

EKOSENTRISME ISLAM DALAM PERSPEKTIF *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*

TESIS

Oleh:

APRIZAL SULTHON RASYIDI

NIM: 17750011



**PROGRAM MAGISTER STUDI ILMU AGAMA ISLAM
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2019**

EKOSENTRISME ISLAM DALAM PERSPEKTIF *MAQĀSID AL-SYARĪ'AH*

Tesis
Diajukan Kepada
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang
untuk memenuhi salah satu persyaratan dalam menyelesaikan
Program Magister Studi Ilmu Agama Islam

Oleh:
APRIZAL SULTON RASYIDI
NIM: 17750011

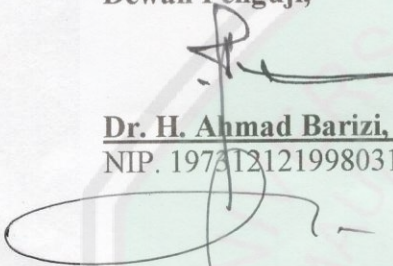
**PROGRAM MAGISTER STUDI ILMU AGAMA ISLAM
PASCASARJANA**

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
2019**

LEMBAR PERSETUJUAN DAN PENGESAHAN TESIS

Tesis berjudul: **Ekosentrisme Islam dalam Perspektif *Maqāsid al-Syar'ah*** ini telah diuji dan dipertahankan di depan sidang dewan penguji pada 14 Januari 2020.

Dewan Penguji,


Dr. H. Ahmad Barizi, M.A
NIP. 197312121998031008


Penguji Utama

Dr. Zaenul Mahmudi, M.A
NIP. 19730631999031001

Ketua Penguji


Prof. Dr. Hj. Mufidah. CH., M.Ag.
NIP. 196009101986032003


Pembimbing I


Dr. H. Isroqunnajah, M.Ag.
NIP. 196702181997031001

Pembimbing II

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana,


Prof. Dr. Hj. Umi Sumbulah, M.Ag.

NIP. 197108261998032002

SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Saya yang bertanda-tangan di bawah ini:

Nama : Aprizal Sulthon Rasyidi, S.Sy

NIM : 17750011

Prodi : Magister Studi Ilmu Agama Islam

Judul Tesis : Ekosentrisme Islam Dalam Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Menyatakan bahwa tesis ini benar-benar karya saya sendiri, bukan plagiasi dari karya tulis orang lain baik sebagian maupun keseluruhan. Pendapat atau temuan penelitian orang lain yang terdapat dalam tesis ini dirujuk sesuai kode etik penulisan karya ilmiah. Apabila di kemudian hari tesis ini terbukti berunsurkan plagiasi, maka saya bersedia untuk diproses sesuai peraturan yang berlaku. Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan tanpa paksaan dari siapapun.

Batu, 16 Desember 2019

at saya,



Aprizal Sulthon Rasyidi

NIM: 17750011

KATA PENGANTAR

Rasa syukur yang tinggi Penulis panjatkan kepada Allah Swt. yang telah memberi penulis kemudahan serta kemampuan untuk menyelesaikan tesis ini. Kunci-kunci pengetahuan dan pemahaman hanyalah milik Allah. Penulis juga panjatkan salawat serta salam kepada Sang Junjungan Muhammad Saw. yang menuntun manusia agar bersikap rendah hati dan menegakkan ketauhidan semata. Banyak pihak yang telah membantu Penulis dalam menyelesaikan tesis ini. Untuk itu Penulis sampaikan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada yang terhormat:

1. Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Prof. Dr. H. Abdul Haris, M.Ag. dan jajaran Wakil Rektor;
2. Direktur Pascasarjana UIN-Maliki, Prof. Dr. Hj. Umi Sumbulah, M.Ag.;
3. Ketua Program Studi Magister Studi Ilmu Agama Islam, Dr. H. Ahmad Barizi, M.A. dan Dr. H. Miftahul Huda, M.Ag. atas pengayoman, motivasi dan kemudahan layanan yang diberikan selama studi;
4. Dosen Pembimbing I, Prof. Dr. Mufidah CH, M.Ag. serta Dosen Pembimbing II, Dr. H. Isroqunnajah, M.Ag., atas bimbingan yang intens dan wejangan-wejangan akademis yang meneduhkan. Penulis merasa sangat terbantu dengan keterbukaan beliau berdua dalam membimbing dan bahkan membuka jalan baru bagi Penulis untuk mengembangkan wacana;
5. Seluruh dosen Pascasarjana yang telah mencurahkan waktu, tenaga dan pikiran-pikiran berharganya untuk meningkatkan kualitas akademis Peneliti;
6. Seluruh staf dan tenaga kependidikan Pascasarjana yang telah banyak memberi kemudahan-kemudahan layanan administratif selama ini;
7. Mas Pradana Boy, Ph.D, Mas Hasnan Bachtiar, Mas Fikih Tri Hidayatullah, dan lingkaran *Religious and Social Studies*, atas seluruh penempatan keras

sekaligus hangat selama bertahun-tahun, yang telah membentuk habitus literasi tradisional saya (membaca, menulis, berpikir kritis);

8. *Semeton bangse Sasak senamian saq araq leq Gumi Malang*, yang banyak memberi saya hiburan baik di warung kopi atau di asrama dengan kejenakaan yang khas, itu cukup menghibur Penulis kala lelah menekuri naskah-naskah;

Juga, kepada yang terkasih:

1. Mamak dan Bapak, yang tidak putus beribadah dan berdoa memohon segala kemudahan untuk Penulis menyelesaikan studi. Kata-kata tidak akan cukup mengungkapkan rasa terima kasih. *Ijang* akan mengenang malam-malam panjang doa Mamak dan Bapak hingga bengkak kaki dan kurang waktu istirahat hanya karena ingin menyampaikan langsung kepada Allah permohonan-permohonan itu;
2. Fahmi Hidayat, adik tengah Penulis, yang semakin dewasa dan wawasan ekologisnya banyak membantu Penulis memahami lebih bijak persoalan lingkungan, serta Ahdiyati Fansyuri, adik bungsu Penulis, yang tekun meniti langkah di jalan kebudayaan;
3. Sari Sastra Dewi, atas kedewasaan, kesabaran, cinta kasih dan hakikat hidup lain yang selama ini diteladankan pada Penulis.

Semoga Allah melimpahkan rahmat dan keberkahan pada semua yang tertulis dan tidak bisa disebutkan di kesempatan ini. Amin.

DAFTAR ISI

Halaman Judul ..	i
Lembar Persetujuan ..	ii
Lembar Pengesahaan ..	iii
Lembar Pernyataan ..	iv
Kata Pengantar ..	v
Daftar Isi ..	vii
Pedoman Alih Aksara ..	ix
Motto ..	ix
Abstrak ..	x
BAB I PENDAHULUAN ..	1
A. Latar Belakang ..	1
B. Rumusan Masalah ..	23
C. Tujuan Penelitian ..	24
D. Manfaat Penelitian ..	25
E. Orisinalitas Penelitian dan Penelitian Terhadulu ..	26
F. Definisi Operasional ..	35
BAB II KAJIAN PUSTAKA ..	37
A. Etika Lingkungan ..	37
B. Ekosentrisme ..	41

C. Maqāṣid Al-Syarī‘ah	56
D. Kerangka Berpikir	90
BAB III METODE PENELITIAN	91
A. Jenis Penelitian	91
B. Pendekatan	92
C. Sumber Data	93
D. Teknik Pengumpulan Data	94
E. Teknik Analisis Data	95
BAB IV PEMBAHASAN	97
A. Mematahkan Antroposentrisme	97
B. Menegaskan Ekosentrisme dengan <i>Maqāṣid</i>	102
C. <i>Hifz Al-Bī’ah</i> Dalam <i>Maqāṣid al-Syarī‘ah</i>	130
BAB V PENUTUP	138
A. Kesimpulan	138
B. Implikasi	140
C. Saran	140
Daftar Pustaka	141
Riwayat Hidup	151

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158 Tahun 1987 – Nomor: 0543 b/u/1987

No	Arab	Latin	No	Arab	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan	16	ط	ṭ
2	ب	b	17	ظ	ẓ
3	ت	t	18	ع	‘
4	ث	ṡ	19	غ	g
5	ج	j	20	ف	f
6	ح	ḥ	21	ق	q
7	خ	kh	22	ك	k
8	د	d	23	ل	l
9	ذ	ẓ	24	م	m
10	ر	r	25	ن	n
11	ز	z	26	و	w
12	س	s	27	ه	h
13	ش	sy	28	ء	’
14	ص	ṡ	29	ي	y
15	ض	o			

MOTTO

اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ

“Berturutlah kamu di jalan mereka yang tidak berkepentingan mengejar imbal-pamrih; merekalah yang senantiasa dalam bimbingan Tuhan-Nya.”

ABSTRAK

Rasyidi, Aprizal Sulthon, 2020. *Ekosentrisme Islam Dalam Perspektif Maqāṣid al-Syarī'ah*. Tesis, program studi Magister Studi Ilmu Agama Islam, Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang. Pembimbing: (I) Prof. Dr. Hj. Mufidah. CH., M.Ag., dan (II) Dr. H. Isroqunnajah, M.Ag.

Kata Kunci: Ekosentrisme, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, *ḍarūriyyāt*, *ḥifz al-bī'ah*.

Persoalan lingkungan hidup telah menjadi isu utama di dunia internasional sejak pertengahan abad kedua puluh. Sekalipun industrialisasi dipandang sebagai pelanggeng kerusakan lingkungan hidup, akar masalahnya bersifat paradigmatis, yakni nalar antroposentris. Kritik terhadap antroposentrisme dilancarkan oleh ekosentrisme. Meski terlambat memasuki gelanggang perdebatan, Islam telah membangun konsepsi pemihakan terhadap lingkungan hidup, namun masih gamang menentukan akan berdiri di pihak antroposentrisme atau ekosentrisme. Tesis ini mempertegas pijakan ekosentrisme Islam dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa: pertama, Islam dan ekosentrisme kompatibel dalam karakter-karakter pokoknya; kedua, ekosentrisme bisa dikonfigurasi dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah* dengan cara meletakkan *ḥifz al-bī'ah* di sebelah tiap-tiap nilai dalam hirarki *ḍarūriyyāt*, sebagai konsekuensi dari menjadikan alam pusat diskursus etis.

ABSTRACT

Rasyidi, Aprizal Sulthon, 2020. *Islamic Ecocentrism in the Perspective of Maqāṣid al-Syarī'ah*. Thesis, Postgraduate of UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Islamic Studies Program. Supervisors: (I) Prof. Dr. Hj. Mufidah. CH., M.Ag., and (II) Dr. H. Isroqunnajah, M.Ag.

Keywords: *ecocentrism, maqāṣid al-Syarī'ah, ḍarūriyyāt, ḥifz al-bī'ah*.

Environmental issues have been a major issue in the international world since the middle of 20th century. Although industrialization is seen as perpetuating environmental damage, the root of the problem is paradigmatic, namely anthropocentric reasoning. Critics of anthropocentrism are waged by ecocentrism. Even though it is too late to enter the arena of debate, Islam has built a conception of partiality towards the environment, but it is still uncertain to determine whether it will stand on the side of anthropocentrism or ecocentrism. This thesis emphasizes the foothold of Islamic ecocentrism with *Maqāṣid al-Syarī'ah*. The results showed that: first, Islam and ecocentrism were compatible in their main characters; secondly, ecocentrism can be configured in *Maqāṣid al-Syarī'ah* by placing *ḥifz al-bī'ah* next to each value in the *ḍarūriyyāt* hierarchy, as a consequence of making the natural center of ethical discourse.

BAB I

(PENDAHULUAN)

A. Latar Belakang

Krisis lingkungan sudah menjadi kekhawatiran dunia internasional sejak pertengahan abad ke-20,¹ terutama sejak PBB menyelenggarakan konferensi internasional di Stockholm, Swedia, pada Juni 1972.² Namun, suara-suara yang mengingatkan akan krisis lingkungan, terutama sekali yang diakibatkan oleh proses globalisasi dan industrialisasi, telah marak jauh sebelumnya.³ Di dunia Barat dikenal nama Aldo Leopold, seorang pemikir lingkungan, yang telah merumuskan “Piramida Tanah” (*Land Pyramid*) lewat artikel masyhurnya yang berjudul *The Land Ethic*.⁴ Krisis lingkungan pun sesungguhnya telah berlangsung sejak milenium silam. Sejumlah praktek kebudayaan kuno telah menciptakan akibat negatif pada alam dan runtuh karena faktor-faktor ekologi: adanya penggundulan hutan dan erosi pada

¹ Elspeth Whitney, “Lynn White Jr.’s ‘The Historical Root of Our Ecologic Crisis’ After 50 Years,” *History Compass* (Agustus, 2015), 396.

² K.E.S. Manik, *Pengelolaan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Penerbit Kencana, 2018), 17.; Mitch Stimers, “On Frontiers of Natural Environment,” *Journal of Earth Science and Climatic Change* (Agustus, 2015), 1.;

³ Jan Oosthoek, dan Barry K. Gills, “Humanity on the Crossroads: The Globalization of Environmental Crisis,” *Globalization* (Desember, 2005), 284-285.

⁴ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac* (New York: Oxford University Press, 1949), 201.

tanah. Krisis lingkungan terdokumentasi, pertama, di dalam catatan Plato (427-347) berjudul *Citias*; ia menggambarkan tanah-tanah yang telah digersangkan dan gunung-gunung yang telah digunduli.⁵ Kedua, di dalam Alquran; kitab suci umat Islam menegaskan sejak abad ke-7 Masehi bahwa “Kerusakan fisik telah terpampang secara nyata baik di darat maupun di laut dan itu disebabkan oleh (ulah perbuatan) tangan-tangan manusia.”⁶

Oleh sebab globalisasi yang memicu pertumbuhan populasi dan tuntutan akan pembangunan,⁷ hari ini umat manusia sedang menghadapi krisis ekologi skala planet. Terdapat sembilan ambang batas kritis dari sistem planet: (a) perubahan iklim,⁸ (b) pengasaman air laut,⁹ (c) penipisan ozon di stratosfer,¹⁰ (d) batas aliran biogeokimia/siklus nitrogen dan fosfor, (e) penggunaan air bersih secara global,¹¹ (f)

⁵ Fred Magdoff dan John Bellamy Foster, *What Every Environmentalist Needs to Know About Capitalism: A Citizen's Guide to Capitalism and the Environment*, terj. Pius Ginting dengan judul *Lingkungan Hidup dan Kapitalisme* (Cet: I: Tangerang: Margin Kiri, 2018), 5.

⁶ Al-Qur'ān, 30: 41.

⁷ Budi Winarno, “The Value of International Regime and Global Environmental Crisis,” *Jurnal Hubungan Internasional*, 1 (April, 2017), 85.

⁸ Andrew Dobson, “Globalisation, Cosmopolitanism, and Environment,” *International Relations*, 17 (Maret, 2005), 265.; Wondimagegn Tesfaye, dan Lemma Seifu, “Climate Change Perception and Choice of Adaptation Strategies: Empirical Evidence from Smallholder Farmer in East Ethiopia,” *International Journal of Climate Change Strategies and Management*, 2 (September, 2016), 253-254.; Dipesh Chakrabarty, “The Politics of Climate Change is More Than the Politics of Capitalism,” *Theory, Culture, and Society Journal* (2017), 10-11.; Suzaul-Islam MD dan Yanrong Z, “Strategic Environmental Assessment and Sustainable Development: Climate Change Perspective”, *Journal of Earth Science and Climate Change* (Desember, 2016), 2.

⁹ James C Orr, “Anthropogenic Ocean Acidification over the Twenty-First Century and It's Impact on Calcifying Organisms,” *Journal Nature*, 437 (September, 2005), 681-686.

¹⁰ Sivasakthivel dan K.K.Siva Kumar Reddy, “Ozone Layer Depletion and It's Effects: A Review,” *International Journal of Environmental Science and Development*, 1 (Februari, 2011), 30-36.

¹¹ Mannindar Monga, “Sustainable Development a Solution to Environmental Crisis: a Review,” *Current World Environment*, 2 (November, 2006).

alih fungsi lahan,¹² (g) keanekaragaman hayati yang menyusut,¹³ (h) pelepasan aerosol ke atmosfer, dan (9) polusi kimia.¹⁴ Sembilan ambang batas kritis itu memiliki standar masing-masing, dan tiga di antaranya (perubahan iklim, keanekaragaman hayati, dan rekayasa siklus nitrogen) telah dilanggar, sedang sisanya terancam hal yang sama.¹⁵ Imbasnya adalah pada deforestasi, emisi berlebih, rusaknya pangan, dan kemudian mengakibatkan rentannya penyakit (*disasters*),¹⁶ sekaligus kehilangan besar aset-aset peternakan dan agrikultur.¹⁷

Apa yang membedakan kerusakan lingkungan di era pra-industrial dan di era industrial? Perbedaan menonjol antara keduanya adalah, *pertama*, hari ini penghuni bumi lebih banyak (sejumlah 7 miliar dan diperkirakan akan berjumlah 9 milyar pada pertengahan abad nanti); *kedua*, dibandingkan dengan era pra-industrial, teknologi industri era industrial memiliki daya rusak berskala besar dan dilakukan dengan lebih

¹² Mohamed Elhag, et al, "Land use changes and its impacts on water resources in Nile Delta region using remote sensing techniques," *Environment Development and Sustainability Journal* (Maret, 2013), 1190.; Zongming Wang, "Changes of Land Use and of Ecosystem Service Values in Sanjiang Plain, Northeast China," *Environmental Monitoring and Assessment Journal* (Januari, 2006), 70.

¹³ Bradley J Cardinale, et al, "Biodiversity Loss and the Effects on Humanity," *Nature* (Juni, 2012), 59.

¹⁴ Mashhood Ahmad Khan, dan Arsalan Mujahid Gouri, "Environment Pollution: It's Effects on Life and It's Remedies," *International Refereed Research Journal* (April, 2011), 277.

¹⁵ Magdof, *Lingkungan*, 7-8.

¹⁶ Beatrice Barasa, "Increased Incidences, Intensity and Scope of Disasters: Manifestation of Unsustainable Development Practices," *Environment Pollution and Climate Change* (Februari, 2018), 2.

¹⁷ Teshome Abate, "Contribution of Indigenous Knowledge to Climate Change and Adaptation Response in Southern Ethiopia," *Journal of Earth Science and Climatic Change* (November, 2016), 7.; Mohamed Al-Boghdady dan Salah E. El-Hendawy, "Economic Impacts on Climate Change and Variability on Agricultural Production in the Middle East and North African Region," *International Journals of Climate Change Strategies and Management*, 3 (November, 2016), 468-470.

cepat; *ketiga*, sistem ekonomi dunia modern tidak mengenal konsep batas.¹⁸ Kehidupan masyarakat dan roda ekonomi di era industrial tidak berjalan sesederhana tampaknya. Krisis lingkungan lahir dari mode produksi industri dan mode konsumsi masyarakat industrial.

Pertama, mode produksi industri. Ekonomi kapitalistik¹⁹ berkepentingan untuk mendorong “pertumbuhan ekonomi” (*economic growth*).²⁰ Dalam hal ini, pertumbuhan menuntut pembangunan infrastruktur material, baik berupa pabrik-pabrik (tempat industri berproduksi), kantor-kantor, sarana transportasi, dll.²¹

¹⁸ Magdof, *Lingkungan*, 6.

¹⁹ Kapitalisme adalah ideologi ekonomi yang berprinsip pada “kebebasan individu” (*personal liberty*), “pemilikan pribadi” (*private property*) dan “inisiatif individu di sektor swasta” (*private enterprise*). Maka ruh dari kapitalisme adalah liberalisme dan individualisme. Kapitalisme percaya bahwa peran pemerintah harus minimum dalam mengatur kegiatan ekonomi di pasar (berbeda dengan merkantilisme). Memenuhi kebutuhan individu akan secara tidak langsung memenuhi kebutuhan masyarakat. Mereka percaya dan mendorong persaingan ekonomi berbasis industri. Hanya dengan demikian, gairah ekonomi bisa meningkat. Kritik terpenting terhadap kapitalisme adalah nilai-lebih yang dihasilkan dari kerja buruh merupakan sepenuhnya milik kapitalis—kondisi yang nantinya melanggengkan hirarki dan kelas di antara pekerja. Lihat: Mansour Fakhri, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Jogjakarta: Insist Press 2009), 40-42.

²⁰ Teori pertumbuhan ekonomi dikembangkan oleh W.W. Rostow, seorang ekonom Amerika Serikat. Rostow melihat modernisasi sebagai puncak peradaban, sementara masyarakat tradisional merupakan permasalahan. Untuk mencapai *high mass consumption* adalah tujuannya, dan itu membutuhkan modal. Rostow menekankan bahwa “pertumbuhan” adalah setara dengan “semakin modern”, yang ditampakkan lewat pembangunan yang marak. Negara-negara di dunia ketiga sangat dianjurkan, terutama, untuk mendatangkan modal asing demi melaksanakan pembangunan dan memacu pertumbuhan ekonomi. Sejak awal, gagasan pertumbuhan ekonomi berorientasi pada keberhasilan individu atau elit di suatu masyarakat, dan meniadakan pihak yang rentan. Mansour, *Runtuhnya*, 48-55. Lihat pula David Cuberes dan Marc Teignier, “Gender Inequality and Economic Growth: A Critical Review,” *Journal of International Development* (November 2014), 262-263.

²¹ “Pembangunan” bukanlah kata benda netral untuk menjelaskan upaya meningkatkan kehidupan ekonomi, politik, budaya, infrastruktur, dll. Pembangunan memanggul ideologi *developmentalism* yang masih identik dengan pertumbuhan ekonomi kapitalistik. Pembangunan dianggap sebagai pembawa kepentingan akumulasi kuasa modal negara-negara kapitalis untuk menancapkan kekuasaan di negara-negara dunia ketiga. Pembangunan membawa sejumlah masalah: (a) depedensia negara, (b) eksploitasi manusia dan lingkungan, (c) *culture shock* sebab transformasi ideologi, nilai dan budaya, (d) dekomposisi ekologi, dan (e) subordinasi agama. Lihat: Saiful Arif, *Menolak Pembangunanisme* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 131-196.

