dalam ayat ini mengacu kepada dua makna, yaitu kerusakan alam dan kerusakan akidah.

Manusia oleh Allah diperintahkan supaya melestarikan alam, yaitu dengan menjaga bumi dan seisinya. Larangan tersebut ada yang ditujukan langsung kepada orang umat Islam secara khusus dan umat manusia secara umum. Namun di dalam surah al-Shu‘arā’ [26]:151-152 memiliki model yang berbeda. Di dalam ayat ini Allah menekankan kepada umat manusia agar tidak mentaati ajakan orang-orang – baik pemerintah atau tokoh masyarakat – yang memerintahkan berbuat kerusakan. Allah berfirman:

وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ^{٢٤} الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ

Dan janganlah kamu mentaati perintah orang-orang yang melewati batas; Yang membuat kerusakan di muka bumi dan tidak mengadakan perbaikan".²⁴

Kata pembuka ayat ini menggunakan *nahi*²⁵ yaitu *lā* yang mana *nahi* tersebut dalam kaidah fikih mengandung arti asal haram (*al-aṣlu fī al-nahyi li al-taḥrīm*).²⁶ Menurut al-Nasafi, konteks ayat ini membicarakan tentang sembilan orang yang melakukan pembunuhan terhadap unta nabi Ṣāliḥ.²⁷ Perbuatan tersebut dinilai melampaui batas karena dua hal. Pertama, unta nabi Ṣāliḥ adalah mukjizat dari Allah untuk memenuhi kebutuhan air susu penduduk Madyān. Kedua, nabi

²⁴ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya...*,374.

²⁵ Maḥmūd ‘Abd al-Raḥīm Ṣafī, *al-Jadwāl fī I’rāb al-Qur’ān* (Damshiq: Dār al-Rashīd Mu’assasah al-Īmān, 1418), QS [26]:151-152.

²⁶ Zakariyā bin Ghulām Qādir al-Bākistāni, *Uṣul Fiqh ‘ala ManhajAhl al-Ḥadīth* (Pakistan: Dār al-Kharāz, t. th), vol. 1, 86.

²⁷ Abū al-Barakāt ‘Abd Allāh bin Aḥmad bin Maḥmūd al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl* (Al-Maktabah al-Shamīlah), QS [26]:151-152.

Ṣālih melarang penduduk agar tidak mengganggu unta tersebut dengan bentuk apapun. Namun sayangnya, mereka bukan hanya mengganggu, tetapi membunuhnya. Pembunuhan unta oleh sembilan pemuda ini memang melampaui batas karena unta itu tidak disembelih supaya cepat mati, tetapi unta tersebut dimutilasi terlebih dahulu. Kaki unta tersebut dipotong secara bersilang sehingga menderita kesakitan.

Itulah tindakan yang melampaui batas. Lalu al-Qur'an menyatakan bahwa mereka adalah orang-orang yang berbuat kerusakan di bumi. Setidaknya ada dua dampak yang disebabkan oleh perilaku sembilan orang ini. Pertama, secara teologis, mereka telah membangkang terhadap perintah nabi Ṣālih sehingga mengakibatkan murka Allah. Kaum nabi Ṣālih kemudian dihancurkan oleh Allah. Kedua, dampak ekologis, yaitu kebutuhan air penduduk Madyān yang awalnya bisa tercukupi dengan air susu unta mukjizat tersebut, pada akhirnya harus kembali mengalami kesulitan air. Penutup ayat ini Allah menegaskan kembali bahwa mereka itu tidak mengadakan perbaikan. Dalam konteks teologis, perbaikan dari kesalahan dapat dilakukan dengan cara tobat dan taat. Sedangkan perbaikan alam dapat dilakukan dengan mencari sumber air baru supaya kebutuhan hidup masyarakat bisa terpenuhi.

Selain surah al-Shu'arā' [26]:151-152, Allah juga melarang umat manusia berbuat kerusakan di bumi seperti yang dijelaskan di dalam surah al-Qaṣaṣ [28]:77. Di dalam ayat ini makna kata *fasad* lebih bersifat umum, yaitu segala bentuk kerusakan yang ada di muka bumi, baik kerusakan alam, akidah atau pun kerusakan moral. Allah berfirman:

وَابْتِغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ
اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُنْكَرِينَ

Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.²⁸

Bila ayat di atas dicermati secara menyeluruh, paling tidak ada dua penekanan yang seharusnya diperhatikan umat manusia. Pertama, keseimbangan dunia-akhirat.²⁹ Di dalam pembukaan ayat ini Allah mengharapkan agar manusia memikirkan kehidupan akhiratnya kelak, karena surga neraka adalah abadi. Sedangkan kehidupan dunia juga tidak boleh diabaikan karena mau-tidak mau manusia juga hidup di dunia. Bertapa banyak nilai-nilai ibadah yang dihasilkan dari kehidupan duniawi seperti kesempurnaan rukun Islam, haji ke Bayt Allah juga dengan harta. Sedekah,³⁰ menyantuni anak yatim, zakat dan lain sebagainya adalah harta benda yang dapat menjadi aset kehidupan akhirat.³¹ Oleh karena itu Allah berpesan agar tidak melupakan kehidupan dunia tersebut. Kedua, manusia diperintahkan supaya berbuat kebaikan.

Dalam ayat ini redaksi yang digunakan masih umum. Artinya, segala bentuk kebaikan bisa dilaksanakan. Berbuat baik kepada sesama manusia, orang

²⁸ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya...*, 395.

²⁹ Abdur Rohman, *Sufi Modern: Kombinasi dan Landingsasi Gagasan Sufi* (Yogyakarta: Divo Nusantara Press, 2016), 78.

³⁰ Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma ‘ālim al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Taybah, 1997), QS. 28:77.

³¹ Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim, *Tafsīr Ibnu Abī Ḥātim* (Ṣaydan: al-Maktabah al-‘Asrīyah, t.th.), 3011; Abū Ḥafs ‘Umar bin ‘Alī bin ‘Ādil, *Tafsīr al-Lubāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998), 4021.

tua, guru serta alam semesta masuk kategori ini. Allah menciptakan manusia dengan berbagai kelebihan dan kesempurnaan. Dikala manusia masih bayi dan belum mengerti apapun, belum bisa apapun, Allah tetap memberikan rezeki kepadanya dari jalur yang tidak dipikirkan dia sama sekali. Allah menyediakan alam semesta, hewan, tumbuhan dan berbagai macam hasil bumi lainnya tidak lain hanya untuk manusia. Karena begitu baiknya Allah kepada manusia, pada akhirnya Allah memerintahkan supaya manusia juga berbuat baik kepada sesama dan kepada alam karena Allah telah berbuat baik kepadanya.

Ketiga, Allah melarang manusia berbuat kerusakan. Bentuk ungkapan yang masih umum ini juga dapat diterjemahkan dengan berbuat kerusakan secara umum pula. Orang yang membunuh orang lain adalah berbuat kerusakan, merusak flora dan fauna juga berbuat kerusakan, merusak janji, merusak akidah yang suci, dan lain sebagainya. Semua itu adalah bentuk kerusakan yang dilarang oleh Allah. Kemudian Allah mempertegas larangan itu dengan ungkapan ‘Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.’

Di dalam al-Qur’an ada banyak contoh mengenai orang-orang yang berbuat kerusakan. Di dalam hal ini penulis hanya akan mencantumkan sampelnya saja, yaitu Fir‘awn, Bani Israil, kaum Thamūd, dan sebagainya. Di dalam surah al-Isrā’ [17]:4, Allah menjelaskan tentang Bani Israil yang berbuat kerusakan.

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا

Dan telah Kami tetapkan terhadap Bani Israil dalam kitab itu, "Sesungguhnya kamu akan membuat kerusakan di muka bumi ini dua kali dan pasti kamu akan menyombongkan diri dengan kesombongan yang besar".³²

Allah telah mengabarkan kepada Bani Israil di dalam kitab Tawrat yang diwahyukan kepada nabi Mūsā tentang perilaku umatnya. Mereka akan berbuat kerusakan di muka bumi dua kali. Pertama, mereka akan menentang hukum Taurat³³ dan membunuh Ash‘īyā. Bani Israil yang menentang hukum Tawrat memang tidak diragukan lagi. Ketetapan Allah mengenai kudusnya hari Sabat telah mereka langgar dengan mencari ikan sehingga Allah melaknat mereka menjadi kera. Janji mereka tetap setia kepada Tawrat juga mereka langgar dengan menyembah ‘ijl (patung lembu yang dibuat dari emas). Kedua, membunuh nabi Zakariā, Yahyā dan bermaksud untuk membunuh nabi ‘Īsa as.³⁴ Akibat dari perbuatan itu, Bani Israil dijajah oleh bangsa lain dan Bayt al-Maqdis dihancurkan.³⁵

Selain Bani Israil, Allah juga memberikan contoh kaum nabi Ṣāliḥ yang akan melakukan perusakan di muka bumi. Kisah mereka diabadikan oleh Allah di dalam surah al-Naml [27]:48:

وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ

Dan adalah di kota itu sembilan orang laki-laki yang membuat kerusakan di muka bumi, dan mereka tidak berbuat kebaikan.³⁶

³² Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*,283.

³³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr bin Farḥ al-Anṣarī Shams al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ Liahkām al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1964), QS 17:4.

³⁴ Al-Zuhayfī, *al-Munīr*, ...vol. 7, 21.

³⁵ Abū Layth Naṣr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrāhīm al-Samarqandī, *Baḥr al-‘Ulūm* (al-Maktabah al-Shāmilah), QS. Al-Isrā’ [17]:4.

³⁶ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*,382.

Konteks ayat ini membicarakan tentang nabi Ṣāliḥ dan kaumnya. Kota yang dimaksud di dalam ayat ini adalah kota Ḥijr, yaitu tempat kediaman penduduk Thamūd. Sedangkan sembilan orang yang dimaksud adalah anak-anak orang terkemuka di antara mereka. Mereka bersepakat untuk membunuh unta nabi Ṣāliḥ. Di antara mereka ada yang bernama Ghawāḥ dan Qadār bin Sālif.³⁷ Sembilan orang tersebut merencanakan pembunuhan itu di malam hari. Target mereka bukan hanya unta nabi Ṣāliḥ akan tetapi keluarganya pula akan dihabisi. Nait jahat itu kemudian oleh Allah dibalas dengan peristiwa alam yang mencekam. Mereka yang ahli dalam arsitektur itu kemudian mati bergelimpangan di bawah puing-puing rumah mereka sendiri karena sambaran petir yang maha dahsyat. Jika melihat alur kisah ini, maka makna kata *yufsidūn* di dalam ayat ini mengacu kepada rencana jahat pembunuhan kepada hewan dan manusia. Dengan demikian, kerusakan yang dimaksud adalah melanggar *ḥifẓ al-nafs*.

Sosok pembuat kerusakan di muka bumi selanjutnya adalah Fir'awn. Fir'awn adalah sebutan bagi raja-raja Mesir.³⁸ Sedangkan nama asli Fir'awn yang dikisahkan dalam al-Qur'an adalah Merneptah putra Ramses II. Ia adalah Fir'awn pada masa nabi Mūsa. Kisah yang menjelaskan perbuatan itu terdapat di dalam surah al-Qaṣaṣ [28]:4.

³⁷ Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Taybah, 1997), vol. 6, 170.

³⁸ Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Kairo: Shirkah Maktabah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalbī, t.th), 112.

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَتَّبِعُ أَبْنَاءَهُمْ
وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ

Sesungguhnya Fir'awn telah berbuat sewenang-wenang di muka bumi dan menjadikan penduduknya berpecah belah, dengan menindas segolongan dari mereka, menyembelih anak laki-laki mereka dan membiarkan hidup anak-anak perempuan mereka. Sesungguhnya Fir'awn Termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan.³⁹

Nama Fir'awn disebutkan sebanyak 74 kali⁴⁰ di dalam al-Qur'an.

Kisahannya sangat identik dengan raja yang diktator dan sombong. Apapun yang akan mengancam kedudukannya sebagai raja Mesir akan ia binasakan. Salah satu kebijakan kontroversial yang dikeluarkan oleh Fir'awn adalah membunuh anak laki-laki yang lahir dari kalangan Bani Israil. Kebijakan ini ia keluarkan pasca ia mimpi bahwa mahkotanya diambil oleh seorang bayi. Lalu para penafsir mimpi menjelaskan bahwa akan lahir seorang anak dari kalangan Bani Israil yang nantinya akan menggulingkan kekuasaannya.⁴¹ Atas dasar itulah Bani Israil yang melahirkan anak laki-laki harus dibunuh.

Kesombongan Fir'awn adalah kekafiran dan kedudukannya sebagai raja lalu dengan terang-terang menentang ajaran Allah yang dibawa oleh nabi Mūsa. Ia merasa memiliki segalanya dan tidak bisa dikalahkan oleh siapapun. Ia menyewa ahli sihir yang terkemuka di Mesir untuk beradu dengan nabi Mūsa meskipun pada akhirnya raja Fir'awn kalah. Raja Fir'awn melemahkan sebagian suku yang ada di Mesir yaitu keturunan Bani Israil.

³⁹ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya ...*,386.

⁴⁰ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam*, 515-516.

⁴¹ Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ* (Kairo: Dār al-Jil, 2015), vol. 2, 247.

Ismāil Ḥaqqi menjelaskan kesewenang-wenangan Fir'awn yaitu mereka membunuh sembilan puluh ribu anak laki-laki dan membiarkan hidup anak-anak perempuan untuk dijadikan pelayan.⁴² Kemudian pada akhir ayat ini Allah menyatakan bahwa Fir'awn termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan. Jika mengacu kepada alur kisah yang dibangun oleh ayat di atas, maka bentuk kerusakan yang dimaksud adalah membunuh anak-anak dan merampas hak-hak penduduk. Jika dicermati dari segi *maqāṣid*-nya, maka apa yang dilakukan oleh Fir'awn itu termasuk melanggar *ḥifẓ al-nasl* dan *ḥifẓ al-nafs*.

Kisah tentang kaum Thamūd dan Fir'awn di atas rupanya juga dikuatkan kembali oleh al-Qur'an di dalam surah al-Fajr [89]:9-12 yang menggambarkan sama-sama berbuat kerusakan di muka bumi.

وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ الَّذِينَ ظَعَنُوا فِي الْبِلَادِ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ

Dan kaum Thamūd yang memotong batu-batu besar di lembah, dan kaum Fir'awn yang mempunyai pasak-pasak, yang berbuat sewenang-wenang dalam negeri, lalu mereka berbuat banyak kerusakan dalam negeri itu.⁴³

Kaum Thamūd adalah kaum yang ahli dalam bidang arsitektur. Mereka memahat gunung-gunung batu menjadi rumah megah dan artistik. Lembah ini terletak di bagian utara Jazirah Arab antara kota Madinah dan Sham. Mereka memotong-motong batu gunung untuk membangun gedung-gedung tempat

⁴² Isma'il Ḥaqqi bin Mustafa, *Ruḥ al-Bayān Fī Tafsīri al-Qur'ān* (Al-Maktabah al-Shāmilah al-Iṣḍār al-Thāni), vol.10, 112.

⁴³ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya ...*,594.

tinggal mereka dan ada pula yang melubangi gunung-gunung untuk tempat tinggal mereka dan tempat berlindung. Kelebihan yang diberikan oleh Allah itu disalahgunakan yang menyebabkan mereka sombong. Fir'awn yang memiliki pasak-pasak yang dimaksud di dalam ayat ini adalah memiliki banyak prajurit. Peran prajurit sama dengan pasak, yaitu yang menjadi pondasi kekuatan bangunan kerajaan Fir'awn.

Fir'awn sewenang-wenang terhadap penduduk Mesir, khususnya Bani Israil. Sedangkan kaum Thamūd sewenang-wenang dalam pembunuhan unta dan niatannya untuk membunuh nabi Ṣālih beserta keluarganya. Namun pada akhirnya nabi Ṣālih selamat dan mereka yang mati tertimpa bencana yang dahsyat yaitu disambar petir yang menghancurkan.⁴⁴ Al-Qur'an menggambarkan perilaku keduanya, baik itu Fir'awn maupun kaum Thamūd dengan banyak melakukan kerusakan di bumi. Kerusakan yang dimaksud adalah menghilangkan nyawa manusia dan juga hewan. Jadi, makna kata *al-fasād* di dalam ayat ini mengacu kepada pelanggaran *ḥifz al-nafs* dan *ḥifz al-nasl*.

Selain memberikan contoh-contoh konkrit tentang siapa saja yang berbuat kerusakan di bumi dan bentuk-bentuk kerusakan yang diperbuatnya, al-Qur'an juga memberikan keputusan hukum bagi para pelanggar aturan Allah. Bentuk hukuman yang akan diterima bagi mereka yang berbuat kerusakan itu disandingkan dengan orang-orang yang menentang Allah dan rasul-Nya. Di dalam surah al-Mā'idah [5]:33 Allah berfirman:

⁴⁴ Mulā Ḥuways Alī Ghāzī 'Abd al-Qādir, *Bayān al-Ma'ānī* (Beirut: Maṭba'ah al-Tarāqī, 2005), vol. 4, 400.

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Hukuman bagi orang-orang yang memerangi Allah dan rasul-Nya dan membuat kerusakan di bumi, hanyalah dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka secara bersilang, atau diasingkan dari tempat kediamannya. Yang demikian itu kehinaan bagi mereka di dunia, dan di akhirat mereka mendapat azab yang besar.⁴⁵

Ayat ini turun berkenaan dengan orang-orang dari daerah ‘Ukl dan Uraynah yang datang menemui Nabi, berbaiat dan masuk Islam. Setelah di Madinah, mereka tidak kuat dengan iklim Madinah. Lalu Rasulullah memerintahkan pengembala untuk menemani mereka ke gurun dengan membawa unta supaya tinggal di sana dan mereka bisa dimanfaatkan air susunya. Merekapun akhirnya berangkat dan pada saat tiba di Ḥarrah, mereka murtad, membunuh pengembala tersebut dan mengambil unta-untanya. Berita ini kemudian sampai kepada Rasulullah dan beliau memerintahkan para sahabat untuk mengejar mereka. Lalu mereka bisa ditangkap dan dibawa ke hadapan Nabi. Setelah itu Nabi menghukum mereka seperti di atas yang turun pada peristiwa itu.⁴⁶ (HR. Bukhāri dan Muslim).

Redaksi ayat *yuhāribūn Allāh* adalah *majāz bi al-ḥadhf*.⁴⁷ Redaksi lengkap ayat ini adalah *yuhāribūna ‘ibād Allāh al-muslimīn* (memerangi hamba-hamba Allah yang beragama Islam). Penyebab makna ayat ini beralih kepada

⁴⁵ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*, 114.

⁴⁶ Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī, *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ* (Beirut: Dār al-Jīl al-Jadīdah, t. th), vol. 1, 507.

⁴⁷ Al-Zuhayfī, *al-Munīr*, vol. 3, 160.

‘hamba Allah’ karena Allah adalah Dzat Yang Maha Suci, Maha Kuasa, tidak mungkin diperangi atau dikalahkan.

Innamā jazā’ alladhīna yuḥāribūn Allāh warasūluh wa yas’awnaḥ al-arḍ fasādan. (Hukuman bagi orang-orang yang memerangi Allah dan rasul-Nya dan membuat kerusakan di bumi). Maksudnya adalah hukuman bagi orang-orang yang memerangi hamba-hamba Allah dan rasul-Nya, seperti orang-orang yang disebutkan di dalam sebab turunnya ayat, yaitu mereka membunuh pengembala yang menemani mereka di gurun. Jasanya baik, niatnya baik dan diutus oleh orang baik. Namun perlakuan mereka justru sebaliknya. Hamba baik hati itu justru dibunuh dan ternaknya dirampas. Orang yang seperti ini harus diberi hukuman. Sedangkan bagi mereka yang melakukan kriminalitas di bumi, baik itu dengan cara membunuh dan merampas harta benda, membunuh saja atau merampas harta saja, maka mereka harus dihukum sesuai dengan kejahatan yang telah mereka lakukan.

Aw yuqattalū aw yuṣallabū aw tuqatta’ aydīhim wa arjulāhum min khilāf aw yunḥaw ila al-arḍ (hanyalah dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka secara bersilang, atau diasingkan dari tempat kediamannya). Orang yang membunuh, maka balasannya juga dibunuh, ini sama dengan hukum *qiṣās*. Jika ada orang yang membunuh dan merampas harta benda, maka dia akan dibunuh dan disalib. Jika orang melakukan perampokan, maka hukumannya

adalah dipotong silang kaki dan tangannya.⁴⁸ Jika ada orang yang melakukan teror dan belum terjadi korban, maka hukumannya adalah dilakukan pengusiran.

Dhālik lahum khizy fī al-dunyā (Yang demikian itu kehinaan bagi mereka di dunia). Hukuman itu bukan berarti dapat menebus dosa-dosanya. Hukuman itu hanyalah balasan bagi mereka di dunia ini, dan di akhirat kelak mereka masih akan menerima siksaan yang berlipat ganda. Hukuman tersebut tetap berlaku meskipun keluarga korban memaafkan atas tindakan kriminal tersebut.

Wa lahum fī al-ākhirah ‘adhāb ‘azīm (dan di akhirat mereka mendapat azab yang besar). Siksaan bagi mereka kelak di akhirat adalah dimasukkan ke dalam neraka agar mereka merasakan azab Allah yang sangat pedih sebagai bayaran kontan atas siksaan yang telah mereka beri uang muka saat di dunia.⁴⁹ Mereka di dalamnya tidak akan mati dan tidak akan pingsan sehingga bisa merasakan azab itu secara maksimal.

Makna kata *fasada* dari awal sampai akhir dapat pembahasan kali ini dapat penulis simpulkan bahwa surah al-Baqarah [2]:30 menjelaskan tentang prediksi malaikat mengenai manusia yang akan berbuat kerusakan di bumi dan menumpahkan darah. Surah al-Rūm [30]:41 menjelaskan tentang kerusakan daratan dan lautan disebabkan oleh ulah manusia. Surah al-A‘rāf [7]:56 memiliki makna merusak alam dan aturan Allah. Surah al-Baqarah [2]:27 memiliki makna orang-orang Yahudi dan orang-orang secara umum yang melanggar sumpah.

⁴⁸ Abū Zakariyā Yahyā bin Ziyād al-Farrā’ *Ma ‘ānī al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Miṣriyah, 2014), 306.

⁴⁹ ‘Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *al-Tafsīr al-Qur’ānī li al-Qur’ān* (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabī, 2012), vol. 6, 200.

Surah al-Shu'arā' [26]:151-152 menjelaskan tentang sembilan orang yang rapat mengenai mekanisme pembunuhan terhadap unta nabi Ṣālih dan keluarganya.

Surah al-Qaṣaṣ [28]:77 menjelaskan tentang segala bentuk kerusakan yang ada di muka bumi, baik kerusakan alam, akidah atau pun kerusakan moral. Surah al-Isrā' [17]:4 menjelaskan tentang Bani Israil yang melanggar hukum Tawrat dan melakukan pembunuhan terhadap para nabi. Surah al-Qaṣaṣ [28]:4 menjelaskan tentang Fir'awn yang menyengsarakan Bani Israil, membunuh bayi laki-laki dan menjadikan anak-anak perempuan sebagai pelayan. Surah al-Fajr [89]:9-12 menjelaskan tentang kaum Thamūd dan Fir'awn sama-sama banyak melakukan kerusakan di bumi dengan membunuh manusia serta memutilasi hewan. Sedangkan surah al-Mā'idah [5]:33 menjelaskan tentang hukuman bagi orang yang memerangi agama Allah, Rasulullah dan berbuat kerusakan di muka bumi yaitu dipotong tangan dan kakinya secara bersilang.

2. Halaka

Adapun term halaka dengan segala bentuk derivasinya disebutkan al-Qur'an sebanyak 68 kali.⁵⁰ Bagi al-Ashfahānī, makna halaka ini dapat dipetakan menjadi empat bagian berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an. Pertama, bermakna sesuatu yang hilang dari diri manusia (QS. al-Ḥāqqah [69]: 29), harta benda yang lenyap (QS. al-Balad [90]: 6), kerugian atau kemudaratan (QS. al-Baqarah [2]: 195, QS. al-An'ām [6]: 26), serta kehancuran dan kerusakan ekologi (QS. al-Baqarah [2]: 205). Kedua, bermakna kematian (QS. al-Nisā' [4]: 176, QS. al-Anfāl [9]: 42, QS. Ghāfir [40]: 34, QS. al-A'raf [7]:

⁵⁰ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam...*, 737-738.

155, QS. al-Mulk [67]: 28, QS. al-Mā'idah [5]: 17, QS. Yūsuf [12]: 85, dan QS. al-Jāthiyah [45]: 24). Ketiga, bermakna fanā' atau melebur hancur (QS. al-Qas}as} [28]: 88), dan keempat, bermakna kehancuran secara kolektif (makna ini yang paling sering disebutkan).⁵¹

Halaka memiliki makna merusak bisa dilihat di dalam surah Āli 'Imrān [3] ayat 117:

مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا
أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ^ظ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

Perumpamaan harta yang mereka infakkan di dalam kehidupan dunia ini, ibarat angin yang mengandung hawa sangat dingin, yang menimpa tanaman (milik) suatu kaum yang menzalimi diri sendiri, lalu angin itu merusaknya. Allah tidak menzalimi mereka. Tetapi mereka yang menzalimi diri sendiri.⁵²

Ayat ini adalah *tasbīh tamthīlī*. Allah menyerupakan harta yang mereka infakkan bukan karena Allah swt. akan tetapi demi tujuan duniawi, seperti untuk pamer, mengharap pujian dan bermegah-megahan itu akan sia-sia. Sedekah diserupakan dengan tanaman yang tertimpa angin serta mengandung hawa sangat dingin, sehingga tanaman tersebut rusak dan binasa. Titik persamaan di dalam ayat ini adalah sama-sama rusak.⁵³

Mathalu mā yunfiqūn fī hādhih al-ḥayāh al-dunyā kamathali riḥ fihā ṣirr aṣābat ḥarth qawm ḡalamū anfusahum fa'ahlakath. (Perumpamaan harta yang mereka infakkan di dalam kehidupan dunia ini, ibarat angin yang mengandung hawa sangat dingin, yang menimpa tanaman (milik) suatu kaum

⁵¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir al Qur'an Tematik...*,275-276

⁵² Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Ali: al-Qur'an dan Terjemahnya...*,66.

⁵³ Al-Zuḥayli, *al-Munīr*, vol. 2, 50.

yang menzalimi diri sendiri, lalu angin itu merusaknya). Hendaknya semua amal ibadah itu diniati ikhlas untuk memperoleh karunia Allah swt. termasuk sedekah. Jika ada orang yang menginfakkan hartanya dengan tujuan untuk memperoleh pujian dari seseorang, supaya dipilih dalam pemilu, dan tujuan duniawi lainnya.