Pembangunan yang menggunakan teknologi industrial yang bersifat raksasa dan tersentralisasi cenderung mengganggu keseimbangan ekosistem sehingga mengakibatkan krisis ekologis.²² Demi terus bertumbuh dan tidak binasa, industri akan cenderung memilih meningkatkan kecepatan dan jumlah produksi, sekaligus memperumit komponen produk (baik produk maupun kemasan).²³ Kecenderungan industri untuk mengeksploitasi lebih banyak bahan baku di lebih banyak tempat memicu gagasan *de-growth* untuk memenangkan lingkungan saat keutuhannya terancam oleh agenda pembangunan.²⁴

Kedua, mode konsumsi masyarakat industrial. Di era industrial, hampir semua orang memenuhi sebagian besar kebutuhan dari membeli produk industri. Pemenuhan dengan membeli tidak murni didorong oleh pertimbangan kebutuhan, melainkan juga oleh gengsi yang ditanamkan lewat struktur dominasi *pop-culture* yang berkembang melalui budaya, wacana, dan media. Ketiganya, baik secara langsung atau tidak langsung, telah memengaruhi tren pertumbuhan laba dan peningkatan konsumsi. Hal ini kemudian mendorong para pemikir menyimpulkan bahwa budaya, wacana, dan

²² Eko Siswono, *Ekologi Sosial* (Jakarta: Penerbit Ombak, 2017), 4-7.; Scott L. Kronberg dan Julie Ryschawy, "Negative Impact on the Environment and People from Simplification of Crop and Livestock Production," *Agroecosystem Diversity* (2019), 77.

²³ Andre Gorz, *Ecologie et Politique*, terj. Hendri Heyneardi, dkk, dengan judul *Anarki Kapitalisme* (cet: I: Jogjakarta: Resist Book, 2011), 38-39.

²⁴ Jeroen C.J.M. Van Den Bergh, "Environment vs. Growth: A Criticism of 'Degrowth' and a Plea for 'a-growth'," *Ecological Economies* (November, 2010), 1.; Joan Martinez Alier, et al, "Sustainable De-Growth: Mapping the Context, Criticism and Future Prospects of an Emergent Paradigm," *Ecological Economies* (Mei, 2010), 1.

media sebagai “panglima” ekonomi dan politik kapitalisme yang bekerja dengan cara memproduksi terus menerus kesadaran palsu melalui komodifikasi.²⁵

Dengan demikian, terciptalah pola konsumsi masif yang “meladeni” produksi industrial, yang pada gilirannya, melanggengkan pengrusakan pada alam. Masyarakat membeli produk industrial (*materialistic consumption*) dengan sifat produk yang rumit, sehingga bagian yang tidak dibutuhkan dari sebuah produk (seperti kemasan) akan terbuang sebagai limbah.²⁶ Sebab manusia hadir sebagai konsumen dengan kesadaran semu; akan ke manakah perginya limbah tidak pernah menjadi pertimbangan utama. Selain melanggengkan produksi industrial, manusia industrial membebani bumi dengan limbah industrial.

Kesadaran dunia akan krisis lingkungan hidup sudah semakin maju mengingat digalakkannya konsep *Sustainable Development Goals* atau sering disingkat SDG’s. Dari tujuh belas poin, ada tujuh poin yang memuat isu lingkungan hidup.²⁷ Namun, SDGs tidak lepas dari sejumlah kritik penting. Ranjula Bali Swain melihat kerumitan dan inkonsistensi dalam pelaksanaan SDG’s, dan menegaskan bahwa negara cukup

²⁵ Ben Agger, *Critical Social Theories: An Introduction*, terj. Nurhadi dengan judul *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan dan Implikasinya* (Bantul: Kreasi Wacana, 2009), 351.

²⁶ Hulya Bakirtas, et al, “The Effects of Materialism and Consumer Ethics on Ecological Behavior: An Empirical Study,” *European Journal of Sustainable Development*, 3 (April, 2014), 132.

²⁷ Di dalam naskah SDG’s milik PBB, SDG’s disebut bertujuan untuk “*provides a shared blueprint for peace and prosperity for people and the planet, now and into the future.*” Tujuh poin dari tujuh belas poin itu adalah *clean water and sanitation; affordable and clean energy; sustainable cities and communities; responsible consumption and production; climate action; life below water*, dan; *life on land*. Ketujuh poin itu dijabarkan ke dalam target-target pembenahan yang diwajibkan pada seluruh negara anggota PBB. Perinciannya bisa dibaca di situs resmi SDG’s PBB: <https://sustainabledevelopment.un.org/?menu=1300> (diakses tanggal 29 Juni 2019, pukul 1:39 WIB).

menegakkan aturan-aturan dalam negeri.²⁸ Sebab, menurut Malcolm Langford, SDG's disertai oleh kepentingan politik-ekonomi negara-negara industrial, serta sebagian besar programnya bersifat karikatif.²⁹ Di dalam SDG's sendiri terdapat dua poin yang berpotensi penghambat keberlanjutan: *decent work and economic growth* (poin kedelapan) dan *industry, innovation, and infrastructure* (poin kesembilan). Sekalipun kedua poin tersebut bermaksud mengentaskan kemiskinan dan memenuhi fasilitas dunia yang berkelanjutan, namun keduanya tidak peka pada “kasta” yang telah mapan dalam dunia bisnis, padahal pertumbuhan dan industri berbicara tentang persaingan pasar. Perlu dicatat bahwa SDGs mungkin berorientasi pemerataan, dengan berbicara tentang nasib kalangan bawah. Namun SDGs tidak berbicara tentang keuntungan kalangan atas: akan semenjulang apa mereka menjadi. Pemerataan adalah ide menghapus kesenjangan, dan tawaran SDG's hanya pertumbuhan kedua kelas, yang takkan menghapus kesenjangan.

Sekali lagi, akar dari seluruh krisis lingkungan adalah mode produksi dan mode konsumsi masyarakat industrial. Industri harus ajeg sebab ia merupakan simbol kemajuan; kemajuan itu didasarkan pada keyakinan bahwa manusia mutlak bebas menumbuhkan perekonomian tanpa batas; bahwa alam dipandang sebagai “aset”

²⁸ Ranjula Bali Swain, *A Critical Analyses of the Sustainable Development Goals*, dalam buku *Handbook of Sustainability Science and Research* (London: Springer International Publishing, 2017), 341-355.

²⁹ Malcolm Langford, “Lost in Transformation? The Politics of the Sustainable Development Goals,” *Ethics and International Affairs Journal*, 2 (New York, 2016), 167-176.

akumulasi profit. Di sinilah rintangan ideologisnya.³⁰ Secara paradigmatis, bahkan oleh SDG's, industri sah melakukan eksploitasi alam demi kapitalisasi modal.

1. Perdebatan Antroposentrisme dan Ekosentrisme

Mode produksi dan mode konsumsi masyarakat industrial bertumpu pada modernitas-antroposentris,³¹ dan di belakang modernitas ada ideologi. Menurut Saras Dewi, sokongan ideologis itu lahir dari falsafah Barat yang memuliakan rasio. Rene Descartes mengusung jargon filsafatnya yang terkenal: “aku berpikir, maka aku ada” (*cogito ergo sum*). Dengan rasionya, manusia menjadi satu-satunya makhluk yang mampu menyadari keberadaannya (dirinya sebagai *ada*). Pemikiran Descartes memicu gelombang abad pencerahan dan perayaan manusia modern terhadap kemerdekaan dirinya dalam memutuskan langkah dengan rasionalitas. Namun, implikasi dari jargon Descartes adalah keyakinan bahwa manusialah satu-satunya “ada” (*being*) di dunia, sebab manusia memiliki kemampuan berpikir.³²

Status sebagai *res cogitans*, menurut Eko Siswono, menempatkan manusia di altar dunia sebagai subjek, eksistensi sejati, pengada satu-satunya, dan dengan

³⁰ Gorz, *Anarki ...* hlm. 4.

³¹ Jason W. Moore, “The Capitalocene, Part I: on the Nature and Origins of Our Ecological Crisis,” *The Journal of Peasant Studies*, (Maret, 2017), 594-595.; Lynn White Jr., “The Historical Root of Our Ecologic Crisis”, *Journal of Science* (Maret, 1967), 1204.

³² Saras Dewi, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam* (Tangerang: Marjin Kiri, 2015), 21-22.

demikian boleh mendominasi ‘yang lain’ dalam relasi eksploitatif.³³ Manusia kemudian dianggap sebagai pusat alam semesta, sedangkan alam semesta sendiri dipandang sebatas sebagai nilai-instrumental (kegunaan), tidak memiliki nilai-intrinsik (tidak bernilai di dalam dirinya sendiri—nilai alam bergantung pada kegunaannya di hadapan manusia). Ada anggapan bahwa—karena merupakan entitas non-rasional—alam tidak memiliki hak. Implikasi lebih lanjutnya, menurut Sonny Keraf, alam dipandang sebagai instrumen yang bisa (baca: bebas) dimanfaatkan untuk keperluan manusia: “keperluan” adalah pertumbuhan ekonomi kapitalisme, dan “manusia” adalah industri.³⁴

Fenomena krisis lingkungan sebab mode produksi dan konsumsi masyarakat industrial tentu saja menuai kritik, namun tidak setiap kritik bermotif sama. Penghormatan pada alam disepakati semua pihak, namun mengapa penghormatan itu diberikan alasannya berbeda-beda. Dalam diskursus etika lingkungan, terdapat dua mazhab besar, yaitu antroposentrisme dan ekosentrisme.³⁵

Adalah mazhab antroposentrisme yang secara prinsipil masih menyetujui pokok argumentasi di atas. Antroposentrisme menggugat kerja industrial yang merusak lingkungan dan menunjukkan kekhawatiran pada krisis lingkungan, namun

³³ Eko, *Ekologi*, 3.

³⁴ Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup* (Jakarta: Kompas, 2010), 47.

³⁵ Terdapat banyak aliran dalam etika lingkungan, dan oleh Sonny Keraf aliran-aliran itu dikategorisasikan dalam tiga, yakni Antroposentrisme, Biosentrisme, dan Ekosentrisme. Namun Peneliti cenderung akan mendikotominya menjadi dua saja, yakni antara antroposentrisme dan ekosentrisme. Alasannya akan dijelaskan di Bab II.

motif utamanya adalah keselamatan manusia. Sebab, antroposentrisme meyakini bahwa hanya manusia yang bisa dijadikan subjek moral, sehingga seluruh diskursus etika lingkungan sesungguhnya adalah tentang menjaga kepentingan manusia. Bagaimanapun, antroposentrisme memiliki argumentasi yang cukup masuk akal untuk itu.³⁶ Alan Gewirth berpendapat bahwa hanya antroposentrisme yang bisa menghindari standar ganda manusia saat di satu sisi manusia harus menghormati alam sedangkan di sisi lain manusia harus mempertahankan hidup—salah satunya dengan cara membunuh hewan. Kerumitan akan muncul, misalnya untuk menentukan hewan manakah yang *boleh* atau *tidak boleh* dikorbankan, sebab akan memicu diskriminasi. Lagipula, menurutnya, adanya kewajiban tidak selalu menunjukkan adanya hak sebagai sumber lahirnya kewajiban itu. Kewajiban juga bisa lahir karena inisiatif manusia untuk bersikap peduli.³⁷

Onora O’neil di sisi lain menegaskan bahwa antroposentrisme secara rasional lebih meyakinkan sebab pada dasarnya etika lain tidak bisa membuktikan adanya atribut moral objektif di dalam alam. Moralitas datang dari refleksi manusia. Bila dipaksakan, manusia justru jatuh dalam jebakan mistisme. O’neil berpendapat bahwa kritik lingkungan sebaiknya bukan diarahkan pada antroposentrisme, melainkan pada

³⁶ Terdapat kesalahpahaman yang lazim Peneliti temukan dalam beberapa literatur, yaitu penyudutan total pada antroposentrisme. Antroposentrisme juga turut berdiri melawan penghancuran lingkungan oleh industrialisasi, namun dengan pendekatan yang sebenarnya lebih lunak karena penerimaannya terhadap prinsip-prinsip kapitalisme dan ideologi antroposentris di belakangnya. Hingga batas-batas tertentu, antroposentrisme sebagai etika lingkungan punya kontribusi penting. Lihat: Keraf, *Etika*, 43.

³⁷ Alan Gewirth, *Human Rights and Future Generation*, dalam Michael Boylan (ed), *Environmental Ethics* (USA: Wiley-Blackwell, 2014), 121-122.

spesiesisme yang mengandung doktrin rasis bahwa ras manusia lebih unggul dan serba-berhak atas alam. Menurutnya, antroposentrisme sebagai etika mengatur cara manusia bertindak di hamparan alam, bukan mengajarkan cara manusia menguasainya.³⁸

Adalah ekosentrisme yang menjadi kritik atas argumentasi-argumentasi antroposentrisme. Menurut ekosentrisme, krisis berskala planet sudah mendesak manusia untuk tidak cukup lagi mengandalkan seruan-seruan moral-antroposentris kepada masyarakat industrial. Ekosentrisme menuntut perubahan paradigmatis relasi manusia dengan alam. Berbeda dengan antroposentrisme, ekosentrisme menaruh penghormatan pada alam dengan meyakini bahwa alam memiliki nilai intrinsik yang membuatnya berharga (*in it self*). Nilai alam tidak bergantung pada apakah ia berguna atau tidak untuk manusia. Dengan demikian, manusia digeser dan yang menjadi “pusat kehidupan” adalah alam. Di hadapan ekosentrisme, alam dipandang sebagai totalitas; manusia hanyalah salah satu organisme dari keluarga besar organisme di bumi. Manusia tidak lagi disesialkan.

Sebagaimana antroposentrisme, argumentasi ekosentrisme juga cukup kuat. Jeremy Bentham adalah yang pertama mengawali penjelasan tentang maksud dari nilai intrinsik alam—sesuatu yang disindir antroposentrisme sebagai “atribut objektif”

³⁸ Onora O’neil, *Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism*, dalam Michael Boylan (ed.), *Environmental*, 122-124.

yang tidak bisa dibuktikan. Bagi Bentham, terutama berkaitan dengan hak hewan, pertanyaannya bukanlah “apakah hewan mampu berpikir”, melainkan “apakah hewan mampu merasakan sakit”.³⁹ Dengan jenis pertanyaan itu Bentham meletakkan dasar berpikir yang mengkritik kecenderungan kuat untuk melihat hewan dengan standar kemanusiaan dan bukan sebagai standar “kemakhlukan”, yang menurut Bentham merupakan ketidakadilan.

Argumen Bentham kemudian dikembangkan oleh Holmes Rolston. Rolston membedakan pengertian sakit dalam konteks biologis dan budaya. Manusia dan hewan sama-sama merasakan sakit sebagai suatu peristiwa biologis, meski keduanya berbeda cara mengekspresikan rasa sakit itu secara kebudayaan. Adanya kesamaan reaksi secara biologis menuntun Rolston pada argumentasi bahwa manusia dan hewan punya alasan yang sama untuk sama-sama diberi status moral berupa “hak”. Rolston melebarkan ide kesamaan rasa sakit itu pada makanan (*dietary*). Hewan dan manusia sama-sama butuh makan sebagai suatu kebutuhan biologis, sekalipun keduanya berbeda dalam tata cara makan secara kebudayaan.⁴⁰

Gagasan *dietary* bukan saja mencakup hewan dan manusia di hadapan rantai pangan, namun juga mencakup keseluruhan warga lingkungan, baik biota maupun

³⁹ Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Dover Publications Inc, 2007), 311.

⁴⁰ Holmes Rolston, *Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World*, dalam F. Herbert Bormann dan Stephen R. Kellert (eds.), *The Broken Circle: Ecology, Economics, and Ethics* (Connecticut: Yale University Press, 1993), 228-247.

abiota. Konsep relung lingkungan⁴¹ berlaku untuk menjelaskan ini. Tumbuhan makan dari energi di sekitarnya (air dan cahaya), kemudian tanaman memproduksi makanan bagi makhluk bergerak. Maka, baik tumbuhan (biota) dan air atau cahaya (abiota) masing-masing dipandang sebagai relung vital dalam menjaga keutuhan lingkungan dan keberlangsungan kehidupan. Termasuk unsur-unsur kimia (energi) yang terus mengalami daur, seperti bebatuan sebagai sumber keberadaan fosfor—yang bila fosfor itu hilang, sebagaimana menurut Susanto, akan berakibat serius pada kelangsungan ekosistem.⁴² Rolston menegaskan bahwa bukan spesies yang hendak dilindungi, namun integritas keseluruhan ekosistem; dengan demikian, keberhargaan spesies tidak dilihat dari nilai spesies itu sendiri, melainkan keberadaannya untuk integritas ekosistem.⁴³

Itulah yang ekosentrisme maksudkan sebagai “nilai intrinsik” alam. Menurut Sonny Keraf, argumentasi antroposentrisme memiliki sejumlah kelemahan yang bisa ditutupi oleh ekosentrisme. *Pertama*, model etika antroposentrisme cenderung mengabaikan persoalan-persoalan lingkungan yang secara tidak langsung bersentuhan dengan kepentingan manusia, atau, persoalan-persoalan lingkungan yang secara saintifik belum teridentifikasi “mengkawatirkan”. Pada mulanya manusia tidak melihat plastik sebagai persoalan sebelum secara saintifik plastik dikategorikan

⁴¹ Relung adalah fungsi vital suatu individu dan atau unsur alam di dalam suatu habitat. Baca: Susanto, *Ekologi: Konservasi Sumberdaya Hayati* (Purwanto: UMP-Press, 2017), 10.

⁴² Susanto, *Ekologi*, 11-15.

⁴³ Holmes Rolston, *Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), 153.

sebagai masalah. Manusia terus memproduksi dan menggunakan plastik sebab tidak ada akibat yang seketika dirasakan oleh manusia dari memproduksi limbah plastik. *Kedua*, pertimbangan moral manusia cenderung berubah-ubah. Antroposentrisme akan menganggap serius suatu persoalan lingkungan bila memang terbukti ada kemendesakan, namun kemendesakan antar satu kelompok manusia dengan kelompok lainnya tidak sama sebab kepentingannya berbeda-beda. Adalah rentan untuk mempercayakan pertimbangan moral pada kepentingan yang tidak bersifat ajeg, bahkan saling bertentangan satu sama lain. *Ketiga*, pertimbangan moral manusia cenderung pendek. Fokus terbesar antroposentrisme adalah kepentingan manusia yang sifatnya tidak berkelanjutan. Antroposentrisme membenarkan pemenuhan atas jenis kepentingan itu dengan cara mengorbankan manusia.⁴⁴

Ekosentrisme bermaksud mengatasi hambatan itu. Caranya adalah dengan memperluas cakupan etika, dari yang semula berorientasi manusia, menjadi berorientasi lingkungan. Perluasan etika penting dan dibenarkan sebab dalam sejarahnya etika juga mengalami revolusi; apa yang dulu ditolak oleh etika untuk dijadikan subjek moral kini telah dimasukkan ke dalam daftar.⁴⁵ Paul Taylor adalah salah satu yang melakukan perluasan cakupan etika, dengan cara membedakan antara “pelaku moral” dan “subjek moral”. Pelaku moral adalah pihak yang memiliki kemampuan untuk bertindak secara moral—dalam hal ini, manusia. Sedangkan

⁴⁴ Keraf, *Etika*, 47.

⁴⁵ Kees Bertens, *Etika* (Jogjakarta: Kanisius, 2013), 2017-208.

subjek moral adalah pihak yang bisa diperlakukan secara moral, *yang pelaku moral mempunyai kewajiban moral atasnya*.⁴⁶ Ekosentrisme menganggap anak kecil, orang gila, kelompok organisme tertentu dan benda-benda abiotik lainnya sebagai subjek moral, dengan rasionalisasi “relung” sebagaimana terjelaskan di atas.

Namun, bertumpu pada ekosentrisme saja tidaklah cukup. Krisis lingkungan skala planet membutuhkan pemecahan kerumitan jangka panjang yang tidak mungkin ditangani oleh satu wacana saja. Ekosentrisme membutuhkan seluruh kekuatan argumentatif, termasuk dari rahim agama.⁴⁷ Islam, dalam hal ini, memiliki kans besar untuk memperkuat ekosentrisme, sekaligus memiliki tantangan yang tidak mudah.

2. Tantangan Perumusan Etika Lingkungan Islam

Kajian etika lingkungan dalam Islam belum menjadi kajian yang mapan, setidaknya bila dibandingkan dengan kajian-kajian lain.⁴⁸ Penyebabnya adalah karya para sarjana muslim tentang lingkungan hidup, seperti karya-karya Othman Abd al-Rahman, Musthafa Abu Sway, Mawil Y. Izz Deen, Ibrahim Abu-Rabi, Fazlun Khalid dan Kaveh Afrasiabi, masih bersifat sporadis (tercecer sebagai paper-paper untuk

⁴⁶ Paul Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics* (Princeton University Press, Princeton, 1986), 14-24.

⁴⁷ Mary Evelyn Tucker dan John A. Grim (ed), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and Environment*, terj. Hardono Hadi dengan judul *Agama, Filsafat, dan Lingkungan Hidup* (Jogja: Kanisius, 2003), 7.

⁴⁸ Hartini, “Eksistensi Fikih Lingkungan di Era Globalisasi,” *Jurnal al-Daulah*, 2 (Juni, 2013), 41.; Erhun Kula, “Islam and Environmental Conservation,” *Environmental Conservation*, 1 (Maret, 2001), 1.

dipresentasikan di berbagai forum ilmiah).⁴⁹ Belum ada yang menghimpun dalam sebuah kompedium sehingga mudah ditelusuri keberadaannya. Beberapa sarjana menulis dalam bentuk buku, seperti Ibrahim Abdul-Matin, Mujiyono Abdillah, Ali Yafie, dan Mudhafir Abdullah, namun karya-karya seperti ini pun terhitung sedikit. Sejumlah karya justru terasa *solitary* karena ditulis dengan terlalu normatif dan lepas dari konteks pembelaan lingkungan global, seperti karya Yusuf al-Qaradhawi.⁵⁰ Di antara keseluruhan karya yang ada, hanya sedikit yang memberi kritik tegas terhadap antroposentrisme. Masih ada semacam kegamangan untuk melepaskan antroposentrisme sepenuhnya sebab keberadaan sejumlah ayat dalam Alquran yang bernuansa antroposentris,⁵¹ sekalipun sebelumnya ideologi pertumbuhan ekonomi

⁴⁹ M. Atho' Mudzhar, *Membumikan Fikih Ramah Lingkungan*, (pengantar), dalam Mudhofir Abdullah, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), Xx.

⁵⁰ Khusnul Khitam, "Kontekstualisasi Teologi Sebagai Basis Gerakan Ekologi," *Dinika*, 2 (Mei 2016), 147-150.; Rahmi Hidayati, "Hukum Islam dan Kelestarian Lingkungan Hidup: Studi Tentang Hukum Adat sebagai Alternatif terhadap Kerusakan Lingkungan di Jambi," *Ar-Risalah*, 1 (Juni, 2015), 104.; Dwi Runjani Juwita, "Fiqih Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," *El-Wasathiya*, 1 (Juni, 2017), 30-33.; Riham R. Rizk, "Islamic Environmental Ethics," *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 2 (September, 2014), 195-196.; Ruhul Quddus, "Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan," *Ulumuna*, 2 (Desember, 2012), 334.

⁵¹ Terdapat dua kelompok ayat, yang sesungguhnya berjumlah sedikit, yang bernuansa antroposentrisme karena mengekspos tentang "*keutamaan manusia atas alam*" dan "*ditundukkannya alam untuk manusia*". Ayat-ayat tersebut akan dikutip di bab IV. Jurnal-jurnal mengenai kompatibilitas Islam dan pertumbuhan ekonomi dan pembangunan industrial bisa dilihat di: Rania Kamla, et al, "Islam, Nature and Accounting: Islamic Principles and the Notion of Accounting for the Environment," *Journal of Accounting Forum* (Maret, 2006), 245-265.; Sarkawi, Azila Ahmad Sarkawi, et al, "The Philosophy of Maqasid al-Shari'ah and It's Application in the Built Environment," *Journal of Built Environment, Technology and Engineering* (Maret, 2017), 217.

kapitalistik ditekankan sebagai sumber masalah.⁵² Salah satu yang bisa melepaskan antroposentrisme dan melancarkan kritik tegas terhadapnya adalah Ammar Nawal.⁵³

Sejak disepakati bahwa krisis lingkungan bukan semata persoalan praksis melainkan persoalan paradigmatik, Islam harus memasuki gelanggang perdebatan dengan memberi tawaran paradigmatik pula. Sekalipun studi Islam dan lingkungan hidup belum sematang studi Islam dalam tema-tema kemanusiaan, namun untuk mengembangkan suatu ajaran lingkungan hidup tidak membutuhkan kerja-dari-nol, sebab di dalam Islam telah tersedia sejumlah konsep kunci untuk dikembangkan, terutama dalam teologi dan fikih. Keduanya memiliki kelebihan dan tantangan.

Teologi memberi petunjuk bagi mereka yang beriman dan singkapan-singkapan realitas-ontologis-transenden di balik alam sebagai *being* (yang ada). Teologi mampu menyingkap hakikat eksistensi Tuhan di balik realitas fisik, sekaligus menegaskan bahwa Tuhanlah yang meliputi segenap alam semesta.⁵⁴ Dengan demikian, adalah mudah bagi umat Islam untuk menyimpulkan bahwa benda tidak pernah sekadar benda; bila pada setiap jengkal ekstensi material di alam ini Tuhan bersemayam, konsekuensinya adalah tidak boleh ada satu eksistensi pun yang

⁵² Fachruddin Majeri Mangunjaya, "Developing Environmental Awareness And Conservation Through Islamic Teaching," *Journal of Islamic Studies* (Februari, 2011), 37.

⁵³ Ammar Nawal menulis sebuah *paper* berjudul *Islam and Deep Ecology* dalam sebuah bunga rampai pemikiran agama dan lingkungan hidup yang berjudul *Liberating Faith: Religious Voices for Justice, Peace, and Ecological Wisdom* (Roger Gottlieb, ed.).

⁵⁴ Referensi yang bisa dibaca untuk memperkaya khazanah tentang ini adalah Sachiko Murata (*The Tao of Islam*, 1992) atau Ibu Araby (*The Bezels of Wisdom*, 1980). Kedua karya tersebut banyak menyingkap realitas transenden di balik altar alam semesta dan menjadikan Allah sebagai muara kesimpulan.

diperlakukan di luar lajur-lajur kesakralan. Teologi diharapkan mampu memberi kesadaran baru dan sakral dalam cara memandang alam. Namun kemampuan teologi tidak lantas mencegah umat Islam larut dalam mode produksi dan mode konsumsi industrial. Sebab, teologi terbentur pada debat paling dasar dalam kajian etika, yakni bahwa *is* (ke-adalah-an) tidak serta merta melahirkan *ought* (ke-harus-an).⁵⁵

Contoh perdebatan itu bisa diamati dalam debat antara Asy'ariyah dan Muktaizilah. Asy'ariyah berpendapat bahwa "Sesuatu bernilai karena teks mengungkapkan nilainya" (subjektivisme). Muktaizilah sebaliknya berpendapat bahwa "sesuatu bernilai karena sisi intrinsiknya; teks hanya *menginformasikan* (objektivisme).⁵⁶ Argumentasi Asy'ariyah sangat berguna karena menekankan pengakuan teks akan nilai-nilai di tengah alam, namun ia juga berpeluang memberi keistimewaan pada manusia sebagai "juru bicara Tuhan" lewat tafsir-tafsir kebahasaan.⁵⁷ Nilai alam "bergantung" pada tafsir manusia dan argumen mudah tergelincir pada antroposentrisme. Pun demikian dengan Muktaizilah yang

⁵⁵ Perdebatan di dalam etika dihiasi dengan kubu subjektivisme (*non-cognitivism*) dan objektivisme (*cognitivism*). Di antara perdebatan keduanya adalah (1) apakah nilai merupakan atribut inheren suatu benda, dan (2) apakah bisa pengetahuan secara otomatis melahirkan kewajiban. Baca: Mohammad Shomali (*Relativisme Etika*, Jakarta: Shadra Press, 2011), Sabina Lovibond (*Realism and Imagination in Ethics*, Oxford: Blackwell Publisher, 1983), Gordon Graham (*Theories of Ethics*, New York: Routledge, 2011).

⁵⁶ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (London: Brill Academic Publishers, 1997), 33.

⁵⁷ Dalam diskursus hermeneutika, sudah jamak adanya gugatan terhadap keabsahan "objektivisme" dalam tafsir, yang memungkinkan seorang mujtahid benar-benar mewakili suara Tuhan. Salah satu pemikir yang kritis terhadap masalah hermeneutika dalam hukum Islam adalah Khaled Abou el-Fadl dan Wael B. Hallaq. Baca: Khaled Abou el-Fadl, *The Authority and the Authoritative in Islam* (Amerika: University Press of America, 2001) dan Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islam* (UK: Cambridge University Press, 2001).

mengagungkan rasionalitas manusia sebagai instrumen utama mengetahui nilai alam; pada akhirnya, alam tetap sebagai subordinat rasionalitas.⁵⁸

Fikih adalah studi yang terdekat dengan masyarakat Islam. Sejak abad pertama Islam, fikih bekerja dengan sangat membumi. Fikih adalah ujung tombak sebab ia berkaitan erat dengan kegiatan paling menyehari individu atau masyarakat Islam. Fikih memberikan tuntunan paling praktis karena ia memang dibangun dengan ketentuan-ketentuan terperinci demi mengatur hidup manusia secara kaffah.⁵⁹ Ketentuan itu berkenaan dengan kaffah halal dan haram. Konsekuensi kekaffahan itu adalah masuknya tema pemeliharaan lingkungan hidup ke dalam jangkauan fikih. Hal ini bisa dilihat dari sejumlah istilah yang dekat dengan urusan hubungan manusia dengan lingkungan hidup, seperti *ihyā al-mawāt* (praktek mengolah tanah mati), *himā* (praktek konservasi kawasan tertentu, *ṣirb* (praktek pengaturan air untuk irigasi dan peternakan), *iqta'* (praktek hibah tanah), *ijārah* (praktek sewa tanah) dan *al-ṣayd wa al-dhabā'ih* (praktek mengatur perburuan dan penyembelihan). Fikih sangat diperlukan sebagai moral praktis, namun ia menghadapi sejumlah tantangan.

Pertama, fikih terbatas hanya kalangan umat Islam (tidak universal). Kedua, fikih cenderung pada analisis tekstual dan tertutup dari disiplin ilmu lain, sehingga

⁵⁸ Fakhry, *Ethical*, 42-45.

⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2008), 234-235.

fikih terkesan lamban merespon persoalan kontemporer.⁶⁰ Ketiga, bukanlah hal mudah untuk memilih *manhaj* mana yang akan dipilih, mengingat perbedaan yang cukup tajam secara metodologis antar satu kelompok fikih dengan yang lainnya.⁶¹ Keempat, harus ada kehati-hatian dalam memilih tema-tema tertentu untuk diangkat menjadi konsep kunci ajaran lingkungan Islam, sebab tidak semua konsep yang berbau lingkungan murni bermotif kemaslahatan lingkungan. Contoh, diskursus *ihyā al-mawāt* (memproduktifkan tanah mati) dan *himā'* (konservasi lahan). Sesungguhnya *ihyā al-mawāt* adalah konsep kemaslahatan ekonomi, yakni kebolehan manusia untuk menggunakan tanah tak tergarap demi sebesar-besarnya kemaslahatan manusia (dan *kemaslahatan* ini bisa ditafsirkan secara antroposentris).⁶² Sedangkan *himā'*⁶³ pada dasarnya bukanlah konservasi lingkungan, melainkan kebijakan untuk melindungi hak rakyat kecil atas ruang berburu yang selama masa pra Islam banyak didominasi elit tuan tanah dan pemilik alat produksi (berburu) lebih banyak.⁶⁴

⁶⁰ Di tubuh NU, terdapat pergeseran dari fikih tekstual khas KH. Bisri Syansuri yang sangat patuh pada teks usul fikih semata menjadi fikih kontekstual khas KH. MA. Sahal Mahfudh yang membuka fikih untuk menerima kontribusi ilmu-ilmu lain. Bagaimana pun usaha itu tidak instan diterima oleh masyarakat pada umumnya, terutama ketika pada awal abad 21 lahir Jaringan Islam Liberal mewacanakan hal serupa. Baca: MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Jogjakarta: LKiS, 1994).

⁶¹ Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Penerbit Grafindo, 1994), 169-172. Lihat juga: Moh. Anas Kholish, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif* (Malang: Penerbit UIN-Maliki, 2015), IX.

⁶² Baca salah satu kecenderungan tafsir antroposentris itu pada narasi yang dikembangkan oleh Ria Fitri. Ria Fitri, "Tinjauan Tanah Terlantar Dalam Perspektif Hukum Islam," *Jurnal Ilmu Hukum*, 55 (Desember, 2011).

⁶³ Irini Ibrahim, "Hima' as Living Sanctuary: An Approach to Wetlands Conservation from the Perspective of Shari'a Law," *Procedia* (September, 2013), 476-483.; Mohamad, Abdul Basir, "Konsep Hima Dalam Islam Dan Hubungannya Dengan Pemeliharaan Alam Sekitar," *Asian Journal of Environment, History and Heritage* (Juni, 2018), 60.

⁶⁴ Othman Llewellyn, *The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law*, dalam R. Foltz, F. Denny dan A. Bahruddin (ed), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (Cambridge, Harvard University Press, 2003), 216.

Kelima, sekalipun merujuk pada kaidah-kaidah fikih yang menjadi akar metodologis fikih, ketidakmudahan juga akan muncul karena terdapat kaidah-kaidah kontradiktif. Kaidah yang berbunyi “Mencegah mafsadat lebih diutamakan daripada memperoleh manfaat” bisa membenarkan penutupan pabrik atau penolakan izin ekstraksi mineral, namun terdapat pula kaidah yang berbunyi “sesuatu yang diharamkan dengan tujuan *sadd al-zari’ah* menjadi boleh bila terdapat maslahat yang kuat”. Kepentingan antroposentris bisa mengambil celah dalam kaidah-kaidah kontradiktif ini.⁶⁵

Menurut Peneliti, kebutuhan umat Islam adalah membangun etika lingkungan Islam yang anti-antroposentrisme. Teologi dan fikih telah dikembangkan untuk berbicara tentang persoalan-persoalan lingkungan hidup, dan keduanya penting untuk terus dikembangkan sebab teologi memberi fikih wawasan metafisik yang membuat segala sesuatu terasa sakral, sedangkan fikih memberi “kaki-tangan” bagi teologi untuk berpraktis. Namun kita membutuhkan satu penyokong lagi yang memberi batas agar rumusan studi Islam dan Lingkungan Hidup tidak justru memihak antroposentrisme dan mengkhianati ekosentrisme. Hemat Peneliti, etika adalah bidang yang bisa menjawab kebutuhan tersebut. Dalam Islam, kajian etika ada dalam studi *Maqāṣid al-Syarī’ah*.

Maqāṣid al-Syarī’ah adalah studi dalam hukum Islam yang menekankan komitmen terhadap nilai-nilai dasar yang digali secara induktif-rasional dari Alquran

⁶⁵ Llewellyn, *The Basis*, 197.

dan sunnah. Nilai-nilai tersebut dianggap sebagai tujuan luhur syariat Islam seluruhnya. Nilai-nilai itu harus pula bersenyawa dalam rumusan-rumusan hukum Islam menyangkut tema apapun. Nilai-nilai itu menuntut pemenuhan secara maksimal. Teori *Maqāshid al-Syarī'ah* mengafirmasi keberadaan *darūriyyāt*, yakni sekumpulan nilai atau kondisi yang harus ada, harus terpenuhi terlebih dahulu, prioritas utama, yang bila tidak terpenuhi akan menyebabkan kacau dan hancurnya kehidupan manusia. Lazimnya *darūriyyāt* dikenal memiliki lima nilai universal-prioritas (sehingga seringkali disebut *kulliyyāt al-khamsah*), yaitu pemeliharaan (*ḥifz*) terhadap agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal sehat (*'aql*), keturunan (*nasl*) dan harta (*māl*). Namun sesungguhnya komposisi nilai dalam *darūriyyāt* fleksibel dan bisa berkembang. Salah satu tambahan komposisi yang bisa diajukan adalah *ḥifz al-bī'ah*.

Ḥifz al-bī'ah memang tergolong baru sebagai istilah. Terma *ḥifz* tidak selalu digunakan: Al-Qaradhawi menggunakan *ri'āyah* (pengasuhan) sebagai ganti *himāyah* (perlindungan),⁶⁶ sedangkan Mudhofir Abdullah menggunakan *islah* (lawan dari *ifsād*).⁶⁷ Terma *ḥifz* Peneliti pinjam dari Busriyanti⁶⁸ dan Ali Yafie⁶⁹ agar berselaras dengan terma khas *maqāshid*. Adalah terma *bī'ah* yang digunakan tanpa berganti. *Bī'ah* mengacu pada sejumlah ayat dalam Alquran yang berarti tempat “kembali”, “rumah”, “menempati wilayah”, atau “ruang kehidupan”, sekalipun kata *bī'ah* tidak

⁶⁶ Yusuf Al-Qaradhawi *Islam Agama Ramah Lingkungan* terj. Abdullah Hakam Shah, dkk (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002), 2-3.

⁶⁷ Mudhofir Abdullah, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 287.

⁶⁸ Busriyanti, “Islam dan lingkungan Hidup: Studi Terhadap Fiqh al-Bi'ah Sebagai Solusi Pelestarian Ekosistem Dalam Perspektif Maqashid Al-Syari'ah,” *Jurnal Fenomena* Vol. 15 No. 2 (2016), 276.

⁶⁹ Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup* (Jakarta: Ufuk Press, 2006), 225.

secara langsung muncul, melainkan dalam derivasi yang lain.⁷⁰ Namun, istilah *ḥifz al-bī'ah* sudah sangat cukup dijadikan padanan bagi istilah “lingkungan hidup”. Yang terpenting berikutnya adalah menentukan sifat ekosentrisme dari *ḥifz al-bī'ah* dan menentukan posisinya dalam konfigurasi nilai *darūriyyāt* demi menghasilkan satu pokok etika lingkungan yang berkarakterkan ekosentrisme.

B. Rumusan Masalah

Rumusan masalah adalah fokus Penelitian atau titik telaah Peneliti dalam penelitiannya. Peneliti hendak merekonstruksi *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang berorientasi lingkungan dan bersifat ekosentrisme, dan untuk keperluan itu Peneliti harus terlebih dahulu memastikan apakah Islam berbicara dalam *tone* yang sama dengan ekosentrisme. Maka, rumusan masalah yang Peneliti ajukan adalah sebagai berikut:

1. Apakah ekosentrisme kompatibel dengan pandangan lingkungan hidup Islam?
2. Bagaimana memahami kompatibilitas ekosentrisme dengan pandangan lingkungan hidup Islam?

⁷⁰ Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 47-49.

3. Bagaimana *hifz al-bi'ah* dikonfigurasi ke dalam struktur nilai *darūriyyāt Maqāsid al-Syarī'ah*?

C. Tujuan Penelitian

Secara pribadi, Peneliti sangat ingin memahami bagaimana Islam memberi jaminan pada konservasi alam yang hari ini terus diabaikan terutama dalam konteks pembangunan. Namun secara akademis Peneliti mengembangkan tesis ini antara lain untuk:

1. Untuk mengetahui kompatibilitas ekosentrisme dan pandangan lingkungan hidup Islam
2. Untuk menjabarkan kompatibilitas antara ekosentrisme dan pandangan lingkungan hidup Islam;
3. Untuk menempatkan *hifz al-bi'ah* di skala prioritas *darūriyyāt* yang tertinggi sebagai bentuk peran *Maqāsid al-Syarī'ah* dalam etika lingkungan Islam.

D. Manfaat Penelitian

Peneliti berharap, penelitian ini akan bermanfaat setidaknya secara teoritis dan secara praktis.

1. Secara teoritis, Peneliti berharap penelitian ini bisa menjadi rujukan bagi dua kajian, yakni kajian *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan kajian etika lingkungan Islam. Peneliti berharap tesis ini bisa memberi sumbangsih yang lebih segar dan baru dalam khazanah Islam dan lingkungan hidup, mengingat bidang ini masih sangat jarang dikembangkan oleh para sarjana muslim.
2. Secara praktis, Peneliti berharap penelitian ini memberi kekuatan paradigmatis bagi Peneliti sendiri dan siapapun yang hendak terjun ke gerakan-gerakan pembelaan terhadap lingkungan hidup; sekurangnya agar para aktivis muslim semakin percaya diri menyelamatkan lingkungan dengan meyakini bahwa Islam pun memerintahkan demikian.

E. Orisinalitas Penelitian dan Penelitian Terdahulu

Tesis Peneliti spesifik berbicara tentang lingkungan hidup dari sudut pandang *Maqāṣid*; Peneliti tidak menggunakan argumentasi teologis atau fikih secara *an sich*. Hal ini adalah bentuk konsekuensi Peneliti karena mengamini pendapat Jasser Auda dan Tariq Ramadan yang membedakan studi *Maqāṣid* dan usul fikih. Kepentingan Peneliti adalah memastikan karakteristik ekosentrisme dengan pembuktian secara *Maqāṣidī*, kemudian berusaha membuat gambaran konseptual nilai prioritas Islam akan konservasi lingkungan (*hiḏz al-bī'ah*) dalam struktur *ḏarūriyyāt*. Tujuannya adalah agar argumentasi pemihakan Islam pada lingkungan tidak justru terjebak dalam antroposentrisme. Signifikansi tesis Peneliti inilah yang tidak terdapat dalam studi-studi terdahulu, dan Peneliti meyakini tesis Peneliti merupakan suatu kebaruan yang bisa menjembatani masalah. Sebab itu, Peneliti mengajukan sejumlah studi terdahulu untuk dijadikan perbandingan.

Karya pertama yang Peneliti ajukan sebagai studi terdahulu adalah disertasi Mujiyono Abdillah. Nama ini dikenal sebagai pelopor studi serius pada topik Islam dan Lingkungan, yang banyak dirujuk dalam setiap kajian Islam dan lingkungan. Karyanya memberikan konseptualisasi yang baik pada teologi lingkungan, hingga bahkan memberikan ulasan terhadap energi, pembangunan, banjir, dan pemanasan global, dilihat dari perspektif Islam. Menurut Mujiyono Abdillah, kerusakan alam yang antara lain berupa pemanasan global dan banjir atau krisis energi disebabkan

oleh tangan-tangan manusia, sesuai dengan apa yang Tuhan kabarkan dalam Alquran. Mujiyono juga menetapkan sifat relasi antara manusia dan alam. Di kesimpulannya, Mujiyono Abdillah memberikan pernyataan teologis bahwa pemeliharaan lingkungan adalah sebagian dari iman, dan pengrusak lingkungan bisa disebut sebagai kafir ekologis. Namun, karya Mujiyono Abdillah tidak mengurai ajaran lingkungan hidup Islam secara *Maqāṣid*.