Orang yang bersedekah dengan tujuan duniawi, maka oleh Allah orang tersebut supaya meminta pahala kepada orang yang dituju. Amal ibadah mereka dihadapan Allah rusak seperti hanya orang yang memiliki kebun, kebun itu berbuah dengan baik, dia sesungguhnya tinggal memetik hasilnya itu, namun dengan adanya angin yang sangat kencang, kebun buah yang baik itu rusak tidak tersisa sedikitpun. Amal ibadah diibaratkan kebun yang berbuat, sedangkan tujuan yang bukan karena Allah diibaratkan datangnya angin yang menghancurkan kebun tersebut.

Wamā ḡalamahum Allāh walakin anfusahum yaḡlimūn (Allah tidak menzalimi mereka. Tetapi mereka yang menzalimi diri sendiri). Orang yang tidak panen dari kebun itu bukan berarti Allah menzalimi orang yang memiliki kebun atau orang yang beramal, tetapi merekalah yang menzalimi diri mereka sendiri. Di sinilah pentingnya niat. Di dalam Islam orang tidak boleh mengandalkan cover, ia harus selaras. Di sinilah ilmu tasawuf itu berperan. Sebab, syariat hanya memandang cover, sedangkan tasawuf melihat isi.

Sedangkan makna kata *halaka* di dalam surah al-An‘ām [6]:6, lebih dekat kepada makna kehancuran yang disebabkan oleh dihancurkan karena dosa-dosa manusia. Allah berfirman:

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ
وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ
بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ

6. Tidaklah mereka memperhatikan berapa banyak generasi sebelum mereka yang telah Kami binasakan, padahal (generasi itu), telah Kami teguhkan kedudukannya di bumi, yaitu keteguhan yang belum pernah Kami berikan kepadamu. Kami curahkan hujan yang lebat untuk mereka dan Kami jadikan sungai-sungai mengalir di bawah mereka, kemudian Kami binasakan mereka karena dosa-dosa mereka sendiri, dan Kami ciptakan generasi yang lain setelah generasi mereka.⁵⁴

Kata *al-samā’* di dalam ayat ini adalah *majāz mursal*. Dari segi bahasa kata *al-samā’* memiliki arti langit, namun yang dimaksud di dalam ayat ini adalah air hujan dari langit. ‘*alaqah*-nya adalah *dhikr al-mūsabbab iradah al-sabab*.⁵⁵

Alam yaraw kam ahlaknā min qablihim min qarn makkannāhum fī al-ard mālam numakkin lakum (Tidaklah mereka memperhatikan berapa banyak generasi sebelum mereka yang telah Kami binasakan, padahal (generasi itu), telah Kami teguhkan kedudukannya di bumi, yaitu keteguhan yang belum pernah Kami berikan kepadamu). Apakah penduduk Mekah tidak memperhatikan betapa banyak para umat terdahulu yang telah dibinasakan

⁵⁴ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya...*,129.

⁵⁵ Al-Zuhayfī, *al-Munīr*, QS. Al-An‘ām [6]:6.

oleh Allah akibat mendustakan para utusan.⁵⁶ Umat nabi Nūḥ diterjang banjir bandang. Umatnya nabi Lūṭ dihujani batu. Umatnya nabi Ṣāliḥ disambar petir dengan suara dahsyat sehingga mati bergelimpangan di rumah-rumahnya masing-masing. Semua itu tidak lain karena mereka mendustakan apa yang disampaikan oleh para utusan Allah tersebut. Semua umat itu kedudukannya mulia dan memiliki peradaban yang tinggi. Seperti umat nabi Ṣāliḥ misalnya didominasi oleh orang-orang kuat dan memiliki peradaban yang sangat maju dalam hal arsitektur. Mereka bisa melubangi gunung-gunung sehingga menjadi hotel yang indah.

Wa arsalnā al-samā' 'alayhim midrāra (Kami curahkan hujan yang lebat untuk mereka). Hubungan ayat ini dengan pembukaannya adalah sama-sama kiriman dari Allah. Para rasul dikirim oleh Allah kepada umatnya masing-masing untuk membenahi akidah dan syariat mereka. Sementara hujan dikirmkan oleh Allah untuk menumbuhkan tanaman-tanaman supaya mereka bisa melangsungkan hidup dari tanaman-tanaman itu. Pada akhirnya, Allah mengharapakan mereka menjadi hamba yang taat dan banyak bersyukur karena besarnya kasih sayang Allah kepada mereka.

Jika *khiṭāb* ini dialamatkan kepada orang-orang Mekah pada saat itu, maka pemahamannya adalah supaya penduduk Mekah itu bersyukur atas karunia Allah berupa rasul dari kalangan mereka sendiri dan air hujan yang melimpah. Air hujan dalam ayat ini disejajarkan dengan kepentingan Allah mengirimkan para rasul karena bumi Mekah yang tandus tersebut diberi

⁵⁶ Al-Fayrūzi, *Tanwīr al-Miqbās*, 128.

kemurahan oleh Allah dengan intensitas hujan yang masih lebat. Jika tidak, maka ketersediaan air di sana bisa terganggu. Lebih dari itu, karena kasih sayang Allah yang teramat dalam kepada penduduk Mekah, Allah juga menyediakan air Zam-zam bagi mereka agar mereka dan para jamaah haji tidak ada yang kekurangan air meskipun semua orang di seluruh dunia mengambil air Zam-zam itu.

Wa ja'alnā al-anhār tajrī min taḥtihim (dan Kami jadikan sungai-sungai mengalir di bawah mereka). Dalam konteks orang-orang Mekah, yang dimaksud sungai di dalam ayat ini adalah sumber mata air Zam-zam yang tiada henti layaknya sungai-sungai yang mengalir deras. Letaknya memang di bawah telapak kaki orang-orang yang sedang haji. Dalam konteks umat terdahulu, mereka adalah kaum yang diberikan anugerah oleh Allah dengan dikirimkan rasul supaya mereka selamat urusan akhiratnya. Sedangkan dikirimkan hujan dan sungai-sungai yang menjadi kebutuhan hidup mereka supaya mereka selamat dalam urusan dunia. Jadi, Allah sesungguhnya memikirkan nasib mereka dunia-akhirat, namun karena kekafiran mereka, semua itu tertutupi dan tidak mereka hiraukan.

Fa ahlaknāhum bi dhunūbihim (kemudian Kami binasakan mereka karena dosa-dosa mereka sendiri). Allah kemudian menghancurkan penduduk Mekah dengan kemenangan nabi Muḥammad atas mereka pada saat Fath Makkah. Sementara pada umat terdahulu, Allah telah menghancurkan mereka

atas dosa-dosa mereka sendiri yang tidak mau menerima seruan para rasul.⁵⁷ Dosa-dosa mereka itu tidak lain adalah karena menyembah berhala atau menyekutukan Allah. Padahal berhala-berhala yang mereka sembah itu tidak mampu merebut kembali makanan yang dibawa kabur oleh lalat dari tangan berhala itu. Betapa lemah yang disembah dan yang menyembah.

Wa ansha'nā min ba'dihim qarnan ākharīn (dan Kami ciptakan generasi yang lain setelah generasi mereka). Masing-masing dari umat yang ingkar itu kemudian oleh Allah diganti dengan generasi-generasi yang lebih baik. Orang-orang Mekah yang ingkar kepada Nabi kemudian sebagian mereka dibinasakan oleh Allah. Sementara sebagian yang lain masuk Islam dan menjadi muslim yang baik.

Di dalam surah al-Baqarah [2]:204-205 memiliki kisah yang saling berkaitan sehingga pemahamannya tidak dapat dipisahkan. Penulis mencantumkan dua ayat ini untuk mengantarkan pemahaman yang tepat, sebab ayat 204 memiliki sebab turun yang dapat mengantarkan pemahaman ayat 205. Ayat 205 terdapat kata *wayuhlika al-ḥarth wa al-nasl* yang akan menjadi pembahasan ini dalam term *halaka*. Dalam Qs al Baqarah (2) 204 Allah berfirman:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ ۖ وَهُوَ أَلَدُّ
الْخِصَامِ

⁵⁷ Al-Suyūfī, *Jalālayn*, QS. Al-An'ām [6]:6.

Dan di antara manusia ada yang pembicaraannya tentang kehidupan dunia mengagumkan engkau (Muhammad) dan dia bersaksi kepada Allah mengenai isi hatinya, padahal dia adalah penentang yang paling keras.⁵⁸

Ayat 204-205 ini turun berkenaan Akhnas bin Sharīq al-Thaqafī. Ia mendatangi Rasulullah saw. dan menyatakan keislamannya. Setelah itu dia keluar dan melewati ladang serta sejumlah keledai milik orang Islam. Ia membakar ladang itu dan membunuh keledainya. (HR. Ibnu Jarīr dari al-Suddi).⁵⁹

Wamina al-nāsi man yu'jibuka qawluhu fī al-ḥayāti al-dunyā (dan di antara manusia ada yang pembicaraannya tentang kehidupan dunia mengagumkan engkau (Muhammad)). Konteks ayat ini membicarakan sosok Akhnas bin Shurayq al-Thaqafī yang diceritakan di dalam sebab turun ayat di atas. Nama Akhnas bin Shurayq al-Thaqafī sebenarnya adalah julukan, sedangkan nama aslinya adalah Ubay. Ia adalah orang yang menarik mundur 300 pasukan dari Bani Zuhrah pada saat perang Badar, sehingga dia tidak ikut memerangi Rasulullah. Dia adalah orang yang sangat pandai berbicara. Ayat ini menyebutkan bahwa ‘ucapan orang yang dimaksud mengagumkan’, karena dia telah melafalkan kalimat syahadat di hadapan Nabi, namun tindakannya setelah itu justru membuat banyak kerusakan.

Wa yushhidu Allāha ‘alā mā fī qalbihi (dan dia bersaksi kepada Allah mengenai isi hatinya). Ia bersaksi kepada Allah tersebut sebagai kamufase

⁵⁸ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*,33.

⁵⁹ Abū Ja‘far Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Hijr, t.th), vol. 3, 572.

tentang jatidirinya. Orang yang semacam ini pada masa Nabi jumlahnya cukup banyak. Mereka adalah benali di dalam Islam. Di satu sisi ia sudah malafalkan syahadat, akan tetapi di sisi lain ia tidak mengindahkan ajaran Islam, bahkan cenderung merugikan.

Wahuwa aladdu al-khiṣām (padahal dia adalah penentang yang paling keras). Salah satu keterangan yang menunjukkan bahwa Akhnas tersebut adalah penentang yang sangat keras adalah pada saat perang Badar ia pernah mengerahkan banyak pasukan, namun ditarik mundur. Di dalam sebab turun ayat di atas juga dijelaskan bahwa ia pernah menyatakan keislamannya tetapi di jalan ia merusak harta benda milik orang-orang Islam. Kemudian lanjutan dalam Qs al Baqarah 204 di atas, Allah Berfirman dalam Qs al Baqarah (2): 205:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ

Dan apabila dia berpaling (dari engkau) dia berusaha berbuat kerusakan di bumi, serta merusak tanaman-tanaman dan ternak, sedang Allah tidak menyukai kerusakan.⁶⁰

Makna *al-ḥarth* pada dasarnya adalah ‘ladang’. Namun kata ini bisa memberikan makna segala macam tanaman atau pepohonan yang ada di ladang. Kata *al-nasl* pada dasarnya adalah ‘keturunan hewan’. Namun bisa memiliki makna jenis hewan tertentu apabila merujuk kepada sebab turunnya. Ayat ini hanya menyebutkan keumumannya yang dapat diartikan sebagai binatang ternak.

⁶⁰ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*,33.

Wa idhā tawallā sa'ā fī ak-ardī liyufside fihā wayuhlika al-ḥartha wa al-nasl (Dan apabila dia berpaling (dari engkau) dia berusaha berbuat kerusakan di bumi, serta merusak tanaman-tanaman dan ternak). Ayat ini masih melanjutkan kisah Akhnas bin Sharīq yang menampakkan ke-Islamannya di hadapan Rasulullah, namun setelah berpaling dari Rasul, dia malah membakar tanaman penduduk dan membunuh ternak-ternaknya. Ibnu Abī Ḥātim menjelaskan makna kata *al-nasl* ini lebih umum, yaitu keturunan manusia dan hewan.⁶¹

Wa Allāhu lā yuḥibbu al-fasād (sedang Allah tidak menyukai kerusakan). Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan pada alam dan akidah. Perusakan alam bisa dilihat dari perilaku Akhnas yang membakar ladang dan membunuh ternak-ternak penduduk. Sedangkan perusakan akidah adalah menampakkan diri sebagai seorang muslim akan tetapi di belakang itu tindakan dia berseberangan dengan ajaran Islam.

Meskipun kata *halaka* banyak disebutkan di dalam al-Qur'an, namun maknanya tidak akan jauh dari 'kehancuran atau kerusakan.' Salah satu surah yang banyak mengisahkan kehancuran umat terdahulu adalah surah al-Qaṣaṣ. Kata *al-qaṣaṣas* adalah bentuk jamak dari kata *qiṣṣah* yang memiliki arti kisah atau cerita. Salah satu tujuan dari kisah al-Qur'an adalah diambil 'ibrah-nya supaya umat manusia memiliki cermin masa lalu untuk lebih berhati-hati di dalam melangkah.

⁶¹ Ibnu Abī Ḥātim, *Tafsīr Ibnu Abī Ḥātim*, vol. 2, 367.

Salah satu kisah tentang umat terdahulu disebutkan di dalam surah al-Qaṣaṣ [28]:58. Ayat ini ditujukan kepada penduduk Mekah pada saat itu secara khusus dan kepada umat manusia secara umum supaya mereka tidak melakukan pelanggaran hukum Allah agar tidak mengalami bencana yang sama. Allah berfirman:

وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتَلَّكَ مَسْكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ

Dan berapa banyaknya (penduduk) negeri yang telah Kami binasakan, yang sudah bersenang-senang dalam kehidupannya, maka itulah tempat kediaman mereka yang tiada di diami (lagi) sesudah mereka, kecuali sebagian kecil dan Kami adalah Pewaris(nya).⁶²

Redaksi ayat *qaryah* yang ada di ayat tersebut secara literal memiliki arti ‘desa.’ Namun yang dimaksud bukanlah desa itu yang dihancurkan oleh Allah akan tetapi penduduk suatu desa. Jadi, kata tersebut adalah *majāz* dengan ‘*alaqah* menyebutkan tempat (*maḥāl*) yang dimaksud adalah orangnya (*ḥāl*).⁶³ *Khīṭāb* ayat ini ditujukan kepada penduduk Mekah secara khusus dan kepada umat manusia secara umum supaya mereka tidak berbuat kerusakan di muka bumi.

Bentuk kerusakan yang dimaksud di dalam ayat ini adalah mengenai cara mereka di dalam mengais rezeki. Orang Jawa menerjemahkan kata *ma‘īshah* dengan ungkapan *pengupo jiwo* (nafkah). Allah akan menghancurkan penduduk suatu daerah manakala mereka

⁶² Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya...*,393.

⁶³ L-Zuhayfī, *al-Munīr*, al-Qaṣaṣ [28]:58.

mengais rezeki dengan cara yang tidak halal menurut agama. Cara yang tidak halal inilah yang menjadi penyebabnya. Dalam konteks modern saat ini mengais rezeki yang diharamkan dapat berbentuk jualan minuman keras, berjudi, perdagangan manusia dan berbagai tindakan melanggar hukum lainnya. Jika penduduk suatu daerah tertentu sudah didominasi oleh perbuatan tersebut, maka itulah sudah masuk zona merah.

Ada banyak contoh penduduk negeri yang dibinasakan oleh Allah seperti kaum Thamūd, ‘Ād, para pengikut Fir‘awn dan lain sebagainya. Pengecualian di dalam ayat ini menurut tafsir *al-Miqbās* adalah para musafir yang singgah sebentar di tempat tersebut.⁶⁴ Setelah mereka hancur tempat itu sudah kosong dan tidak dihuni lagi, lalu tempat tersebut kembali kepada pemiliknya yang hakiki yaitu Allah. Bukti arkeologis umat terdahulu yang dibinasakan oleh Allah dapat dilihat dari sisa-sisa bangunan kaum Thamūd, penduduk Iram, dan sebagainya.

Salah satu kisah yang diabadikan oleh al-Qur’an tentang orang-orang yang dibinasakan adalah Qārūn. Ia adalah orang yang paling alim tentang Tawrat diantara Bani Israil setelah nabi Mūsa dan Hārūn.⁶⁵ Selain memiliki banyak ilmu, Qārūn juga memiliki banyak harta, namun ia sombong lalu Allah memperingatkan kepadanya bahwa banyak generasi yang lebih hebat daripada dia yang telah dibinasakan oleh Allah. Di dalam surah Al-Qaṣaṣ [28]:78 Allah berfirman:

⁶⁴ Al-Fayrūzi, *Tanwīr al-Miqbās*, 392.

⁶⁵ Al-Suyūfī, *Jalālayn*, QS. al-Qaṣaṣ [28]:58.

قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ۗ أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِن

الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ

(Qārūn) berkata, "Sesungguhnya aku hanya diberi harta itu, karena ilmu yang ada padaku". Dan apakah ia tidak mengetahui, bahwasanya Allah sungguh telah membinasakan umat-umat sebelumnya yang lebih kuat daripadanya, dan lebih banyak mengumpulkan harta? dan tidaklah perlu ditanya kepada orang-orang yang berdosa itu, tentang dosa-dosa mereka.⁶⁶

Konteks ayat ini membicarakan tentang sosok Qārūn, yaitu seorang hartawan yang sombong karena harta yang dimilikinya. Ia mengklaim bahwa harta yang ia miliki itu sepenuhnya adalah kepandaian ilmu yang ia miliki. Ini adalah pemahaman yang salah, sebab ia meniadakan Tuhan dalam perolehan harta tersebut, padahal Allah-lah Sang Pemberi rezeki.

Jika ditelusuri lebih lanjut mengenai penyebab Qārūn dihancurkan oleh Allah, maka jawabannya adalah kesombongan. Selain Qārūn, Allah juga telah menghancurkan orang-orang yang sombong seperti Fir'aun sang diktator dan kaum Thamūd yang merasa bahwa mereka adalah orang-orang pilihan dan pandai arsitektur. Jadi, *ibrah* yang dapat dipetik dari kisah ini adalah jangan sombong meskipun umat manusia memiliki banyak kelebihan, baik harta ataupun ilmu supaya mereka tidak dihancurkan oleh Allah.

Kata *halaka* selain memiliki makna membinasakan, merusak tanaman, ternak, dan akidah juga memiliki makna mengahabiskan seperti yang ada di dalam surah al-Balad [90]:6 sebagai berikut:

⁶⁶ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya ...*,396.

يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا ۗ

Dan dia mengatakan, "Aku telah menghabiskan harta yang banyak".⁶⁷

Konteks ayat ini membicarakan tentang Kaldah bin Usayd – sebagian pendapat ada yang mengatakan – al-Wafid bin al-Mughīrah. Ia mengatakan ‘Aku telah menghabiskan banyak harta untuk memusuhi Muḥammad dan tidak memberikan manfaat apapun kepada diriku.’⁶⁸ Sedangkan menurut al-Samarqandī, orang yang mengatakan hal itu adalah Abū Jahal bin Hisham. Abū Jahal adalah orang yang memberikan jaminan ‘harta’ kepada siapapun yang bisa membunuh Muḥammad. Dia pula orang yang menggelontorkan banyak harta dalam perang Badar.⁶⁹ Jadi, makna kata *halaka* di dalam ayat ini adalah ‘menghabiskan.’

Jika makna kata *halaka* di dalam surah al-Balad [90]:6 mengandung arti ‘menghabiskan’, maka di dalam surah al-Anfāl [8]:54 lebih condong kepada makna kehancuran. Allah berfirman:

كَدَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ
وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلَّ كَانُوا ظَالِمِينَ

(Keadaan mereka) serupa dengan keadaan Fir‘awn dan orang-orang yang sebelum mereka. Mereka mendustakan ayat-ayat Tuhannya, maka Kami membinasakan mereka disebabkan oleh dosa-dosanya dan Kami tenggelamkan Fir‘awn dan pengikut-pengikutnya; karena mereka adalah orang-orang yang zalim.⁷⁰

⁶⁷ *Ibid.*, 595.

⁶⁸ Al-Fayrūzī, *Tanwīr al-Miqbās*, 594.

⁶⁹ Al-Samarqandī, *Baḥr al-‘Ulūm*, QS. al-Balad [90]:6

⁷⁰ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*,185.

Ayat ini membicarakan tentang keadaan orang-orang kafir yang hancur dalam perang Badar. Kata *da'b* di dalam pembukaan ayat ini memiliki makna *idāmah al-'amal* (menyamakan amal).⁷¹ Kehancuran mereka disamakan dengan kehancuran bala tentara Fir'awn dan orang-orang sebelum mereka. Kondisi mereka sama dalam hal mendustakan ayat-ayat Allah. Pada ayat ini Allah menjelaskan bahwa penyebab kehancuran mereka adalah karena dosa-dosa yang telah mereka perbuat.

Kemudian pada ayat ini Allah menjelaskan secara khusus perbedaan antara kehancuran Quraish Mekah dengan kehancuran yang dialami oleh bala tentara Fir'awn yaitu pada sisi sebabnya. Jika penduduk Mekah dihancurkan oleh Allah disebabkan oleh kekalahan di Badar. Sedangkan kehancuran pengikut Fir'awn disebabkan oleh tenggelam di laut Merah. Sedangkan persamaannya adalah mereka sama-sama kafir dan mengingkari utusan Allah. Fir'awn dan pengikutnya mengingkari nabi Mūsā, sedangkan kaum kafir Mekah mengingkari nabi Muḥammad.⁷²

3. *Dammara*,
Al-A'raf/7: 137

وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ

⁷¹ Muḥammad bin 'Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghayb* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, t.th.), vol. 6, 495.

⁷² Abū Ḥafs 'Umar bin 'Ali bin 'Adil, *Tafsīr al-Lubāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t. th.), 2553.

137. Dan Kami wariskan kepada kaum yang tertindas itu, bumi bagian timur dan baratnya yang telah Kami berkahi. Dan telah sempurna firman Tuhanmu yang baik itu (sebagai janji) untuk Bani Isrā'īl disebabkan kesabaran mereka. Dan Kami hancurkan apa yang telah dibuat Fir'awn dan kaumnya dan apa yang telah mereka bangun.

Kata *dammara* di dalam ayat ini ditujukan kepada apa yang telah dibuat Fir'awn dan kaumnya dan apa yang telah mereka bangun. Maksudnya Allah menghancurkan kekuasaan Fir'awn yang diktator dan sewenang-wenang itu. Lalu Allah mewariskan kekuasaan itu kepada Bani Israil sehingga mereka mampu menguasai Sham, Mesir dan negeri-negeri di sekitarnya. Adapun bangunan yang dihancurkan adalah kota Ramses yang dulu didirikan oleh Fir'awn dan menara-menara yang dibangun oleh Haman, patihnya Fir'awn.⁷³

Qs Isra (17); 16

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ
فَدَمَّرْنَا تَدْمِيرًا

16. Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, Maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, Maka sudah sepantasnya Berlaku terhadapnya Perkataan (ketentuan kami), kemudian Kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya.

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi dan al-Maḥalli di dalam tafsir *Jalālayn* menyatakan bahwa makna ayat *fa dammarnāhā tadmīra* adalah *ahlaknāhā bi ihlāki ahlihā wa takhbīrihā* (kami hancurkan penduduknya

⁷³ Ibid., QS. al-A'rāf [7]: 137.

dan kami binasakan).⁷⁴ Menurut Mula Ḥuways pemaknaan ayat tersebut adalah menurunkan azab kepada penduduknya dan menghancurkan rumah-rumahnya. Kemudian ia menambahkan bahwa makna *al-tadmīr* adalah tidak menyisakan tempat dan keadaan sebelumnya.⁷⁵ Jadi, dapat dikatakan hancur hingga tidak berbekas. Sedangkan Abū Ḥayyān lebih menekankan aspek penyebab kehancuran tersebut, yaitu karena penduduk negeri itu mengingkari utusan Allah. Ia berpendapat bahwa azab itu turun karena di dasarkan penafsiran surah al-Mulk [67] ayat 8-9 yang artinya, *Penjaga-penjaga (neraka itu) bertanya kepada mereka, "Apakah belum pernah datang kepadamu (di dunia) seorang pemberi peringatan?" Mereka menjawab: "Benar ada", Sesungguhnya telah datang kepada kami seorang pemberi peringatan, maka kami mendustakan(nya).*

Al-Furqan/25: 36

فَقُلْنَا أَذْهَبًا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا

36. Kemudian Kami berfirman kepada keduanya: "Pergilah kamu berdua kepada kaum yang mendustakan ayat-ayat kami". Maka Kami membinasakan mereka sehancur-hancurnya.

‘Abd al-Karīm al-Khaṭīb menafsirkan akhir ayat ini dengan memberikan contoh orang-orang atau kaum yang dihancurkan oleh Allah.

Mereka adalah umat terdahulu yang ingkar kepada para utusan Allah seperti Fir‘awn dan bala tentaranya. Titik penekanan yang dilakukan oleh

‘Abd al-Karīm di dalam memaknai ayat ini adalah ‘perlawanan’. Jadi,

⁷⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Jalālayn* (Kediri, Petuk, 2010), QS. Al-Isrā’ [17]:16.

⁷⁵ Mulā Ḥuways Āli Ghazi ‘Abd al-Qādir, *Bayān al-Ma‘āni ‘Ala Ḥasb Tartīb al-Nuzūl* (Damshiq: Maṭba‘ah al-Tarāqī, 1382), vol. 461.

mereka yang dihancurkan oleh Allah itu adalah umat terdahulu yang ingkar kepada para utusan Allah dan melakukan perlawanan terhadap mereka.⁷⁶ Dalam penghujung ayat ini Mulā Khuways juga memberikan contoh yang spesifik mengenai umat terdahulu yang dihancurkan oleh Allah. Mereka adalah umatnya nabi Nūḥ yang durhaka kepada dakwahnya. Allah menghancurkan mereka dengan cara ditenggelamkan dengan banjir bandang.⁷⁷

Al-Rāzī dalam *Mafātih al-Ghayb* lebih bersifat *updating data* dalam menafsirkan ayat penghujung ayat di atas. Ia menyatakan bahwa ayat ini memberikan penekanan kepada Nabi Muḥammad supaya lebih tenang dalam berdakwah sebab ia bukanlah orang pertama yang didustai oleh umatnya. Sebelum Muḥammad telah banyak rasul yang didustakan oleh umatnya. Lalu Allah menghazab mereka.⁷⁸ Senada dengan al-Rāzī, al-Sharbinī, menyatakan bahwa ‘Engkau (Muḥammad) bukanlah orang pertama yang didustakan oleh umatmu’. Sebelumnya sudah banyak para rasul yang didustakan oleh umatnya.⁷⁹ Dengan demikian, secara tidak langsung, ia menekankan bahwa ayat ini memberikan “penenang” kepada Nabi supaya tidak putus asa dalam menghadapi umat yang mendustakannya.