Karya kedua adalah karya Ali Yafie yang separuh-lebih bukunya membicarakan persoalan lingkungan secara *an sich*, yakni kerusakan lingkungan secara global meliputi akar persoalan, bentuk kerusakan dan dampaknya. Begitu pula kerusakan lingkungan dalam konteks Indonesia, disertai dengan solusi-solusi berbentuk pembaruan kesadaran masyarakat dan peran-peran pemerintah. Ali Yafie mengakui bahwa fikih secara khusus belum dirumuskan untuk merespon persoalan lingkungan sebab perhatian para ahli hukum Islam belum disita oleh persoalan lingkungan, namun prinsip-prinsip dasar kewajiban pemeliharaan lingkungan hidup telah ada dalam fikih, yakni (1) *hifz al-nafs* yang diterjemahkan Ali Yafie sebagai “kewajiban memelihara jiwa-raga”, dan kemudian dikembangkan sebagai raga-lingkungan; (2) fakta bahwa Islam mengajarkan bahwa dunia bukanlah tujuan bagi orang Islam; (3) doktrin bahwa konsumsi dan produksi harus sekadar untuk memenuhi kebutuhan layak manusia atau *had al-kifāyah*; (4) ajaran keselarasan dan keseimbangan alam dalam al-Qur’an; status manusia sebagai pengelola alam yang akan dimintai pertanggungjawaban; dan (5) prinsip kemuliaan seluruh makhluk.

Sesungguhnya, karya Ali Yafie adalah yang paling dekat dengan kesimpulan tesis Peneliti, sebab Ali Yafie melakukan rekonfigurasi *Maqāṣid* dengan cara memasukkan *ḥifz al-bī'ah*. Namun, Ali Yafie tidak mengarahkan perhatian utamanya pada *Maqāṣid* sehingga ia tidak menyajikan suatu uraian mendasar tentang posisi *ḥifz al-bī'ah* dalam *Maqāṣid* dan sifat ekosentrisnya.

Karya ketiga adalah karya Yusuf al-Qaradhawy, yang mendapat kritik dari Prof. Dr. HM. Atho Mudzhar sebagai karya yang soliter (kesepian) karena tidak berangkat dari konteks krisis lingkungan hidup global dan pertarungan wacana di dunia gerakan lingkungan internasional.⁷¹ Karya al-Qaradhawy termasuk komprehensif bila dilihat dari komposisi pembahasannya yang bahkan menyentuh persoalan strategi Islam (secara normatif, tentunya) dalam memelihara lingkungan. Tidak hanya membahas dari sisi fikih, al-Qaradhawy menyorot persoalan lingkungan dari dasar-dasar normatif usuluddin, usul fikih, Alquran dan sunah, bahkan sudut pandang etika. Namun justru karena kajiannya terlalu normatif dan tidak berangkat dari realitas, maka karya al-Qaradhawy terasa kurang membumi (sebagaimana ia menyebut perkara *mengubah ciptaan Allah, berjalan sombong di muka bumi, dan menuruti hawa nafsu*) sebagai faktor perusak lingkungan). Al-Qaradhawy mengulas *Maqāṣid* dalam bab usul fikih, hanya dengan menyatakan bahwa menjaga lingkungan berarti menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan, namun tidak membentuk teori *Maqāṣid* berbasis lingkungan hidup yang komprehensif.

⁷¹ Mudzhar, *Membumikan*, Xx.

Karya keempat dan kelima adalah karya Fachruddin Mangunjaya dan Seyyed Hossein Nasr. Mangunjaya memang mencoba membentuk teori lingkungan Islami, dengan mengurai ‘rasa lingkungan’ dari ajaran tauhid, khilafah, istislah, dan persoalan halal-haram; Mangunjaya juga mencoba menggali hak-hak hewan dalam Islam dan konservasi lingkungan fikih seperti *himā*, *ihyā al-mawāt*. Namun, Mangunjaya tidak membangun teori lingkungan dari sudut pandang maqasid. Sedangkan Nasr hanya menekankan pentingnya paradigma Islam dalam melihat alam bukan sebagai realitas fisik semata melainkan sebagai realitas transenden, yang di dalamnya Tuhan bermanifestasi. Menurut Nasr, kerusakan alam terjadi karena paradigma saintifik Barat yang membuang sains dari kedudukan metafisiknya. Karya Nasr adalah karya pertama dalam Islam yang mengurai persoalan lingkungan (industri dan teknologi) sebagai persoalan paradigmatic, namun beliau tidak menyoronkan solusi paradigma baru kecuali menganjurkan telaah mendalam terhadap sains Islam yang masih lekat dengan metafisika.

Karya keenam dan ketujuh adalah karya Damanhuri Djamil dan Mudhofir Abdullah. Karya Djamil sesungguhnya lebih merupakan karya filsafat alih-alih karya hukum Islam, namun renungannya tentang relasi alam dan manusia cukup penting untuk disimak. Djamil mengurai keistimewaan siklus restoratif dan alamiah di planet bumi sebagai sesuatu yang bukan saja istimewa, melainkan “bertujuan”; gagasan bahwa alam bergerak dengan tujuan tertentu semakin menambah legitimasi kedirian alam sebagai subjek independen. Adapun karya Mudhofir Abdullah, yang

dipertahankan sebagai disertasi, adalah karya yang paling dekat dengan tesis Peneliti, sebab disertasi ini dengan tegas memaparkan konservasi sebagai argumentasi puncak dari syari'ah. Namun, yang dimaksud oleh Mudhofir Abdullah sebagai “puncak” itu adalah *Maqāṣid* secara umum; disertasi ini tidak mengurai lagi posisi konservasi alam (*hiḏ al-bī'ah*) di dalam struktur nilai *ḏarūriyyāt* untuk menentukan nilai prioritasnya—sesuatu yang Peneliti hendak urai dalam tesis ini.

Karya kedelapan adalah jurnal yang ditulis oleh Azila Ahmad Sarkawi, Alias Abdullah, Norimah Ali, dan Nur Amilin Mohd Khazani. Studi ini menguraikan penerapan *Maqāṣid* dalam pemeliharaan lingkungan. Persoalan lingkungan dinilai penting karena menyangkut kebutuhan manusia sebagai tempat untuk mengamalkan ajaran Islam, sehingga harus dipelihara sesuai dengan kemauan Islam. Pada titik itu pemeliharaan lingkungan dan *Maqāṣid* bertemu. Namun, studi diarahkan pada bagaimana *Maqāṣid* memberi inspirasi dalam membangun sebuah kota ideal (*building city*), dan lingkungan yang dimaksud dalam studi ini terbatas pada tata ruang dalam kota. Justru, studi seperti ini tidak menyelesaikan persoalan produksi industrial dan memihak pada pembangunanisme.

Studi kesembilan adalah jurnal yang ditulis oleh Ali Gobaili Saged, Thabet Ahmad Abu Alhaj dan Mohd Yakub. Studi ini menyarakkan perlunya penggunaan *Maqāṣid* dalam mengelaborasi ajaran Islam dalam menyikapi kehancuran lingkungan. Sayangnya, studi ini hanya mengangkat pemeliharaan ekosistem sebagai

nilai baru *Maqāṣid* karena sejumlah besar ayat dalam al-Qur'an berbicara tentang alam, dan itu menyiratkan pentingnya manusia memelihara kemurnian (*purity*) ekosistem. Sedangkan studi kesepuluh, adalah jurnal yang ditulis oleh Busriyanti yang mengungkapkan lambannya fikih merespon perkembangan zaman, dan kurangnya literatur fikih klasik memberi perhatian pada isu-isu lingkungan hidup. Penulis jurnal hanya mengurai selintas lalu tentang bagaimana *Maqāṣid* diperlukan untuk menangkap pesan tersirat dari sebuah dalil, dan pesan itu dijadikan nilai baru untuk mengarahkan produk-produk fikih yang merespon isu tertentu. Ketiga jurnal tersebut tidak secara langsung mengelaborasi teori lingkungan berbasis *Maqāṣid*.

Tabel 1.1 Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas Penelitian

No.	Nama dan Tahun Penelitian	Judul Penelitian	Persamaan	Perbedaan	Orisinalitas Penelitian
1.	Mujiyono Abdillah Tahun 2001	Agama Ramah Lingkungan (Perspektif al-Qur'an)	Topik tentang Ajaran Lingkungan Islam	Penelitian ini merupakan penelitian normatif-kualitatif, dengan titik berat pada studi kandungan Alquran.	Disertasi ini mengurai teologi lingkungan, dan menegaskan eksistensi lingkungan sebagai yang Allah ingin ia dijaga.

2.	Ali Yafie Tahun 2006	Merintis Fiqh Lingkungan Hidup	Topik tentang ajaran lingkungan Islam.	Penelitian ini merupakan penelitian normatif-kualitatif, yang lebih banyak mengurai gagasan fikih.	Karya ini lebih banyak mengurai posisi tanah, air, dan udara dalam pandangan fikih.
3.	Yusuf al-Qaradhawi Tahun 2002	Islam Agama Ramah Lingkungan	Topik tentang ajaran lingkungan Islam	Karya ini merupakan karya normatif dan cukup multidimensi, sebab mengurai hingga pokok-pokok strategis.	Karya ini cukup komprehensif mengurai pemeliharaan lingkungan perspektif fikih, usul fikih, dan ilmu Alquran dan sunah.
4.	Fachruddin M. Mangunjaya Tahun 2005	Konservasi Alam dalam Islam	Topik tentang ajaran lingkungan Islam	Karya ini bersifat normatif dan tidak mengambil dasar etis penghormatan lingkungan dari fikih.	Karya ini mengurai dasar etis konservasi alam dengan mengurai persoalan tauhid, khilafah, istislah, dan akhlak terhadap hewan.
5.	Seyyed Hossein Nasr	Antara Tuhan, Manusia dan	Topik tentang ajaran lingkungan	Penelitian ini merupakan adalah penelitian	Karya ini mengurai tentang kekurangan

	Tahun 2003	Alam.	Islam	kualitatif, sepanjang ia mengurai tentang bantahan terhadap paradigma sains Barat.	paradigma saintifik barat dan melengkapinya dengan pandangan teologis Islam terhadap alam.
6.	Damanhuri Djamil Tahun 1985	Kesatupaduan Manusia dan Alam	Topik tentang ajaran lingkungan Islam	Penelitian ini adalah penelitian kualitatif-normatif, yang bersifat deskriptif analitis tentang relasi teologis antara manusia dan alam.	Karya ini lebih merupakan karya teologis yang mengurai pondasi relasi dan hakikat yang manunggal antara alam dan manusia menurut teologi Islam.
7.	Mudhofir Abdullah Tahun 2010	Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah.	Topik tentang ajaran lingkungan Islam.	Penelitian ini adalah penelitian kualitatif-normatif yang fokus pada argumentasi syariat dilihat dari teologi dan usul fikih dan tasawuf.	Disertasi ini melihat relasi manusia, Tuhan, dan alam serta menyimpulkan bahwa "konservasi adalah tujuan tertinggi

					syariat).
8.	Azila Ahmad Syarkawi. Tahun 2017	<i>“The Philosophy of Maqasid al-Shari’ah and It’s Application in the Built Environment”</i>	Topik tentang ajaran lingkungan Islam	Artikel tersebut adalah penelitian kualitatif dengan menerapkan ajaran normatif lingkungan Islam pada konsep pembangunan.	Penelitian ini berusaha menerapkan <i>Maqāsid</i> yang berorientasi pada masalah sebagai acuan etis dalam membangun kota berkelanjutan.
9.	Ali Gobaili Saged Tahun 2016	<i>“The Role of the Maqasid al-Shari’ah in Preserving the Environment”</i>	Topik tentang ajaran lingkungan Islam	Penelitian kualitatif, normatif dengan kaca mata kritis yaitu penghancuran alam sebagai persoalan etika.	Penelitian ini berusaha menjabarkan pentingnya memuat nilai baru <i>Maqāsid</i> yakni konservasi lingkungan untuk menyikapi penghancuran lingkungan.
10.	Busriyanti Tahun 2016	“Islam dan Lingkungan Hidup: Studi Terhadap Fiqih Bi’ah Sebagai Solusi Pelestarian	Topik tentang ajaran lingkungan Islam	Penelitian kualitatif-normatif yang mengambil data kebanyakan dari khazanah fikih dan bukan usul	Tesis ini menjelaskan bagaimana Islam menjadi panglima pelestarian lingkungan,

		Ekosistem dalam Perspektif Maqasid Syariah.”		fikih.	dengan mengambil item-item fikih seperti <i>ihyā al-mawāt</i> dan <i>hima</i> ’.
--	--	--	--	--------	--

F. Definisi Operasional

Demi memudahkan Peneliti maupun pembaca, Peneliti menyajikan beberapa istilah operasional untuk dijelaskan secara singkat:

Etika lingkungan Islam

Etika lingkungan Islam adalah dimensi ajaran dalam Islam yang berbicara tentang lingkungan hidup, dengan seruan yang bersifat etis—sesuatu yang mendesak untuk dilakukan. Etika lingkungan Islam tidak berbicara tentang perkembangan saintifik untuk membuktikan kebenaran-kebenaran Islam di alam, melainkan untuk merumuskan suatu paradigma berpikir tentang apa yang orang Islam *harus* dan *tidak boleh* lakukan terhadap lingkungan hidupnya.

Maqāṣid Syarī'ah

Maqāṣid Syarī'ah atau disingkat *Maqāṣid* saja, adalah kajian etika khas Islam. Secara harfiah ia berarti maksud-maksud atau tujuan-tujuan tertinggi syarī'ah—sesuatu yang bersifat *beyond text*. *Maqāṣid* memberi konfigurasi struktur nilai yang menjadi acuan berpikir bagi umat Islam. *Maqāṣid* kerap disempitkan menjadi hanya kajian hukum/teks, meski sesungguhnya ia lebih merupakan kajian filosofis/kontekstual.

Hifẓ al-bī'ah

Hifẓ al-bī'ah adalah istilah khas baru yang dikembangkan untuk keperluan kajian lingkungan hidup dalam fikih. Secara umum ia berarti “konservasi lingkungan hidup” dan dikembangkan sebagai argumentasi konservasi. Selain karena merupakan lawan dari paradigma pembangunanisme, *hifẓ al-bī'ah* menggunakan kata *hifẓ* untuk menyelaraskan istilah yang telah lazim digunakan dalam konfigurasi nilai *darūriyyāt* dalam teori *Maqāṣid* yang dikembangkan oleh al-Ghazali.

BAB II

ETIKA LINGKUNGAN, EKOSENTRISME DAN *MAQĀSĪD* SYARI'AH

A. Etika Lingkungan

Etika adalah salah satu pembahasan dalam filsafat yang masuk ke dalam rumpun aksiologi.⁷² Etika berbeda dari etiket atau moral, yang biasanya merujuk pada norma-norma praktikal-parsial.⁷³ Etika, yang berasal dari kata Yunani *ethos*, adalah diskursus mengenai konsepsi nilai. Etika mempertanyakan apa itu moral dan dari mana moral didapatkan dan bagaimana moral ditegakkan. Ia menyelidiki asal usul moral dan memberikan rasionalisasi terhadapnya.⁷⁴ Etika mempunyai kemiripan dengan diskursus *akhlaq*, sebab ia bukan saja meneliti perbuatan parsial, namun relasi antara pelaku, konsepsi, realitas, dan baru kemudian perbuatannya.⁷⁵ Bahkan *akhlaq* bersifat rasional karena sekalipun bersumber dari teks suci dan kemahiran intuisi

⁷² Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana Jogja, 1992), 317.

⁷³ Bertens, *Etika*, 8.

⁷⁴ Bertens, *Etika*, 5.

⁷⁵ Irwandra, "Metafisika Akhlak: Dasar-dasar Akhlak dalam Islam," *Jurnal Pemikiran An-Nida'*, 1, (Januari 2014), 91.

(*wijdān*), gerak perubahan dari “pengetahuan pra-sadar” menuju “pengetahuan sadar” tetap membutuhkan eksplorasi nalar-rasional.⁷⁶

Etika—harus Peneliti tekankan di sini—memiliki sejumlah karakteristik penting. Pertama, etika haruslah merupakan perdebatan rasional. Aliran absolutisme dalam filsafat etika membutuhkan penalaran agar putusan moral tidak bergantung pada selera subjektif. Sementara aliran subjektivisme membutuhkan paparan rasional agar tidak dianggap seenaknya.⁷⁷ Kedua, etika bersifat mendesak. Ia melahirkan kewajiban. Bila suatu objek memiliki nilai moral intrinsik di dalamnya, keberadaan nilai itu menuntut pemenuhan tertentu dari yang lain. Nilai moral berkaitan dengan tanggungjawab karena bila tidak dipenuhi akan menimbulkan rasa bersalah. Kewajiban datang bukan dari paksaan (orang, teks), namun karena kesadaran akan suatu nilai.⁷⁸ Ketiga, etika bersifat meluas, mengalami evolusi. Kini, semua manusia dianggap setara dalam hak sedangkan beberapa abad lampau penggolongan manusia masih dibenarkan secara etika. Artinya, terdapat perluasan cakupan moral, dari yang sebelumnya tidak tersentuh menjadi tersentuh. Berkembangnya diskursus mengenai hak-hak hewan, menurut James Rachels, adalah konsekuensi meluasnya etika.⁷⁹

⁷⁶ Thuba Kermani, “Diskursus Akhlak dalam Filsafat Mulla Sadra,” *Jurnal Kanz Philosophia*, 1 (Juni, 2014), 81-83. Naskah asli berbahasa Parsi, dengan judul *Falsafate Akhlaq Muta’aliyah: Jaygah-e Mulla Sadra dar Miyan-e Ulama-ye Akhlaq*, terj. Muhammad Nur.

⁷⁷ James, *Filsafat*, 83.

⁷⁸ Bertens, *Etika*, 114-116.

⁷⁹ Rachels, *Filsafat*, 168-180.

Sedangkan terma “lingkungan” merujuk pada segala yang ada di sekitar kita: hidrosfer atau perairan, litosfer atau tanah, dan atmosfer atau udara.⁸⁰ Terma lingkungan senada makna dengan ekosistem. Ekosistem adalah kesatuan tatanan yang terbentuk oleh hubungan timbal balik antara unsur hayati (biotik) dengan unsur-unsur nonhayati (abiotik) dalam suatu wilayah. Artinya, lingkungan hidup adalah ‘keluarga’ dalam wilayah tertentu yang terdiri dari makhluk hidup (tumbuhan, satwa, mikroorganisme, manusia) dan unsur fisik dan kimia (tanah, batu, air, udara, sinar matahari, curah hujan, tempratur dan faktor iklim; sekaligus, bahan organik seperti karbohidrat, protein, lemak, serta bahan anorganik seperti nitrogen, fosfat dan karbon). Nalar utama lingkungan hidup adalah *relasi*, bukan identitas per unsur.⁸¹

Relasi tersebut (antara hayati dan non-hayati) harus berlangsung seimbang. Bagi makhluk hidup, unsur non-hayati adalah “media untuk berkembang dan melangsungkan kehidupan,” karena berfungsi sebagai kediaman, penyokong makanan dan pengurai (dekomposer) limbah. Keseimbangan sangat penting karena tanpanya daya dukung lingkungan akan melemah dan mengancam kehidupan secara keseluruhan. Asas keenam dari sepuluh asas ekologi berbunyi: “Makin stabil suatu

⁸⁰ Eko, *Ekologi*, 5-6.

⁸¹ Manik, *Pengelolaan*, 1.

ekosistem, makin mantap keanekaragaman suatu komunitas.”⁸² Keseimbangan yang dirusak akan memicu pemunahan terhadap keanekaragaman (*ecosida*).

Dengan pengertian etika dan lingkungan di atas, maka dapatlah disimpulkan bahwa “etika lingkungan” adalah disiplin ilmu filsafat yang menjadikan lingkungan sebagai objek kajiannya. Etika lingkungan adalah kajian filsafat yang meluaskan cakupan etika menjadi tidak hanya membicarakan manusia, melainkan juga lingkungan hidup. Etika lingkungan menyoal dan memikirkan secara sungguh-sungguh posisi etis lingkungan hidup dan konsekuensi etis yang manusia emban. Etika lingkungan mempelajari relasi antara manusia dan lingkungan secara ontologis serta konsekuensi-konsekuensi dari relasi tersebut.⁸³ Pendek kata, inti kajian dalam bidang ini adalah: (a) status moral lingkungan hidup dan seluruh entitas non-manusia di dalamnya, dan (b) relasi moral antara manusia dan lingkungan hidup.⁸⁴

Etika lingkungan berbeda dengan ilmu lingkungan yang mengkaji fisik ekosistem; ia khusus membahas persoalan-persoalan etis. Bila ekologi mengantisipasi ancaman fisik, etika lingkungan mengantisipasi ancaman paradigmatik. Hasil dari kajian etika lingkungan adalah tiga prinsip tanggungjawab manusia atas ekologi yang dikemukakan Dr. Eko Siswono: (a) prinsip kasih sayang dan kepedulian terhadap

⁸² Manik, *Pengelolaan*, 12.

⁸³ Keraff, *Etika*, 25-27.

⁸⁴ Artikel di Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/> (diakses pada 10 Juli 2019, pukul 15.58 WIB)

alam, (b) prinsip *no-harm* pada alam, dan (c) prinsip hidup sederhana dan selaras dengan alam.⁸⁵

Etika lingkungan baru diakui sebagai bidang studi yang berdiri mandiri sejak tahun 1990, setelah diujicoba sebagai program *short course* di Colorado State University, the University of Montana, Bowling Green State University, dan di University of Texas. Pada tahun 1991, ia muncul sebagai program studi magister dengan lulusan berspesialisasi filsafat lingkungan. Pada tahun 2005, University of North Texas menawarkan studi doktoral dengan konsentrasi etika lingkungan.⁸⁶ Etika lingkungan menyajikan perdebatan-perdebatan paradigmatis yang khas. Keseluruhan perdebatan itu bisa dirangkum dalam dua aliran besar yang saling melemparkan kritik, yakni antroposentrisme dan ekosentrisme.

B. Ekosentrisme

Ekosentrisme sesungguhnya bukan sebuah istilah yang mapan. Dalam literatur-literatur etika lingkungan berbahasa Inggris, Peneliti menemukan ekosentrisme sebagai istilah yang digunakan untuk melabeli sejumlah teori etika

⁸⁵ Eko, *Ekologi*, 35-38.

⁸⁶ Artikel di Wikipedia: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Environmental_ethics (diakses pada 10 Juli 2019, pukul 15.51 WIB).

lingkungan—biasanya tercecer dalam sub-bab tertentu. Tidak ada daftar pasti teori etika siapa yang termasuk di dalam ekosentrisme.⁸⁷ Sonny Keraf menghimpun ekosentrisme dalam sebuah bab utama, namun tanpa menyebut secara jelas definisinya. Ia mengulas teori *Deep Ecology* Arnae Naess sebagai contoh ekosentrisme, dan menggolongkan teori Piramida Tanah Aldo Leopold sebagai Biosentrisme.⁸⁸ Namun Michael Boylan memasukkan Aldo Leopold dan Arnae Naess sebagai bagian dari biosentrisme.⁸⁹ Padahal, Hugh P. McDonald menggolongkan Aldo Leopold dan Arnae Naess ke dalam etikus ekosentrisme. Persamaannya adalah, dalam semua literatur etika lingkungan, ekosentrisme atau biosentrisme diperlawankan dengan antroposentrisme. Maka sebelum mendefinisikan ekosentrisme, antroposentrisme harus dibahas terlebih dahulu.

Ekosentrisme mengkritik nalar antroposentris yang menganggap nilai alam sebatas instrumental.⁹⁰ Adanya kegamangan di level kebijakan pemerintah, tentang fungsi publik atau fungsi ekonomi alam, konflik hutan negara dan hutan adat, dan ketiadaan *value* dalam melihat fakta lingkungan adalah akibat dari kuasa antroposentrisme.⁹¹ Menurut antroposentrisme, hanya manusia yang bisa menjadi objek pertimbangan moral, sedang alam dilihat sebatas kegunaan bagi manusia. Alan

⁸⁷ Hugh P. McDonald, *Environmental Philosophy: a Revaluation of Cosmopolitan Ethics from an Ecocentric Standpoint* (Amsterdam: Rodopi, 2014), 63 – 66.

⁸⁸ Keraf, *Etika*, 58 – 67, 75 – 90.

⁸⁹ Boylan, *Environmental*, 115.

⁹⁰ Keraf, *Etika*, 33-34.

⁹¹ Hariadi Kartodiharjo, *Di Balik Krisis Ekosistem: Pemikiran Tentang Kehutanan dan Lingkungan Hidup* (Jakarta: LP3ES, 2017), Xxxvi-xxxvii, 276-286, 381-383.

Gewirth menyatakan bahwa satu-satunya alasan untuk bersikap hormat pada alam adalah karena demi kelayakan hidup generasi masa depan.⁹² Sekalipun antroposentrisme berjuang untuk lingkungan, namun pandangan akan nilai instrumental alam masih memberi peluang terjadinya eksploitasi demi manusia.

Sebelum berkembang sebagai teori etika lingkungan hidup, antroposentrisme adalah term kajian filsafat. Saras Dewi menyebut disequilibrium—kondisi rusaknya keseimbangan ekosistem global—sebagai persoalan. Baginya, disequilibrium terjadi karena relasi sakral antara manusia dan alam dirusak antroposentrisme sebagai pondasi peradaban modern. Abad pencerahan (abad ke-18) diikuti dengan perayaan terhadap rasio manusia dan kemerdekaan dari kekangan mitos dan otoritas agama. Manusia menyadari dirinya bebas dan berkuasa. Manusia merasa mampu menaklukkan alam. Legitimasi ideologis didapatkan dari postulasi Cartesian, *cogito ergo sum*. Hanya manusia, *res cogitans*, yang dianggap “ada”, dan konsekuensinya, mereka yang tidak memiliki rasio, *res extensa*, dianggap “tidak ada”. Rasio adalah keistimewaan manusia, itulah antroposentrisme. Kekuatan rasio mengembangkan teknologi industrial dan sejak itu alam dilihat sebagai bahan.⁹³ Sains dan teknologi meninggalkan karakter sakramental dan wajah metafisik-spiritualnya.⁹⁴

⁹² Boylan, *Environmental*, 118.

⁹³ Saras, *Ekofenomenologi*, 21.

⁹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia, dan Alam* (Yogyakarta: IRCiSoD, Yogyakarta, 2003), 42-47

Konsekuensi dari diletakkannya status moral hanya pada manusia adalah hilangnya argumentasi untuk mempertahankan alam dari kepentingan manusia. Manusia mempunyai banyak peluang menggunakan dalil “maslahat” untuk mengeksploitasi alam. Alam tidak bisa menegosiasikan kedaulatannya karena kedaulatan hanya milik manusia dan alam ada untuk melayaninya. Status moral melahirkan kewajiban moral. Tidak meletakkan status moral pada alam berarti membebaskan manusia dari kewajiban moralnya.

Nampaknya, seluruh argumentasi yang melawan antroposentrisme itulah yang dikategorikan sebagai, paling populer, biosentrisme dan ekosentrisme. Biosentrisme berarti berpusat pada kehidupan, sedang ekosentrisme berarti berpusat ekosistem. Sonny Keraf berasumsi bahwa etika biosentrisme mencangkup hanya makhluk hidup, sedangkan etika ekosentrisme mencangkup tak terkecuali nonhayati, meski ia langsung memberi catatan bahwa kedua jenis etika ini memang sulit dibedakan dan cenderung digunakan bersamaan.⁹⁵ Oleh karena itu, Peneliti bermaksud melebur keduanya menjadi cukup ekosentrisme. Namun untuk merumuskan karakter ekosentrisme sekaligus menguatkan perspektif tentang ekosentrisme, Peneliti bermaksud mengurai pemikiran dari tiga etikus utama ekosentrisme, yakni Aldo Leopold, Paul Taylor, dan Arnae Naess.⁹⁶

⁹⁵ Keraf, *Etika*, 51, 75.

⁹⁶ Sebenarnya pemikir ekosentrisme banyak jumlahnya. Misalnya, James Lovelock dengan gagasan bahwa bumi sebagai organisme hidup yang mampu mengatur-diri; Stephen Jay Gould yang

1. Aldo Leopold

Aldo Leopold adalah seorang konservasionis di pemerintahan dan profesor di Universitas Wisconsin.⁹⁷ Karyanya, *A Sand County Almanak*, diterbitkan satu tahun setelah kematiannya, yakni 1949. Leopold adalah orang pertama yang mengkritik kaum konservasionis, bahwa konservasi mereka tidak menyentuh persoalan sesungguhnya, yakni alam yang masih dilihat sebagai properti.⁹⁸ Leopold ragu kerusakan lingkungan disebabkan oleh salah-kelola sumber daya alam. Bagi Leopold, masalahnya lebih radikal. Menurut Leopold relasi manusia dan tanah seharusnya relasi etis, dan etika bersifat membatasi kebebasan manusia di alam bahkan untuk bertahan hidup.⁹⁹ Ada perbedaan antara *mengambil manfaat* dan *merusak tatanan*. Adagium terkenal Leopold adalah: *a thing is right when it tends to preserve integrity, stability, and beauty of a biotic community. It is wrong when it tends otherwise*. Leopold menekankan bahwa nilai alam ada pada keutuhan, keseimbangan, dan kecantikannya.

Leopold mengumandangkan Etika Tanah (*the land ethic*). Ia dianggap mengada-ada, sebab tidak ada alasan rasional yang memberhakkan tanah atas status

mengingat manusia bahwa mereka sekadar organisme dari jutaan organisme lain; Murray Bookchin dengan kritik terhadap ekonomi antroposentrik, Holmes Rolston III dengan teori nilai alam dan kewajiban manusia, dll. Namun, ketiga nama yang Peneliti sajikan di atas adalah yang terbesar, yang argumentasinya menjadi dasar bagi perkembangan gagasan-gagasan ekosentris lainnya.

⁹⁷ Artikel Wikipedia: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Aldo_Leopold (12 Juli 2019, 1:06 WIB)

⁹⁸ Saras, *Ekofenomenologi*, 22.

⁹⁹ Aldo Leopold, *A Sand County Almanak: and Sketches Here and There* (Oxford: Oxford University Press, 1949), 202.

moral. Berbeda dengan manusia: tanah tidak bisa merasakan sakit saat dieksploitasi. Namun Leopold mengingatkan bahwa etika bersifat meluas, dan ia menawarkan konsep “piramida tanah”—sebuah gambar setiga dengan beberapa lapis (*layer*) di dalamnya, yang tiap lapisnya diisi oleh rantai makanan ekosistem, dimulai dari tanah, tumbuhan, kemudian hewan. Gambar itu menunjukkan tanah sebagai pusat yang menjembatani pergerakan energi bagi kehidupan.¹⁰⁰ Namun modernisme merusak: manusia berkuasa dan memanfaatkan piramida sebagai petunjuk bahan baku peradaban, dengan daya jamah (baca: eksploitasi) raksasa.

Melalui piramida tanah, Leopold menyatakan doktrin lingkungannya, bahwa: (a) tanah bukanlah sekadar tanah (*the land is not merely soil*); dan (b) untuk merekonstruksi relasi etis manusia dan alam, manusia harus menyadari posisi fitratinya di tengah alam, lewat piramida tersebut.¹⁰¹ Leopold, dengan demikian, telah meletakkan dasar sakralitas konservasi. Tanah bukan sekadar tanah: tanah adalah *rumah* bagi materi dan energi yang saling mendukung; tanah adalah tatanan yang harus seimbang. Manusia hanyalah satu dari sekian anggota tanah.

¹⁰⁰ Leopold, *A Sand*, 214-215.

¹⁰¹ Leopold, *A Sand*, 218-220.

2. Paul Taylor

Paul Taylor adalah seorang filsuf lingkungan yang mencetuskan teori egalitarianisme lingkungan.¹⁰² Selain menyarankan penghormatan yang sedalam-dalamnya pada alam, Paul meletakkan empat keyakinan ekonsetristik. Pertama, manusia adalah anggota komunitas kehidupan bumi yang sama dengan anggota lainnya; Kedua, manusia sama-sama bagian dari sistem yang saling bergantung satu sama lain; Ketiga, organisme secara keseluruhan adalah pusat dari kehidupan; Keempat, manusia pada dirinya sendiri tidak lebih unggul dari makhluk hidup lainnya. Paul juga merinci prinsip turunannya, yaitu prinsip non-maleficence (larangan merusak tatanan) dan non-interference (larangan memodifikasi tatanan).¹⁰³

Dengan demikian, Paul menahbis paradigma bahwa manusia secara biologis tidak berbeda dan lebih bermartabat dari penghuni ekosistem lainnya; alam adalah tempat berlangsungnya aktivitas biologis dan dalam konteks itu manusia tidak dilebih-istimewakan. Paul mendekonstruksi hak manusia atas alam. Menurutnya, bila kehormatan hanya milik *res cogitans*, maka seharusnya bayi dan orang cacat boleh diperlakukan semena-mena. Namun serupa alam: bayi dan orang cacat memiliki nilai intrinsik atau status moral. Paul membedakan antara pelaku moral (*moral agents*, yang dapat bertindak secara moral) dan subjek moral (*moral subjects*, yang hanya

¹⁰² Artikel Wikipedia: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Paul_W._Taylor (diakses pada tanggal 12 Juli 2019, 2:01 WIB).

¹⁰³ Keraf, *Etika*, 55.

dapat menerima perlakuan moral). Manusia adalah pelaku sekaligus subjek moral, sedangkan alam hanya subjek moral.¹⁰⁴

3. Arnae Naess

Arnae Naess adalah seorang aktivis lingkungan hidup yang mempopulerkan istilah *Deep Ecology*—pembedaan dari *Shallow Ecology*, seperti gugatan Aldo Leopold pada kaum konservasionis. Argumen *deep ecology* mengkritik kegiatan konservasi manusia yang merupakan “pekerjaan sambilan”; Arnae menginginkan manusia hidup lebur bersama alam. Baginya, relasi etis dengan alam didapatkan dari interaksi maksimal manusia di dalam alam. Ia sendiri mengangkat gunung Hallingskarvet sebagai saudara.¹⁰⁵ Arnae berargumentasi bahwa dalam konteks praktis manusia harus melakukan sedikit kekerasan terhadap alam (*any realistic praxis necessitates some killing, exploitation and suppression*). Namun ia menyatakan bahwa prinsip penghormatan pada alam harus menjadi spirit, sehingga kebutuhan realistik itu harus dipenuhi dengan sangat secukupnya.¹⁰⁶ Ia merumuskan suatu platform gerakan, dengan prinsip-prinsip berbunyi: (a) nilai intrinsik alam; (b) egalitarianisme dalam biosfer; (c) diversitas dan simbiosis; (d) postur anti-kelas; (e)

¹⁰⁴ Keraf, *Etika*, 54-55.

¹⁰⁵ Saras, *Ekofenomenologi*, 28.

¹⁰⁶ Arnae Naess, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: a Summary,” *Jurnal Inquiry* (1983), 95.

kompleksitas, bukan komplikasi; (f) otonomi lokal dan desentralisasi; (g) kualitas hidup tinggi, bukan standar hidup tinggi; dan (h) melawan polusi.¹⁰⁷

Aktivisme adalah yang membedakan Arnae dengan kebanyakan etikus lingkungan lain. Ia membangun *deep ecology* bukan saja sebagai pemikiran, namun sebagai gerakan mengubah gaya hidup. Ia menginginkan terciptanya suatu masyarakat baru yang sederhana dalam praktek namun kaya dalam nikmat (*simple in means rich in ends*).¹⁰⁸ Yang menarik adalah, Arnae menekankan filsafat lingkungannya pada afeksi (*emotions*) alih-alih kognisi (*reasons*). Arnae menentang anggapan bahwa rasionalitas lebih murni dari emosi, sebab manusia tidak berpikir dan berbuat sesuatu bila sebelumnya tidak didorong oleh perasaan. Ia menentang upaya mempertentangkan akal dan perasaan, dan menganggap upaya itulah yang memutus relasi manusia dengan alam. Baginya, komitmen moral terhadap alam justru lahir dari perasaan yang kuat: intuisi, insting, dan emosi untuk memahami sesuatu.¹⁰⁹

4. Konsepsi Ekosentrisme

Dengan seluruh pemaparan di atas, Peneliti menyimpulkan bahwa ekosentrisme bisa dikarakteristikan berikut: (a) diskursusnya menjadikan integritas dan keutuhan ekosistem sebagai pusat pertimbangan moral sebab ekosistem

¹⁰⁷ Naess, *The Shallow*, 95-100.; Keraf, *Etika*, 84-90.

¹⁰⁸ Arnae Naess, *Ecology, Community, and Life Style* (UK: Cambridge University Press, 1989), 86-88.

¹⁰⁹ Saras, *Ekofenomenologi*, 29-33.

merupakan ‘rumah kehidupan’ bagi keragaman hayati dan non-hayati. Manusia tidak lagi menjadi pusat pertimbangan moral; (b) diskursusnya meyakini alam bernilai secara intrinsik, bukan secara instrumental. Alam bernilai karena keutuhannya yang bersifat seimbang dan saling menyokong, namun tiap-tiap unsur di dalam alam juga bernilai dalam dirinya sendiri. Nilai alam bukan tentang kegunaannya bagi manusia; (c) diskursusnya menegaskan bahwa status moral alam melahirkan kewajiban moral bagi manusia untuk bertindak hormat dan tidak mengganggu integritas alam; dan (d) diskursus ekosentrisme menekankan seruan moral untuk konservasi, mengembalikan kesakralan, tidak melakukan rekayasa yang merusak integritas fitrati, dan dengan demikian, menentang semua upaya pengrusakan atas nama kepentingan manusia.

Ekosentrisme diperkuat dengan temuan-temuan di bidang sains oleh para pemikir-sains yang brilian. Mereka menghimpun diskursus tentang definisi *kehidupan* dilihat dari perspektif sains, dan hasilnya adalah mengejutkan. Dalam buku berjudul *Life: Origin and Nature*, Hereward Carrington menyebutkan bahwa bahkan dalam benda-benda tak hidup ditemukan semacam fenomena kehidupan; beberapa benda dibuktikan memiliki *ingatan tertentu* dan, misalnya, mampu menunjukkan ekspresi lelah.¹¹⁰ Fritjof Capra menunjukkan bahwa integritas kehidupan bahkan sudah terjadi sejak membran sel yang menunjukkan perilaku sadar, dinamis, dan aktif dalam menentukan zat-zat apakah yang boleh dan tidak boleh

¹¹⁰ Hereward Carrington, *Life: Origin and Nature*. Terj. Shinta Athiya dengan judul yang sama (Surabaya: Ecosystem Publishing, 2018), 11.

masuk ke dalam sel.¹¹¹ Bahkan Suzanne Simard menegaskan bahwa pohon-pohon dalam relung yang sama mampu saling berkomunikasi dan berbagi satu sama lain lewat pertukaran jejaring fungi di bawah tanah.¹¹² Semua menunjukkan bahwa kehidupan (biotik) beserta lingkungannya (biotik) bernilai sebagai sebuah struktur sistemik dan saling menyokong terlepas dari kegunaannya bagi manusia.

5. Jejak Keberadaan Ekosentrisme Islam

Lantas, adakah ekosentrisme Islam? Secara istilah, Peneliti tidak menemukan sama sekali padanan kata bagi ekosentrisme. Namun, sejauh bisa disimpulkan bahwa ekosentrisme adalah (a) pengakuan terhadap integritas ekosistem sebagai rumah kehidupan, (b) pengakuan terhadap nilai intrinsik alam sebagai sebuah status moral yang membebani manusia dengan kewajiban moral tertentu, (c) pengakuan bahwa dengan status moral tersebut alam harus dianggap sebagai pusat, sebagai ‘yang sakral’. sebagai titik tolak segala pertimbangan moral, dan (d) seruan untuk mengembalikan kesakralan keanekaragaman hayati dan non-hayati, maka dapatlah dikatakan, bahwa sekalipun di dunia Islam istilah ekosentrisme belum ada, namun jejak-jejak keberadaannya bisa diraba karena diskursus mengenai empat hal tersebut tidaklah sama sekali kosong.

¹¹¹ Fritjof Capra, *The Hidden Connections: Science for Sustainable Living*. Terj. Andya Primanda, dengan judul: *The Hidden Connections: Strategi Sistemik Melawan Kapitalisme Baru* (Yogyakarta: Jalasutra, 2010), 18.

¹¹² Suzanne Simard, ceramah di TED-x Seattle: <https://youtu.be/breDQqrkikM> (diakses pada 15 Juli 2019, 19.00 WIB).

Ibnu Arabi berpendapat, substansi dari seluruh anasir alam semesta yang tidak berhingga ini tidak lain dan tidak bukan adalah ‘napas Allah’ (atau dalam bahasanya, *nafs al-rahmān*), yang dihembuskan kepada berbagai realitas purwarupa (*al-a’yan al-tsabtah*). Hembusan itulah yang merupakan substansi dari segala sesuatu.¹¹³ Dalam hal inilah dapat disebut bahwa alam semesta merupakan *tajallī* (penyingkapan diri) dari Allah. Proses *tajallī* itu sendiri menunjukkan bagaimana Allah melakukan penciptaan yang berketerusan, berulang-ulang (berkelangsungan, *sustaine, tašalsul*), dan manifestasi itu akan terus berganti. Pencipta dan penciptaan itulah yang kekal, sedangkan yang tercipta tidaklah kekal.¹¹⁴

Kesimpulan penting yang bisa diambil dari gagasan Ibnu Arabi adalah: “sebagai manifestasi dari yang-sakral, alam dengan demikian adalah sakral.” Sakralitas alam memberi dasar penghormatan terhadap integritas dan nilai intrinsik alam (yang di dalamnya meliputi bumi sebagai ekosistem). Namun, terdapat sedikit kendala untuk menetapkan alam sebagai sumber etika, sebab Ibnu Arabi menegaskan manusia sebagai ‘ruh bagi makrokosmos’, dan tanpa manusia alam akan runtuh.¹¹⁵ Bahkan Sachiko Murata menciptakan dualisme yang mengutamakan manusia di atas alam, dengan cara menjabarkan perbedaan penting antara manusia dan alam, yakni: manusia bersifat totalitas merangkum keseluruhan karakter makrokosmos, sedangkan

¹¹³ S. H. Nashr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam* terj. M. Sholihin Arianto dkk (Bandung: Mizan, 2002). 469-470.

¹¹⁴ Ibnu ‘Arabi, *Fusush al-Hikam: Permata Hikmah Wahdat al-Wujud* terj. Jaffar Jufri (Jakarta: Bias Ilmu), 17.

¹¹⁵ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama* (Surabaya: Risalah Gusti), 60.

alam (dan anasir-anasir non-manusia) hanya menunjukkan satu karakter. Namun, argumentasi Murata adalah keseimbangan, yang tetap mengandaikan alam bekerja dalam dualisme watak yang saling membutuhkan satu sama lain untuk bekerja.¹¹⁶ Dengan begitu, pemikiran Murata, sekurang-kurangnya serupa dengan gagasan ekosentrisme yang menjabarkan interaksi sistemik alam untuk menunjukkan ketidakbolehan bagi manusia membuat kerusakan atasnya.

Langkah masuk akal yang kemudian bisa dikembangkan adalah menggagas ekoteologi. Inilah mainstream pengembangan etika lingkungan Islam yang ditunjukkan oleh para pemikir lingkungan muslim. Gagasan ekosentrisme diterima namun dalam balutan sakralitas khas teologi Islam. Artinya, alam diakui sebagai sakral namun kesakralan itu bukan milik alam, melainkan milik Tuhan. Karena milik Tuhan, manusia tidak bisa bertindak seenaknya terhadap alam. Relasi manusia dengan alam harus mengikuti ketentuan-ketentuan Tuhan. Konsep “khalifah” dibatasi dengan syarat-syarat tertentu, sesuai kepentingan ekologis. Dengan demikian, manusia mengalami desakralisasi, namun masih tetap berhak berinteraksi dengan alam dalam batas-batas dengan kemauan Tuhan. Di titik ini penafsiran antar satu pemikir dengan pemikir lain dapat berbeda, demi menjawab pertanyaan tentang ‘batas-batas yang diinginkan Tuhan’. Ada gagasan yang melonggar sehingga karakteristik pemikirannya serupa dengan antroposentrisme, namun lebih banyak

¹¹⁶ Murata, Sachiko, *Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. *The Tao of Islam: A Source book on Gender Relationship in Islamic Thought* oleh Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996), 165.

gagasan bersifat moderat, dalam arti, kedaulatan lingkungan diakui penuh namun hak-hak manusia untuk memanfaatkan sumber daya alam tidak diabaikan.