⁷⁶ ‘Abd al-Karīm Khaṭīb, *al-Tafsīr al-Qur’ānī li al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 2001), vol. 10, 21.

⁷⁷ Mulā Ḥuways, *Bayān al-Ma‘āni*, vol. 2, 86.

⁷⁸ Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ‘Umar al-Tamīmī al-Rāzī, *Mafātih al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000), vol. 24, 70.

⁷⁹ Muḥammad bin Aḥmad Shams al-Dīn al-Sharbinī, *Tafsīr al-Sirāj al-Munīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010), vol. 3, 14.

Asy- Syuara/26: 172

Surah al-Shu‘arā’ [26] ayat 172 ini memiliki persamaan redaksi dengan surah al-Ṣāfāt [37] ayat 136. Dengan demikian penulis hanya akan menafsirkan salah satunya karena sama persis dari segi redaksi dan konteksnya.

ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخَرِينَ^ج

172. Kemudian Kami binasakan yang lain.

Konteks ayat ini membicarakan tentang kaum nabi Lūṭ yang dibinasakan oleh Allah dengan hujan batu setelah nabi Lūṭ dengan keluarganya menyelamatkan diri dari daerahnya tersebut.⁸⁰ Lūṭ adalah nabi yang semasa dengan nabi Ibrāhīm. nabi Ibrāhīm di utus kepada penduduk Madyān. Sementara nabi Lūṭ di utus oleh Allah kepada penduduk Sodom. Mereka adalah penduduk yang ingkar kepada nabi Lūṭ dan cenderung berbuat keji. Kaum Lūṭ memiliki kelainan psikologis yaitu mereka suka sesama jenis. Kemudian nabi Lūṭ memperingatkan penyimpangan itu namun mereka justru mereka mengejek nabi Lūṭ sebagai orang yang “sok suci”. Lebih dari itu, mereka hendak mengusir nabi Lūṭ dan keluarganya (QS. Al-A‘rāf [7]:82) jika memang ia tetap melanjutkan peringatannya kepada penduduk Sodom itu. Sedangkan bentuk azab yang ditimpakan oleh Allah kepada penduduk Sodom adalah dihujani batu seperti keterangan di dalam kelanjutan ayat 173 surah al-Shu‘arā’ ini. Jadi ayat ini memberikan informasi bahwa kehancuran suatu kaum itu dapat disebabkan karena perbuatan keji yang dilakukan oleh suatu penduduk.

⁸⁰ ‘Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *al-Tafsīr all-Qur’āni li al-Qur’ān*, vol. 12, 1026.

An-Naml/27: 51

فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ

51. Maka perhatikanlah betapa Sesungguhnya akibat makar mereka itu, bahwasanya Kami membinasakan mereka dan kaum mereka semuanya.

‘Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām menjelaskan lebih spesifik siapa yang dimaksud ayat ini? Ia menyatakan bahwa mereka adalah kaumnya nabi Ṣālih yang melakukan pembunuhan terhadap unta dengan cara yang sadis. Ia juga menjelaskan faktor-faktor terjadinya suatu bencana itu disebabkan oleh prilaku negatif manusia itu sendiri seperti orang kafir yang tidak melakukan perbaikan akidah dengan cara beriman, condong berbuat munkar dan tidak melakukan perbaikan dengan berbuat makruf, berbuat maksiat dan tidak melakukan perbaikan dengan ketaatan, bahkan ia menambahkan bahwa bencana itu dapat terjadi dengan adanya manusia yang mengumbar aurat tanpa menutupinya.⁸¹ Sedangkan menurut hakim agungnya Khalifah Abasiyah, al-Māwardī dalam kitabnya *al-Nukat wa al-Uyūn* dijelaskan bahwa *khīṭāb* ini ditujukan kepada orang-orang Madinah yang menjadi keturunan dari umatnya nabi Ṣālih. Nama mereka adalah Za‘jī, Za‘īm, Harmī, Dār, Ṣawāb, Ribāb, Mustah dan Qadar.⁸² Mereka adalah penduduk Hījr yang berasal dari Shām.⁸³ Jadi, kehancuran yang

⁸¹ ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Salām, *Tafsīr al-Qur’ān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1996), vol. 1, 810.

⁸² Al-Māwardī menyatakan ada sembilan nama, tapi dalam deskripsinya hanya menyebutkan delapan nama.

⁸³ Abū Ḥasan ‘Ali bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī, *al-Nukat wa al-Uyūn* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Ilmiyah, 2012), vol. 4, 219.

dimaksud ayat ini adalah karena ingkar kepada nabi Ṣālih dan melakukan pelanggaran atas wasiatnya, yaitu membunuh unta nabi Ṣālih.

Al- Ahqaf/46: 25

تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَاصْبِحُوا لَا يَرَىٰ إِلَّا مَسْكِنُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ
الْمُجْرِمِينَ

25. Yang menghancurkan segala sesuatu dengan perintah Tuhannya, Maka jadilah mereka tidak ada yang kelihatan lagi kecuali (bekas-bekas) tempat tinggal mereka. Demikianlah Kami memberi Balasan kepada kaum yang berdosa.

Konteks ayat ini menjelaskan tentang kehancuran kaum ‘Ād. Allah menghancurkan tubuh dan harta benda mereka yang telah lama dikumpulkan.⁸⁴ Kaum ‘Ād adalah kaumnya nabi Hūd. Mereka adalah penduduk Yaman kuno yang ahli dalam bidang arsitektur. Mereka bisa memahat batu-batu gunung menjadi rumah yang megah dan mengagumkan. Kaum ‘Ād diazab oleh Allah dengan *ṣā’iqah* (petir) karena telah mendustakan nabi Hūd dan mengejeknya dengan menuduh nabi Hūd sebagai orang yang gila dan menganggapnya berdusta. Ayat ini kemudian menjadikan peringatan kepada siapapun yang menyombongkan diri karena memiliki kelebihan tertentu. Allah menghancurkan penduduknya dan menyisakan bekas-bekas rumah mereka hingga saat ini. Secara tidak langsung, bukti arkeologi ini saat memberikan peringatan kepada umat Muḥammad bahwa cerita al-Qur’an itu benar dan menjadi peringatan bagi umatnya.

Muhammad/47: 10

⁸⁴ Abū Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407), vol. 4, 307.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ^ق دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ^ط وَاللَّكْفَرِينَ^ط أَمْثَلَهَا

10. Maka Apakah mereka tidak Mengadakan perjalanan di muka bumi sehingga mereka dapat memperhatikan bagaimana kesudahan orang-orang sebelum mereka; Allah telah menimpakan kebinasaan atas mereka dan orang-orang kafir akan menerima (akibat-akibat) seperti itu.

Konteks ayat ini membicarakan tentang kedustaan yang dilakukan oleh umat nabi Muḥammad. Atas kedustaan itulah Allah mengancam mereka dengan kehancuran. Al-Rāzi menyatakan bahwa Allah akan menghancurkan kekayaan dunia yang mereka miliki seperti harta benda, anak, istri dan jasad mereka.⁸⁵ Sedangkan menurut al-Marāghī, kata *dammara* di dalam ayat ini memiliki makna khusus, yaitu kehancuran keluarga, anak-anak dan harta benda.⁸⁶ Sedangkan kata *halaka* memiliki makna kerusakan secara umum.

Kata Fasada	Surah dan Ayat	Makna
	al-Baqarah [2]:4	orang-orang munafik yang menghasut orang-orang kafir agar memusuhi orang-orang Islam,
	al-Baqarah [2]: 26-27	ingkari janji, memutuskan silaturahmi, dan membuat kerusakan di bumi,
	al-Baqarah [2]:30	Kemaksiatan
	al-Baqarah [2]: 205	Perbuatan orang munafik disertai dengan merusak tanaman dan binatang ternak
	al-Baqarah [2]: 261	Keganasan perang antara Talut dan Jalut
	al-Rum [30]:41	Kerusakan alam dan lautan
	al-A'raf [7]:56	Kerusakan moral penduduk bumi dan kemaksiatan
	al-Baqarah [2]:27	Kerusakan akidah dan mengajak orang

⁸⁵ Al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, vol. 28, 44.

⁸⁶ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-H[albī, 2000), vol. 26, 57.

		menjadi kafir
	al-Shu‘arā’ [26]:152	Pembunuhan terhadap unta nabi Salih
	al-Qaṣaṣ [28]:77	Larangan berbuat kerusakan
	al-Isrā’ [17]:4	Bani Israil berbuat kerusakan dengan membunuh para nabi dan menentang hukum Tawrat
	al-Naml [27]:48	Kaum tsamud, dan rencana jahat berbuat kerusakan di bumi
	al-Qaṣaṣ [28]:4	Pembunuhan Fir’awn terhadap 90 ribu anak laki-laki dan pelanggaran HAM
	al-Fajr [89]:9-12	menghilangkan nyawa manusia dan juga hewan
	al-Mā’idah [5]:33	Membunuh manusia dan merampas ternak
	al- Mu’minun [23]: 71	Mengikuti hawa nafsu sebagai pendorong kerusakan di bumi
	Yusuf [12]:73	Mencuri sebagai bagian dari pengrusakan
	An-Nahl [16]: 88	Orang kafir dan musyrik menyembah selain Allah
	al- Maidah [5]: 64	Orang yahudi yang menghalangi penyebar agama
Kata <i>Halaka</i>	Surah dan Ayat	Makna
	Ali ‘Imrān [3]:117	Ria merusak amal
	al-An‘ām [6]:6	Kehancuran akibat dosa-dosa manusia
	al-Baqarah [2]:204-205	Merusak ladang dan hewan
	al-Qaṣaṣ [28]:58	Kerusakan yang diakibatkan dari cara mereka di dalam mengais rezeki
	al-Qaṣaṣ [28]:78	Kesombongan yang menyebabkan kehancuran
	al-Balad [90]:6	Menghabiskan harta untuk memusuhi Islam
	al-Anfāl [8]:54	Kehancuran Fir’awn dan bala tentaranya
Kata <i>dammara</i>	Surah dan Ayat	Makna
	Al-A’raf (7): 137	Kehancuran disebabkan perilaku meyimpang
	Qs Isra (17); 16	Kehancuran karena inkar terhadap utusan
	Al-Furqan (25): 36	Kehancuran umat yang inkar kepada utusan
	Asy- Syuara (26): 172	Kehancuran Menimpa Nabi Lut
	An-Naml (27): 51	Kehancuran Karena Inkar kepada Nabi Salih
	Al- Ahqaf (46): 25	Kehancuran Kaum Ad
	Muhammad (47): 10	Kehancuran kekayaan Dunia

B. KONSEP METASENTRISME ATAS AYAT-AYAT EKOSISTEM DALAM AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN SISTEM JASSER AUDA

Sebelum membahas aspek metasentrisme atas ayat-ayat ekosistem. Penulis akan mendekonstruksi terlebih dahulu terhadap konsep antroposentrisme dalam ayat-ayat ekosistem. Fokus pembahasan tafsir antroposentrisme atas ayat-ayat ekosistem ini adalah pada ayat-ayat yang dianggap memunculkan posisi manusia sebagai manusia makhluk paling istimewa. Ada 3 teori yang mengindikasikan bahwa manusia dianggap sebagai antroposentrisme atas ekosistem. Pertama, Konsep manusia sebagai makhluk paling istimewa; Kedua, sebagai makhluk berkuasa atas sumber daya alam; Ketiga, konsep manusia sebagai khalifah.⁸⁷

1. Manusia sebagai makhluk istimewa

Beberapa contoh ayat yang menggambarkan manusia sebagai makhluk istimewa atau sempurna diantaranya digambarkan dalam beberapa ayat misalnya QS. al Isra ayat 70

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ
عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.

Dalam surat at-Taghabun ayat 3:

⁸⁷ Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan" Dalam Jurnal Kalam..., 71-72

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيْرُ

Dia menciptakan langit dan bumi dengan (tujuan) yang benar, Dia membentuk rupamu lalu memperbagus rupamu, dan kepada-Nya tempat kembali.

Dalam Surat at Tiin ayat 4:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ^ط

4. Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya,

Al-Qurṭubī memberikan komentar terhadap surat at-Tiin ayat 4 sebagai berikut:

الْمُرَادُ بِالْإِنْسَانِ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ. فِي أَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ وَهُوَ اعْتِدَالُهُ وَاسْتِوَاءُ شَبَابِهِ، كَذَا قَالَ عَامَّةُ الْمُفَسِّرِيْنَ. وَهُوَ أَحْسَنُ مَا يَكُونُ، لِأَنَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ مِنْكَابًا عَلَّ وَجْهَهُ، وَخَلَقَهُ هُوَ مُسْتَوِيًّا، وَلَهُ لِسَانٌ ذَلِيْقٌ، وَنَدَى وَأَصَابِعٌ يَفِيْضُ بِهَا. وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ بَنُ طَاهِرٍ: مُرَيَّبًا بِالْعَقْلِ، مُوَدِّيًّا لِلْأَمْرِ، مَهْدِيًّا بِالنَّمِيْزِ، مَدِيْدَ الْقَامَةِ، يَنْتَازِلُ مَأْكُوْلَهُ بِيَدِهِ. ابْنُ الْعَرَبِيِّ: "لَيْسَ لِلَّهِ تَعَالَى خَلْقٌ أَحْسَنُ مِنَ الْإِنْسَانِ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَهُ حَيًّا عَالِمًا، قَادِرًا مَرِيْدًا مُتَكَلِّمًا، سَمِيْعًا بَصِيْرًا، مُدَبِّرًا حَكِيْمًا. وَهَذِهِ صِفَاتُ الرَّبِّ سُبْحَانَهُ، وَعَنْهَا عَبَّرَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ، وَوَقَعَ الْبَيَانُ بِقَوْلِهِ: [إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُوْرَتِهِ [يَعْنِي عَلَى صِفَاتِهِ الَّتِي قَدَّمْنَا ذِكْرَهَا. وَفِي رَوَايَةٍ] عَلَى صُوْرَةِ الرَّحْمَنِ [وَمِنْ أَيْنَ تَكُونُ لِرَّحْمَنِ صُوْرَةٌ مُتَشَخِّصَةٌ، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَعَانِي⁸⁸]

Ada yang mengatakan yang dimaksud dengan (manusia) adalah Nabi AdamAS dan keturunannya. Dalam bentuk yang sebaik-baiknya, yaitu bentuknya yang lurus dan kemudaannya yang seimbang, demikian seperti apa yang dikatakan oleh mayoritas ahli tafsir, ia adalah ciptaan yang sebaik-baiknya, karena Allah menciptakan segala sesuatu

⁸⁸ Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar al Qurṭubī, *al Jāmi' li Aḥkām al Qur'an* Vol 23 (Beirut: ar Risalah: 2006), 368-369

berdasar pada tujuannya, dan menciptakan dengan ciptaan yang lurus, yang memiliki lidah yang licin, dan memiliki tangan dan jari-jari untuk menggenggam. Abu Bakar Ibn Tahir berkata; dihiasi dengan akal, diberikan Amanah dan anugerah untuk membedakan yang baik dan buruk, perawakannya yang tinggi dan menyantap makanan dengan tangannya. Ibnu Arabi mengatakan Allah tidak memiliki ciptaan yang lebih baik dari manusia. Sesungguhnya Allah menciptakan bisa hidup dan mengetahui, memiliki kemampuan, bisa berkehendak dan berbicara dapat mendengar dan melihat, dapat mengatur dan bersikap bijaksana, dan ini adalah sifat Allah

Manusia merupakan bagian dari ekosistem. Dalam pendekatan sistem Jasser Auda ada aspek holisme dalam memahami sebuah ayat. Manusia dalam konteks ayat di atas mengarah pada ciptaan yang sempurna. Kesempurnaan manusia sebagai ciptaan Allah hanya dari segi fisik memang tidak bisa dibandingkan dengan ciptaan Allah yang lainnya. Kesempurnaan dalam ayat di atas lebih mengarah pada bentuk fisik. Sebenarnya dimensi non-fisik justru lebih penting yaitu aspek keimanan (shaleh secara individual) dan aspek amal shaleh (shaleh secara sosial). Tegasnya, manusia berpotensi menjadi lebih rendah ketika dua dimensi tersebut tidak tertampilkan dalam diri manusia.⁸⁹

Selain dari sisi holisme, pendekatan Jasser Auda dalam memotret ayat harus dipertimbangkan dengan hubungan hirarki ayat yang lain. Dalam aspek pengelolaan alam, kesempurnaan manusia bukan menjadi jaminan bahwa lingkungan akan terjaga dari hal-hal yang bisa merusak. Ada banyak aspek yang harus dimiliki oleh manusia terutama perilaku dan akhlak yang terpuji. Artinya secara tersurat, ayat ini tidak sedang

⁸⁹ Junaidi Abdullah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan" Dalam Jurnal Kalam..., 75

memposisikan manusia sebagai satu-satunya makhluk untuk berbuat sombong atas kesempurnaan yang dimilikinya.

Kerusakan alam atau apapun rupanya memang dari ulah manusia itu sendiri. al-Qur'an mengeneralisir hal tersebut seperti keterangan yang ada di dalam surah al-Shūrā [42]:30, Allah berfirman:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ

Dan apa saja musibah yang menimpa kamu, maka disebabkan oleh perbuatan tanganmu sendiri, dan Allah memaafkan sebagian besar (dari kesalahan-kesalahanmu).⁹⁰

Dari sudut yang lebih sempit, kata *muṣībah* memiliki arti ‘perkara yang menimpa seseorang.’⁹¹ Sedangkan secara lebih luas makna kata tersebut mengacu kepada perkara yang menimpa seseorang atau alam baik secara langsung maupun tidak langsung. Sedangkan di dalam bahasa Indonesia, kata ‘musibah’ dimaknai dengan peristiwa yang menyedihkan, bencana atau malapetaka. Penyebab dari semua itu di dalam ayat tersebut dijelaskan oleh *kasaba aydikum* yang memiliki arti literal ‘ulah dari tangan kalian.’ Jika melihat kejadian di lapangan, sesungguhnya penyebab kerusakan tersebut bukan hanya dilakukan oleh tangan semata, akan tetapi melibatkan seluruh anggota badan. Mereka membutuhkan kaki untuk berjalan menuju lokasi, membutuhkan alat untuk melakukan aksinya. Namun al-Qur'an menyebutkan penyebabnya adalah ‘tangan’ karena ia merupakan pusat kontrol dan eksekusi dalam masalah ini. Jadi, meskipun

⁹⁰ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya*, ...487.

⁹¹ Al-Fayrūzī, *Tanwīr al-Miqbās*, 486.

al-Qur'an menyebutkan 'tangan' tetapi yang dimaksud adalah perbuatan seluruh tubuh yang mengakibatkan kerusakan tersebut.

Konteks ayat ini sesungguhnya membicarakan orang-orang yang beriman. Al-Suyūfī menjelaskan bahwasannya *khīṭāb* ayat ini ditujukan kepada orang-orang beriman yang mana bencana dan kesulitan hidup itu pada hakikatnya adalah akibat dari apa yang dilakukan oleh manusia. Kesulitan hidup bisa jadi disebabkan oleh banyaknya dosa yang telah mereka lakukan. Namun demikian, Allah mengampuni banyak dosa bagi mereka yang mau bertobat.⁹² *Khīṭāb* yang ditujukan kepada orang-orang mukmin di dalam ayat ini dapat ditemukan korelasinya dalam penutup ayat ini yang menjelaskan bahwa Allah mengampuni banyak dosa di antara mereka.

2. Manusia digambarkan sebagai manusia paling kuasa atas sumber daya alam. Beberapa ayat yang menjelaskan konsep ini adalah Q.S. al-Baqarah/2: 22 and 29, Q.S. al-A'raf/7: 10, Q.S. an-Nahl/16: 14, Q.S. al Hajj/22: 65, Q.S. Luqman/31: 20, Q.S. Q.S.Yasin/36: 71-72, Q.S. al-Jatsiyah/45: 12-13, Q.S.Ghafir/40: 61 dan 64.

Dalil ini berdasarkan tendensi bahwa alam diciptakan untuk manusia.

Beberapa ayat yang dimaksud bisa dilihat dalam beberapa contoh misalnya;

QS al Baqarah (2): 22

⁹² Al-Suyūfī, *Jalālayn*, QS. al-Shūrā [42]:30

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ

بِهِ مِنَ الشَّجَرِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(Dialah) yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dialah yang menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia hasilkan dengan (hujan) itu buah-buahan sebagai rezeki untukmu. Karena itu janganlah kamu mengadakan tandingan-tandingan bagi Allah, padahal kamu mengetahui.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ

سَمَوَاتٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.

QS al- Jasiyah 13

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ

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.

QS. Luqman 20

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ
ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ
مُّنِيرٍ

Tidakkah kamu memperhatikan bahwa Allah telah menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untuk (kepentingan)mu dan menyempurnakan nikmat-Nya untukmu lahir dan batin. Tetapi di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan.

Munculnya mainstream pemahaman Allah menciptakan alam dan bumi hanya untuk manusia berdasarkan ayat di atas karena memahami al-Qur'an secara atomistik dan parsial. Jika dilacak lebih jauh, Allah menciptakan planet bumi dan lingkungan ini tidak hanya diperuntukkan bagi manusia.⁹³ Diantaranya misalnya dalam Qs Rahman ayat 10

وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ

10. Dan bumi telah dibentangkan-Nya untuk makhluk(-Nya),
Kata *anām* menurut beberapa mufasir dalam ayat tersebut ditafsirkan sebagai seluruh ciptaan Allah, al Qurtubī mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *anām* dalam ayat tersebut adalah seluruh spesies yang merayap di bumi. Hal yang senada juga ditafsirkan oleh Ibnu Katsir bahwa kata *anām* dalam surat ar Rahman ayat 10 adalah seluruh makhluk.⁹⁴

⁹³ Junaidi Abdilah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme"...,

⁹⁴ Berikut adalah redaksi penafsiran dari Ibnu Katsir :

Dalam teori Jasser Auda bahwa aspek multidimensi merupakan hal yang penting untuk dijadikan sebagai analisis untuk memberikan gambaran secara utuh. Pemahaman ayat tentang konsep manusia dalam ayat di atas bila ditafsirkan dengan aspek multidimensi maka akan menghasilkan pemahaman bahwa sebuah ayat tersebut tampak tidak bertentangan bila dihubungkan dengan ayat yang lain.

Untuk menepis anggapan terhadap pemaknaan bahwa alam disediakan hanya untuk manusia bisa ditinjau dari aspek tujuan (*maqāsid*). Konteks makna *lakum* dalam ayat di atas menunjukkan makna *li intifa'* mengambil manfaat bukan bermakna sebagai *li tamlik* atau memiliki. Oleh karena itu, apa yang disediakan oleh Allah untuk manusia sebagai bagian untuk diambil manfaatnya bukan sebaliknya yakni dieksploitasi secara besar-besaran.

Dalam al-Qur'an, arti *sakhara* berarti "menundukkan" untuk kepentingan manusia digunakan terhadap semua isi alam semesta: menundukkan kapal, sungai, matahari, bulan, malam, siang, laut, gunung, angin, dan semua yang ada di bumi dan di langit. Tuhan menciptakan alam semesta terkendali, karena adanya ketentuan (taqdir) yang diciptakan-Nya yang memungkinkan alam semesta beredar dalam kondisi teratur, sehingga bisa dikelola dan dimanfaatkan. Dengan ketetapan Tuhan pada dunia fisika tersebut, alam semesta menjadi terkendali.⁹⁵

كَمَا رَفَعَ السَّمَاءَ وَصَنَعَ الْأَرْضَ وَمَهَّدَهَا، وَأَرْسَاهَا بِالْجِبَالِ الرَّاسِيَّاتِ الشَّامِيَّاتِ، لِيَسْتَقَرَّ لِمَا عَلَى وَجْهَيْهَا مِنَ الْأَنْعَامِ، وَهُمْ: الْخَلَائِقُ الْمُخْتَلِفَةُ أَنْوَاعُهُمْ وَأَشْكَالُهُمْ وَالْوَانِئُهُمْ وَالسِّبْتُهُمُ، فِي سَائِرِ أَقْطَارِهَا وَأَرْجَائِهَا. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَمُجَاهِدٌ وَقَتَادَةُ وَابْنُ زَيْدٍ: الْأَنْعَامُ: الْخَلْقُ.

⁹⁵ Wardani, *Islam Ramah Lingkungan...*,54

Manusia sebagai makhluk yang paling terhormat dimaknai sebagai anugerah dari Allah SWT yang kemudian diberi amanah untuk melestarikan dan menjaga bumi dengan caranya dengan tidak merusaknya dan menjaga ekosistem di dalamnya. Konsep dari manusia sebagai penguasa alam dimaknai dengan memanfaatkan alam secara adil dan seimbang. Sedangkan pengertian dari khalifah bukan berarti wakil Tuhan tetapi sebagai penjaga atau kemakmuran bumi.⁹⁶

Paradigma tafsir kontemporer meniscayakan Al-Our'an untuk terus ditafsirkan seiring dan senafas dengan perubahan, perkembangan serta problem yang dihadapi manusia moder-kontemporer. Sebab, produk penafsiran pada hakikatnya merupakan anak zamannya. Ini mengandung arti bahwa paradigma tafsir era formatif dan afirmatif yang cenderung deduktif-normatif-tekstual perlu diubah dan diganti dengan paradigma induktif-kritis-kontekstual. Konsekuensinya, akan muncul adanya perubahan, perbedaan, dan bahkan mungkin kontradiksi antara hasil penafsiran yang menggunakan paradigma baru dengan hasil penafsiran terdahulu yang dibukukan dan dibakukan dalam literatur kitab-kitab tafsir.⁹⁷

Produk-produk penafsiran kontemporer tentu saja banya dapat diterima oleh umat Islam jika ia memang dapat memberikan solusi konkret atas problem sosial yang dihadapi oleh umat manusia. Sebab, tujuan menafsirkan Al-Our'an pada hakikatnya bukanlah sekadar untuk memahami ayat, melainkan juga

⁹⁶ Abdul Fatah and Imam Taufiq, "Environmental Interpretation: Hermeneutic Analysis Of The Interpretation Of Anthropocentric Verses In al-Qur'an" Dalam Jurnal Ushuluddin Vol. 27 No. 2, 2019, 204-205

⁹⁷ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Lkis, 2010), 85

untuk diamankan dan dijadikan solusi alternatif atas problem yang dihadapi umat Islam. Dengan kata lain, kebenaran sebuah produk penafsiran tidak lagi hanya diukur secara teoretis di atas meja, melainkan juga dibuktikan secara praksis di lapangan, dalam arti sejauh mana produk penafsiran itu mampu memberikan solusi alternatif atas problem sosial umat Islam.⁹⁸ Jasser Auda merupakan tokoh yang masuk dalam kategori kontemporer, Ia menggagas pendekatan system sebagai alternatif untuk memecahkan sekaligus membuka cakrawala baru dalam *maqāṣid syarīah*.

Metasentrisme Tafsir Ayat Ekosistem Berbasis Pendekatan Sistem

Sumber Penafsiran	1. Al-Qur'an 2. Hadis Nabi 3. Ilmu Ekologi
Metode	Tematik (<i>maudhui'</i>)
Pendekatan	Pendekatan sistem bersifat multidisipliner, interdisipliner, transdisipliner
Validitas Penafsiran	1. Ada kesesuaian antara hasil penafsiran dengan prinsip ekologi 2. Ada kesesuaian dengan fakta empiris di lapangan
Karakteristik dan Tujuan Penafsiran	1. Menampilkan makna <i>maqāṣid (Purposefulness)</i> 2. Bersifat kritis, solutif, non ideologis

1. ASPEK KOGNISI

Kalau menengok ke belakang, mempelajari kepercayaan umat manusia, akan ditemukan hampir semua umat manusia mempercayai Tuhan

⁹⁸ Ibid.,85

yang mengatur alam raya.⁹⁹ Selain mengatur, untuk menekankan bahwa Tuhan sebagai dzat yang mempunyai kepemilikan alam sekaligus sebagai dzat pencipta.¹⁰⁰

Redaksi yang digunakan untuk menunjuk Tuhan sebagai pencipta alam yang hakiki adalah *khalaqa, badi'u, fa'ara dan ja'ala*. Al-Qur'an telah memberikan gambaran yang jelas bahwa alam merupakan ciptaanNya. Secara garis besar istilah alam merupakan segala sesuatu yang mencakup selain Allah.¹⁰¹

Dalam *kamus* bahasa Indonesia, alam mempunyai bermacam-macam arti, antara lain: 1). dunia; 2). segala yang ada di langit dan di bumi (seperti bumi, bintang-bintang, kekuatan-kekuatan); 3). daerah (keadaan, masa, kehidupan, dan sebagainya); 4). segala sesuatu yang termasuk dalam satu lingkungan (golongan dsb) dan dianggap sebagai satu keutuhan; 5). segala daya (kekuatan dsb.) yg menyebabkan terjadinya dan seakan-akan mengatur segala sesuatu yang ada di dunia ini, seperti: hukum alam; ilmu alam.¹⁰²

Jamil Saliba mengatakan bahwa alam mempunyai dua pengertian, yaitu: makna umum seperti yang telah disebutkan, dan makna khusus, yaitu segala sesuatu yang ada dalam satu kelompok yang sejenis.¹⁰³

Selanjutnya makna alam juga dapat dibagi menjadi *al-ālam al-suflīy* dan

⁹⁹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2013), 18.

¹⁰⁰ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* ..., Juz 3, 89.

¹⁰¹ Al-'Allāmah Ali ibn Muḥammad al-Syarīf al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1985), 149.

¹⁰² Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 33-34.

¹⁰³ Jamīl Ṣalībā, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Beirut : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982), juz 2, 46.

al-ālam al-ulwīy. *Al-ālam al-sufīy* yaitu *ālam al-Kaun* (alam semesta) dan *al-fasād* (yang akan mengalami kerusakan), dan *al-ālam al-ulwīy*, yaitu *ālam al-aflāk* dan apa yang ada di dalamnya, yang terdiri dari *al-uqūl*, *al-nufūs* dan *al-ajrām*.¹⁰⁴

Konsep penciptaan alam semesta yang meliputi langit dan bumi beserta isinya diciptakan dengan tanpa mencontoh sesuatu sebelum penciptaan tersebut.¹⁰⁵ Hal ini mengindikasikan bahwa Tuhan memang memiliki kekuasaan terhadap ciptaannya. Sekalipun Tuhan tidak mencontoh ciptaan sebelumnya. Beberapa ciptaan tentang alam semesta dengan isinya tampak terlihat tidak ada satu pun yang menyamai dengan ciptaan Tuhan yang lainnya.

Term al Qur'an yang mewakili sebagai Tuhan sebagai pencipta alam diantaranya

1. *Khalaqa*

Redaksi al-Qur'an untuk membuat alam semesta diwakili dengan penggunaan kata *khalaqa*. Di dalam *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* disebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *kha*, *lām*, dan *qāf* mempunyai dua makna dasar, yaitu: penetapan sesuatu dan kehalusan sesuatu.¹⁰⁶ Al-Asfahāni menjelaskan makna ini, bahwa dasar kata ini bermakna penetapan yang lurus atau seimbang dan digunakan dalam

¹⁰⁴Ibid.

¹⁰⁵Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*..., Juz 1, 200. Lihat juga, Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāh* (Jakarta: Lentera Hati, 2002) 1: 304.

¹⁰⁶Abū al-Husein Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīya, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Cet. ke-1; Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-Arabīy, 2001), 311.

mengadakan dari yang tidak ada (dasarnya) dan tidak ada contoh sebelumnya, kata ini digunakan juga untuk penciptaan dari yang ada.¹⁰⁷

Diantara ayat termasuk dalam rangkain term *khalaqa* adalah

a. QS. 6: 102

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
وَكَيلٌ (١٠٢)

Demikian itu ialah Allah Tuhan kamu; tidak ada Tuhan selain dia; Pencipta segala sesuatu, Maka sembahlah dia; dan Dia adalah pemelihara segala sesuatu.¹⁰⁸

b. QS. 13:16

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا
يَمْلِكُونَ أَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ
تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ
عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (١٦)

Katakanlah: "Siapakah Tuhan langit dan bumi?" Jawabnya: "Allah". Katakanlah: "Maka Patutkah kamu mengambil pelindung-pelindungmu dari selain Allah, Padahal mereka tidak menguasai kemanfaatan dan tidak (pula) kemudharatan bagi diri mereka sendiri?". Katakanlah: "Adakah sama orang buta dan yang dapat melihat, atau samakah gelap gulita dan terang benderang; Apakah mereka menjadikan beberapa sekutu bagi Allah yang dapat menciptakan seperti ciptaan-Nya sehingga kedua ciptaan itu serupa menurut pandangan mereka?" Katakanlah: "Allah adalah Pencipta segala sesuatu dan Dia-lah Tuhan yang Maha Esa lagi Maha Perkasa".¹⁰⁹

c. QS. 39: 62

¹⁰⁷ Abū al-Qāsim al-Husain ibn Muḥammad al-Rāghib al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʿān* (Cet. ke-5; Beirut: Dār al-Maʿrifah, 2007), 163.

¹⁰⁸ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ʿAlī: al-Qurʿān dan Terjemahnya* ...,142.

¹⁰⁹ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ʿAlī: al-Qurʿān dan Terjemahnya* ...,252.

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (٦٢)

Allah menciptakan segala sesuatu dan Dia memelihara segala sesuatu.¹¹⁰

d. QS. 40: 62

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (٦٢)

Yang demikian itu adalah Allah, Tuhanmu, Pencipta segala sesuatu, tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan dia; Maka Bagaimanakah kamu dapat dipalingkan?¹¹¹

e. QS. 31: 25

وَلَعِنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٢٥)

Dan Sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: "Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?" tentu mereka akan menjawab: "Allah". Katakanlah : "Segala puji bagi Allah"; tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui.¹¹²

Term *khalaqa* pada ayat penciptaan alam mengacu pada konteks penafsiran yang berbasis alam. Hal ini seperti halnya bisa dilihat pada beberapa redaksi al-Qur'an yang digunakan untuk memberikan gambaran pada alam semesta.

2. Badi'u

Kata ini mempunyai makna dasar memulai sesuatu dan membuatnya tidak berdasarkan contoh, al-Asfahāni menyebutkan, bila kata ini disandarkan kepada Allah swt swt. maka berarti Dia yang

¹¹⁰ *Ibid.*, 466.

¹¹¹ *Ibid.*, 475.

¹¹² Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya ...*, 414.

menjadikan sesuatu tanpa alat, tanpa *māddah*, tanpa waktu, dan tanpa tempat.¹¹³

Ungkapan kata *badi'u* sebagaimana tergambar dalam surat al-Baqarah ayat 117 dijelaskan bahwa ketika Allah berkehendak dalam menciptakan sesuatu, Dia hanya mengatakan kepadanya jadilah, maka jadilah ia. Al-Marāghī dalam mengomentari ayat penciptaan bumi dengan segala isinya, ia mengatakan bahwa sifat tersebut merupakan sifat rahasia Tuhan (*asrār ulihyah*).¹¹⁴ Ungkapan Tuhan tentang pernyataan “jadilah” untuk menciptakan sesuatu merupakan perumpamaan dari cepat dan mudahnya sesuatu terwujud bila Dia menghendaki. Di sisi lain dapat juga dikatakan bahwa sesuatu yang diwujudkan itu, sebenarnya telah hadir dalam ilmu Tuhan.¹¹⁵

Ayat yang diintrodusir untuk penafsiran lafad *badi'u* adalah

a. QS. 2: 117

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (١١٧)

Allah Pencipta langit dan bumi, dan bila Dia berkehendak (untuk menciptakan) sesuatu, Maka (cukuplah) Dia hanya mengatakan kepadanya: "Jadilah!" lalu jadilah ia.¹¹⁶

b. QS: 6: 101

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠١)

¹¹³ Al-Asfāhanī, *al-Mufradāt ...*, 49.

¹¹⁴ Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi...*, Juz 1, 200.

¹¹⁵ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Juz 2, 304.

¹¹⁶ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya...*, 19.

Dia Pencipta langit dan bumi, bagaimana Dia mempunyai anak Padahal Dia tidak mempunyai isteri. Dia menciptakan segala sesuatu; dan Dia mengetahui segala sesuatu.¹¹⁷

Al-Marāghī dalam menafirkan lafad *badi'u* juga memberikan komentarnya bahwa Tuhan sebagai dzat yang pertama yang memulai penciptaan langit dan bumi.¹¹⁸ Dalam konteks demikian ini langit dan bumi merupakan kata yang mewakili lingkungan. Pada pernyataan tersebut, kalau dilihat dari struktur bahasa al-Marāghī lebih mengarahkan pada makna bahasa dari pada pemakaian yang berasal dari aslinya.

3. *Faṭara*

Hakekat Tuhan sebagai pencipta alam semesta juga dinyatakan di dalam al-Qur'an dengan menggunakan redaksi *faṭara*, hal ini sebagaimana tercantum dalam surat al-An'am ayat 79¹¹⁹, al-anbiya' ayat 56.¹²⁰ Kata *faṭara* biasanya diartikan sebagai pencipta atau pemula. Makna dasar dalam kata ini adalah membelah, memecah dan mengoyak.¹²¹

Lafad *faṭara* ketika dihubungkan dengan nama Allah di dalam al-Qur'an bersifat fungsional, artinya Dia adalah pencipta serta

¹¹⁷ *Ibid.*, 141.

¹¹⁸ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*..., Juz 1, 205.

¹¹⁹ Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Rabb yang menciptakan langit dan bumi, dengan cenderung kepada agama yang benar, dan aku bukanlah Termasuk orang-orang yang mempersekutukan tuhan.

¹²⁰ Ibrahim berkata: "Sebenarnya Tuhan kamu ialah Tuhan langit dan bumi yang telah menciptakannya: dan aku Termasuk orang-orang yang dapat memberikan bukti atas yang demikian itu".

¹²¹ Mudhafir Abdullah, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan...*, 157.

pemelihara alam semesta dan manusia.¹²² Selain itu, bersifat fungsionalis bisa diterapkan bahwa Allah bersifat aktif. Dia tidak tidur dan tidak pula mati. Allah terus memberikan petunjuk bagi manusia melalui ciptaanNya yaitu alam semesta. Penerapan konsep ini menyajikan prinsip-prinsip kosmologis yang penting bagi manusia di dalam memperlakukan lingkungan.¹²³

Keterkaitan antara lingkungan sebagai tempat berinteraksi manusia dengan makhluk lainnya tidak dipahami hanya sebagai hubungan sosial antar manusia dengan alam. Ada hal yang lebih penting dengan adanya alam semesta di muka bumi yaitu nilai spiritualitas. Al-Marāghī memahami bahwa alam diciptakan oleh Allah agar mendorong manusia untuk selalu tunduk kepada sang pencipta.¹²⁴

Sebagai dzat yang Maha Pencipta, Allah tidak membutuhkan pada makhluknya. Sekalipun Allah tidak diingat sebagai dzat yang menciptakan bumi beserta alam semesta seisinya, hal itu tidak akan mengurangi Allah sebagai dzat yang maha Tinggi. Keagungan Allah dalam menciptakan alam semesta merupakan wujud bahwa Allah itu ada.

2. Menyeluruh (*Wholeness*)

¹²²Fazlur Rahman, *Major Themes Of The Qur'an*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), 1.

¹²³Mudhofir Abdullah, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan...*, 155.

¹²⁴Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*Juz 6, 87.

Dari sini, Auda menginginkan perluasan dimensi individu menuju dimensi universal sehingga dapat diterima oleh masyarakat luas. Selama ini kecenderungan beberapa ahli hukum Islam terbatas pada pendekatan yang bersifat reduksionistik dan atomistik. Implikasi mendasar dari fitur *wholeness* adalah bahwa teks al-Qur'an harus dipahami secara utuh dan menyeluruh. Satu teks tidak bisa dipahami tanpa melibatkan teks yang lain. Pendekatan tafsir tematik dalam hal ini, dipandang sebagai salah satu pendekatan tafsir yang mendekati keutuhan. Untuk menemukan *maqāṣid* pemeliharaan atau penjagaan terhadap lingkungan alam. Ayat-ayat al-Qur'an terkait.¹²⁵

Kajian tentang ekologi perlu melibatkan tentang unsur-unsur yang berkaitan dengan lingkungan sebagaimana dijelaskan di dalam bab 3 tentang ruang lingkup ekologi. Term ekologi tidak hanya sebatas tentang pembahasan tentang bumi, melainkan seluruh alam semesta dan manusia sebagai bagian dari ekologi masuk dalam kategori pembahasan ekologi. Korelasi antara agama dan lingkungan tidak hanya dipandang dari perspektif agama. Oleh karena dengan menggunakan pendekatan sistem *wholeness* kajian lingkungan diantaranya menyangkut manusia (*khalifah*), etika terhadap lingkungan dan unsur sumber daya alam.

Peran manusia sebagai khalifah di bumi disinyalir oleh al-Qur'an dalam beberapa ayat misalnya bentuk tunggal dalam QS. Al-Baqarah 2:

¹²⁵ Faizin, *Rekonstruksi Maqāṣid Al-Syari'ah Sebagai Metodologi Tafsir Kontemporer* Dalam jurnal Tajdid, Vol. 22, No. 2, November 2019, 184

30¹²⁶ dan Shad 38:26.¹²⁷ Dalam bentuk jama' dengan redaksi *khalaiif* dalam QS. al-Fathir 35:39¹²⁸, QS. Al-An'am 6: 165¹²⁹, QS. Yunus 10: 14¹³⁰. Sedangkan dalam bentuk *khulafa* terulang tiga kali diantaranya Qs Al-A'raf 7:69, 74, dan Al-Naml 27:62.

Dalam surat Al-Baqarah 2: 30 dan Shad 38:26 keduanya menggunakan redaksi khalifah. Surat al Baqarah 2: 30 konteks ayatnya untuk Adam, *Innī jā'il fī al-ardh khalīfah* (Adam) dan sementara Qs Shad 38:26 *innā Ja'alnāka khalīfatan fī al-ardh* (Daud). Secara redaksi Adam dan Daud berbeda dalam penggunaan redaksi ayat. Penggunaan redaksi tunggal dan jama' dalam istilah bahasa Arab memberikan implikasi berbeda. Pengangkatan Adam sebagai khalifah menggunakan redaksi tunggal "*innī*" memiliki makna bahwa ketika pengangkatan adam tidak ada unsur atau pihak lain yang terlibat. Berbeda dengan Nabi Daud menggunakan redaksi plural "*innā*" sehingga berimplikasi pada pemaknaan bahwa pengangkatan

¹²⁶Artinya: ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, Padahal Kami Senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

¹²⁷Artinya: Hai Daud, Sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, Maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.

¹²⁸Artinya: Dia-lah yang menjadikan kamu khalifah-khalifah di muka bumi. Barangsiapa yang kafir, Maka (akibat) kekafirannya menimpa dirinya sendiri. dan kekafiran orang-orang yang kafir itu tidak lain hanyalah akan menambah kemurkaan pada sisi Tuhannya dan kekafiran orang-orang yang kafir itu tidak lain hanyalah akan menambah kerugian mereka belaka.

¹²⁹Artinya: dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu Amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

¹³⁰Kemudian Kami jadikan kamu pengganti-pengganti (mereka) di muka bumi sesudah mereka, supaya Kami memperhatikan bagaimana kamu berbuat.

Nabi Daud sebagai khalifah ada pihak lain yang ikut terlibat yaitu pengikutnya (masyarakat).

Tugas khalifah perspektif Hamka adalah meramaikan bumi, memberdayakan akal untuk mencipta, berusaha, mencari dan menambah ilmu dan membangun berkemajuan dan berkebudayaan, mengatur siasat negeri dan bangsa dan benua. Misi untuk menjalankan tugas sebagai khalifah, kedudukan manusia tidaklah sama, sebab sebagian diletakkan dari yang lain.¹³¹

Makna *khalīfah fī ard* yang dikemukakan oleh Mustāfa Abū-Sway merupakan sikap *responsibility* terhadap lingkungan.¹³² Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Yūsuf Qarḍāwī yang menghubungkan antara *khalīfah fī ard* dengan ibadah yang mencakup usaha menanam, membangun, memperbaiki, menghidupi serta menghindarkan dari hal-hal yang merusak.¹³³

Al-Marāghī menegaskan bahwa konsep khalifah di dalam al-Qur'an merupakan tugas manusia sebagai penguasa untuk memelihara bumi.¹³⁴ Bumi merupakan anugerah yang diberikan Allah untuk dimakmurkan dengan cara memafaatkannya pada hal-hal yang positif seperti mendirikan bangunan, menanam tanaman.¹³⁵

¹³¹ Hamka, *Tafsir Al Azhar* Vol VII-IX (Jakarta: Pustaka Panjimas:1983),164

¹³² Mudhafir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan...*, 177.

¹³³ Yusuf Qardhawi, *Ri'ayat al-Bī'ah Fi Syarīat Islam*, terj. Abdullah Hakim Syah dkk. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002), 25-26.

¹³⁴ Al-Marāghī, *Tafsir al-Maraghi*,...,Juz 4, 53.

¹³⁵ Ibid., 53.

Dalam konsep *khalifah* dikatakan bahwa manusia telah dipilih oleh Allah di muka bumi ini (*khalifatullah fi'ardh*). Sebagai wakil Allah, manusia wajib untuk bisa merepresentasikan dirinya sesuai dengan sifat-sifat Allah. Salah satu sifat Allah tentang alam adalah sebagai pemelihara atau penjaga alam (*rabbul'alamīn*). Jadi sebagai wakil (khalifah) Allah di muka bumi, manusia harus aktif dan bertanggung jawab untuk menjaga bumi. Artinya, menjaga keberlangsungan fungsi bumi sebagai tempat kehidupan makhluk Allah termasuk manusia sekaligus menjaga keberlanjutan kehidupannya.

Hal yang sama juga dikatakan oleh Ṭabā'ṭabā'i sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab dalam memberikan penafsiran tentang tugas manusia untuk memakmurkan bumi. Dalam tafsirnya ia mengatakan bahwa memakmurkan bumi merupakan upaya yang banyak mengandung manfaat. Seperti membangun suatu tempat untuk dihuni, masjid untuk ibadah, tanah untuk pertanian, taman untuk dipetik buahnya.¹³⁶

Tugas manusia sebagai *khalifah* menjadi tanggung jawab yang harus diemban dalam rangka untuk menyelamatkan bumi, mengelola dengan sebaik-baiknya serta kehidupan sosial lainnya. Tugas tersebut menjadi amanah yang diberikan oleh Allah kepada manusia. Kehidupan manusia sangat tergantung kepada komponen-komponen lain dalam ekosistem

¹³⁶Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Juz 6, 278. Periksa Juga, Abū Fidā' Ismā'il Ibn Umar Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Adzīm*, (Dār Toibah, 1999), Juz 4, 331.

sehingga secara moral tugas manusia terhadap alam dituntut bertanggung jawab atas keberlangsungan, kelestarian dan keseimbangan alam.¹³⁷

Tugas *khalifah* yang lebih dominan dalam konteks pengelolaan lingkungan adalah memerangi serta meminimalisir krisis lingkungan. Akar masalah lingkungan dapat diketahui oleh beberapa hal diantaranya karena krisis spiritual, alamiah dan krisis multidimensi. Secara generik krisis lingkungan mencakup air, tanaman, binatang, tanah dan udara. Hal tersebut bisa tercemar karena adanya tiga teknologi utama yaitu teknologi industri, teknologi transportasi, dan teknologi energi. Dalam konteks sekarang ini akar krisis lingkungan juga banyak didominasi oleh perbuatan manusia sendiri.

Krisis spiritual merupakan salah satu penyebab masalah lingkungan yang meliputi pandangan hidup, etika perilaku, dan teologi agama atau kearifan tradisi budaya yang dianut manusia. Untuk mengukuhkan akar lingkungan bisa bebas dari hal-hal yang menyangkut krisis lingkungan, maka perlu adanya pembenahan terhadap etika dan pemahaman terhadap lingkungan.

Krisis spiritual juga erat kaitannya dengan kesadaran manusia. Dalam pandangan Islam krisis spiritual disamakan dengan krisis keimanan. Krisis keimanan sama dengan kafir yang secara harfiah disebut sebagai

¹³⁷ Watsiqotul, Sunardi, Leo Agung, "Peran Manusia Sebagai Khalifah Allah di Muka Bumi Perspektif Ekologis dalam Ajaran Islam" Dalam jurnal Jurnal Penelitian, Vol. 12, No. 2, Agustus 2018, 367

cover atau tertutup.¹³⁸ Karena itu, perlu nilai-nilai agama, kearifan sosial yang harus ada pada diri manusia agar tidak melakukan tindakan merusak lingkungan.

Selain krisis spiritual, krisis alamiah juga menjadi salah satu pemicu adanya kerusakan lingkungan. Krisis alamiah adalah peristiwa yang disebabkan oleh kerusakan alam itu sendiri. Krisis alamiah diantaranya adalah bencana alam, banjir, gunung meletus, tanah longsor.

Setidaknya untuk menghindari beberapa problem krisis lingkungan, maka diperlukan sebuah etika. Etika lingkungan menjadi pilar utama dalam mengelola lingkungan. Terjadinya kerusakan lingkungan salah satunya dipengaruhi oleh tidak adanya kepedulian dalam mengelola, memelihara lingkungan. Etika dalam lingkungan diantaranya adalah pertama, egoisme (keakuan) yaitu menyadari ketergantungan pada yang lain. Dengan demikian kesadaran dapat berperan dalam pengelolaan lingkungan. Kedua, Humanisme yaitu (persaudaraan sekemanusiaan) yang dapat menghasilkan solidaritas sosial. Ketiga, Sentientisme yaitu rasa kesetiakawanan terhadap makhluk. Keempat, Fitalisme yaitu kesetiakawanan terhadap sesama makhluk baik yang berperasaan maupun tidak seperti tumbuhan. Kelima, Altruisme yaitu rasa solidaritas kepada semua makhluk baik yang bernyawa maupun tidak.¹³⁹

3. Keterbukaan (*Openness*)

¹³⁸Mudhafir, *al-Qur'an Konservasi Lingkungan...*, 96.

¹³⁹Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi, ...*377.

Menurut Jasser Auda, sistem harus menampilkan opsi keterbukaan dan pembaharuan diri melalui pandangan dunia (*world view*). Mufasssir harus terbuka dengan pandangan dunia yang mengitarinya. Pandangan dunia menurut Auda, harus dibangun dengan mengaitkan sisi ilmiah. Seorang penafsir tanpa pandangan dunia yang kompeten dinilai tidak cukup kompeten untuk menghasilkan penafsiran yang akurat. Oleh karena itu pendekatan tafsir bernuansa integratif dibutuhkan.

Sisi ilmiah dari ekologi bisa ditinjau dengan melakukan kolaborasi lintas keilmuan atau dengan bahasa yang lain adalah menggunakan pendekatan multidisiplin atau bahkan transdisiplin. Air, bumi, tanah serta tumbuhan merupakan bagian dari ekologi yang tidak bisa diketahui unsur-unsurnya tanpa melibatkan ilmu bantu yaitu ilmu biologi atau sejenisnya. Secara operasional ketika al Qur'an menyebutkan tentang air, tumbuhan, tanah hanya menyebutkan bagian-bagian yang masih umum misalnya menyebutkan fungsi-fungsinya tanpa menjelaskan secara detail kadar yang dikandungnya. Hal ini menjadi tugas manusia untuk meneliti tentang kadar atau unsur yang ada di dalamnya.

A. Air

Berkaitan dengan eksistensi air, Al-Qur'an menggunakan beberapa kata kunci sebagai petunjuk tentang proses terjadinya air, daya guna air, serta manfaat air bagi manusia.

Pertama, Al-Qur'an memakai redaksi *anzala* yang berarti 'menurunkan', dan kata ini diulang hampir sebanyak penyebutan istilah *al-*

mā' atau air dalam Al-Qur'an. Selain kata ini, redaksi lain yang dipakai al Qur'an adalah kata *sabba* yang berarti mencurahkan (air dari langit).

Kedua, Al-Qur'an menggunakan lafad *asqā* yang mengandung makna menyiram atau memberi minum. Ada dua *maqāsid* ketika al Qur'an menggunakan kata *asqā*. Pertama, air yang diturunkan dari langit akan menyirami tumbuhan agar bisa tumbuh secara subur. Kedua, dengan air Allah memberi minum manusia dan hewan sehingga keduanya mendapat kesempatan untuk menjaga kelangsungan hidup dan mengembangkan kualitas hidupnya.

Ketiga, Al-Qur'an memakai redaksi *ahyā* yang berarti menghidupkan. Tujuan Allah menurunkan air dari langit ke bumi hingga sebagian air tersebut tersimpan di dalam perut atau di permukaan bumi, bukan hanya untuk memberi minum manusia dan hewan, serta menyiram tetumbuhan, akan tetapi secara makro mempunyai tujuan menghidupkan bumi agar bumi menghasilkan manfaat yang banyak bagi kehidupan manusia.