Contoh gagasan moderat itu adalah Ibrahim Abdul-Matin. Ia menyusun konsepsi ajaran lingkungan hidup Islam dalam enam kata kunci: *tauḥīd* (alam dan Tuhan adalah kesatuan), *āyāt* (alam adalah tanda-tanda kebesaran Tuhan), *khalīfah* (manusia bertanggungjawab sebagai penjaga lingkungan), *amānah* (rasa hormat pada ketentuan-ketentuan Tuhan dalam menjaga bumi), *‘adl* (pemenuhan hak lingkungan secara adil) dan *mīzān* (menjaga keseimbangan ekosistem berdasarkan hukum-hukum ekologi).¹¹⁷ Yang menarik dari Ibrahim Abdul Matin adalah ontologi tanah yang dikembangkan berdasarkan keyakinan bahwa “Bumi adalah masjid” (suci, sakral).¹¹⁸ Dengan ontologi tanah, Ibrahim Abdul-Matin membangun kesakralan terhadap listrik, air dan makanan, serta kritik terhadap mode produksi/konsumsi yang menghasilkan limbah dan menghamburkan energi.

Lain halnya dengan Mujiyono Abdillah, konsepsi yang ia tawarkan bersifat longgar sehingga nyaris dekat dengan antroposentrisme. Seperti telah disebutkan di atas, terdapat kegamangan untuk memihak ekosentrisme sepenuhnya. Mujiyono Abdillah memang merumuskan prinsip-prinsip ajaran lingkungan Islam, yaitu: tidak sempurna iman seseorang jika tidak peduli lingkungan; peduli lingkungan adalah

¹¹⁷ Ibrahim Abdul-Matin, *Green Deen: What Islam Teaches About Protecting The Planet* (San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2010), 5-12.

¹¹⁸ Ibrahim, *Green Deen*, 1.

sebagian dari iman; perusak lingkungan adalah kafir ekologis, dan; pemboros energi adalah teman syaitan.¹¹⁹ Ia juga menjabarkan posisi teologis berbagai fenomena alam seperti energi dan banjir. Hanya saja, Mujiyono Abdillah mengafirmasi positif pembangunan fisik dengan merumuskan “rukun iman pembangunan” yang berbunyi: pembangunan merupakan keniscayaan, namun citra manusia dilihat dari hasil pembangunannya; manusia adalah makhluk pembangun dan tidak sempurna iman seseorang jika tidak berjuang dalam pembangunan; hakikat pembangunan adalah pembangunan holistik-integralistik berkesimbangan dan berkelanjutan.¹²⁰ Alih-alih menyodorkan mode produksi dan mode konsumsi alternatif, afirmasi Mujiyono Abdillah tidak kritis mengurai industrialisme di belakang pembangunan.

Namun, seperti telah ditegaskan sebelumnya, seluruh konsepsi menjadi penting untuk dikumpulkan, dikaji dan disebar. Peneliti dalam hal ini melihat celah yang belum tergarap, yakni ‘akar’ yang bisa menyangga seluruh konsepsi ajaran lingkungan hidup Islam. Hemat Peneliti, ‘akar’ itu adalah *Maqāṣid*. Bila ekosentrisme secara *Maqāṣid* diakui dan terintegrasi di dalamnya, ia bisa diharapkan sebagai tolak ukur untuk menilai apakah sebuah konsepsi Islam tentang pembelaan lingkungan hidup bisa disahkan atau tidak.

¹¹⁹ Mujiyono, *Agama*, 223.

¹²⁰ Mujiyono, *Agama*, 223.

C. *Maqāṣid Al-Syarī'ah*

Keberadaan *Maqāṣid al-Syarī'ah* (selanjutnya disebut *Maqāṣid* saja) ditegaskan oleh Ibnu Asyur berada dalam al-Qur'an, yakni dalam QS. 30:30.¹²¹ Ayat tersebut memuat sejumlah kata kunci seperti *fiṭrah*, *ḥanīf*, dan *dīn*, yang pada pokoknya menyiratkan petunjuk bahwa secara alamiah manusia diberikan kepekaan dalam melihat “nilai” di dunia. Sebagai konsekuensi, Alquran menyiratkan bahwa nilai bersifat objektif dan bisa ditemukan secara mandiri tanpa dipandu teks-teks suci (Alquran, hadis). Teks “hanya menunjukkan” keberadaan nilai-nilai objektif tersebut. Dengan kata lain, komitmen harus dipersembahkan bukan pada teks, melainkan pada nilai-nilai objektif yang hendak dituju oleh teks itu.¹²²

Maqāṣid sesungguhnya merupakan bidang yang cukup mapan, namun selama ini ia diposisikan sekunder dan “disederhanakan” oleh usul fikih. Di beberapa buku usul fikih, *Maqāṣid* bahkan tidak disebut.¹²³ Ibnu Asyur berpendapat bahwa *Maqāṣid*

¹²¹ Ayat itu berbunyi: “... Maka hadapkanlah wajahmu dengan *lurus* kepada agama Allah; (tetaplah atas) *fiṭrah Allah* yang telah menciptakan manusia menurut *fiṭrah* itu. Tidak ada perubahan pada *fiṭrah* Allah. (Itulah) *agama* yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”

¹²² Ibnu Asyur, *The Treatise of Maqāṣid*, terj. bahasa Inggris oleh Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London: The International Institute of Islamic Thought, 2006), 78 – 80.

¹²³ Peneliti mendapati ragam buku hukum Islam dan *ushul fiqh* di Indonesia yang bahkan tidak mencantumkan *Maqāṣid al-Syarī'ah* sama sekali, sekurang-kurangnya sebelum meledaknya popularitas Jasser Auda yang dianggap sebagai Peneliti *Maqāṣid al-Syarī'ah* terkemuka. Seperti buku: (a) *Studi Tentang Ushul Fiqih* (Iyad Hilal, Pustaka Thariqul Izzah, 2005), (b) *Filsafat Hukum Islam* (Prof. Dr. H. Ismail Muhammad Syah, Bumi Aksara, 1999), (c) *Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Jaih

perlu menjadi kajian yang mandiri dan terpisah dari usul fikih, sebab *Maqāṣid* dan usul fikih berbeda: tema *Maqāṣid* adalah nilai filosofis/tujuan teks, sedangkan usul fikih adalah metode legislasi; produk *Maqāṣid* adalah etika global, sedangkan produk usul fikih adalah hukum terperinci.¹²⁴ Kajian berikut akan mengungkap keluasan dan kedalaman *Maqāṣid*, sekaligus, membuktikan *Maqāṣid* sebagai bidang etika Islam.

1. Definisi dan Sejarah Perkembangan *Maqāṣid*

Maqāṣid berakar dari kata Arab *qasd*; ia bentuk plural dari kata *maqsūd*, yang dalam bahasa Indonesia senada dengan “maksud akan sesuatu”, “kesengajaan menuju suatu arah”, “tujuan yang hendak dicapai”, “bersifat tengah-tengah, adil, dan tidak melampaui batas”.¹²⁵ Sedangkan *syarī‘ah* dalam bahasa Arab berarti jalan, atau jalan menuju sumber air, dan dimaknai sebagai “jalan luhur agama” (*the right way of religion*). Dengan kata lain, kita melihat adanya sifat universal dalam definisi syariah, dan lebih luas dari pengertian legalistik. Sifat universal itu ditunjukkan oleh Hasyim Kamali dalam QS. 42:13, di mana kata *syaro‘a* sesungguhnya lebih bermakna sebagai sumber etika. Konsekuensinya adalah, syariah dan fikih tidak bisa

Mubarak, UII Press, 2002). Hal ini mengindikasikan bahwa keterikatan umat Islam pada kajian tekstualistik masih kuat, dan *Maqāṣid al-Syarī‘ah* masih harus menunggu lebih lama untuk menjadi mainstream non-artifisial dalam kajian Islam di Indonesia.

¹²⁴ Asyur, *Treatise*, 22.

¹²⁵ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqasid al-Syari‘ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 179.

disandingkan, sebab syariah merupakan kumpulan nilai-etis sedangkan fikih merupakan kumpulan aturan-hukum.¹²⁶

Dengan demikian, definisi *Maqāṣid Syarī'ah* adalah: “Maksud dan tujuan di balik disyariatkannya hukum Islam kepada manusia, yakni kemaslahatan.”¹²⁷ Baik Wahbah Zuhaili maupun Yusuf al-Qaradhawi berpendapat bahwa *Maqāṣid Syarī'ah* adalah tujuan agung/luhur di balik hukum syariat.¹²⁸ *Maqāṣid Syarī'ah* juga bisa diartikan sebagai ‘teori nilai’, sebab ia merupakan perbincangan tentang nilai yang harus direalisasikan oleh hukum sejak konsepsi hingga praktek.¹²⁹ Sekali lagi ditegaskan, *Maqāṣid Syarī'ah* berkaitan dengan petunjuk-petunjuk umum, nilai-nilai universal, dan diyakini sebagai kehendak suci Allah.¹³⁰ Sementara disiplin usul fikih (yang sekalipun telah banyak sarjana yang mengusulkan pendekatan rasional-kontekstual terhadapnya)¹³¹ menunjukkan naturanya sebagai metodologi kebahasaan

¹²⁶ Hashim Mohammad Kamali, *Shari'ah Law: an Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 2 – 7. Ayat yang dimaksud Kamali berbunyi: “Dia (Allah) telah mensyariatkan kepadamu agama yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh, dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu (Muhammad) dan apa yang telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah di dalamnya.” Menurut Kamali, *agama* yang dimaksud dalam ayat itu adalah yang termasuk dalam rukun Islam, yakni tauhid, salat, puasa, zakat, dan haji.

¹²⁷ Muhammad Syukri Albani Nasution, *Filsafat Hukum Islam* (Depok: Raja Grafindo, 2013), 105.; Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 123.

¹²⁸ Yusuf Al-Qaradhawi, *dirasah fi Fiqh Maqashid Asy-Syari'ah (Baina al-Maqashid al-Kulliyah wa an-Nushus al-Juz'iyah*, terj. Arif Munandar Riswanto, dengan judul *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017), 19.

¹²⁹ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif: Sebuah Tawaran Metodologis dalam Pembacaan Kontemporer* (Malang: UIN-Maliki Press, 2015), 150.

¹³⁰ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 261.

¹³¹ Nasution, *Filsafat*, 228 – 232.

yang bertujuan menarik hukum terperinci dari teks suci,¹³² *Maqāṣid* menunjukkan naturanya sebagai pencarian pondasi nilai yang di atasnya seluruh bangunan Islam (hukum, politik, budaya, dll) berdiri.

Allāl al-Fāsi berpendapat bahwa *Maqāṣid* berorientasi pada pemeliharaan dan pengembangan bumi yang lebih beradab, damai dan utuh; *Maqāṣid* mendidik manusia agar berkomitmen pada keadilan dan integritas.¹³³ Syatibi berpendapat bahwa syariat tidak menghamba kepada syariat itu sendiri, melainkan *bermaksud* memenuhi kepentingan-kepentingan maslahati, dan *Maqāṣid* berasal dari keyakinan yang kuat bahwa hukum Tuhan berlandaskan kebijaksanaan, ampunan, keadilan dan kesetaraan.¹³⁴ *Maqāṣid* digali secara induktif dan dikonseptualisasi sebagai suatu struktur nilai yang integratif, memiliki hirarki, dan menimbulkan konsekuensi-konsekuensi etis; contohnya, terdapat kaidah *Maqāṣid* berbunyi: dalil etis-universal harus didahulukan dari dalil teknis-partikular, dan bahkan universalitas hukum bisa membatasi dan meniadakan dalil-partikular.¹³⁵

Diskursus *Maqāṣid* bisa diawali dengan menjelaskan dua persoalan, yaitu: (a) kebolehan menggunakan sumber non-teks sebagai dasar hukum dan sebagai acuan

¹³² Usul fikih erat kaitannya dengan penelitian terhadap petunjuk dari lafaz-lafaz teks suci (*dilalat al-alfaz al-syar'iyat*), dengan asumsi bahwa petunjuk itu tersingkap dengan penguasaan yang baik atas kaidah-kaidah kebahasaan. Lihat: Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), 5.

¹³³ Ahmad Al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2005), xxiii.

¹³⁴ Raysuni, *Imam*, xxx – xxxiv.

¹³⁵ Rohmanu, *Teoantroposentrisme*, 261.

etis, dan (b) afirmasi sejarah yang menunjukkan bahwa ijtihad-berbasis nilai dibolehkan oleh hukum Islam. Penggunaan sumber non-teks dan ijtihad-berbasis nilai bukan tanpa alasan: perkembangan zaman menghadapkan ulama pada berbagai situasi baru yang teks tidak menerangkannya. Perdebatan dipengaruhi pula oleh disiplin ilmu *kalām*, antara kelompok yang meyakini nilai bersifat absolut-eksternal (berada di luar teks, teks hanya menunjukkan) dengan kelompok yang meyakini nilai bersifat absolut-internal (berada di dalam teks dan segala sesuatu dikatakan bernilai bila teks mengafirmasi), sebagaimana telah dibahas dalam bab sebelumnya. Konsekuensinya, nilai di luar teks membolehkan penalaran mandiri.

Karena itulah, Ahmad Raysuni memulai kajian *Maqāṣid* dengan pencarian jejak keberadaan dan penggunaan ‘tujuan tertinggi’ (*the notion of higher objectives*) di dalam hukum Islam. Raysuni mengawalinya dengan mengulas persamaan antara *ḥikmah* dan ‘illah. Definisi *ḥikmah* adalah “tujuan bijak” yang terkandung di dalam suatu hukum, misalnya, adanya keringanan beribadah dalam perjalanan. Keberadaan *ḥikmah* menegaskan bahwa hukum syariat mengandung dan bermaksud mencapai masalahat.¹³⁶ Adapun ‘illah, yang secara fikih berarti “sifat yang jelas dan tetap pada objek hukum dan dijadikan dasar hukum dalam *qiyās*,”¹³⁷ memiliki cakupan berbeda. ‘Illah adalah sesuatu (kondisi, situasi) yang bisa diobservasi dan diidentifikasi. Dalam hal keringanan beribadah dalam perjalanan, ulama mengidentifikasi faktor zahir: sakit

¹³⁶ Rohmanu, *Teoantroposentrisme*, xxvi.

¹³⁷ Al-Qaradhawi, *Fiqih*, 19.

yang mendera, terbatasnya kemampuan, adanya ancaman, dan perjalanan itu sendiri. Namun, *'illah* bukan semata sifat yang bisa diacu hukum; Raysuni berpendapat bahwa *'illah* adalah kehendak untuk mengupayakan maslahat (melalui perintah) dan mencegah mudarat (melalui larangan), “Bahkan *'illah* adalah kemaslahatan atau kemudaratan itu sendiri.”¹³⁸ Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa kedua istilah di atas menunjukkan kebutuhan untuk mengafirmasi penggunaan non-teks sebagai sumber hukum, meskipun teks tetap diposisikan secara istimewa.¹³⁹ Non-teks dalam hal ini adalah anasir-anasir kontekstual: ruang, waktu, budaya, nilai, situasi dan kondisi lingkungan, dll.¹⁴⁰

Jejak lain keberadaan *Maqāṣid* atau ijtihad-berbasis nilai adalah perkembangan teori istislah dan istihsan.¹⁴¹ *Maṣlaḥah*, yang dikembangkan oleh mazhab Maliki, bukan saja semata opsi metode legislasi tiap kali seorang ulama berhadapan dengan kasus yang tidak diterangkan teks suci. *Maṣlaḥah*, lebih fundamental, digenggam erat oleh Mazhab Maliki sebagai jalan “mencapai maslahat dan mencegah mudarat” dan pertimbangan utama yang harus sungguh-sungguh diberikan dan harus muncul dalam ijtihad—intinya, *Maṣlaḥah* lebih dari sekadar metode legislasi.¹⁴² Bentuk ekstrem *Maṣlaḥah* bisa dilihat dari gagasan al-Ṭūfi; ia

¹³⁸ Raysuni, *Imam*, xviii.

¹³⁹ Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (New York: Oxford University Press, 2009), 51.

¹⁴⁰ Tariq, *Radical*, 52.

¹⁴¹ Peneliti tidak mengurai definisi masing-masing teori itu secara mendalam (sebab keduanya bukan subjek penelitian ini); namun, Peneliti tetap berupaya menampilkan konsep dasarnya secara utuh.

¹⁴² Raysuni, *Imam* ... 46-47.

menegaskan bahwa (a) *Maṣlahah* berada di luar teks dan manusia mampu mencandra keberadaannya; (b) *Maṣlahah* bersifat independen dan tidak membutuhkan justifikasi tekstual; dan (c) *Maṣlahah* harus dipilih bila terdapat pertentangan di antara teks-teks.¹⁴³ Al-Ṭūfī menerima kritik tajam dan luas karena gagasan tersebut, namun sekali lagi gagasannya adalah bagian dari konstelasi penggunaan sumber non-teks dalam upaya menjawab tantangan zaman. Adapun istihsan, yang dikembangkan oleh Mazhab Hanafi, sekalipun dianggap tidak lebih matang daripada teori istislah, sesungguhnya tidak kurang tegas dalam mengajukan klaim bahwa istihsan bukanlah sekadar ‘pelengkap sekunder’ dalam diskursus *qiyās* sehingga penerapan istihsan tidak perlu dibatasi dengan syarat ketat. Hal ini membuat sarjana kontemporer menilai bahwa teori Imam Abū Ḥanīfah secara natural tampak lebih “percaya diri” dalam berhadapan dengan situasi dan kondisi baru manusia.¹⁴⁴

Jasser Auda mencari jejak keberadaan *Maqāṣid* di dalam riwayat Nabi Saw., yakni dalam peristiwa pengutusan sekelompok sahabat menuju pemukiman Banī Quraizah dengan disertai perintah bahwa mereka harus mendirikan salat asar di tempat tujuan. Para sahabat terbagi dua saat menentukan apakah mereka harus mendirikan salat di tengah perjalanan atau tidak, sebab waktu asar menjelang habis sementara mereka belum sampai. Sedangkan, perintah Nabi Saw. saat itu sangat spesifik dan jelas. Jasser menyimpulkan bahwa di kalangan sahabat ada kelompok

¹⁴³ Muhammad Roy Purwanto, *Teori Hukum Islam dan Multikulturalisme* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2016), 61-63.

¹⁴⁴ Tariq, *Radical*, 56-57.

yang berpegang pada *bunyi* perintah (keharusan salat di tempat tujuan), ada pula yang berpegang pada *maksud* perintah (keharusan untuk bergegas atau berhati-hati). Nabi Saw. membenarkan keputusan kedua kelompok itu.¹⁴⁵ Dengan demikian, Jasser dengan telak menunjukkan bukti kesahihan metode ijtihad-berbasis nilai, dengan cara menalar “yang dimaksud”, bukan “yang tertera”, sezahir apapun teks itu.

Jejak keberadaan *Maqāṣid* juga ditemukan di dalam sejumlah ijtihad ‘Umar bin Khattāb yang menggabungkan tiga komitmen: “pengutamaan dalil-universal di atas dalil-partikular”; “pertimbangan situasi dan kondisi manusia dan lingkungan”; dan “pemenuhan maslahat dan pencegahan mafsadat”. Dengan tiga komitmen itu, ‘Umar menolak memberikan tanah rampasan perang dari rakyat Mesir kepada para prajurit, sekalipun sebuah ayat partikular secara zahir menegaskan hak prajurit atas rampasan perang.¹⁴⁶ Saat itu, ‘Umar mempertahankan kebijakannya dengan mengacu pada dalil-universal,¹⁴⁷ setelah menimbang rasa keadilan terhadap rakyat Mesir yang baru dibebaskan dari penjajahan dan harus kembali kehilangan tanah disebabkan oleh

¹⁴⁵ Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 41.

¹⁴⁶ Ayat yang dimaksud adalah surat al-Anfal ayat 41, yang diterjemahkan sebagai berikut: “Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, untuk anak-anak yatim, orang-orang miskin dan *ibnussabil*.”

¹⁴⁷ Ayat yang dimaksud adalah surat al-Hasyr ayat 7, yang diterjemahkan sebagai berikut: “Apa saja harta rampasan (*fa’i*) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, *supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu.*”

pembebasnya sendiri. Terutama dalam hal-hal yang bukan ibadah ritualistik, ‘Umar selalu mendahulukan tujuan hukum alih-alih harfiahnya.¹⁴⁸

Table 2.1 Jejak Keberadaan *Maqāṣid* dalam Hukum Islam

No.	Keabsahan sumber non-teks (anasir kontekstual)	Keterangan
1.	<i>Hikmah</i>	“Tujuan bijak” yang setiap hukum mengandungnya. Contoh <i>hikmah</i> adalah adanya keringanan beribadah di dalam perjalanan. Keberadaan <i>hikmah</i> “sekadar menegaskan bahwa hukum syariat mengandung dan bermaksud mencapai maslahat-maslahat tertentu.”
2.	<i>‘Illah</i>	“Sifat yang jelas dan tetap pada objek hukum”, dan perbedaannya dengan <i>hikmah</i> adalah keberadaannya yang zahir dan <i>observable</i> . Menurut Raysuni, <i>‘illah</i> lebih kuat dari sekadar unsur <i>qiyās</i> ; <i>‘illah</i> adalah kehendak mengupayakan maslahat.
3.	Istislah	Penggunaan <i>Maṣlaḥah</i> sebagai pertimbangan hukum. Menurut Raysuni, Mazhab Maliki memandang <i>Maṣlaḥah</i> lebih dari sekadar metode legislasi, melainkan komitmen yang kuat untuk mencapai dan atau mendahulukan maslahat dalam memutuskan hukum syarak. Menurut al-Ṭūfī, <i>Maṣlaḥah</i> berada di luar teks, independen, dan harus dimenangkan dari teks bila terjadi pertentangan antara keduanya.

¹⁴⁸ Auda, *Maqasid*, 10.