Keempat, redaksi yang digunakan al Qur'an adalah *akhraja* yang berarti mengeluarkan. Maksudnya bahwa Allah dengan menurunkan air dari langit ke bumi, kemudian sebagian air itu tersimpan di dalam perut bumi atau di permukaannya sehingga bumi itu menjadi subur; maka tujuan

akhirnya adalah agar bumi itu mengeluarkan hasil-hasil bumi untuk kesejahteraan hidup manusia.¹⁴⁰

Dari terminologi yang disebutkan oleh al Qur'an, secara umum *maqāsid* al Qur'an tentang air bisa digambarkan sebagai sumber kehidupan. Karena memang air menjadi bagian terpenting dari kehidupan yang tidak bisa ditinggalkan. Menurut Ibrahim Abdul Matin ada dua point utama dalam menyikapi air. Pertama, air seharusnya menjadi sumber daya bersama-sama seluruh manusia. Kedua, air harus dikelola oleh pemerintah dengan pengaturan dan pendistribusian yang adil.¹⁴¹

Eksistensi air sebagai bagian dari lingkungan harus dijaga oleh semua pihak.¹⁴² Sebab keberlangsungan kehidupan tanpa air bisa mengakibatkan kerusakan (*fasad*). Termasuk ke dalam pengertian *al-fasād* adalah terjadinya pencemaran air, yaitu perubahan keadaan di suatu tempat penampungan air seperti danau, sungai, lautan dan air tanah akibat aktivitas manusia. Walaupun fenomena alam seperti gunung berapi, badai, gempa bumi dan lain-lain juga mengakibatkan perubahan yang besar terhadap kualitas air, hal ini tidak dianggap sebagai pencemaran.

Pencemaran air dapat disebabkan oleh berbagai hal dan memiliki

¹⁴⁰ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir al Qur'an Tematik*, Vol 4 (Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), 112-113

¹⁴¹ Ibrahim Abdul Matin, *Green Deen* (California: Berrett-Koehler Publishers, 2010), 119

¹⁴² Dalam UU tentang sumber air no 17 Tahun 2019 bahwa yang dimaksud dengan Konservasi Sumber Daya Air adalah upaya memelihara keberadaan serta keberlanjutan keadaan, sifat, dan fungsi Sumber Daya Air agar senantiasa tersedia dalam kuantitas dan kualitas yang memadai untuk memenuhi kebutuhan manusia dan makhluk hidup lainnya, baik pada waktu sekarang maupun yang akan datang.

karakteristik yang berbeda-beda. Meningkatnya kandungan nutrisi dapat mengarah pada eutrofikasi. Sampah organik seperti air limbah (sewage) menyebabkan peningkatan kebutuhan oksigen pada air yang menerimanya yang mengarah pada berkurangnya oksigen yang dapat berdampak parah terhadap seluruh ekosistem. Industri membuang berbagai macam polutan ke dalam air limbahnya seperti logam berat, toksin organik, minyak, nutrisi dan padatan. Air limbah tersebut memiliki efek termal, terutama yang dikeluarkan oleh pembangkit listrik, yang dapat juga mengurangi oksigen dalam air.

Melalui pendekatan *openness* ini tafsir tentang ayat-ayat ekologi terbuka secara lebar untuk siapa saja yang berkemampuan dalam bidang ekologi. Memang semestinya penafsiran yang berkaitan dengan ayat-ayat ekologi atau ayat lain yang berkaitan dengan sains perlu melibatkan para pakar di bidangnya untuk turut andil dalam menjelaskan maksud ayat-ayat al Qur'an. Mufassir tidak semuanya memahami konteks ayat alam semesta, apalagi zaman dahulu teknologi belum seanggih seperti sekarang ini.

Dari sisi *maqāṣid* al Qur'an air bermanfaat bagi manusia dan tumbuhan sekaligus berfungsi sebagai kelangsungan makhluk hidup. Berdasarkan pendekatan *openness* ini perlu diungkap tentang konsep air dari sisi ilmiah agar antara fungsi dan kegunaan air bisa diketahui. Dari sisi ilmiah air merupakan zat yang dihasilkan dari Dari sisi ilmiah kadar Dalam perspektif fikih konsep tentang air menjadi tema yang disajikan di

bab *ṭaharah*. Konsep fikih tentang air ini tidak membahas dari sisi ilmiahnya. Karena memang kajian fikih lebih berorientasi pada pembagian serta hukum yang ditimbulkan.

B. Tumbuhan/ Pepohonan

Al-Qur'an menyebutkan istilah tumbuhan dengan varian yang banyak misalnya ada istilah akar, batang, ranting dan sebagainya. Jamaluddin Husein Mahran, mengatakan penyebutan tumbuhan termaktub dalam 112 ayat yang tersebar di 47 surah. Ada 16 jenis tumbuhan disebutkan dengan redaksi yang tegas dalam Al-Qur'an. Sayyed 'Abdul Sattar al-Milijī mengungkapkan bahwa ayat-ayat yang membahas tentang tumbuhan dengan berbagai bentuknya berjumlah 115. Ayat-ayat al Qur'an yang membicarakan tentang tumbuhan telah mendorong ulama Islam untuk meneliti lebih detail. Bahkan sejarah membuktikan dengan adanya para ahli seperti Ibnu Sina menuliskan dalam karyanya yang berjudul *al Qānun Fī Ṭibb* tentang jenis tumbuhan yang digunakan sebagai obat. Abū Ḥanīfah ad-Dainawarī (w 281 H) juga menuliskan tentang jenis-jenis tumbuhan termasuk khasiatnya sebagai pengobatan.¹⁴³

Menarik dicermati, mayoritas ayat yang berbicara tentang tetumbuhan dan pepohonan termasuk dalam kategori ayat-ayat makkiyyah, yaitu yang diturunkan pada periode sebelum Nabi berhijrah ke Madinah. Dari segi kandungannya, ayat atau surah makkiyyah umumnya berisikan persoalan akidah yang berupa keesaan dan kekuasaan Allah, keyakinan

¹⁴³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir al Qur'an Tematik...*179

akan adanya hari kebangkitan setelah kematian, kebenaran risalah kenabian, rangsangan (*targīb*) dan ancaman (*tarhīb*) dalam mengajak kepada ajaran yang benar. Isinya belum banyak menyinggung persoalan hukum dan tata kehidupan masyarakat seperti kebanyakan ayat atau surah yang turun setelah hijrah.

Dilihat dari konteks *maqāsid* ada beberapa tujuan dan manfaat yang bisa diambil dari tumbuhan.

1. Tumbuhan sebagai sumber makanan

Manfaat tumbuhan sebagai sumber makanan sebagaimana dijelaskan dalam surat ‘Abasa/80: 24-32.

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ۚ ﴿٢٤﴾ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ۚ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا
الْأَرْضَ شَقًّا ۚ ﴿٢٦﴾ فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۚ ﴿٢٧﴾ وَعَنْبًا وَقَضْبًا ۚ ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ۚ ﴿٢٩﴾
وَحَدَائِقَ غُلْبًا ۚ ﴿٣٠﴾ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ۚ ﴿٣١﴾ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ۚ ﴿٣٢﴾

24. Maka hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya. 25. Kamilah yang telah mencurahkan air melimpah (dari langit), 26. kemudian Kami belah bumi dengan sebaik-baiknya, 27. lalu di sana Kami tumbuhkan biji-bijian, 28. dan anggur dan sayur-sayuran, 29. dan zaitun dan pohon kurma, 30. dan kebun-kebun (yang) rindang, 31. dan buah-buahan serta rerumputan. 32. (Semua itu) untuk kesenanganmu dan untuk hewan-hewan ternakmu.¹⁴⁴

Sepuluh ayat di atas mengajak kita untuk mencermati makanan yang kita konsumsi sehari-hari. Ada beberapa fase yang dilalui sampai akhirnya manusia dan hewan memperoleh makanan yang membuat keduanya hidup dan tumbuh, yaitu: a. turunnya hujan yang menyirami bumi; b. terbelahnya

¹⁴⁴ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*, 586.

tanah ketika tumbuhan mulai keluar, dan; c. keluarnya biji-bijian dan buah-buahan yang dihasilkan oleh tanaman serta padang rumput tempat hewan digembala. Makanan manusia diperoleh baik secara langsung dari tumbuh-tumbuhan, maupun tidak langsung dari hewan dan produk-produknya yang tumbuh dan berkembang dengan memakan tumbuhan. Demikian pula, ada sejumlah binatang yang tidak memakan langsung tumbuhan, tetapi daging yang juga berasal dari hewan yang memakan tumbuhan.¹⁴⁵

2. Tumbuhan sebagai obat-obatan

Banyak khasiat yang ditemukan para ahli pada beberapa jenis tumbuhan di atas. Minyak yang dihasilkan dari buah zaitun misalnya, terbukti sangat baik untuk kesehatan. Beberapa keuntungan minyak zaitun adalah menjaga kesehatan jantung dan pembuluh darah, mencegah kanker dan penyakit arthritis, membantu pertumbuhan tulang, menurunkan kecepatan proses penuaan, membantu pertumbuhan anak, mengurangi tekanan darah, menurunkan asam lambung dan sebagainya.

Dari dunia tumbuhan pula dihasilkan obat yang terdapat pada madu. Surah an-Nahl/16: 69 menyatakan dengan tegas dari sari tumbuhan dan buah-buahan yang diisap oleh lebah dihasilkan madu yang di dalamnya terkandung obat.

¹⁴⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir al Qur'an Tematik*, Vol 4 (Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), 198

ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ
مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾

69. Kemudian makanlah dari segala (macam) buah-buahan lalu tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu).” Dari perut lebah itu keluar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berpikir.¹⁴⁶

Madu diperoleh dari aktivitas lebah madu, yaitu dengan mengumpulkan nektar dan polen dari tumbuhan, kemudian memrosenya menjadi madu. Proses pembuatannya dimulai dari bagian tertentu di perut lebah madu. Nektar yang sudah diisap dan disimpan dalam perut dicampurkan dengan enzim. Kemudian diproses lagi dengan memuntahkan calon madu ke dalam tabung sarangnya dan dibiarkan mengental. Selain sebagai makanan tambahan, madu mempunyai kedudukan khusus dalam pengobatan tradisional di hampir semua tempat di seluruh dunia. Masyarakat kuno Mesir, Asiria, Yunani, dan Roma menggunakan madu untuk mengobati luka dan nyeri lambung.

3. Tumbuhan sebagai penghasil oksigen

Tumbuhan dapat memproduksi oksigen karena sel tumbuhan, tidak sebagaimana sel manusia dan binatang, dapat menggunakan secara langsung energi matahari. Tumbuhan akan mengubah energi matahari menjadi energi kimia, dan menyimpannya dalam bentuk nutrient dengan cara yang khusus. Proses ini dinamakan fotosintesis.

¹⁴⁶ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*, 275.

Fotosintesis merupakan proses biokimia yang dilakukan tumbuhan, alga, dan beberapa jenis bakteri untuk menghasilkan energi terpakai (nutrisi) dengan memanfaatkan energi cahaya. Setiap makhluk hidup bergantung pada energi yang dihasilkan dalam fotosintesis. Oleh karena itu, fotosintesis menjadi sangat penting bagi kehidupan di bumi. Fotosintesis juga berjasa menghasilkan sebagian besar oksigen yang terdapat di atmosfer bumi. Organisme yang menghasilkan energi melalui fotosintesis (photos berarti cahaya) disebut sebagai fototrof. Fotosintesis merupakan salah satu cara asimilasi karbon karena dalam fotosintesis karbon bebas dari CO₂ diikat (difiksasi) menjadi gula sebagai molekul penyimpan energi. Cara lain yang ditempuh organisme untuk mengasimilasi karbon adalah melalui kemosintesis, yang dilakukan oleh sejumlah bakteri belerang. Prosesnya adalah sebagai berikut, “Tumbuhan menangkap cahaya menggunakan pigmen yang disebut klorofil.”¹⁴⁷

Bagian tumbuhan yang paling bertanggungjawab atas terjadinya proses fotosintesis adalah kloroplas (*chloroplast*) dan klorofil (*chlorophyl*). Namanya berasal dari Bahasa Greek lama: chloros = hijau dan phyllon = daun. Klorofil berfungsi untuk menukarkan tenaga cahaya matahari kepada makanan pada tumbuhan dalam proses fotosintesis. Ini adalah satu-satunya laboratorium dan pabrik di dunia yang dapat menyimpan energi matahari dalam bentuk bahan organik. Pada kloroplas terdapat ribuan klorofil, atau butir hijau daun. Sejumlah ilmuwan Muslim,

¹⁴⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir al Qur'an Tematik*...196.

memahami kata *khaḍir* pada Surah al-An‘ām/6 : 99 dan Surah Yāsīn/36: 80 sebagai klorofil dimaksud. Pada Surah Yāsīn/36: 80 Allah berfirman:

الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾

80. yaitu (Allah) yang menjadikan api untukmu dari kayu yang hijau, maka seketika itu kamu nyalakan (api) dari kayu itu.”¹⁴⁸

Menurut pakar botanik Muslim dari Universitas Suez Canal, Mesir, Al-Miliji, ayat ini mengisyaratkan dua peristiwa penting yaitu,

1. Proses pembentukan energi dari unsur-unsur dalam daun kemudian disimpan dalam bentuk susunan kimiawi yang dikenal dengan anabolism, yang salah satu fenomenanya adalah fotosintesis. Proses itu disimpulkan dari penggalan ayat yang berbunyi, “*alladzī ja‘ala lakum mina al-shajaril akhḍari nāran*”.
2. Proses mengeluarkan energi dari unsur kimiawi dalam bentuk energi kalori yang dibutuhkan oleh setiap makhluk hidup. Proses yang dikenal dengan *catabolism* ini terambil dari ungkapan, *fa 'idzā antum minhu tūqidūn*. Kedua peristiwa ini disebut juga *metabolism*.¹⁴⁹

C. Laut

Secara umum bumi 72% ditutupi oleh lautan, dan hanya 28% oleh daratan, Al-Qur'an juga memberikan panduan kepada penduduk bumi dan mencari kehidupan di bumi yang tertutupi lautan ini. Memang sebagian besar air itu sangat dalam, rata-rata sekitar 3.800 meter,

¹⁴⁸ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*,446.

¹⁴⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir al Qur’an Tematik...*198.

sedangkan ketinggian rata-rata tanah hanya sekitar 400 meter. Mungkin saja, planet ini lebih baik disebut samudra dari pada Bumi, seolah-olah kita menaikkan semua daratan di seluruh dunia. Planet ini lebih cenderung menjadi bola air dengan ketebalan air sekitar 2440 meter. Bahkan jika kita membandingkannya dengan gunung berapi tertinggi di dunia, Gunung Berapi Mauna Kea yang berukuran 10.200 m dari kaki lerengnya, masih lebih rendah dari samudera terdalam Mariana, yaitu 10.860 meter. Oleh karena itu tidak mengherankan untuk mengetahui bahwa teknologi transportasi pertama dan sarana transportasi paling penting dari kapal pengangkut air telah diajarkan, diinstruksikan dan diarahkan oleh Allah SWT kepada Nabi Nuh AS. Demikian juga, kapal apung masa depan sudah terinspirasi dan ditunjukkan dalam Surah Yasiin 36: 41-42.¹⁵⁰

Salah satu ayat kelautan yang menonjol dan menarik perhatian untuk mendapatkan karunia dari lautan adalah Al Qur'an QS. Al-Nahal (16):14

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾

14. Dan Dialah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daging yang segar (ikan) darinya, dan (dari lautan itu) kamu mengeluarkan perhiasan yang kamu pakai. Kamu (juga) melihat perahu

¹⁵⁰ Agus S Djamil and Mulyadi Kartanegara, *The Philosophy Of Oceanic Verses Of The Qur'an And Its Relevance To Indonesia Context*, dalam Jurnal Analisa Journal Of Social Science And Religion, Vol. 02 No 01 July 2017, 104

berlayar padanya, dan agar kamu mencari sebagian karunia-Nya, dan agar kamu bersyukur.¹⁵¹

Pada ayat di atas dapat difahami tentang lima jenis karunia dari lautan: (1) laut diperuntukkan untuk memudahkan manusia untuk hidup dan berkembang (2) Ketersediaan Daging dari hewan laut dan tumbuhan dari lautan untuk umat manusia; (3) ketersediaan ornamen dan bahan apa pun bisa dimanfaatkan manusia. Faktanya, hampir semua dasar kebutuhan kita berasal dari laut (semen, pasir, cat, karpet, kimia, plastik, poliester, makanan, pakaian, perhiasan); (4) Kemampuan mengapung kapal dan segala jenis kapal sehingga dapat dengan mudah diangkut sebagian besar dan sangat besar di seluruh dunia.¹⁵² Ayat lain yang serupa diantaranya adalah QS. Al- Jasyah (45):12, QS Al- Isra (17) :66, QS Luqman (31):31 dan Qs. Fathir (35):12.

Penafsiran tentang laut harus dipadukan dengan sisi ilmiah, karena al-Qur'an pada dasarnya berhak ditafsirkan berdasarkan penemuan-penemuan ilmiah. Misalnya dalam QS. An-Nur (24): 40

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لَجِيٍّ يَعْشُهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ
بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرِبْهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ
مِنْ نُورٍ

40. Atau (keadaan orang-orang kafir) seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh gelombang demi gelombang, di atasnya ada (lagi) awan gelap. Itulah gelap gulita yang berlapis-lapis. Apabila dia

¹⁵¹ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* ...,269.

¹⁵² *Ibid.*, 105-106

mengeluarkan tangannya hampir tidak dapat melihatnya. Barangsiapa tidak diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah, maka dia tidak mempunyai cahaya sedikit pun.¹⁵³

Ayat ini sebagai perumpamaan dari amal amal orang kafir, menegaskan bahwa rincian ayat di atas dapat juga menjadi perumpamaan bagi sekian banyak hal dengan amal amal mereka. Kesesatan dipersamakan dengan *zulumāt*/ gelap gulita; amal-amal orang kafir yang dimaksudkannya sebagai pendekatan kepada tuhan-tuhan, dipersamakan dengan *baḥr*/ samudra. Amal perbuatan mereka yang bercampur antara kebaikan dan keburukan seperti penyembelihan binatang *baḥirah* dipersamakan dengan *mauj*/ ombak gelombang yang disebut pertama, sedang amal-amal kekufuran mereka, misalnya penyembelihan untuk patung-patung sesembahan mereka dipersamakan dengan *mauj* yang kedua yang melanda seluruh penjuru. Selanjutnya kebingungan, ketidakjelasan dan ketidak mampuan mereka membedakan yang haq dan yang batil, yang baik dan buruk, dipersamakan dengan *saḥāb*/ awan yang menutupi cahaya yang terdapat di langit. Sedang keinginannya untuk meraih manfaat dari amal-amalnya dipersamakan dengan seorang yang berada di laut mengeluarkan tangannya untuk memperbaiki perahu, atau mengambil sesuatu yang dia butuhkan, tetapi dia tidak melihat sannya bahkan tidak melihat apa yang akan diambilnya.¹⁵⁴

Secara historis ayat-ayat kelautan telah lama dikenal seperti cerita tentang sejarah nabi Musa, Nuh, Khidir, Yunus dan tenggelam Fir'aun.

¹⁵³ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya ...*,356.

¹⁵⁴ Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah*, Vol 9, 365

Ada hikmah yang telah dipelajari dari perspektif sejarah ini melalui wahyu Al-Qur'an, bahwa tidak ada artefak arkeologi semua bisa menunjukkan bukti, misalnya cukup mustahil untuk menunjukkan artefak tentang ikan yang menyelamatkan Nabi Yunus. Namun demikian, sebagai Al-Qur'an telah disebutkan itu, kita terima sebagai Iman atau kepercayaan.

Banyak fenomena lainnya diamati hanya setelah kemajuan teknologi modern seperti lapisan lautan dan manfaat dari batas antara dua samudera telah ditunjukkan oleh ayat-ayat dalam Al-Qur'an. lapisan tersebut dalam air lautan ditandai dengan pemeriksaan fisik (suhu, tekanan, intensitas cahaya, kepadatan, kecepatan suara) dan kimia (kadar garam, kandungan mineral) batas-batas lateral yang karenanya merupakan habitat tertentu biologis. Jenis ikan tertentu atau ganggang hanya dapat hidup di kedalaman tertentu atau salinitas tertentu (tingkat rasa asin). Kegelapan dan dinginnya lautan dalam di bawah 200 meter mendorong makhluk biologis peka terhadap cahaya dan mengembangkan antena tertentu –seperti pencahayaan atau menerangi organ dalam tubuh mereka.¹⁵⁵

Dalam ayat QS Ar Rahman (55): 19-20 tentang pertemuan dua Samudra Allah berfirman

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِينِ ۗ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِينَ ۗ

¹⁵⁵ Agus S Djamil and Mulyadi Kartanegara, *The Philosophy Of Oceanic Verses Of The Qur'an And Its Relevance To Indonesia Context ...*,112

19. Dia membiarkan dua laut mengalir yang (kemudian) keduanya bertemu, 20. di antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing.¹⁵⁶

Jika difahami dengan pendekatan sistem yang melibatkan sisi keterbukaan ayat ini dapat diaplikasikan sebagai bentuk bahwa kepulauan Indonesia secara geografis berada di perbatasan antara Samudra Pasifik dan Samudra Hindia, mengandung unsur kebermanfaatan di banyak hal mulai dari biologi, energi, hingga ekonomi dan militer. Variasi kadar garam, luminansi cahaya berkurang dengan kedalaman air. Jumlah muatan ion negatif yang mempengaruhi resistivitas perbedaan antar lapisan karena variasi kadar garam masing-masing lapisan.¹⁵⁷

4. Hubungan hierarki (*Interrelated hierarchy*)

Ciri sebuah sistem adalah mempunyai struktur hierarkis. Sebuah sistem terbangun dari subsistem yang lebih kecil di bawahnya. Interrelasi menentukan tujuan dan fungsi yang ingin dicapai. *Interrelated hierarchy* ingin menghilangkan sekat antara *daruriyāt*, *hajiyyāt*, dan *taḥsiniyyāt* sehingga ketiganya berada pada level setara dan dinilai sama penting. Dengan kata lain, segala hal yang berkaitan dengan lingkungan alam mempunyai hak untuk dipelihara, dilestarikan, dan dikembangkan.¹⁵⁸

Hubungan hirarki antara menyembah Allah, berbuat baik kepada manusia serta kepada lingkungan merupakan satu kesatuan hirarki. Dengan

¹⁵⁶ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Ali: al-Qur’an dan Terjemahnya...*,532.

¹⁵⁷ Agus S Djamil and Mulyadi Kartanegara, *The Philosophy Of Oceanic Verses Of The Qur’an And Its Relevance To Indonesia Context ...*, 108

¹⁵⁸ Faizin, *Rekonstruksi Maqāsid Al-Syarf’ah...*,183

model sistem hirarki ini, maka berimplikasi bahwa hubungan dengan Allah, Manusia dan alam menjadi satu kesatuan yang tidak boleh dipisahkan. Menjaga kebersihan air di sungai sama secara hubungan hirarki sama dengan menjaga kebersihan air di , udara, tumbuhan tidak ada perbedaan secara signifikan. Semuanya memiliki hak yang sama untuk dilestarikan.

Model hirarki ini sekaligus menepis sebuah anggapan bahwa menyembah Allah menjadi tujuan yang paling utama sehingga menafikan hubungan dengan manusia dan alam. Perpaduan antara hubungan Allah, manusia dan alam menjadi salah satu ciri dalam membangun hirarki agar tidak terjadi ketimpangan dalam menyeimbangkan antara *hablu min allah*, *hablu min al-nas* dan *hablu min al-alam*.

Yusuf al-Qarḍawī memberikan konsep terhadap pemeliharaan lingkungan. Ia mengatakan bahwa menjaga lingkungan merupakan salah satu bagian dari tujuan pokok agama (*maqāṣid al-sharī'ah*). Pertama, pemeliharaan lingkungan sama dengan menjaga agama. Alasan mendasar dalam penyamaan ini adalah perbuatan dosa yang dapat merusak lingkungan akan menodai substansi dari keberagaman yang benar, dan secara tidak langsung bisa menghilangkan tujuan eksistensi manusia di permukaan bumi ini. Padahal manusia mempunyai tugas sebagai *khalīfah* di bumi.¹⁵⁹

Kedua, memelihara lingkungan sama dengan menjaga jiwa. Yang dimaksud dengan menjaga jiwa adalah melindungi diri agar terjaga

¹⁵⁹ Yusuf al Qarḍawī, *Ri'ayah al Bi'ah Fī Syarīat al-Islām* (Kairo, Darl al Syuruq, 2001), 47

keselamatan manusia. Perilaku yang merusak lingkungan disebabkan pencemaran, eksploitasi yang berlebihan sehingga kalau dilakukan secara terus menerus maka akan mengakibatkan lingkungan rusak dan nyawa seseorang bisa terancam mati.

Ketiga, memelihara lingkungan sama dengan menjaga keturunan. Menjaga lingkungan dalam konteks *maqāṣid* sama dengan menjaga keberlangsungan hidup generasi selanjutnya. Generasi yang akan datang ditentukan oleh keadaan lingkungan saat ini. Perbuatan menyimpang dengan cara mengambil hak milik orang lain bisa mengancam generasi masa datang. Oleh sebab itu agar tidak meninggalkan warisan kerusakan pada generasi masa depan, maka menjaga lingkungan merupakan bagian dari *hiḏ nasl*.¹⁶⁰

Keempat, menjaga lingkungan sama dengan menjaga akal. Manusia diberi akal salah satunya adalah untuk berfikir.¹⁶¹ Upaya menjaga keberlangsungan lingkungan bisa dilakukan secara optimal ketika akal manusia digunakan. Orang yang merusak lingkungan secara tidak langsung mereka disamakan dengan orang yang tidak punya akal. pengaruh yang terjadi Ketika melakukan pengrusakan terhadap lingkungan selain bisa membahayakan dirinya juga dikategorikan sebagai perbuatan gila. Dengan

¹⁶⁰ Ibid.,49-50

¹⁶¹ Thāhā Jābir al-‘Ulwānī mendefinisikan *al-fikr*, “Nama bagi sebuah proses bekerjanya potensi akal-pikir manusia—baik dengan hati, jiwa, atau otaknya—lewat *nazhr* dan *tadabbur*, guna mendapatkan makna di balik sesuatu, atau untuk menemukan tatanan serta hubungan antara sesuatu dengan sesuatu lainnya. Periksa, Thāhā Jābir al-‘Ulwānī, *al-Azmah al-Fikriyah al-Mu’āshirah* (Herndon: al-Ma’had al-‘Ālamī fi al-Fikr al-Islāmī, cet. 1), 27.

demikian orang yang mempunyai akal akan terkena beban *taklif* dalam menjaga lingkungan. Atas dasar ini, menjaga lingkungan sama dengan menjaga keseimbangan dalam berfikir, keseimbangan antara hari ini dan besok, kesimbangan antara manfaat dan kerusakan.¹⁶²

Kelima, menjaga lingkungan sama dengan menjaga harta. Allah sudah menganugerahkan harta kepada manusia. Sebagaimana firmanNya dalam Qs an Nisa (4) : 5. Harta yang diberikan oleh Allah kepada manusia tidak hanya berupa uang, emas atau permata melainkan semua benda yang dimiliki manusia beserta usaha untuk memperolehnya disebut sebagai harta. Bumi, pohon, air, tanaman, tempat tinggal merupakan jenis harta.¹⁶³

Uraian terhadap kelima hal yang disampaikan oleh Yūsus Qarḍawī di atas masih menggunakan teori *maqāṣid* lama. Dalam konsep *maqāṣid* kontemporer ada sebuah paradigma perubahan dalam memaknai teori *maqāṣid*. Perbedaan tersebut bisa ditampilkan dalam tabel berikut ini:¹⁶⁴

No	Teori <i>maqāṣid</i> klasik	Teori <i>maqāṣid</i> kontemporer
1.	Menjaga keturunan	Teori yang berorientasi terhadap perlindungan keluarga; kepedulian yang lebih memihak kepada institusi keluarga termasuk peduli terhadap hak-hak Wanita (istri) dan hak-hak anak
2	Menjaga Akal	Melipatgandakan pola pikir dan <i>research</i> ilmiah; mengutamakan

¹⁶² Yusuf al Qarḍawī, *Ri'ayah al Bī'ah Fī Syarīat al-Islām...*,50

¹⁶³ Ibid.,51

¹⁶⁴ Amin Abdullah, *Multidisiplin, interdisiplin, dan transdisiplin...*187. Periksa juga, Jasser Auda, Jasser Auda, *Maqashid al-shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach* (London, Washington: IIT, 2007), 4

		perjalanan mencari ilmu serta mengembangkan ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas, kerumunan gerombolan, menghindari upaya-upaya untuk meremehkan kerja otak
3	Menjaga kehormatan; menjaga jiwa	Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan, menjaga dan melindungi hak-hak manusia
4	Menjaga agama	Menjaga, melindungi, menghormati kebebasan beragama dan kepercayaan
5	Menjaga harta	Mengutamakan kepedulian social; menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia; menghilangkan jurang antara miskin dan kaya.

5. Multi-dimensionality (Penafsiran Multidimensi)

Aspek multidimensi menurut Jasser merupakan sistem yang tidak tunggal, ia merupakan yang memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lain. Lebih lanjut Jasser mengatakan:

“Dimensionality in systems terminology has two ‘dimensions,’ namely, rank and level. Rank of dimensionality is the number of dimensions in the ‘space’ under consideration. Level of

dimensionality is the possible number of levels/intensities in one dimension".¹⁶⁵

Menurut teori multidimensi terdapat dua konsep utama dalam memandang sistem secara multidimensi, yakni pangkat (*rank*) dan tingkatan (*level*). Dalam sistem terdapat struktur yang koheren. Pangkat merepresentasikan banyaknya dimensi dalam bidang yang hendak dibahas. Adapun tingkatan merepresentasikan banyaknya level atau kadar proporsional yang mungkin ada pada satu dimensi.

Dalam penafsiran al-Quran, teori multidimensi memiliki tujuan untuk menghilangkan penafsiran yang tampak bertentangan. Kecenderungan terhadap pertentangan penafsiran satu ayat dengan ayat lainnya akan membatasi pikiran manusia pada pilihan-pilihan yang statis: antara perang dan damai, perintah dan larangan, pasti dan tidak pasti, menang atau kalah, hitam atau putih, baik atau buruk dan seterusnya. Padahal, jika analisisnya dikembangkan melalui *maqāṣid*, bisa jadi dalil-dalil yang dianggap bertentangan itu saling mendukung dalam mencapai maksud tertentu dalam konteks yang berbeda-beda.¹⁶⁶

Dalam konteks ekologi, varian pilihan-pilihan yang dihadapi manusia manusia terkadang mengarah pada pilihan-pilihan yang statis. Pilihan tersebut didasari dari pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang sepihak, tanpa melibatkan pemahaman dari berbagai level yang mungkin relevan. Contoh konkret terkait bisa ditemukan pada ayat-ayat

¹⁶⁵ Jasser Auda, *Maqashid as-Syariah as Philosophy of Islamic Law...*,49-50

¹⁶⁶ Faizin, *Rekonstruksi Maqāṣid Al-Syarf'ah...*,184

yang berorientasi eskatologis skeptis misalnya, banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menyeru untuk mencari kehidupan di akhirat, namun tidak sedikit pula ayat-ayat yang menyeru untuk memperoleh kehidupan dunia. Kalau ditinjau dari perspektif multidimensi, Kedua sisi ayat ini harus didialogkan atau dikompromikan biar bisa difahami secara proporsional.

Implikasi terhadap krisis lingkungan bisa terjadi secara masif jika orientasi eskatologis diprioritaskan. Sebaliknya, jika kehidupan dunia diprioritaskan juga tidak memberi dampak normatif pada kepentingan-kepentingan kebahagiaan di akhirat. Oleh karena itu, dalam hal ini tidak ada pilihan yang statis dan kaku, keduanya harus selaras dan diposisikan sebagai prioritas. Tidak sedikit ayat al-Qur'an yang membantah pandangan orientasi eskatologis skeptis tersebut. Sebagai contoh QS. Al-Qashash/28: 77:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ
 كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
 الْمُفْسِدِينَ

Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia dan berbuatbaiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan.¹⁶⁷

Ayat ini mengandung tiga aspek yang berkaitan dengan pemeliharaan, pelestarian dan pengembangan lingkungan. Pertama, konsep

¹⁶⁷ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya...*, 395.

keseimbangan yang melekat pada anugerah di dunia dan akhirat. Keduanya terlihat setara. Tidak ditemukan unsur kata yang mengindikasikan adanya salah satu dari dua itu yang lebih dominan untuk diprioritaskan oleh manusia sehingga mengabaikan yang lainnya. Kedua, adanya perintah melakukan perbuatan baik yang diwakili dengan kata *ahsin*, sebenarnya membutuhkan objek, namun objeknya tidak disebutkan. Oleh karena itu bisa dimaknai bahwa perintah berbuat baik tersebut mencakup berbagai hal, termasuk terhadap lingkungan alam, manusia, binatang, tumbuhan, dan lain-lain. Ketiga, adanya larangan untuk tidak membuat kerusakan di bumi.¹⁶⁸ Ketiga prinsip ini merupakan bagian integral dari ayat al Qur'an yang memperlihatkan tidak adanya sebuah pertentangan dalam *maqāṣid* ayat.

Dalam aspek multidimensi kajian tentang ekologi bisa meninjau dari sisi ekonomi, sosial dan politik. Ditinjau dari sisi ekonomi dan sosial, prinsip yang dilakukan adalah pertama, Menghasilkan barang yang dibutuhkan untuk generasi masa depan dalam rangka menjaga keberlanjutan kehidupan. Kedua, Merancang produk yang berperan dalam keberlanjutan ekonomi. Ketiga, menerapkan produk ekonomi global yang ramah lingkungan.¹⁶⁹

Dari sisi sosial politik kriteria prinsip ekologi diantaranya adalah menerapkan proses politik yang terbuka dan mudah dicapai, yang meletakkan kekuatan pembuatan keputusan secara efektif oleh pemerintah pada tingkat yang paling dekat dengan situasi dan kehidupan masyarakat

¹⁶⁸ Faizin, *Rekonstruksi Maqāṣid al-Syarī'ah...*,185

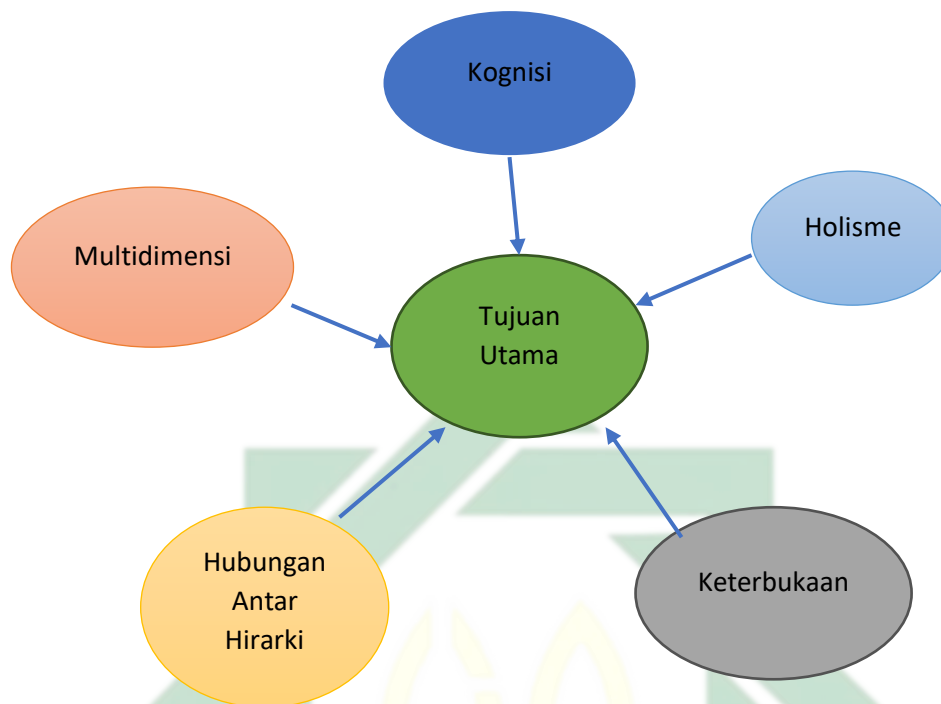
¹⁶⁹ Rahayu Effendi dkk, *Pemahaman Lingkungan Berkelanjutan...*,78

yang terkena akibat dari keputusan tersebut. Kedua, Menyakinkan masyarakat bebas dari tekanan ekonomi. Ketiga, Menyakinkan masyarakat dapat berpartisipasi secara kreatif dan langsung dalam sistem politik dan ekonomi. Keempat, Menyakinkan tingkat minimal dari pemerataan (*equality*) dan keadilan sosial, termasuk pemerataan untuk merealisasikan potensi penuh sebagai manusia, sumberdaya untuk sistem legal yang terbuka, bebas dari represi politik, akses kependidikan dengan kualitas tinggi, akses yang efektif untuk mendapatkan informasi, dan kebebasan beragama, berbicara dan bertindak.¹⁷⁰

6. *Purposefulness* (Kebermaksudan Penafsiran)

Inti dari teori pendekatan sistem ini terletak di point keenam yaitu aspek kebermaksudan. Setiap sistem memiliki *output*. *Output* adalah tujuan yang dihasilkan dari jaringan sistem itu sendiri. Sebuah sistem akan menghasilkan *purpose* (*al-ghāyah*) jika ia mampu menghasilkan tujuan itu sendiri dengan cara yang berbeda-beda dalam hal yang sama, atau menghasilkan berbagai tujuan dalam situasi yang beragam. Fitur kebermaksudan merupakan tujuan inti dibalik ayat-ayat al Qur'an. Untuk memperoleh gambaran tentang tujuan ini ayat harus melalui beberapa proses yang terdapat di atas. Secara garis berikut gambaran secara ringkas dalam bentuk pola tentang hubungan antara satu fitur dengan lainnya:

¹⁷⁰ Ramli Utami dkk, *Ekologi dan Lingkungan Hidup* (Gorontalo: Deepublish, 2009), 64



Menurut Auda, realisasi *maqāṣid* merupakan dasar penting dalam hukum Islam. Menggali *maqāṣid* harus dikembalikan kepada teks utama (al-Qur'an dan hadits). Perwujudan tujuan menjadi tolak ukur dari validitas setiap ijtihad, tanpa menghubungkannya dengan kecenderungan mazhab tertentu. Tujuan penetapan hukum harus dikembalikan pada kemaslahatan masyarakat secara universal. Efektivitas sistem hukum Islam dalam melihat berbagai persoalan juga harus dinilai berdasarkan tingkat pencapaian *maqāṣid*-nya.

Bagian terpenting dalam teori sistem adalah tentang tujuan. Tujuan utama dari sesuatu merupakan dasar fundamental bagi sebuah sistem penafsiran. Pembacaan teks melalui pendekatan tafsir tematik misalnya, mengambil paradigma bahwa al-Qur'an adalah satu kesatuan yang utuh. Berdasarkan paradigma ini, pengelompokan ayat-ayat berdasarkan tema

akan dinilai secara holistik, dimana satu kelompok ayat memiliki keterkaitan dengan kelompok ayat lainnya. Ayat-ayat ahkam, misalnya, tidak saja berkaitan dengan ayat-ayat yang digunakan dalam bab-bab fiqh seperti yang ada dalam literatur klasik, namun ia akan meluas menjadi seluruh ayat al-Qur'an. Ayat-ayat yang membahas tentang keimanan, kisah-kisah, kehidupan akhirat, alam semesta, seluruhnya akan menjadi bagian yang berperan dalam pembacaan teks.¹⁷¹

Paradigma ini akan menggiring penafsir untuk menemukan kebermaksudan penafsiran secara universal melalui prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral harus dikembalikan kepada teks. Menurut Auda, realisasi *maqāṣid* dalam teori sistem, mempertahankan keterbukaan, pembaharuan, realisme, dan keluwesan. Oleh karena itu, validitas suatu penafsiran amat ditentukan oleh kadar kebermaksudan nya, yakni tingkatan *maqāṣid syarīah* yang dilakukan penafsir. Menurut Auda, proses penafsiran atau ijtihad secara efektif adalah merealisasikan *maqāṣid* itu sendiri

Dari penjelasan singkat tentang ruang lingkup dan problema krisis ekologi dalam al-Qur'an, tampak bahwa al-Qur'an telah merespon problematika lingkungan jauh sebelum teori ekologi pecah telur. Dalam korelasinya dengan paradigma tafsir ekologi, paling tidak dapat diformulasikan tujuan/*maqāṣid* terhadap ayat-ayat ekologi diantaranya adalah

a. Larangan Merusak Lingkungan

¹⁷¹ Faizin, *Rekonstruksi Maqāṣid Al-Syarī'ah...*,185-186

Pada bagian sub A sudah diuraikan tentang jenis-jenis kerusakan dalam al Qur'an. Redaksi tentang larangan berbuat hanya ada 8 ayat yang tersebar dalam beberapa surat yang memakai *sighat nahy*. Diantara ayat yang menggunakan *sighat nahy* dalam konsep kerusakan adalah Qs Al-A'raf : 85, Al-A'raf : 56, Al-Baqarah: 11, Ash-Shu'ara: 183, Hud: 85, Al-Ankabut : 36, Al-A'raf: 74, Al-Baqarah :60.

Dibawah ini tabel ayat tentang redaksi ayat yang menggunakan *nahy*

No	Redaksi ayat	Aspek <i>Purposefulness</i>
1	<p>وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾</p> <p>QS. Al-A'raf : 85</p>	Larangan bersifat Universal
2	<p>وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴿٥٦﴾</p> <p>QS. Al-A'raf : 56</p>	Larangan bersifat Universal
3	<p>وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾</p> <p>Qs Al-Baqarah: 11</p>	Larangan bersifat Universal-Partikular
4	<p>وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿١٨٣﴾</p> <p>Qs. Asy-Syuara [26]: 183</p>	Universal
5	<p>وَيَقَوْمٍ أَوْتُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا</p>	Universal-Partikular

	<p>تَبَخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾ Qs. Hud [11]: 85</p>	
6	<p>وَالِى مَدِينٍ آخَاهُمْ شُعَيْبًا ۖ قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ۗ Al-Ankabut [29] : 36 ﴿٦٦﴾</p>	Universal-Partikular
7	<p>وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بِيُوتًا ۖ فَادْكُرُوا الْآءَ اللَّهِ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٧٤﴾ QS. Al-A'raf : 74</p>	Universal-Partikular
8	<p>وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾ Qs. Al-Baqarah[2]: 60</p>	Universal-Partikular

Dari pemaparan tentang ayat-ayat di atas, *maqāsid* yang hendak dituju oleh al Qur'an adalah tidak diperbolehkannya membuat kerusakan di bumi. Meskipun konteks ayat di atas berbeda-beda sifatnya dan diturunkan dalam ruang lingkup era, maka kalau dikembalikan dalam teori

maqāṣid setiap ayat mengandung maksud atau tujuan yang satu yaitu larangan berbuat kerusakan.

Tujuan larangan dalam beberapa ayat di atas adalah untuk menjaga keberlangsungan kehidupan manusia dan makhluk lainnya. Pada prinsipnya kalau ditinjau dari tujuan secara makro setiap ayat yang mengandung larangan pasti menuai hikmah di balik larangan tersebut. Selain itu, maksud dan tujuan larangan merusak lingkungan kemashlahatan manusia dan alam sehingga manfaatnya akan kembali kepada manusia yang memelihara atau menjaganya.

Dalam teori *asbābu al-nuzūl* dikatakan bahwa tidak semua ayat memiliki sebab turun. Pemahaman tentang ayat yang memiliki *asbābu al-nuzūl* mempunyai korelasi dengan situasi ketika ayat diturunkan. Hal ini perlu adanya perluasan tentang konsep *asbābu al-nuzūl* dalam konteks makro untuk melihat lebih jauh dari berbagai perspektif bisa dari aspek sosial, ekonomi maupun kultur budaya. Kalau ayat ekologi yang tertulis di atas hanya diberlakukan bagi masyarakat atau manusia. Ketika ayat tersebut diturunkan, maka hal ini mengurangi sifat dari al Qur'an yang dikenal dengan jargon *ṣālih li kulli zaman wa makan*.

Aspek *maqāṣid* memang tidak melihat dari sisi kronologi sejarah ayat. Ia lebih mengutamakan konsep *ma waraa al-kitāb* tidak sekedar *ma haula al kitāb* apa yang tertulis dan terbaca. Oleh karena itu, dalam konteks apapun ayat diturunkan kalau ditinjau dari sisi *maqāṣid*

merupakan ayat yang bersifat universal, maka harus diberlakukan sesuai dengan tujuannya.

Dalam beberapa ayat di atas ditemukan larangan melakukan pengrusakan di bumi, larangan ini bersifat komperhensif yakni larangan merusak tatanan ilahi baik berupa teologi maupun kosmis (fisik). Oleh karena itu, larangan pengrusakan bumi yang dimaksud dalam ayat di atas juga memberikan makna terhadap larangan pengrusakan di bumi. Karena obyek yang dituju (*maf'ul bih*) tidak disebutkan dalam ayat tersebut maka kerusakan itu bisa dimaknai secara luas.¹⁷²

Hampir setiap ayat al Qur'an ketika berbicara dengan kerusakan disertai dengan lafad bumi. Hal ini mengindikasikan bahwa perilaku kerusakan yang ada di bumi menjadi unsur yang banyak dilakukan oleh manusia. Bumi dipersiapkan bagi hamba-hamba Allah yang yang Salih.¹⁷³ Namun perilaku berbuat kerusakan di bumi masih relatif banyak sehingga berimplikasi pada penodaan semesta yang diciptakan dalam keadaan seimbang dan harmonis.¹⁷⁴

¹⁷² Wardani, *Islam Ramah Lingkungan*,...79

¹⁷³ Q.s. al-Qashash (28): 4.

¹⁷⁴ Secara umum sebagaimana diungkapkan oleh Abdul Mustaqim dalam menjaga lingkungan ada beberapa prinsip yang perlu diperhatikan diantaranya adalah *al-tawazun* (keseimbangan). Harmoni dan stabilitas kehidupan ini memerlukan keseimbangan dan kelestarian di segala bidang. Rusaknya alam ini karena manusia mengabaikan prinsip keseimbangan alam. Ketika tindakan manusia yang mengabaikan keseimbangan (*equilibrium*) pasti akan berdampak buruk, karena ia berarti telah menyalahi desain Allah SWT. Pengelolaan dan pemanfaatan alam harus selalu memperhatikan aspek keseimbangan alam. Jika terkait dengan penggunaan SDA (sumber daya alam) yang dapat diperbaharui, maka manusia harus memperbaharuinya. Jika terkait dengan SDA (sumber daya alam) yang tak dapat diperbaharui, maka manusia tidak boleh boros (*tabzir*), berlebihan (*israf*).

Ibnu ‘Āsyūr menjelaskan bahwa berbuat kerusakan di setiap bagian di bumi sama dengan berbuat kerusakan terhadap seluruh bumi.¹⁷⁵ Dalam konteks berbuat kerusakan, Rasulullah pernah menebang pohon Banī Nadhīr, hal tersebut dilakukan dalam rangka melihat aspek *maqāṣid* yang lebih buruk tak kala pohon tersebut tidak ditebang. Di sisi lain, Abū Bakar juga pernah melarang melakukan penebangan pohon milik musuh. Kalau dilihat dari aspek *maqāṣid*, maka kecenderungan antara melakukan penebangan pohon dan tidak tergantung terhadap situasi dan kondisi yang sedang berlangsung.

Demi menjaga kelestarian lingkungan dari segala kerusakan, al-Qur’an memberikan rambu-rambu yang mengatur kepada pelaku perusak lingkungan. Sebagaimana dijelaskan dalam Qs. Al-Maidah (5): 32

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا
 أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ
 لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٢﴾

33. Hukuman bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di bumi hanyalah dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka secara silang, atau diasingkan dari tempat kediamannya. Yang demikian itu kehinaan bagi mereka di dunia, dan di akhirat mereka mendapat azab yang besar.¹⁷⁶

Ayat di atas membahas hukuman yang setimpal terhadap pelaku *ḥirābah*. menurut Ḥusain Thabā’thabā’i dalam tafsir al-Mīzān, *ḥirābah*

¹⁷⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār Suḥnūn Li al-Nasyr Wa al-Tawzī’, 1997), Jilid 4, Vol 8, 174. Periksa dalam Wardani, *Islam Ramah Lingkungan*,...77

¹⁷⁶ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya*,...114.

mengandung dua aspek makna hakiki dan majaz, yaitu perbuatan yang mengandung sikap perlawanan berupa fisik yakni pembunuhan, perampokan, atau yang merugikan orang lain, maupun mental seperti kufur terhadap Allah serta mengingkari atas nikmat yang telah diberikanNya.¹⁷⁷

Ayat ini turun berkaitan dengan hukuman yang ditetapkan Nabi saw. dalam kasus suku *al-'Urāiniyyīn*. Imām Bukhāri meriwayatkan bahwa sekelompok orang dari suku 'Ukal dan 'Urainah datang menemui Nabi saw. setelah menyatakan keislaman mereka. Mereka mengadu kepada Nabi tentang kehidupan mereka, maka Nabi memberi mereka sejumlah unta agar dapat mereka manfaatkan dengan meminum susu dan kencingnya. Di tengah jalan mereka membunuh pengembala unta itu, bahkan mereka murtad. Mendengar kejadian tersebut, Nabi mengutus pasukan berkuda yang berhasil menangkap mereka sebelum tiba di perkampungan mereka. Pasukan yang menangkap para perampok itu, memotong tangan dan kaki mereka, mencungkil mata mereka dengan besi yang dipanaskan kemudian ditahan hingga meninggal. Dalam riwayat lain mereka dilemparkan ke padang pasir dan dibiarkan kehausan tanpa diberi minum hingga meninggal.¹⁷⁸

Ayat ini seperti dikemukakan di atas, turun menyangkut kasus *al-'Urainiyyīn*, tetapi karena redaksinya bersifat umum, maka tentu saja sesuai dengan kaedah tafsir pemahaman teks ayat bukan berdasar sebab

¹⁷⁷ Ḥusain Thabā'thabā'I, *al Mīzān Fī Tafsīr Al Qur'ān* (Beirut: Mua'sasat al-Alām, 1991), 124

¹⁷⁸ Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah* Vol.3,...79

turunnya tetapi berdasar redaksinya yang bersifat umum. Para ulama membahas maksud kata yang bersifat umum itu, dalam hal ini adalah kalimat *yuhāribuna-llāha wa rasūlah*/memerangi Allah dan rasul-Nya. Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat.

Imām Mālik memahaminya dalam arti mengangkat senjata untuk merampas harta orang lain yang pada dasarnya tidak ada permusuhan antara yang merampas dan yang dirampas hartanya, baik perampasan tersebut terjadi di dalam kota maupun di tempat terpencil. Imām Abū Ḥanīfah menilai bahwa perampasan tersebut harus terjadi di tempat terpencil, sehingga jika terjadi di kota atau tempat keramaian, maka ia tidak termasuk dalam kategori *yuhāribun*.¹⁷⁹

Ulama-ulama yang bermazhab Syafi'i dan Abu Hanifah memahami kata *au* / atau pada ayat ini berfungsi sebagai rincian yang disebut sanksinya secara berurutan sesuai dengan jenis dan bentuk kejahatan yang mereka lakukan. Jika pelaku kejahatan itu sekedar membunuh, maka ia pun dibunuh tanpa ampun. Bila dia membunuh, merampok, dan menakuti orang maka ia dibunuh dan disalib, Jika sekedar merampok tanpa membunuh, maka kaki dan tangannya dipotong menyilang, Dan jika tidak melakukan apa apa kecuali menakuti-nakuti, maka ia dibuang/dipenjarakan, Imām Mālik memahami kata *au*/ atau dalam arti pilihan, yakni empat macam hukuman yang disebut di atas, diserahkan kepada yang berwenang untuk memilih mana yang paling sesuai lagi adil

¹⁷⁹ Ibid.,79

dengan kejahatan pelaku. Hanya saja ditekankannya bahwa jika pelaku kejahatan itu membunuh maka nyawanya pun harus dicabut, dan dalam hal ini yang berwenang dapat memilih antara menghabisi nyawanya dengan cara menyalib atau dengan cara biasa. Di sini, yang berwenang tidak berhak memilih selain dari kedua hal tersebut.

Adapun jika dia merampas harta tanpa membunuh, maka pilihan berkisar pada membunuh, menyalib dan memotong kaki dan tangannya secara menyilang. Membuang atau memenjarakannya tidak termasuk dalam pilihan. Hukuman ini hanya termasuk pilihan bersama dengan ketiga hukuman yang lain bila penjahat tersebut hanya menakut-nakuti, tidak merampas harta apalagi membunuh. Penyaliban dilakukan dengan mengikat kaki dan tangan terpidana pada satu kayu lalu dibunuh. Demikian pendapat ulama bermazhab Maliki, sedangkan ulama bermazhab Syafi'i mendahulukan pembunuhan baru penyaliban.¹⁸⁰

Ditinjau dari sisi *maqāṣid* perilaku *ḥirābah* bisa dikembangkan sesuai dengan kondisi dan perkembangan zaman. Maka dalam konteks saat ini *ḥirābah* sama dengan membuat kerusakan alam/lingkungan seperti penebangan hutan secara liar (*illegal logging*), illegal fishing, pengrusakan lingkungan secara liar, pencemaran air, dan segala perbuatan yang merusak ekosistem alam. Dengan demikian status hukum yang diterima setimpal dengan penjelasan ayat di atas yaitu bisa dihukum mati, disalib, potong tangan dan kaki secara menyilang.