4.	Istihsan	Belum mapan sebagai teori, namun Mazhab Hanafi dengan tega mengklaim istihsan sebagai bukan sekadar ‘pelengkap sekunder’ dalam <i>qiyās</i> , dan penerapan istihsan tidak perlu dibatasi dengan syarat ketat. Sarjana kontemporer menilai, teori Imam Abū Ḥanīfah secara natural tampak lebih “percaya diri” dalam berhadapan dengan situasi dan kondisi baru manusia.
	Afirmasi Sejarah Ijtihad-Berbasis Nilai	
1.	Kasus Banī Quraizah	Para sahabat yang diutus ke pemukiman Banī Quraizah terbagi menjadi dua kelompok yang mempersoalkan perintah Nabi Saw. untuk mendirikan salat di tempat tujuan, sementara waktu salat hampir habis. Satu kelompok berpegang pada <i>bunyi</i> teks, kelompok lain berpegang pada <i>maksud</i> teks. Keduanya dibenarkan oleh Nabi Saw.
2.	Kasus Pembagian Tanah Mesir	‘Umar menolak memberi tanah Mesir para prajurit, sekalipun sebuah ayat-partikular menegaskan hak prajurit atas rampasan perang. ‘Umar mengacu pada dalil-universal. ‘Umar menggabungkan tiga komitmen: “pengutamaan dalil-universal”; “pertimbangan situasi dan kondisi manusia dan lingkungan”; dan “pemuahan maslahat dan pencegahan mafsadat”

2. Teorisasi *Maqāṣid*

Keberadaan *Maqāṣid* kemudian berkembang, menurut klasifikasi Raysuni, di kalangan ulama usul fikih. Sejumlah nama telah mengulas keberadaan *Maqāṣid* secara tersurat, seperti al-Ḥakīm al-Tirmizī, Abū Manṣūr al-Matūrīdī, Abū Bakr al-Qaffāl al-Shāhī, Abū Bakr al-Abḥarī, al-Baqillānī, Abū al-Ma‘alī al-Juwaynī, Abū Ḥamīd al-Gazālī, Fakhruddīn al-Rāzī, Ṣayfuddīn al-Amīdī, Ibnu al-Hājib, al-Baiḍawī, al-Isnāwī, Ibnu al-Subkī, Izzuddīn ibnu Abd al-Salām, Ibnu Taymiyyah dan Abū Ishāq al-Syāṭibī.¹⁴⁹ Jasser Auda mengulas beberapa nama lain seperti Abū Zayd al-Balkhi, Ibnu Babawayh al-Qummī, dan al-Āmirī al-Faylasūf, namun dengan periodisasi yang lebih jelas. Menurut Jasser Auda, ada perbedaan antara *Maqāṣid* yang dikembangkan di era sebelum abad ke-5 H; di periode itu, *Maqāṣid* hanya disebut selintas lalu atau dimaknai sebatas “hikmah di balik syariat”, yang bagi Jasser Auda, merupakan definisi tradisional *Maqāṣid*.¹⁵⁰ Barulah pada periode abad ke-5 H hingga abad ke-8 H, *Maqāṣid* mengalami teorisasi dan ditegaskan sebagai ijtihad-berbasis nilai. Dalam hal ini, Peneliti akan memaparkan empat teori utama *Maqāṣid*.

Adalah al-Juwaynī (dalam bukunya *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*) yang pertama kali mengembangkan teori *Maqāṣid*. Al-Juwaynī, dan selanjutnya Al-Gazālī, mengkhawatirkan kelemahan teori *Maṣlaḥah* yang dianggap tidak memiliki pijakan

¹⁴⁹ Raysuni, *Imam*, 5 – 37.

¹⁵⁰ Auda, *Maqasid*, 13 – 16.

kuat dalam teks suci, sehingga kemudian ia mengembangkan “teori kebutuhan”.¹⁵¹ Al-Juwaynī mengklasifikasi kebutuhan umat menjadi lima perkara: (a) *darūriyyāt* atau yang disebut sebagai “kebutuhan mendesak/primer”, misalnya, hukum yang adil bagi perkara pidana; (b) *al-ḥājjah al-‘āmmah* atau “kepentingan publik”, misalnya, transportasi dan sistem keamanan masyarakat; (c) *al-makrūmāt* atau “konsepsi moralitas yang tidak termasuk primer atau sekunder namun berguna menafikan kemudharatan”; (d) *al-mandubat* atau “kebijakan yang tidak secara spesifik disebutkan di dalam teks namun sangat dianjurkan”; dan (e) terakhir, “hal-hal yang tidak tergolong pada keempat klasifikasi sebelumnya”, yang al-Juwaynī sendiri merasa sulit mendefinisikannya.¹⁵² Perlu dicatat, al-Juwaynī mengembangkan teori tentang prioritas kebutuhan ini dengan meneliti berbagai putusan fikih. *Al-Ismaḥ*, atau perlindungan, harus diberikan kepada lima kebutuhan *darūriyyāt*, yaitu: spiritualitas (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal sehat (*‘aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*māl*).¹⁵³

Al-Gazālī (dalam buku *al-Mutaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*) mengembangkan teori kebutuhan al-Juwaynī dengan mengganti istilah ‘perlindungan’ menjadi ‘pemeliharaan’ (*al-Ḥifz*). Ia menyederhanakan teori gurunya itu menjadi hanya tiga tangga nilai kebutuhan yang harus dipelihara. Uraian Al-gazālī-lah yang kemudian menjadi argumen utama dan mainstream dalam kajian *Maqāṣid*. Tingkat kebutuhan terpucuk adalah *darūriyyāt*; ia dimaknai sebagai yang-primer, yang-esensial, atau

¹⁵¹ Al-Qaradhawi, *Fiqh*, 22.

¹⁵² Raysuni, *Imam*, 13 – 15.

¹⁵³ Auda, *Maqasid*, 17.

komponen yang keberadaannya dan keterpenuhannya adalah keharusan. Sebab, ia menyangkut kebutuhan paling mendasar yang berkaitan erat dengan keberlangsungan atau kepunahan eksistensi manusia. Bila kebutuhan-kebutuhan di level *darūriyyāt* tidak dijamin keterpenuhannya, hasilnya adalah petaka bagi kehidupan manusia.¹⁵⁴ Tingkat kebutuhan selanjutnya adalah *hājjiyyāt*; ia disebut sebagai yang-sekunder; keberadaannya tidak harus ada dan terpenuhi, namun keberadaannya sesungguhnya memberi kemudahan bagi manusia untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan di tangga nilai pertama, atau untuk menyingkirkan kesukaran-kesukaran yang menghalangi pemenuhannya. Tidak terpenuhinya *hājjiyyāt* tidak berdampak apapun pada keberlangsungan kehidupan manusia.¹⁵⁵ Bila tradisi menuntut ilmu adalah yang-primer, maka sarana pra sarana dalam menuntut ilmu (seperti lokasi sekolah, manajemen pendidikan dll) menjadi yang-sekunder. Ketiga, *taḥsīniyyāt*; tangga nilai terakhir ini disebut sebagai yang-tersier; keberadaannya hanyalah penghias, pelengkap, hanya digunakan dalam terma kepantasan sosial, namun secara esensial sesungguhnya ia tidak harus ada sama sekali, kecuali bila yang-primer dan yang-sekunder telah terpenuhi dengan baik.¹⁵⁶

Di antara ketiga tangga nilai *Maqāṣid* tersebut, adalah *darūriyyāt*. Al-Gazālī memunculkan istilah yang hingga kini dikenal sebagai *darūriyyāt al-khamsah* (*the five essentials*, lima nilai primer), sebagai formalisasi dari kebijakan gurunya.

¹⁵⁴ Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedia Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), 1109.

¹⁵⁵ Abdul Aziz, *Ensiklopedia*, 1110.

¹⁵⁶ Abdul Aziz, *Ensiklopedia*, 1110.

Ḍarūriyyāt al-khamsah terdiri dari: *ḥifz al-dīn*, yakni pemeliharaan terhadap agama, yang dalil keberadaannya merujuk pada segenap ajaran Islam dalam bidang aqidah dan ibadah; *ḥifz al-nafs*, yakni perlindungan terhadap jiwa manusia, yang dalil keberadaannya merujuk pada ketentuan dalam hukum Islam yang berkenaan dengan pembunuhan; *ḥifz al-‘aql*, yakni perlindungan terhadap akal sehat, yang dalil keberadaannya merujuk pada larangan terhadap minuman keras; *ḥifz al-nasl*, yakni perlindungan terhadap kesucian garis keturunan, yang dalil keberadaannya merujuk pada hukum pemerkosaan; terakhir, *ḥifz al-māl*, yakni perlindungan terhadap kepemilikan harta benda, yang dalil keberadaannya merujuk pada hukum pencurian.¹⁵⁷

Terobosan penting yang Al-Gazālī melebihi gurunya adalah membuat *Maqāṣid* memiliki hirarki, melakukan formalisasi tiga tangga kebutuhan di atas sebagai struktur, pun demikian dengan nilai-nilai yang berada di dalam *ḍarūriyyāt al-khamsah*. Bagi Al-Gazālī, *ḍarūriyyāt* menempati hirarki tertinggi di antara tiga tangga kebutuhan lain, dan *ḥifz al-dīn* menempati posisi teratas dari seluruh nilai dalam *ḍarūriyyāt*.¹⁵⁸ Konsekuensinya adalah kaidah yang mewajibkan legislasi di hirarki-bawah menyesuaikan dan tidak melanggar nilai-nilai di hirarki-atas.¹⁵⁹ Kemudian, formalisasi Al-Gazālī semakin dibakukan oleh Al-Āmidī, yang menyatakan bahwa *ḍarūriyyāt al-khamsah* terbatas hanya pada nilai yang tidak boleh

¹⁵⁷ Raysuni, *Imam*, 19-21.

¹⁵⁸ Raysuni, *Imam*, 19.

¹⁵⁹ Auda, *Maqasid*, 18.

bertambah,¹⁶⁰ meski beberapa saat lagi kita akan melihat bahwa pembakuan itu tidak final dan sarjana muslim modern membolehkan rekonfigurasi nilai dalam *Maqāṣid*.

Selanjutnya, hingga al-Syāṭibī, tidak ada teori *Maqāṣid* yang baru, kecuali Syihābuddīn al-Qarāfī yang mengembangkan teori *sunnah ghayru tasyri'iyah*, di mana ia mengklasifikasi perbedaan konsekuensi hukum menurut perbedaan peran Nabi Saw.¹⁶¹ Juga, sumbangsih Syamsuddīn Ibnu al-Qayyim yang menegaskan empat kandungan syariat, yakni kebijaksanaan, kebaikan, keadilan, dan kasih sayang; menurutnya, legislasi yang tidak memenuhi salah satu atau seluruh kandungan tersebut akan dianggap gugur demi *Maqāṣid* sekalipun didukung dalil-dalil sah.¹⁶² Dengan demikian, al-Qarāfī dan al-Qayyim telah melakukan terobosan etis yang luar biasa kuat. Namun, Abū Ishāq al-Syāṭibī adalah yang disebut sebagai “Bapak *Maqāṣid*” (lewat magnum opusnya *al-Muwafaqat*).

Al-Syāṭibī mengajukan pertanyaan penting: “apakah syariat diturunkan dalam bahasa Arab, atukah ia diturunkan (kepada mereka yang) tanpa bahasa?” Memilih yang pertama sebagai jawaban akan membuat *Maqāṣid* tidak berarti sebab keberadaan nilai bergantung semata pada keberadaan teks. Maka pilihan kedualah yang, selain akan mengarusutamakan *Maqāṣid*, menegaskan keberadaan nilai-di-alam (kondisi, situasi), sehingga alam bernilai secara intrinsik, bukan karena klaim teks.

¹⁶⁰ Raysuni, *Imam*, 22.

¹⁶¹ Auda, *Maqasid*, 53. Baca: Tarmidzi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah non-Tasyri'iyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Arruz Media, 2011).

¹⁶² Auda, *Maqasid*, 19 – 20.

Al-Syātibī cenderung pada jawaban kedua.¹⁶³ Al-Syātibī juga menerima klasifikasi Al-Gazālī, namun berani menyatakan bahwa *Maqāṣid* berlaku universal bagi seluruh umat manusia, sebab tidak ada agama yang tidak bertujuan untuk melindungi sekurang-kurangnya *ḍarūriyyāt*.¹⁶⁴ Inilah saat *Maqāṣid* diletakkan sebagai etika universal.

Menurut al-Syātibī, *Maqāṣid* bersifat “memelihara suatu eksistensi”, baik eksistensi fisik (harta, anak) maupun eksistensi non-fisik (iman, akal sehat, jiwa), yang dianggap penting bagi kelangsungan kehidupan.¹⁶⁵ Al-Syātibī juga menyusun lima prinsip dasar dalam memahami *Maqāṣid*: (a) *ḍarūriyyāt* adalah acuan dasar bagi pengembangan *ḥājjiyyāt* dan *taḥsīniyyāt*; (b) rusaknya *ḍarūriyyāt* berpengaruh pada rusaknya *ḥājjiyyāt* dan *taḥsīniyyāt*; (c) kurangnya perhatian terhadap *ḥājjiyyāt* dan *taḥsīniyyāt* tidak akan berpengaruh apa-apa terhadap *ḍarūriyyāt*; (d) hilangnya perhatian terhadap *ḥājjiyyāt* dan *taḥsīniyyāt* berpengaruh merusak sebagian *ḍarūriyyāt*; terakhir, (e) pengembangan *ḥājjiyyāt* dan *taḥsīniyyāt* hanya boleh dilakukan demi memenuhi *ḍarūriyyāt*.¹⁶⁶

Pertanyaan krusial selanjutnya adalah: bagaimana menemukan *Maqāṣid*? Bagaimana mengetahui maksud agung Tuhan? Al-Syātibī berhasil membuktikan bahwa tata nilai dalam *ḍarūriyyāt* telah termaktub di dalam kelompok ayat Makiyah.

¹⁶³ Raysuni, *Imam*, 112.

¹⁶⁴ Raysuni, *Imam*, 109.

¹⁶⁵ Raysuni, *Imam*, 109.

¹⁶⁶ Raysuni, *Imam*, 112.

Al-Syāṭibī membantah anggapan bahwa ayat-ayat Makiyah hanya berisi doktrin keimanan.¹⁶⁷ Maka, penemuan dalil-dalil *Maqāṣid* dilakukan dengan meneliti kelompok ayat Makiyah. Namun, Al-Syāṭibī merumuskan sejumlah cara lain yang lebih utama.

Pertama, pendekatan kaidah bahasa Arab, sebagaimana lazimnya usul fikih. Kedua, pendekatan *ta'līl*. Langkahnya adalah menghimpun seluruh perintah dan larangan syariat; lalu, menentukan masing-masing *'illah* dari setiap perintah dan larangan tersebut; setelahnya, kemudian, mengklasifikasi seluruh *'illah* menjadi primer dan sekunder.¹⁶⁸ Hasilnya adalah *Maqāṣid*. Cara kedua ini diikuti kemudian oleh Ibnu 'Asyūr¹⁶⁹ dan al-Qaradhawi.¹⁷⁰

Inilah metode induksi (*istiqrā'i*) khas Al-Syāṭibī. Ia memperingatkan bahwa menemukan tujuan-tujuan Agung tidak bisa dengan hanya mengutip satu atau dua dalil, sezahir apapun dalil tersebut, apalagi bila dalil yang digunakan bermasalah secara kualitas. *Maqāṣid* harus ditemukan dengan keyakinan, dengan didukung hasil eksplorasi menyeluruh terhadap teks suci.¹⁷¹ *Maqāṣid* yang telah diinduksi itulah yang harus dirujuk dan digunakan oleh ulama ketika berhadapan dengan kasus yang

¹⁶⁷ Raysuni, *Imam*, 138.

¹⁶⁸ Raysuni, *Imam*, 265-278.

¹⁶⁹ Asyur, *Ibnu*, 15.

¹⁷⁰ Al-Qaradhawi, *Fiqih*, 22-26.

¹⁷¹ Raysuni, *Imam*, 280 – 285.

teks suci diam atasnya, atau untuk berhadapan dengan dinamika zaman baru.¹⁷² Dengan kata lain, Al-Syātibī mengusulkan agar *Maqāṣid* menjadi “dasar hukum” yang setara dan identik dengan teks suci.¹⁷³

Pendekatan induktif yang diusulkan Al-Syātibī memiliki satu kemiripan dengan pendekatan *mawḍūʿī* dalam bidang ilmu tafsir. Untuk mengetahui pendapat Alquran mengenai suatu persoalan, ada kebutuhan untuk menghimpun seluruh ayat secara tematik agar pandangan Islam mengenai sesuatu bisa diketahui dengan jernih.¹⁷⁴ Di era modern, *Maqāṣid* berevolusi menjadi lebih canggih secara metode. Sejumlah cendekiawan muslim modern telah melakukan survei terhadap tema-tema Alquran, dan “pembacaan baru” itu melahirkan sejumlah nilai *Maqāṣid* yang sebelumnya tidak menjadi perhatian, sekaligus memecah kebakuan yang telah ditetapkan oleh Al-Āmidī. Rasyid Rida memasukkan “penguatan hubungan Internasional Islam”¹⁷⁵ dan Ibnu ‘Asyūr memasukkan “kebebasan” sebagai bagian dari *darūriyyāt*.¹⁷⁶ Sebab, mereka menghadapi situasi zaman yang memberi perhatian pada nilai-nilai itu. Dengan demikian, tampaklah sifat *Maqāṣid* yang terbuka pada perubahan. *Maqāṣid* berevolusi dan berkembang dari zaman ke zaman.

¹⁷² Tariq, *Radical*, 68 – 69.

¹⁷³ Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, terj. Rosidin dan Ali Abd. El-Mun’im, dengan judul *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari’ah* (Bandung: Mizan, 2015), 21.

¹⁷⁴ Su’aib H. Muhammad *Tafsir Tematik: Konsep, Alat Bantu, dan Contoh Penerapannya* (Malang: UIN-Maliki Press, 2013), 34 – 36, 155 – 157.; M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 385 – 393.

¹⁷⁵ Al-Qaradhawi, *Fiqih*, 25.

¹⁷⁶ Auda, *Membumikan*, 6.

Tabel 2.3 Perkembangan Teori *Maqāṣid* Awal

No.	Tokoh	Deskripsi Perkembangan
1.	Abū al-Ma‘alī al-Juwaynī	<p>1. Mengembangkan <i>Maqāṣid</i> dalam bukunya <i>al-Burhān fi uṣūl al-fiqh</i>. Al-Juwaynī menciptakan “Teori Kebutuhan” dan kebutuhan umat Islam menjadi lima perkara, yakni</p> <p><i>Ḍarūriyyāt</i> (mendesak/primer); <i>al-ḥājjah al-‘āmmah</i> (kepentingan publik), <i>al-makrūmāt</i> (konsepsi moral demi menafikan kemudaratan), <i>al-mandubat</i> (anjuran tidak spesifik di dalam teks) dan terakhir, “hal-hal yang tidak tergolong pada keempat klasifikasi sebelumnya”.</p> <p>2. Prioritas tertinggi diberikan pada <i>ḍarūriyyāt</i> dengan lima jenis kebutuhan: iman (<i>dīn</i>), jiwa (<i>nafs</i>), akal sehat (<i>‘aql</i>), keturunan (<i>nasl</i>), dan harta (<i>māl</i>).</p>
2.	Abū Ḥamīd al-Gazālī	<p>1. Dalam buku <i>al-Mutaṣfā min ‘ilm al-uṣūl</i>, al-Gazālī mengembangkan teori gurunya dengan mengganti konsep <i>al-ismah</i> menjadi <i>al-ḥifẓ</i>.</p> <p>2. al-Gazālī menyederhanakan konsep tangga nilai menjadi tiga bentuk saja:</p> <p><i>Ḍarūriyyāt</i> (harus ada dan bila tidak dipenuhi berujung petaka), <i>Ḥājjiyyāt</i> (tidak harus ada namun menunjang kemudahan manusia), dan <i>taḥsīniyyāt</i> (tidak harus ada dan merupakan penghias hidup). Hari ini, klasifikasi ini dikenal luas sebagai</p>

		<p>klasifikasi standar.</p> <p>3. Terobosan terpenting Al-Gazālī adalah teori hirarki: tangga nilai adalah sebuah struktur, di mana <i>darūriyyāt</i> menempati hirarki tertinggi. Nilai di hirarki-bawah harus menyesuaikan dan tidak boleh melanggar nilai di hirarki-atas.</p>
3.	Syihābuddīn al-Qarāfī	<p>Syihābuddīn al-Qarāfī mengembangkan teori <i>sunnah ghayru tasyri'iyah</i>. Ia mengklasifikasi perbedaan konsekuensi hukum menurut perbedaan peran Nabi Saw. Misalnya, klasifikasi Nabi Saw. sebagai seorang rasul, sebagai seorang hakim, dan sebagai seorang manusia biasa, yang menurutnya, tiap-tiap sunnah tersebut tidak menimbulkan konsekuensi hukum yang sama.</p>
4.	Syamsuddīn Ibnu al-Qayyim	<ol style="list-style-type: none"> 1. Syamsuddīn Ibnu al-Qayyim menegaskan empat kandungan syariat, yakni: kebijaksanaan, kebaikan, keadilan, dan kasih sayang. 2. Menurutnya Ibnu al-Qayyim, legislasi atau fatwa apapun yang tidak memenuhi salah satu atau seluruh kandungan syariat di atas akan dianggap gugur atas nama <i>Maqāṣid</i>, sekalipun legislasi dan fatwa itu didukung oleh penyebutan dalil-dalil sahih.
5.	Abū Ishāq al-Syātibī	<ol style="list-style-type: none"> 1. Al-Syātibī pertama-tama menegaskan bahwa Alquran diturunkan bukan saja pada <i>masyarakat bahasa</i>, yang artinya, keberadaan nilai/tujuan hukum tidak ditentukan semata oleh teks. Al-Syātibī tidak merombak klasifikasi nilai dari para pendahulunya, namun ia orang pertama yang menegaskan universalitas <i>Maqāṣid</i>, berlaku bagi seluruh agama di dunia. 2. Al-Syātibī menyusun lima prinsip

		<p><i>Maqāṣid:</i></p> <p>(a) <i>Ḍarūriyyāt</i> adalah acuan dasar bagi pengembangan <i>ḥājjiyyāt</i> dan <i>taḥsīniyyāt</i>; (b) rusaknya <i>ḍarūriyyāt</i> berpengaruh pada rusaknya <i>ḥājjiyyāt</i> dan <i>taḥsīniyyāt</i>; (c) kurangnya perhatian terhadap <i>ḥājjiyyāt</i> dan <i>taḥsīniyyāt</i> tidak akan berpengaruh apa-apa terhadap <i>ḍarūriyyāt</i>; (d) hilangnya perhatian terhadap <i>ḥājjiyyāt</i> dan <i>taḥsīniyyāt</i> berpengaruh merusak sebagian <i>ḍarūriyyāt</i>; terakhir, (e) pengembangan <i>ḥājjiyyāt</i> dan <i>taḥsīniyyāt</i> hanya boleh dilakukan demi memenuhi <i>ḍarūriyyāt</i>.</p> <p>3. Selain menegaskan bahwa <i>Maqāṣid</i> bisa ditemukan dalam ayat-ayat Makiyah, Al-Syāṭibī memperkenalkan metode <i>istiqrāʾi</i> demi menggali keberadaan <i>Maqāṣid</i>, yakni:</p> <ol style="list-style-type: none"> Pendekatan kaidah bahasa Arab, sebagaimana lazimnya usul fikih. Pendekatan <i>taʿlīl</i>, yakni menghimpun seluruh perintah dan larangan syariat, kemudian menentukan masing-masing <i>ʿillah</i> dari setiap perintah dan larangan tersebut; setelahnya, kemudian, mengklasifikasi seluruh <i>ʿillah</i> menjadi primer dan sekunder.
6.	Para sarjana modern	Menggunakan pendekatan yang serupa dengan pendekatan <i>mawḍūʿī</i> dalam ilmu tafsir untuk menggali maqasid, yakni menghimpun seluruh ayat dalam Alquran secara tematik untuk melihat secara utuh pandangan-pandangan etis Alquran mengenai suatu tema.