¹⁸⁰ Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah* Vol.3,...80

Hukum pelaku perusak ekosistem alam dengan mengqiyaskan pidana *hirābah* dapat dipetakan menjadi tiga bentuk; *Pertama*, hukuman mati, apabila perbuatan yang dimaksud menimbulkan dampak yang sangat besar misalnya perbuatan *illegal logging* yang dilakukan secara besar-besar sehingga menyebabkan banjir, tanah longsor, atau bencana lainnya yang bisa menghilangkan nyawa bahkan perekonomian manusia secara umum. *Kedua*, hukuman potong tangan dan kaki secara silang, apabila pelaku tidak melakukan pengrusakan lingkungan sehingga merugikan negara dan masyarakat. *Ketiga*, pengasingan terhadap pelaku pembuat kerusakan, apabila mereka melakukan pelanggaran tidak seberat yang kedua atau yang pertama, misalnya hanya sekedar mencuri kayu di hutan dengan jumlah sedikit.¹⁸¹

Hukuman bagi pelaku pengrusakan lingkungan tersebut apabila dibaca dari pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* Jasser Auda, maka menurut hemat penulis bisa dikembangkan sesuai dengan aturan yang berlaku di setiap negara tidak harus sesuai dengan yang ditafsirkan oleh beberapa ulama klasik. Misalnya di Indonesia bagi para pelaku perusak lingkungan Ketika mereka dihukum dengan cara dibunuh atau disalib dimungkinkan akan bertabrakan dengan HAM. Dalam teori Jasser Auda, konsep holisme dalam konteks takzir atau sangki ini penting melibatkan unsur yang lain.

¹⁸¹ Mamluatun Nafisah, *al Qur'an dan Konservasi Lingkungan* (Tesis: Uin Jakarta, 2017), 172-173

b. Pengembangan Ekologi Berkelanjutan (*Sustainable Ecology*)

﴿ وَإِلَى تَمُودَ أَخَاهُمْ ضَلِحًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ ﴾

61. dan kepada kaum samud (Kami utus) saudara mereka, Saleh. Dia berkata, “Wahai kaumku! Sembahlah Allah, tidak ada tuhan bagimu selain Dia. 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).”¹⁸²

Ayat ini dilihat dari sisi *asbābu nuzūl* berbicara tentang konteks kisah Tsamūd sebagai umat nabi Ṣāleḥ. Tsamūd juga merupakan salah satu suku bangsa Arab terbesar yang telah punah. Mereka adalah keturunan Tsamūd Ibnu Jatsar, Ibnu Iram Ibnu Sām, Ibnu Nuh. Dengan demikian silsilah keturunan mereka bertemu dengan ‘Ād pada kakek yang sama yaitu Iram. Mereka bermukim di satu wilayah bernama al-Hijr yaitu satu daerah di Hijaz (Saudi Arabia sekarang). Ia juga dikenal sampai sekarang dengan nama *madāin ṣaleḥ*. Di sana hingga kini terdapat banyak peninggalan, antara lain berupa reruntuhan bangunan kota lama, yang merupakan sisa-sisa dari kaum Tsamūd itu. Ditemukan juga pahatan-pahatan indah serta kuburan-kuburan, dan aneka tulisan dengan berbagai aksara Arab, Aramiya, Yunani, dan Romawi.

Kaum Tsamūd pada mulanya menarik pelajaran berharga dari pengalaman buruk kaum ‘Ād, karena itu mereka beriman kepada Tuhan

¹⁸² Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul ‘Alī: al-Qur’an dan Terjemahnya ...*,229.

Yang Maha Esa. Pada masa itulah mereka pun berhasil membangun peradaban yang cukup megah tetapi keberhasilan itu menjadikan mereka lengah sehingga mereka kembali menyembah berhala serupa dengan berhala yang disembah kaum 'Ād. Ketika itulah Allah swt. mengutus Nabi Ṣāleh as. mengingatkan mereka agar tidak mempersekutukan Allah swt. tetapi tuntunan dan peringatan beliau tidak disambut baik oleh mayoritas kaum Tsamūd.¹⁸³

Beberapa pendapat tentang konsep *isti'mar* dikemukakan oleh beberapa ulama. Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī. Menurutnya, *isti'mar* bermakna perintah untuk memakmurkan. Hal ini mengandung dua maksud, yaitu mempertahankan agar tetap baik, atau mewujudkan keadaan yang lebih baik. Lingkungan di sekitar kita mungkin saja telah dipelihara keseimbangan eko-sistemnya dengan baik, tapi keadaan tersebut bisa dijadikan lebih baik. Keharusan memakmurkan bumi menjadi lebih nyaman merupakan tuntutan seiring dengan semakin bertambahnya penduduknya, karena penambahan penduduk berimbas kepada masalah lingkungan.¹⁸⁴ Hal senada juga disampaikan oleh Ibn 'Asyūr, *ista'mara* mempunyai makna memakmurkan yakni membangun dan menanam dengan tanaman.¹⁸⁵

Dalam tafsir Ibn Katsīr dan Tafsir al-Manār konteks ayat di atas adalah Allah menjadikan kaum Tsamūd sebagai pemakmur bumi sekaligus menggali produknya. Hal itu bisa dipahami karena kaum Tsamūd sudah

¹⁸³ Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāh*, Vol 6, 278

¹⁸⁴ Muḥammad Mutawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rāwī* (Kairo: Akhbār al Yaum). Vol. 11, , 6528. Dalam Wardani, *Islam Ramah lingkungan*,...70-71

¹⁸⁵ Wardani, *Islam Ramah Lingkungan*,...71

dikenal sebagai kaum mahir bercocok tanam, membuat kerajinan, dan memiliki kemampuan arsitektur bangunan.¹⁸⁶ Sebagaimana dijelaskan dalam QS al-Hijr (15): 82;

وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا أَمِينًا ﴿٨٢﴾

82. Dan mereka memahat rumah-rumah dari gunung batu, (yang didiami) dengan rasa aman.¹⁸⁷

Dari beberapa pendapat di atas, Quraish Shihab sebagaimana mengutip pendapat Ṭabā'ṭabā'i, ia memahami *ista'mara* dalam arti mengolah bumi sehingga menjadi sebuah tempat dan kondisi yang memungkinkan untuk diambil manfaatnya dapat dipetik seperti membangun pemukiman untuk dihuni, masjid untuk tempat ibadah, tanah untuk pertanian, taman untuk dipetik buahnya dan rekreasi.¹⁸⁸

Penggalan ayat tersebut bermakna bahwa Allah swt. telah mewujudkan melalui bahan bumi ini, manusia yang Dia sempurnakan dengan mendidiknya tahap demi tahap dan menganugerahkannya fitrah berupa potensi yang menjadikan ia mampu mengolah bumi dengan mengalihkannya ke suatu kondisi di mana ia dapat memanfaatkannya untuk kepentingan hidupnya. Sehingga ia dapat terlepas dari segala macam kebutuhan dan kekurangan dan dengan demikian dia tidak untuk wujud dan kelanggengan hidupnya kecuali kepada Allah swt.

¹⁸⁶ Ibid.,72

¹⁸⁷ Kementerian Agama RI, *al-Jumānatul 'Alī: al-Qur'an dan Terjemahnya* ...,267.

¹⁸⁸ Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah.*, Vol 6, 278-279

Menurut Quraish Shihab terlepas apapun perbedaan pendapat di atas yang jelas ayat ini mengandung perintah kepada manusia baik langsung atau tidak langsung untuk membangun bumi dalam kedudukannya sebagai *khalifah*, sekaligus menjadi alasan mengapa manusia harus menyembah Allah swt semata-mata.¹⁸⁹

Pendapat Quraish tersebut mengindikasikan bahwa betatapun konteks ayat yang dikemukakan berbicara tentang kaum Tsamūd, namun aspek *maqāsid* yang bisa ditangkap dalam ayat itu adalah pelestarian bumi dengan segala isinya untuk dimanfaatkan dalam rangka untuk mengembangkan potensi yang ada di bumi. Untuk bisa memakmurkan/ mengembangkan potensi menurut pendekatan sistem dalam konteks ayat harus dihilangkan sekat konteks *asbābu nuzūl* untuk konteks ekologi.

Secara sepintas ayat di atas kalau difahami merupakan ayat yang menunjukkan makna partikular sebab konteksnya adalah terhadap kaum Tsamūd. Namun, karena basis dari sebuah ayat adalah untuk mengambil *maqāsid*/ tujuan utama. Ayat yang bersifat partikular bisa berimplikasi pada universal. Karena berhubungan dengan sikap terhadap lingkungan. Ekologi adalah salah satu bagian dari ayat yang tidak berkaitan dengan masa tertentu. Karena sifat dari lingkungan akan terus berkembang sesuai dengan keadaan zaman atau selalu berkelanjutan.

Pertumbuhan ilmu pengetahuan serta teknologi dan tumbuhnya industri yang sedemikian cepat pada di era sekarang ini bisa memunculkan

¹⁸⁹ Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah.*, Vol 6, 279

akibat tertentu yang menyangkut akibat positif ataupun akibat negatifnya. Akibat positifnya adalah terbentuknya peningkatan kualitas serta mutu hidup yang lebih bagus. Akibat negatifnya dari terdapatnya kemajuan teknologi ini mempengaruhi dampak eksploitasi yang wajib diwaspadai supaya tidak menimbulkan berbagai bencana baik dalam lingkungan sosial maupun lingkungan hidup.¹⁹⁰

Berkelanjutan mempunyai maksud yang cukup besar, ialah keahlian untuk meneruskan suatu yang didefinisikan tanpa batas waktu. Berkelanjutan dapat dimaksudkan dengan daya tahan, penyeimbang, ketergantungan. Lebih lanjut berkelanjutan bisa diartikan sebagai keahlian untuk bertahan meneruskan suatu sikap yang didefinisikan tanpa batasan waktu. *World Commission on Environment and Development* mendeskripsikan berkelanjutan sebagai keahlian untuk memenuhi keinginan era saat ini tanpa mengorbankan kemampuan generasi era depan untuk memenuhi keperluan mereka sendiri.

Al Qur'an sebagai kitab suci telah memberikan bimbingan kepada umat Islam tentang prinsip dan petunjuk pada pengetahuan laut tidak hanya di Indonesia, tetapi juga untuk seluruh umat manusia yang beriman. Ayat-ayat tentang kelautan sebagaimana disinggung pada sub dia atas memiliki banyak implementasi praktis sebagai solusi untuk beberapa masalah kontemporer di Indonesia terutama masalah pangan, energi, ekonomi dan air. Ayat-ayat tentang kelautan yang diturunkan sudah berabad-abad adalah

¹⁹⁰ Rahayu Effendi dkk, *Pemahaman Lingkungan Berkelanjutan* dalam jurnal MODUL Vol 18 no 2, 2018, 75

salah satu tantangan terbesar peradaban modern diantaranya adalah ketahanan pangan dan energi; kesehatan dan obat-obatan; transportasi dan mobilisasi barang; dan pengelolaan lingkungan.

Dalam konteks Indonesia, dari sudut pandang geografis dan tantangan yang dihadapi mengenai pangan dan energi, ayat-ayat kelautan berikut dapat menginspirasi orang-orang Muslim dan bahkan membimbing mereka untuk solusi perubahan yang nyata. Secara umum memang pemahaman tentang ayat-ayat al Qur'an mengarah kepada bimbingan rohani, namun al Qur'an juga membahas tentang pelajaran yang mencakup tentang lapisan laut, energi / panas dalam laut, batas dua samudera, pembangunan kapal, makanan, lembut dan lezat makanan yang bergizi dari laut, dan juga berhubungan langsung dengan spiritualitas sejarah Nabi.¹⁹¹

Lingkungan berkelanjutan memiliki prinsip-prinsip dalam menekankan kelestarian, diantaranya : (1) Melindungi sistem penunjang kehidupan; (2) Melindungi dan meningkatkan keanekaragaman biotik; (3) Memelihara atau meningkatkan integritas ekosistem, serta mengembangkan dan menerapkan ukuran-ukuran rehabilitasi untuk ekosistem yang sangat rusak; (4) Mengembangkan dan menerapkan strategi yang preventif dan adaptif untuk menanggapi ancaman perubahan lingkungan global.¹⁹²

¹⁹¹ Agus S Djamil and Mulyadi Kartanegara, *The Philosophy Of Oceanic Verses Of The Qur'an And Its Relevance To Indonesia Context...*,117

¹⁹² Rahayu Effendi dkk, *Pemahaman Lingkungan Berkelanjutan...*,78

Ada lima karakter dari keberlanjutan (*sustainable*) menurut Gaylord Nelson sebagaimana dikutip dalam Eldon dan Smith yaitu;¹⁹³

a. *Renewability*; suatu masyarakat harus memperbaharui kemampuan sumber daya, seperti air, lapisan tanah dan sumber energi lebih cepat daripada laju konsumsinya. Kita ketahui bahwa untuk memulihkan kembali kemampuan sumber daya setelah dikonsumsi diperlukan waktu.

b. *Substitution*; masyarakat harus menggunakan sumber daya terbarukan dari pada sumber daya tak terbarukan. Ini bisa sulit karena hambatan substitusi menjadi berkelanjutan, masyarakat harus melakukan transisi sebelum sumber daya tak terbarukan menjadi sangat langka.

c. *Interdependence*; ada ketergantungan antara satu bagian dengan suatu sistem yang besar, bahwa apa yang dilakukan oleh suatu masyarakat (dalam pemanfaatan sumber daya) akan memberi dampak (misalnya buangan limbah) pada masyarakat lainnya.

d. *Adaptability*; masyarakat dapat menyerap dan melakukan penyesuaian untuk memperoleh keuntungan dalam penggunaan sumber daya. Untuk itu diperlukan adanya diversifikasi sumber-sumber ekonomi untuk mendapatkan sumber daya bagi masyarakat. Termasuk disini adalah warga negara yang terdidik, dan semangat solidaritas

e. *Institution commitment*; komitmen dari semua unsur, masyarakat dan Lembaga pemerintah untuk bersama-sama mampu menilai dan melakukan

¹⁹³ Eldon D. Enger dan Bradley F. Smith, *Environmental Science: A Study Of Interrelationships* (New York: McGraw-Hill, 2008), 55

secara nyata perilaku berkelanjutan. Sistem pendidikannya mengajarkan orang untuk menghargai dan mempraktikkan perilaku berkelanjutan.

Salah satu ciri dari pendekatan sistem adalah prinsip mengutamakan konsep pengembangan (*development*). Pengembangan dalam rangka melestarikan lingkungan menjadi salah satu *maqāsid* al Qur'an. Lingkungan berkelanjutan bisa diartikan segala suatu yang terletak di sekitar makhluk hidup yang mempengaruhi kehidupannya dengan situasi yang terus terpelihara kelestariannya dengan cara natural ataupun dengan perlakuan oleh tangan manusia tanpa batas waktu. Lingkungan berkelanjutan dalam konteks yang lain bisa dimaksud sebagai bagaimana pemenuhan keinginan basis energi yang ada untuk generasi era saat ini sampai era depan tanpa mempertaruhkan kesehatan ekosistem yang menyediakannya. Dengan cara lebih khusus, lingkungan berkelanjutan disimpulkan sebagai sesuatu situasi penyeimbang, daya tahan, serta ketergantungan yang memungkinkan orang untuk memenuhi kebutuhannya tanpa melebihi kapasitas ekosistem pendukungnya serta mampu beregenerasi untuk mencukupi kebutuhan sampai di era yang akan datang.¹⁹⁴

Penciptaan alam semesta dengan segala sumber dayanya, oleh Allah memang ditujukan untuk kebutuhan hidup manusia di muka bumi (QS. al-Hijr [15]: 19-20). Pemanfaatan potensi sumber daya alam sudah semestinya dikerjakan secara wajar dan tidak boleh royal oleh manusia. Mereka harus berupaya memperhatikan manfaat sumber daya alam bagi generasi saat ini

¹⁹⁴ Rahayu Effendi dkk, *Pemahaman Lingkungan Berkelanjutan* dalam Jurnal Modul Vol 18 no 2, 2018, 77

dan juga generasi yang akan datang.¹⁹⁵ Oleh karena itu, al-Qur'an menjelaskan tugas manusia diciptakan oleh Allah di bumi, selain untuk menikmati luasnya hamparan bumi dan seisinya, juga untuk memikul tanggung-jawab besar berupa khalifah di bumi. Tugas sebagai khalifah di bumi dapat diartikan sebagai pertanggung-jawaban manusia dalam memakmurkan bumi bagaimanapun kondisi dan bentuknya.¹⁹⁶

Salah satu tugas manusia sebagai khalifah di bumi adalah mengelola alam lingkungan agar tetap lestari dengan dibekali perangkat canggih berupa akal, hati, perasaan, serta kesempurnaan fisik secara biologis. Manusia memiliki tanggung-jawab besar sebagai khalifah di muka bumi telah dituturkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 30 berikut ini:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ
يُّفْسِدُ فِیْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا
لَا تَعْلَمُوْنَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.” Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”¹⁹⁷

Wahbah al-Zuhaili memahami kata *khalifah* pada ayat ini dengan menunjuk sosok Nabi Adam dan seluruh anak cucunya sebagai penerus dari

¹⁹⁵ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2000), 273.

¹⁹⁶ Fachruddin, *Ensiklopedi al-Qur'an*, Jilid II, (Jakarta: PT Melton Putra, 1992), 37-38.

¹⁹⁷ Kementerian Agama RI, *al-Jum'at al-'Ali: al-Qur'an dan Terjemahnya ...*, 7.

generasi sebelumnya, yakni malaikat. Meskipun anak cucu Adam memiliki sifat serakah, al-Zuḥailī meyakini bahwa sebagian dari mereka masih ada yang saleh, sehingga dapat mengelola bumi dan melestarikannya dengan baik.¹⁹⁸ Al-Jazāirī menambahkan, meskipun penciptaan manusia di bumi berpotensi untuk bertindak merusak, namun Allah mempunyai tujuan mulia yang mengandung kemaslahatan bagi bumi, yakni manusia akan diberi tahu hingga mendapat banyak pemahaman terkait kondisi bumi yang menuntut mereka segera berbenah dengan mengelola bumi secara benar.¹⁹⁹

Berdasarkan pemahaman di atas, tugas manusia sebagai khalifah di bumi sekurangnya mencakup dua hal. *Pertama*, manusia dengan diberi akal pikiran, diperintahkan untuk senantiasa mengkonservasi dan melestarikan kondisi lingkungan, serta tidak diperkenankan berbuat kerusakan di dalamnya. *Kedua*, manusia diperintahkan untuk menjalankan syariat Allah dan Rasul-Nya. Ketika berhasil mengerjakan kedua perintah tersebut, manusia akan mendapat derajat tinggi nan mulia di sisi Allah melebihi mulianya malaikat.

Dengan demikian, sebagai wakil Allah di bumi, manusia dituntut untuk bisa merepresentasikan peran Allah terhadap alam semesta dengan cara mengkonservasi dan melestarikannya. Kewajiban manusia terhadap alam bukan saja melakukan pemeliharaan terhadap alam, tetapi juga harus mengeksploitasi alam secara wajar demi keberlangsungan kehidupan diri

¹⁹⁸ Wahbah al-Zuḥailī, *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarīah wa al-Manhaj*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2009) Juz I, 140.

¹⁹⁹ Abū Bakar Jābir al-Jazāirī, *Aisar al-Tafsīr li Kalām al-‘Aliyī al-Kabīr*, (Jeddah: Li al-Di‘āyah wa al-I‘lān, 1990) Juz I, 41.

sendiri (*hifdz al-nafs*). Tujuannya tidak lain agar alam tetap lestari dan seimbang serta manusia dapat mencukupi kebutuhan seluruh hidupnya. Semua aktivitas manusia yang berkenaan dengan pelestarian alam di muka bumi ini harus siap dipertanggung-jawabkan dihadapan Allah kelak pada hari akhir.

Beberapa langkah yang bisa dilakukan dalam menggagas ekologi berkelanjutan diantaranya adalah

1. Melindungi dan memulihkan integritas ekologi bumi, dengan perhatian khusus untuk keanekaragaman hayati dan proses alam yang menopang kehidupan.
2. Membangun dan menjaga alam dan biosfer yang layak cagar alam, termasuk daratan dan wilayah laut, untuk melindungi sistem pendukung kehidupan bumi, memelihara keanekaragaman hayati, dan melestarikan warisan alam.
3. Mengelola penggunaan sumber daya terbarukan seperti air, tanah, hasil hutan, dan kehidupan laut dengan cara yang tidak melebihi tingkat regenerasi.
4. Mengelola penggunaan sumber daya yang tidak terbarukan seperti mineral dan bahan bakar fosil dengan cara yang meminimalkan penggunaan sehingga tidak menyebabkan masalah serius terhadap kerusakan lingkungan.²⁰⁰

²⁰⁰ Mary Evelyn Tucker, *Worldly Wonder : Religions Enter Their Ecological Phase*, (US: Carus Publishing Company, 2004), 135-136

Dalam konsep metasenterisme atas ayat-ayat lingkungan penulis lebih menekankan dalam pengelolaan dan pemeliharaan lingkungan berdasarkan kearifan local (*local wisdom*). Dalam pembacaan menggunakan teori pendekatan sistem, sebuah ekosistem akan berjalan secara normal dan seimbang Ketika manusia bisa memposisikan dan menyesuaikan tugas dan perannya sesuai dengan kearifan lokalnya masing-masing. Teori metasentrisme dibangun dengan asas bahwa manusia tidak boleh dipaksa sepenuhnya untuk menanam pohon semuanya, sebab iklim dan kultur budaya manusia tidak sama.

Metasentrisme dalam ekosistem lebih mengusung pada bagaimana kondisi di lingkungan masing-masing. Ada manusia yang hidup di sekitar pesisir dan laut. Maka konsep tentang pengelolaan lingkungannya adalah bagaimana menjaga keseimbangan ekosistem laut agar tidak tercemari dengan bahan kimia atau *illegal fishing*. Begitu pula, manusia yang hidup di sekitar hutan juga perlu menjaga dan memelihara hutan dari penggundulan hutan yang dilakukan oleh oknum yang tidak bertanggung jawab.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Dalam penelitian ini membahas dua pokok permasalahan yang harus dijawab yaitu penafsiran ayat-ayat kerusakan ekosistem, konsep metasentrisme atas ayat-ayat ekosistem dengan pendekatan sistem Jasser Auda.

1. Kontruksi pembacaan terhadap ayat-ayat ekosistem bisa dibagi menjadi dua kajian yaitu lingkungan biotik dan abiotik. Secara global lingkungan sebagai tempat berpijak makhluk hidup menjadi tugas utama manusia sebagai khalifah untuk memeliharanya dengan berbagai potensi yang dimilikinya. Al-Qur'an menjunjung tinggi konservasi lingkungan sebagai upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan cara selalu menjaga, memakmurkan dan tidak melakukan kerusakan. Konsep tentang kerusakan ekologi dalam al Qur'an diwakili dengan beberapa term diantaranya adalah *fasada*, *halaka*, *dammara*. *Fasada* dengan derivasinya berimplikasi pada dua makna, *pertama*, jika berbentuk *isim* maka menunjukkan makna yang bersifat fisik misalnya bencana alam. Sedangkan apabila berupa *fi'il*, maka menunjukkan makna yang bersifat maknawi yaitu kerusakan moral misalnya pembunuhan, kafir, musyrik, kemaksiatan. Term *halaka* dalam al Qur'an mengarah pada makna *riya'*, kehancuran akibat dosa, kesombongan. Term *dammara* dalam al Qur'an paling dominan mengarah pada kehancuran akibat ulah manusia yang menyimpang. Secara umum penggunaan kata *dammara* banyak terjadi pada umat terdahulu yang tidak taat kepada para

utusan sebagai akibatnya adalah Allah menghancurkan mereka sehingga berdampak pada kehidupan ekosistem yang ada pada saat itu.

2. Pembacaan terhadap ayat-ayat ekosistem dengan pendekatan sistem Jasser Auda, peneliti menyimpulkan bahwa ayat-ayat ekosistem masuk dalam jenis ayat *ethico-legal*. Ayat-ayat lingkungan dengan pendekatan sistem Jasser Auda menimbulkan pergeseran orientasi makna. Orientasi ekosistem dalam ranah *maqāsid al-sharī'ah* klasik lebih menekankan pada upaya *protection* dan *preservation*. Sedangkan berdasarkan teori sistem Jasser Auda, orientasi ekosistem menuju ke aspek pengembangan lingkungan dengan dibuktikan melalui pengelolaan lingkungan secara berkelanjutan (*sustainable ecology*) yang menjadi prioritas utama.

Relasi antara Tuhan (*khaliq*), manusia (*khalīfah*) dan alam (ekologi) merupakan satu kesatuan dan terjaring dalam sebuah sistem yang saling berkaitan. Dalam pembacaan teori sistem ketiganya saling berkaitan dan tidak ada perbedaan dalam perlakuan yang lebih menonjol diantara yang lain, sebab teori dalam teori sistem tidak mengklasifikasi konsep *maqāsid* berdasarkan tipologi kebutuhan *darūriyāt*, *hājjiyāt* dan *taḥsīniyāt*.

Pembacaan teori sistem Jasser Auda masuk dalam kategori pendekatan kontekstual sehingga pemberlakuan terhadap ayat-ayat ekologi yang bersifat partikular bisa berubah menjadi universal. Pendekatan sistem terhadap pemberlakuan ayat-ayat ekologi secara tidak langsung mengesampingkan konteks *asbāb al-nuzūl* secara mikro. Karena esensi dari sebuah ayat lebih ditonjolkan dari sisi *maqāsid* nya dari pada konteks *asbāb al-nuzūl*nya. Oleh

karena itu, terlepas dalam konteks ayat yang bersifat partikular, konsep pengembangan lingkungan menjadi pilar yang harus dilakukan dengan mempertimbangkan keseimbangan ekosistem tanpa merusak (*ifsād*) ekosistem yang telah ada. Keterpaduan antara ekologis, ekonomi dan sosial politik harus diintegrasikan untuk mencapai konsep ekologi berkelanjutan (*sustainable ecology*). Untuk melestarikan alam dalam upaya pengembangan keberlangsungan lingkungan maka harus dibangun dari sistem yang paling kecil yaitu kepribadian manusia sebagai *khalifah*.

B. IMPLIKASI TEORETIK

Ada tiga implikasi teoritik dalam penelitian ini;

Pertama, pendekatan sistem Jasser Auda berupaya meninjau ulang terhadap pendekatan *maqāṣid al-shariʿah* klasik. *Maqāṣid* Jasser Auda dikenal dengan pendekatan sistem yang lebih menekankan pada aspek *development* (pengembangan) dan *right* (hak-hak). Perbedaan Jasser Auda dengan pemikir kontemporer adalah dalam pengembangan konsep *maqāṣid* ini, lebih menekankan *human development* sebagai basis *maslaḥah* masa kini. Pembacaan terhadap ayat-ayat ekologi dengan pendekatan sistem dalam disertasi ini merupakan pengembangan dari konsep pendekatan *maqāṣid al-shariʿah*.

Kedua, secara substansi, dalam disertasi ini mengembangkan gagasan teori-teori sebelumnya diantaranya adalah teori Ibrahim Abdul Matin yang hanya menyebutkan bahwa prinsip dalam agama hijau (*green deen*) ada enam diantaranya adalah prinsip Tauhid, Memahami ayat Allah, Khalifah, Amanah,

Adil, Keseimbangan (*mizan*). Dalam teori tersebut belum muncul tentang gagasan pengembangan ekologi berkelanjutan (*sustainable ecology*). Selain itu, penelitian ini juga mengembangkan pemikiran Yūsuf al-Qardāwī yang menyamakan menjaga lingkungan dengan *maqāṣid al-sharīʿah*. Dengan pendekatan sistem, maka ada teori baru yang perlu dikembangkan yakni pengembangan ekologi berkelanjutan.

Ketiga, Berdasarkan pembacaan pendekatan sistem Jasser Auda Penulis menawarkan tentang konsep aliran *metasentris* dalam ekologi. Aliran ini belum muncul dalam aliran-aliran ekologi, Aliran ini berorientasi pada tataran aplikatif, bahwa lingkungan perlu dikembangkan dengan melibatkan pihak manusia yang lain dengan memaksimalkan potensi berdasarkan kearifan lokal (*local wisdom*).

C. KETERBATASAN STUDI

Penelitian ini membahas tentang ayat ekologi dengan pendekatan *maqāṣid* Jasser Auda. Meskipun demikian, ada beberapa keterbatasan dalam disertasi ini diantaranya; *Pertama*, tidak semua ayat ekologi ditafsirkan secara keseluruhan secara mendetail lengkap dengan melibatkan seluruh tafsir baik klasik maupun kontemporer. *Kedua*, pemanfaatan teori-teori sosial humaniora terutama teori tentang sains tidak dilibatkan secara penuh. *Ketiga*, keterlibatan data empiris di lapangan yang berkaitan dengan lingkungan menjadi keterbatasan penulis untuk mengelaborasi secara keseluruhan.

D. REKOMENDASI

Penulis merekomendasikan untuk peneliti selanjutnya diantaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, kajian tentang lingkungan merupakan isu yang terus berkembang. Seiring dengan perkembangan situasi dan kondisi, peneliti bisa menggunakan analisis kontekstual, atau pendekatan-pendekatan dalam ilmu sosial dan humaniora dalam mengkaji tentang ayat-ayat ekologi disertai dengan data empiris di lapangan. Hal ini dimaksudkan untuk menemukan gambaran secara holistik

Kedua, ayat-ayat tentang ekosistem dalam al Qur'an sangat banyak. Peneliti bisa memakai analisis dengan menerapkan teori-teori ulumul qur'an sebagai pisau analisis. Namun juga perlu adanya orientasi baru tentang kajian ulumul qur'an terutama yang berhubungan dengan *asbāb al nuzūl*. Peneliti bisa mengembangkan konsep tersebut dengan memperhatikan horizon budaya, politik, social, ekonomi sehingga bisa menjadikan peneliti selanjutnya menangkap aspek horizon yang lebih luas.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ādil, Abū Ḥafs ‘Umar bin ‘Ali bin. *Tafsīr al-Lubāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998.
- ‘Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir Ibn. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 2000.
- ‘Abduh Muḥammad, Muḥammad Rasyīd bin ‘Alī Ridhā. *Tafsīr al-Manār*. Mesir: al-Hai’ah al-Mishriyah, 1990.
- ‘Utsmān, Muḥammad Ḥasan. *I’rāb al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Risālah, 2002.
- Abdillah, Junaidi. “Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan” *Jurnal Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Vol. 8, Nomor 01, Juni, 2014.
- Abdillah, Mujiono. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Abdullah, Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin : Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka, 2020.
- Abdullah, Mudhofir. *al-Qur’an dan Konservasi Lingkungan : Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syariah*. Jakarta : Dian Rakyat, 2010.
- Abidin, Zainal. “Ekologi dan Lingkungan Hidup Dalam Peerspektif al Qur’an” *Jurnal Miyah*, Vol. 13, Nomor 01, Januari, 2017.
- Alūsī (al), Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin ‘Abd Allāh al-Ḥusaynī. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa Sab‘ al-Mathānī* . Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415.
- Alwanī (al), Ṭāhā Jābir. *Al-Jam’u Baina al Qira’atain, Qirā’at al-Wahy wa Qira’at al Kaun*. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyyah, 2006.

- _____. *al-Tauhid wa al-Tazkiyyah wa al-Umran*. Beirut: Dar al-Hadi, 2003.
- Alwanī, Zainab. *Murāja'at fi Taṭawwur al-Manhaj al-Maqashidī 'inda al-Mu'ashirin*, (al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islami. tt.
- Zarkashī (al), Badr al-Dīn Muḥammad 'Abd Allah. *al-Burhān fi Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dar Kutub, 1957.
- Andalusī (al), 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Hazm. *al-Ihkām fi usūl al-ahkām*. Kairo: Dar al-Hadith, 1404 H.
- Asfahānī (al), Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Rāghib. *al-Mufradāt fi Ghaīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2007.
- Auda, Jaser. *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*. Terj. Rosidin dan Ali Abd Mun'im. Bandung: Mizan, 2015.
- _____. *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*. London: 2007.
- Bākistani (al), Zakariyā bin Ghulām Qādir. *Uṣul Fiqh 'ala ManhajAhl al-Ḥadīth*. Pakistan: Dār al-Kharāz, t. th.
- Bāqī (al), Muḥammad Fuād 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufāhras li al-Fāzi al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Baghawī (al), Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Taybah, 1997.
- Bakir, Moh. *Rasionalitas Maqashid al-Qur'an: Upaya Memahami Makna al-Qur'an Sesuai Tujuannya*. Pekalongan: Nasya Expanding, 2018.
- Bakker, Anton. *Kosmologi & Ekologi; Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah Tangga Manusia*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.

- Betawi, Usman. "Maqashid Al-shariah Sebagai Dasar Hukum Islam Dalam Pandangan Al-Syatibi Dan Jasser Auda" *Jurnal Hukum Responsif*. Vol. 6, Nomor 6, November, 2018.
- Capra, Fritjof. *Jaring-Jaring Kehidupan: Visi Baru Epistemologi dan Kehidupan*, terj Saut Pasaribu. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.
- Croall, Stephen, William Rankin. *Ecology for Beginners* terj. Zulfahmi Andri dan Nelly Nurlaeli Hambali. Bandung: Mizan, 1997.
- Dahlia. "Kontekstualisasi Pemikiran Maqâsid Al-Shari'ah Jasser Auda Terhadap Pendidikan Anak Usia Dini" *Wahana Islamika: Jurnal Studi Keislaman*. Vol. 5, Nomor 2, Oktober, 2019.
- Darwis, Mohammad. *Maqashid al-Shariah dan Pendekatan Hukum Islam Perspektif Jasser Auda*. Ed. Arfan Muammar & Abdul Wahid Hasan. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Djamil, Agus S and Mulyadi Kartanegara, *The Philosophy Of Oceanic Verses Of The Qur'an And Its Relevance To Indonesia Context*, Jurnal Analisa Journal Of Social Science And Religion, Vol. 02 No 01 July 2017
- Effendi, Rahayu, dkk, "Pemahaman Lingkungan Berkelanjutan" *Jurnal Modul* Vol. 18 Nomor 2, 2018
- El-Dusuqy, Fajar. "Ekologi al-Qur'an: Menggagas Ekoteologi-Integralistik" *Jurnal Kaunia*, Vol. 4, Nomor 2, Oktober, 2008.
- Ensiklopedi al-Qur'an*. Fachruddin. Jilid II. Jakarta: PT Melton Putra, 1992.
- Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*. M. Quraish Shihab. Jakarta: Lentera Hati, 2007. Jilid I.

- Faisol, Muhammad. "Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam: Ke arah Fiqh Post-Postmodernisme" *Jurnal Kalam*. Vol. 6, Nomor 1, 2012.
- Faiz, Fakhruddin. *Hemeunetika al Qur'an: Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qolam, 2003.
- Faizin. "Rekonstruksi Maqāṣid al-Syarī'ah Sebagai Metodologi Tafsir Kontemporer" *Jurnal Tajdid*, Vol. 22, Nomor 2, November, 2019.
- Faris, Aḥmad Ibn. *Maqāyīs al-Lughah*. Vol 5, Kairo: Dār al Hadīs, 2008.
- Farrā' (al), Abū Zakariyā Yaḥyā bin Ziyād. *Ma'ānī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Miṣriyah, 2014.
- Fauzan dkk. "Maudhu'i (Tematik): Kajian Ayat Ekologi" *Jurnal Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits*. Vol. 13, Nomor 2, Desember, 2019.
- Fayrūzi (al), Muḥammad bin Ya'qūb. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibni 'Abās*. Kairo: Shirkah al-Quds, 2007.
- Febriani, Nur Arfiyah. "Metode Tematik Multidisipliner: Aplikasi Pada Tafsir Ekologi Berwawasan Gender" *Jurnal Mashdar* Vol. 1, Nomor 2, 2019.
- _____. "Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia" *Jurnal Ulul Albab*. Vol. 16, Nomor 2, 2015.
- Fikriyati, Ulya. "Maqāshid al Qur'an: Genealogi dan Peta Perkembangan dalam Khazanah Keislaman" *Anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman*. Vol. 12, Nomor 02.
- Foltz, Richard C, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin, *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Amerika: Harvard University Press, 2003.
- Ghazali (al). *al-Mustafā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Ghulsyani, Mehdi. *Filsafat Sains Menurut Al Qur'an*. Jakarta: Mizan, tt.

- Gilkey, Langdon. *Nature, Reality and the Sacred the Nexus of Science and Religion*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993.
- Gumanti, Retna. “Maqasid al-Shariah Menurut Jasser Auda: Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam” *Al-Himayah* .Vol. 2. Nomor 1, Maret. 2018.
- Ḥātim, Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin Abī. *Tafsīr Ibnu Abī Ḥātim* (Ṣaydan: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, t.th.
- Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*. Kairo: Dār al-Jil, 2015.
- Ḥamidī (al), ‘Abd Karīm. *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur’an*. Riyad: Maktabah al-Rushd, 2007.
- Hadjosoemantri, Koesnadi. *Hukum Tata Lingkungan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.
- Haekal, Muḥammad Husayn. *Sejarah Hidup Muḥammad*, terj. Ali Audah. Jakarta: Litera AntarNusa, 2013.
- Hamka. *Tafsir Al Azhar* .Jakarta: Pustaka Panjimas:1983.
- Hartini, “Eksistensi Fikih Lingkungan Di Era Globalisasi” *Jurnal ad-Daulah*, Vol. 1, Nomor 2, Juni, 2013.
- Hasabullah, Ali. *Ushul Al-Tasyri’ Al-Islamiy*. Mesir: Dar al-Ma’arif, 1971.
- Hasan, Mufti. “Tafsir Maqāṣidi: Penafsiran al-Quran Berbasis Maqāṣid al-Sharī’ah. *Jurnal Maghza*, 2017.
- Heriyanto, Husain. “Krisis Ekologi dan Spiritualitas Manusia” *Majalah Tropika Indonesia*. Jakarta: Conservation International Indonesia, Vol. 9 Nomor 3-4, 2005.

_____. *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*. Jakarta: Teraju, 2003.

Islam, Tajul. "Maqāsid al Qur'an: A Search For A Scholarly Definition" *Al-Bayan*. Vol. 9, 2011.

Jaffer, Tariq. *Rāzī Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2015.

Jamal (al), Abdul Basith, Daliya Shidiq al-Jamal, *Ensiklopedi Ilmiah dalam al-Qur'an dan Sunnah*, terj. Ahrul Tsani Fathurrahman dan Subhan Nur. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.

Jazāirī (al), Abū Bakar Jābir. *Aisar al-Tafāsīr li Kalām al-'Aliyi al-Kabīr*. Jeddah: Li al-Di'āyah wa al-I'lān, 1990.

Jurjānī (al), Al-'Allāmah Ali ibn Muḥammad al-Syarīf. *Kitāb al-Ta'rifāt*. Beirut: Maktabah Lubnān, 1985.

Ka'ban, MS. "Pengelolaan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam" *Jurnal Millah*, Vol. 6, Nomor 2, 2007.

Kamus Bahasa Indonesia. Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Kamus Besar Bahasa Indonesia. Departemen Pendidikan Nasional. Jakarta: Pustaka Bahasa, 2008.

Kamus Ilmiah Populer. Pius A. Partanto & M. Dahlan al Barry. Surabaya: Arkola, t.th.t.

Katsīr, Abū al-Fidā' Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

Khaṭīb, 'Abd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Qur'āni li al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabī, 2012.

- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Tafsir al Qur'an Tematik*. Vol. 4. Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Departemen Agama RI, 2009.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*. Beirut; Dār al-Mashriq, 2003.
- Madjid, Nurcholis. *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1998.
- Mansyur, A. dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an & Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2007.
- Manzūr, Muḥamad bin Mukarrom bin. *Lisān al-Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Marāghī (al), Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Kairo: Shirkah Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbī, t.th.
- Masruri, Ulin Niam. "Pelestarian Lingkungan dalam Perspektif Sunah", *Jurnal Taqadum*. Vol. 6, Nomor 2, November, 2014.
- Matin, Ibrahim Abdul. *Green Deen*. California: Berrett-Koehler Publishers, 2010.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqih Minoritas: Fiqih al Aqalliyat dan Evolusi Maqasid Syariah Dari Konsep Ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Mcnaughton, S.J., Larry. L. *Ekologi Umum*, terj. Sunaryono Pringgoseputro. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Press, 1992.
- Muqri' (al), Aḥmad bin Muḥammad bin 'Ali al Fayūmi. *al-Misbāh al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr fī al-Rafi'i*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1987.
- Mustafa, Isma'il Ḥaqqi bin. *Rūḥ al-Bayān Fī Tafsīri al-Qur'ān* (Al-Maktabah al-Shāmilah al-Iṣḍār al-Thāni).
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- _____. *Argumen Keniscayaan Tafsir Maqasidi*. Yogyakarta: UIN Yogyakarta, 2019.

- Nafisah, Mamluatun. “Al-Quran dan Konservasi Lingkungan (Suatu Pendekatan Maqashid al-Syari’ah)” Tesis: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.
- Nahri, Delta Zaumu. *Maqasid Al Qur’an: Pengantar Memahami Prinsip Al Qur’an*. Pamekasan: Duta Media Publishing, 2020.
- Najitama, Fikria, Chusnul Chotimah. “Islam dan Krisis Lingkungan Hidup: Rekonstruksi Paradigma Menuju Islam Ramah Lingkungan” *Jurnal an-Nidzam*. Vol. 03, Nomor 02, Desember, 2016.
- Najjār (al), ‘Abd al-Majīd. *Maqāṣid al-Sharī’ah bi Ab’ād Jadīdah*. Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmīy, 2012.
- Najjar (al), Zaghلول. *Min Āyāt al-I’jāz fī al-Qur’ān al-Ḥayawān fī al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2006.
- Nasafi (al), Abū al-Barakāt ‘Abd Allāh bin Aḥmad bin Maḥmūd. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl* (Al-Maktabah al-Shamīlah).
- Nasr, Sayyed Hossein. *Man And Nature; The Spiritual Crisis In Modern Man*. London: George Allen & Unwin, 1976.
- _____. *Ideals and Realities of Islam*. London: Unwin Paperbacks, 1979.
- Nawawi, Rif’at Syauqi. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh Kajian Akidah dan Ibadat*. Jakarta: Paramadina, 2020.
- Ni’ami, Mohammad Fauzan, Bustamin. “Maqāṣid al-Sharī’ah dalam Tinjauan Pemikiran Ibnu ‘Āsyūr dan Jasser Auda” *Ilmiah Syari’ah*. Vol.20, Nomor 1, Januari-Juni 2021.
- Nurani, Shinta. “Hermeneutika Qur’an Ekofeminis: Upaya Mewujudkan Etika Ekologi Al-Qur’an Yang Berwawasan Gender” *Jurnal Religia*. Vol. 20, Nomor 1, 2017.

Prihantoro, Syukur. "Maqasid al-Shari'ah Dalam Pandangan Jasser Auda: Sebuah Upaya Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem" *Jurnal at-Tafkir*. Vol. X, Nomor 1, Juni, 2017.

Qādir (al), Mulā Ḥuways Alī Ghāzī 'Abd. *Bayān al-Ma'ānī*. Beirut: Maṭba'ah al-Tarāqī, 2005.

Qardhawi, Yusuf. *al-Fiqh al-Islamī baina al-Aṣalah wa Tajdīd*. Mesir: Maktabah Wahabah, 1999.

_____, Yusuf. *Ri'ayat al-Bī'ah Fi Syarīat Islam*, terj. Abdullah Hakim Syah dkk. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.

Qurṭubī (al), Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr bin Farḥ al-Anṣarī Shams al-Dīn. *al-Jāmi' Liaḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1964.

Qusyairī (al), Abū al-Ḥusain Muslim. *Ṣaḥiḥ Muslim*, (CD Room: al-Maktabah al-Syāmilah, Digital), Juz I, Hadis Nomor 556.

Rāzi (al), Muḥammad bin 'Umar Fakhr al-Dīn. *Mafātiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, t.th.

Rahman, Fazlur. *Major Themes Of The Qur'an*, terj. Anas Mahyudin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.

Ramly, Nadjamuddin. *Islam Ramah Lingkungan: Konsep dan Strategi dalam Pengelolaan, Pemeliharaan, dan Penyelamatan Lingkungan*. Jakarta: Grasindo, 2007.

Raysûnî (al), Ahmad. *Imam al-Syatibi's Theory of Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. London: 2005.

- Rodin, Dede. “al-Qur’an dan Konservasi Lingkungan: Telaah ayat-ayat Ekologis” *at-Tahrir*, Vol. 17, Nomor 02, November, 2017.
- Rohman, Abdur. *Sufi Modern: Kombinasi dan Landingsasi Gagasan Sufi*. Yogyakarta: Divo Nusantara Press, 2016.
- Şafī, Maḥmūd ‘Abd al-Raḥīm. *al-Jadwāl fī I’rāb al-Qur’ān*. Damshiq: Dār al-Rashīd Mu’assasah al-Īmān, 1418.
- Sa’dī (al), ‘Abdurraḥman. *Taisīr al-Karīm al-Raḥman fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Riyāḍ: Dār al-Salām, 2002.
- Saddad, Ahmad. “Paradigma Tafsir Ekologi”, *Jurnal Kontemplasi*. Vol. 05, Nomor 01, Agustus, 2017.
- Salām, Izzudīn Ibn ‘Abd. *Qawāid al-Aḥkām fī Maşāliḥ al-Anām*. Beirut: Dār al-Maārif, tt.
- Şalībā, Jamīl. *al-Mu’jam al-Falsafī*. Beirut : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982.
- Samarqandī (al), Abū Layth Naşr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrāhīm. *Baḥr al-‘Ulūm* (al-Maktabah al-Shāmilah).
- Shābūnī (al), Muḥammad ‘Alī. *Safwat al-Tafāsīr*, (Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 2000.
- _____. *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*,. Bandung: Mizan, 2003.
- _____. *Tafsir al-Misbāh*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____. *Kaidah Tafsir*. Tangerang, Lentera hati, 2015.
- Soemarwoto, Otto. *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta: Djambatan, 1994.

- Sudarmojo, Agus Haryo. *Menyingkap Rahasia Sains Bumi Dalam al-Qur'an*. Bandung: Mizania, 2009.
- Sutrisno, "Paradigma Tafsir Maqasidi" *Jurnal Rausyan Fikr* Vol. 13, Nomor 02, Desember, 2017.
- Suyūfī , *Jalālayn*, QS. al-Rūm [30]:41; Ismā'īl al-Ḥaqqi, *Tafsīr Ḥaqqi* (al-Maktabah al-Shāmilah) QS. al-Rūm [30]:41
- Syamsuddin, Muh. "Krisis Ekologi Global Perspektif Islam", *Jurnal Sosiologi Reflektif*. Vol. 11 Nomor 2, 2017.
- Sya'rawi (al), Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sya'rāwī*. Kairo: Akhbār al-Yaum.
- Syaṭībī (al), Abū Ishaq. *al-Muwāfaqat min Usūl al-Shari'ah*. Kairo: Mustafa Muhammad, t.t.
- Thabā'thabā'I, Ḥusain. *al Mizān Fī Tafsīr Al Qur'an*. Beirut: Mua'sasat al-Alām, 1991.
- Thalhah, M., Achmad Mufid. *Fiqh Ekologi: Menjaga Bumi Memahami Makna Kitab Suci* Yogyakarta: Total Media, 2008.
- Tucker, Mary Evelyn. *Worldly Wonder : Religions Enter Their Ecological Phase*. US: Carus Publishing Company, 2004.
- Usman, *Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Wardani, *Islam Ramah Lingkungan: Dari Teologi Al Qur'an Hingga Fiqh Bi'ah*. Banjarmasin, IAIN Aantasari, 2015.
- Wardhana, Wisnu Arya. *Dampak Pencemaran Lingkungan*. Yogyakarta: Andi Offset, 1995.
- Watsiqotul, Sunardi, Leo Agung, "Peran Manusia Sebagai Khalifah Allah di Muka Bumi Perspektif Ekologis dalam Ajaran Islam" *Jurnal Penelitian*, Vol. 12, Nomor 2, Agustus 2018.

- Wijaya, Aksin *Teori Intrepetasi al Qur'an Ibnu Rusyd*. Yogyakarta, Lkis, 2009.
- _____, *Fenomena Berislam: Genealogi dan Orientasi Berislam Menurut al Qur'an*. Yogyakarta: IRCiSOD, 2022.
- Zaid, Waṣṣī 'Āsyūr Abū. *at-Tafsīr al-Maqāṣid li Suwar al-Qur'ān al-Kārim*. al-Jazair: Jamiah Abdul Qadir, 2013.
- _____. *Metode Tafsir Maqāṣidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al Qur'an*, terj. Ulya Fikriyati. Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020.
- Zakarīya, Abū al-Husein Aḥmad ibn Fāris ibn. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-Arabīy, 2001.
- Zaplurkan, *Rekontruksi Paradigma Maqasid Syariah*. Yogyakarta, IRCiSoD, 2020.
- Zuḥaiḥī (al), Wahbah. *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarīah wa al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr, 2009.
- Zuhdi, Muhammad Harfin. "Rekonstruksi Fiqh Al-Bī'ah Berbasis Maslahah: Solusi Islam Terhadap Krisis Lingkungan" *Jurnal Istibath: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 14, Nomor 1, Juni, 2015.
- Zulfikar, Eko. "Wawasan Al-Qur'an Tentang Ekologi: Kajian Tematik Ayat-ayat Konservasi Lingkungan" *QAF: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, Nomor 2, 2018.

RIWAYAT PENULIS

Nama : Aftonur Rosyad
Tempat Tanggal Lahir: Nganjuk, 18 Agustus 1990
Alamat : Jl Pandan Ds Tanjung Kec Kertosono Nganjuk
No HP : 085645831964
Email : aftonur@gmail.com
Istri : Dina Husniatul Arifah
Anak : 1. M. Kafa Khobir Rosyada
2. Kayyisa Ilaina Rosyada
Jabatan : Kaprodi Ilmu al Qur'an dan Tafsir IAI Pangeran Diponegoro
Nganjuk

Riwayat Pendidikan Formal

1. SDN BANJAR ANYAR II TANJUNGANOM TAHUN 2002
2. SMPN 1 TANJUNGANOM TAHUN 2005
3. SMAN 1 TANJUNGANOM TAHUN 2008
4. STAIN KEDIRI PRODI IQT TAHUN 2012
5. IAIN TULUNGAGUNG PRODI IQT TAHUN 2014
6. UIN SUNAN AMPEL SURABAYA PRODI IQT TAHUN 2022

Riwayat Pendidikan Non Formal

1. MADRASAH DINIYAH AN NUR 1997-2001
2. PONPES AL FATTAH PULE 2003-2008
3. PONPES HY LIRBOYO 2008-2011
4. PONPES AL ANWAR SARANG REMBANG 2011 (Ngaji Ramadhan)
5. PONPES AL AMIN KEDIRI 2012-2014

6. MADRASAH HIDAYATUL MUBTADI'IN LIRBOYO KEDIRI 2011-2014

Pengalaman Organisasi

1. Pengurus PMII Komosariat Kediri 2009
2. Ketua ISNU Kec Kertosono 2019- Sekarang
3. Wakil Ketua Tanfidiyah NU Ranting Tanjung 2017-Sekarang
4. Sekretaris Dewan Masjid Kec Kertosono 2018-Sekarang

Pengalaman Mengajar

1. Dosen Tetap IAI Pangeran Diponegoro 2014- Sekarang
2. Dosen DLB IAIN Ponorogo 2017- Sekarang
3. Dosen Agama Fakultas Ekonomi UNISKA Kadiri 2015-2019
4. Kepala Sekolah SMP Islam al Fattah 2016-2019
5. Aktif mengajar di Pondok Pesantren al Fattah 2015- Sekarang

Karya Tulis Ilmiah

1. Buku Studi Hadis: Teori dan Aplikasi diterbitkan oleh Pustaka Wacana 2018
2. Muamalah dan Munakhahat, IAI Pangeran Diponegoro Press, 2017
3. Jurnal Ulul Albab; Qawaid Tafsir: Telaah Atas Penafsiran Al Quran Menggunakan Qaul Sahabat, : UIN Malang, 2015
4. Jurnal Spiritualis: Pengaruh Agama dan Fungsinya dalam Kehidupan Masyarakat, IAI Pangeran Diponegoro Nganjuk, 2015
5. Jurnal Istifsar: Metode Tafsir Bahru Ulum Karya Al-Samarkandi, IAI Pangeran Diponegoro Nganjuk, 2016

6. Jurnal al Hikmah; Membangun Karakter Kewirausahaan Perempuan Perspektif Al-Qur'an Dalam Meningkatkan Produktifitas Perekonomian, STAIBA Kediri, 2017
7. Jurnal Istifsar: Eksistensi Tafsir di Era Kekinian, IAI Pangeran Diponegoro Nganjuk, 2017
8. *بين العرف والشريعة مترى*: International Prociding Of Icess IAI Pangeran Diponegoro Nganjuk (2018)
9. Jurnal Intisari; Teori dan Aplikasi Hermeunetika Abid al Jabiri dalam Penafsiran al Qur'an, IAI Pangeran Diponegoro Nganjuk, 2020
10. International Journal of High Education Scientists (IJHES); Character Education In Pursuance Of Al-Quran Perspective, 2020
11. Jurnal Raheema; Revitalisasi Peran Perempuan Sebagai Ibu Rumah Tangga Dalam Menanggulangi Covid-19 Perspektif Maqasid Al-Syariah, IAIN Pontianak, 2021



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A