3. *Maqāṣid* di Era Kontemporer: Jasser Auda dan Tariq Ramadan

Berevolusinya *Maqāṣid* tidak berhenti. Di era kontemporer, perubahan terus terjadi melalui dialektika kritik terhadap struktur teori *Maqāṣid*. Dua di antaranya adalah cendekiawan muslim kontemporer bernama Jasser Auda dan Tariq Ramadan. Selain dengan menggunakan intisari studi *Maqāṣid* sebelumnya, Peneliti secara khusus menggunakan pemikiran Jasser Auda dan Tariq Ramadan karena sejumlah alasan yang bisa dilihat penjabarannya dalam poin-poin terperinci mengenai kedua tokoh tersebut. Namun secara garis besar, alasan Peneliti menggunakan Jasser Auda dan Tariq Ramadan adalah sebagai berikut:

Pertama, Jasser Auda mendorong pemaksimalan *Maqāṣid* untuk membicarakan tema-tema kemaslahatan kontemporer. Jasser Auda sendiri mengembangkan *Maqāṣid* untuk keperluan pembelaan terhadap hak asasi manusia dan untuk memajukan indeks pembangunan manusia. Pemaksimalan itu berkonsekuensi pada harus fleksibelnya *Maqāṣid* dalam memperluas cakupan tema, dan itu dibuktikan Jasser Auda dengan keberaniannya memperinci bangunan *Maqāṣid* menjadi lebih kompleks demi menghadapi tantangan zaman.

Kedua, gagasan *Maqāṣid* Tariq Ramadan menyediakan argumentasi-argumentasi yang sangat tegas mendukung integrasi setara antara—yang selama ini diklasifikasikan sebagai—ilmu-ilmu Islam dan ilmu-ilmu saintifik (alam, sosial). Moderasi setara inilah yang mendukung secara penuh diperbolehkannya ekosentrisme bersenyawa dengan *Maqāṣid* di level *darūriyyāt*. Sebab, pada dasarnya perpaduan antara ilmu-ilmu teks dan ilmu-ilmu konteks adalah sesuatu yang niscaya. Dan moderasi setara itu tidaklah menghasilkan hukum-hukum terperinci ala fikih, melainkan etika atau *Maqāṣid*. Etika yang dihasilkan tidak hanya bertumpu pada teks, tapi pada kajian yang kuat pada konteks (realitas).

Itulah signifikansi pilihan Jasser Auda dan Tariq Ramadan dari Peneliti. Untuk melihat lebih jauh pemikiran keduanya tentang *Maqāṣid*, Peneliti akan memaparkannya secara bergiliran.

1. Jasser Auda

Adalah Jasser Auda¹⁷⁷ yang menghimpun sejumlah kritik dari Syaikh Hasan al-Turabi dalam sebuah diskusi oral di Khartum, terhadap kekurangan *Maqāṣid*

¹⁷⁷ Prof. Jasser Auda tokoh muslim Qatar yang menginisiasi berdirinya Islamic Centre tidak jauh dari situs tragedy 9/11 di Amerika. Pada tahun 2008, ia berkeliling bersama Dr. Imam Feisal Rauf untuk memperkenalkan *Shari'ah Index Project* untuk pengembangan kualitas sumber daya manusia berbasis *Maqāṣid al-Syari'ah*. Ia mengajar di sejumlah fakultas studi Islam di beberapa Negara, dan menjadi guru besar di Fakultas Hukum Universitas Alexandria, Akademi Fikih Islam di India, dan Universitas Waterloo di Kanada. Prof. Auda pernah menjabat sebagai Deputy Direktur *Research Center for Islamic Legislation and Ethics*, yang dipimpin oleh Tariq Ramadan. Karya Jasser tentang maqasid melirik

tradisional, yang terdiri dari empat kritik. Pertama, *Maqāṣid* tradisional memiliki jangkauan sangat umum, tidak bersifat tematik. Kedua, *Maqāṣid* tradisional berorientasi individu, bukan keluarga atau masyarakat atau umat manusia. Ketiga, *Maqāṣid* tradisional tidak mencangkup nilai-nilai universal yang berkembang di era modern, seperti keadilan dan kebebasan. Keempat, *Maqāṣid* tradisional dikembangkan dari fikih, bukan dari dua teks suci.¹⁷⁸

Kemudian, Jasser juga menghimpun usulan-usulan dari Nu'man Jugaym dan Raysuni untuk mengatasi kekurangan-kekurangan tersebut. Pertama, membagi *Maqāṣid* menjadi tiga bagian, yakni (a) *Maqāṣid 'āmmah*, atau *Maqāṣid* general, sebagaimana klasifikasi *Maqāṣid* tradisional; (b) *Maqāṣid khāṣṣah* atau *Maqāṣid* tematik, yang merespon isu spesifik tertentu; (c) *Maqāṣid juz'iyah* atau *Maqāṣid* parsial, yang menyingkap hikmah-hikmah di balik hukum. Dengan demikian, cakupan isu *Maqāṣid* bisa menyentuh persoalan kekinian, termasuk untuk membangun etika lingkungan. Kedua, memadukan *Maqāṣid* dengan perspektif bias komunitas untuk meneropong persoalan-persoalan yang khas komunitas pula (umat, bangsa, masyarakat, kelompok rentan, dll). Menurut usulan ini, misalnya, kepentingan bangsa haruslah didahulukan dari kepentingan individu. Ketiga, menggali *Maqāṣid* secara langsung dari survey terhadap teks suci (al-Qur'an dan

maqasid sebagai sistem filsafat khas Islam, berjudul *Maqasid Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: a System Approach*.

¹⁷⁸ Auda, *Membumikan*, 36.

hadits), yang memungkinkan *Maqāṣid* melampaui historisitas yang sarat akan perdebatan primordial.¹⁷⁹

Menurut Jasser, perbaikan dan perubahan itu memungkinkan bagi *Maqāṣid*, sejak fikih pada dasarnya merupakan hasil kerja kognitif (*idrāk*) manusia, yakni ijtihad.¹⁸⁰ Karena itulah sumbangsih terbesar Jasser dalam pemikiran *Maqāṣid* adalah pergeseran paradigma: “Dari ‘pemeliharaan’ menuju ‘pengembangan’,”¹⁸¹ dari pasif menjadi aktif, dari legislasi menjadi aksi, dari sakral-di-sana menjadi instrumental-di-sini. Usulan Jasser adalah menggunakan *Maqāṣid* sebagai alat dalam keterlibatan aktif membangun dunia. *Maqāṣid* bukan semata sederet nilai. Kesadaran baru muncul: *Maqāṣid* ada untuk membantu tugas manusia sebagai khalifah, sebagai pengatur bumi, yang memastikan rahmat Allah tersebar secara merata. Sebagai aktor, manusia menggunakan *Maqāṣid* untuk “melayani”, bukan saja “dilayani”. Sebagai contoh, dalam konteks *hiḏ al-māl*, kerja *Maqāṣid* tidak semata berbentuk legislasi hukum Islam demi kepentingan manusia. Bentuk yang sangat dianjurkan adalah konsepsi etis mengenai keharusan mendistribusikan kekayaan, sebab secara teologis di dalam rizki terkandung hak mereka yang membutuhkan.

Sifat terbuka *Maqāṣid* itu memungkinkan adanya reformasi komposisi nilai dalam kelompok *ḏarūriyyāt*, misalnya, dengan menambahkan nilai baru di dalamnya,

¹⁷⁹ Auda, *Membumikan* 36 – 39.

¹⁸⁰ Auda, *Maqasid*, 46.

¹⁸¹ Auda, *Membumikan*, 56.

seperti misalnya, *hifz al-bī'ah* (pemeliharaan lingkungan hidup). Bukan saja reformasi komposisi, melainkan juga rekonstruksi cakupan etis, dari yang sebelumnya *Maqāṣid* hanya berorientasi pada kepentingan manusia, menjadi berorientasi pada kepentingan lingkungan.

Tabel 2.3 Pemikiran *Maqāṣid* Jasser Auda

No.	Tawaran	Argumentasi
1.	Kritik terhadap cakupan pemeriksaan <i>Maqāṣid</i> tradisional.	<i>Maqāṣid</i> tradisional memiliki jangkauan sangat umum, tidak bersifat tematik. <i>Maqāṣid</i> tradisional berorientasi individu, bukan keluarga atau masyarakat atau umat manusia. <i>Maqāṣid</i> tradisional tidak mencangkup nilai-nilai universal yang berkembang di era modern, seperti keadilan dan kebebasan. <i>Maqāṣid</i> tradisional dikembangkan dari fikih, bukan dari dua teks suci.
2.	Usulan perbaikan pada <i>Maqāṣid</i> tradisional.	<ol style="list-style-type: none"> <li data-bbox="776 1331 1388 1520">1. <i>Maqāṣid</i> dibagi menjadi tiga bagian, yakni <i>Maqāṣid ‘āmmah</i>, <i>Maqāṣid khāṣṣah</i> dan <i>Maqāṣid juz’iyyah</i>. Tujuannya, agar cakupan isu <i>Maqāṣid</i> bisa menyentuh persoalan kekinian. <li data-bbox="776 1541 1388 1772">2. <i>Maqāṣid</i> dipadukan dengan perspektif bias komunitas untuk meneropong persoalan-persoalan yang khas komunitas (umat, bangsa, masyarakat, kelompok rentan, dll). Kepentingan bangsa bisa didahulukan dari kepentingan individu. <li data-bbox="776 1793 1388 1862">3. <i>Maqāṣid</i> digali secara langsung dari survey terhadap teks suci (Alquran dan Hadis),

		yang memungkinkan <i>Maqāṣid</i> melampaui historisitas yang sarat akan perdebatan primordial.
3.	Menggeser paradigma <i>Maqāṣid</i> , dari “dilayani” menjadi “melayani”.	Perubahan dimungkinkan karena <i>Maqāṣid</i> adalah hasil rasionalitas manusia. Dari sekadar ‘pemeliharaan nilai’ menuju ‘pengembangan aksi’. Dari pasif menjadi aktif. Dari legislasi menjadi etika. Pada intinya, <i>Maqāṣid</i> dipandang sebagai alat bagi manusia untuk terlibat aktif melaksanakan tugas kekhalfahan. Produk <i>Maqāṣid</i> yang bukan melulu legislasi melainkan etika adalah yang paling memungkinkan untuk itu.

2. Tariq Ramadan

Untuk memperkuat argumentasi di atas, Peneliti perlu menyarankan perhatian penuh terhadap gagasan Tariq Ramadan.¹⁸² Tariq adalah cendekiawan besar yang sangat serius menyarankan ijtihad-berbasis nilai dan mempertimbangkan konteks-temporal-spesifik saat berjibaku dengan teks suci dan melakukan legislasi. Tariq mengusulkan terobosan yang benar-benar baru, yakni moderasi setara antara ulama teks (*‘ulamā al-nuṣūs*) dan ulama konteks (*‘ulamā al-wāqi’*). Usul moderasi Tariq berangkat dari empat pertimbangan yang harus diperhatikan seksama:

¹⁸² Prof. Tariq Ramadan adalah pemikir besar kontemporer yang banyak mengkampanyekan moderasi Islam dan kehidupan Eropa (*Euro-Islam*). Ia adalah putera dari Said Ramadan dan cucu Hasan al-Banna, dan merupakan pendiri sekaligus intelektual utama di *Global Muslim Brotherhood*. Pemikirannya diapresiasi baik dengan pujian maupun kritik. Tariq Ramadan adalah Profesor Studi Islam Kontemporer di Oxford University (Oriental Institute, St Antony’s College) dan mengajar pula di Oxford Faculty of Theology. Ia juga menjadi Profesor Tamu di Qatar dan Malaysia, juga sebagai peneliti senior di Doshisha University, Kyoto. Tariq Ramadan menulis salah satu buku terpenting yang membahas Maqasid sebagai etika dan memoderasi teks dan konteks secara setara, berjudul “Radical Reform”.

Pertama, adanya perbedaan mendasar antara *ṣawābit* (yang tetap, tak berubah, absolut, sakral) dan *mutagayyirāt* (yang berubah, temporal, profan, historis). Kegagalan membedakan keduanya akan mereduksi teks suci menjadi alat justifikasi kepentingan individu/kelompok. *Ṣawābit* adalah urusan akidah dan ibadah (yang diskursusnya membutuhkan kepatuhan hanya kepada teks suci), sedangkan *mutagayyirāt* adalah urusan muamalat yang berkaitan erat dengan perkembangan zaman. *Mutagayyirāt* membutuhkan kepatuhan plus, yakni kepatuhan pada teks dan kepatuhan pada ilmu pengetahuan lain yang terkait. Terkait urusan mendesak umat dewasa ini, hampir seluruhnya berada di wilayah *Mutagayyirāt*, sehingga petunjuk-petunjuk untuk umat tidak lagi boleh dihasilkan hanya oleh kelompok yang memahami teks saja.¹⁸³

Kedua, keyakinan bahwa *Maqāsid* merupakan instrumen etis yang sangat mempertimbangkan konteks (*al-wāqi'*). Teks suci berbicara tentang sejumlah besar tema *mutagayyirāt* (ekonomi, sosial, politik, pendidikan, lingkungan hidup), namun teks suci hanyalah sumber etika atau *Maqāsid*. Untuk mengubahnya menjadi platform aksi atau semata legislasi, seseorang harus mempertimbangkan konteks, yakni perkembangan studi tertentu di seputar tema yang hendak dibahas. Sebab, di dalam perkembangan ilmu pengetahuan turut juga berkembang sensitivitas-sensitivitas baru, yang harus dipenuhi atau harus dihindari, dan sensitivitas itu didapatkan dari pergelutan panjang menekuni realitas, bukan teks. Karena itulah dibutuhkan bukan

¹⁸³ Tariq, *Radical*, 17 – 22.

saja “dengar pendapat” dari para ahli yang menekuni realitas tersebut, namun mengakui dan menerima mereka sebagai sebagai mitra setara dalam merumuskan langkah-langkah aksional bagi umat Islam.¹⁸⁴

Ketiga, Tariq menekankan transformasi alih-alih adaptasi. Dalam menyikapi (berijtihad, berfatwa) isu tertentu, Tariq melihat gejala umum: ulama cenderung hanya menimbang teks, atau paling jauh, hanya menjadikan *maṣlahah* sebagai argumen kala menyentuh persoalan-persoalan baru. Menurut Tariq, gejala itu menunjukkan kekeringan ulama atas perkembangan ilmu pengetahuan, sekaligus sikap tidak percaya diri karena umat Islam kini tidak lagi menguasai perkembangan ilmu pengetahuan.¹⁸⁵ Tariq menginginkan bukan sekadar adaptasi (sebagaimana yang telah lazim diterapkan dalam usul fikih, misalnya, dalam gagasan *rukḥṣah*), melainkan transformasi: sesuatu yang lebih rekonstruktif, yang menuntut keterlibatan aktif Islam menjawab tantangan zaman. Hanya dengan demikian, *Maqāṣid* tidak menjadi marjinal, yaitu hanya berada di bawah klaim kebesaran umat Islam sebagai semata sederet nilai yang butuh dilindungi.¹⁸⁶

Keempat, Tariq menyatakan perlunya memperluas makna ulama hingga mencakup para ahli dalam bidang-bidang *al-wāqi'* (yang menurut Tariq adalah ilmuan sains-eksakta dan humaniora. Menurut Tariq, '*ulamā al-wāqi'* (*context*

¹⁸⁴ Tariq, *Radical*, 36-37.

¹⁸⁵ Tariq, *Radical*, 31.

¹⁸⁶ Tariq, *Radical*, 33.

scholars) setara dengan *'ulamā al-nuṣūs (text scholars)*.¹⁸⁷ Tariq menyatakan bahwa wahyu ilahi terbagi menjadi dua, yakni “wahyu tertulis” (*written revelation*) dan “wahyu terbentang” (*unfurled revelation*). Wahyu tertulis memuat prinsip-prinsip dasar yang bisa digunakan untuk memahami wahyu terbentang. Wahyu tertulis melahirkan ilmu-ilmu dan ulama-ulama teks, sedangkan wahyu terbentang melahirkan ilmu-ilmu dan ulama-ulama konteks.¹⁸⁸ Gagasan serupa pernah diajukan oleh Syaikh Ṭanṭāwī Jawharī dengan menyatakan bahwa yang disebut ilmu agama (Islam) terdiri dari dua jenis ilmu, yakni ilmu saintifik-eksakta (*'ulūm al-āfāq*) dan ilmu humaniora (*'ulūm al-anfus*), serta ilmu syari'ah.¹⁸⁹ Bukan semata retorika: Tariq menginginkan perubahan secara mendasar dan mulai memandang para ahli ilmu konteks (dengan bidang ilmu yang selama ini dituduh tidak ukhrowi dan bahkan tidak Islami) sebagai “ulama Islam”.

Maka moderasi yang dimaksudkan Tariq adalah moderasi antara ulama teks (*al-nuṣūs*) dan ulama konteks (*al-wāqi'*). Keduanya setara sebagai representasi Islam dalam memformulasi aksi-aksi strategis bagi umat. Mereka harus, dalam bahasa Tariq, “*Sit down together to determine the outline of an applied ethics in a particular area of knowledge.*”¹⁹⁰ Tariq telah mendesakralisasi dominasi teks dalam peta politik pengetahuan umat Islam. Inilah yang disebut Tariq sebagai *radical reform*: institusi

¹⁸⁷ Tariq, *Radical*, 37.

¹⁸⁸ Tariq, *Radical*, 102.

¹⁸⁹ Jauhari, Tantawi, *al-Jawahir fi Tafsiri al-Qur'an al-Karim Juz'ul Awwal* (Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1350 H), 7.

¹⁹⁰ Tariq, *Radical*, 37, 114.

legislasi atau fatwa umat Islam harus mewakili ulama teks dan konteks sekaligus. Sebab, adalah mustahil untuk merumuskan dan menerapkan etika Islam dalam berbagai bidang kehidupan tanpa penguasaan terhadap ilmu-ilmu terkait, sehingga yang diperlukan adalah kerjasama setara.¹⁹¹ Tariq menolak keras arogansi teks di mana ulama teks memanggil ulama konteks sebagai sekadar informan, sementara keputusan akhir hanya di tangan ulama teks dan produk akhirnya hanya berupa legislasi atau fatwa. Tariq menginginkan kerja-kerja Islam lebih dari itu: dua kelompok tersebut merumuskan *applied ethics*, sebuah konsepsi etika yang siap diterapkan di dalam berbagai situasi dan kondisi dunia kontemporer.

Tabel 2.4 Pemikiran *Maqāṣid* Tariq Ramadan

No.	Tawaran	Argumentasi
1.	Membagi ulama ke dalam dua jenis, yakni ulama teks (<i>ulamā al-nuṣūṣ</i>) dan ulama konteks (' <i>ulamā al-wāqi</i> ')	<p>Ulama teks (<i>ulamā al-nuṣūṣ</i>) adalah ulama yang sebagaimana dikenal pada lazimnya hari ini, yakni yang menguasai ilmu-ilmu ke-Islaman dasar yang berhubungan dengan teks. Mereka dikenal sebagai pemegang otoritas Islam secara tekstual.</p> <p>Ulama konteks ('<i>ulamā al-wāqi</i>') adalah ulama yang menguasai ilmu-ilmu yang dielaborasi dari realitas, yakni rumpun ilmu eksakta dan sosial. Mereka dikenal sebagai pengamat realitas yang bisa mengurai kebutuhan-kebutuhan kongkret</p>

¹⁹¹ Tariq, *Radical*, 110.

		manusia dan alam sekitarnya.
2.	Moderasi setara antara ulama teks (<i>'ulamā al-nuṣūṣ</i>) dan ulama konteks (<i>'ulamā al-wāqi'</i>).	<p>Dengan tujuan melawan arogansi dominasi teks yang hanya berorientasi pada fatwa, Tariq menginginkan adanya pengakuan penuh pada para ahli ilmu realitas/kontekstual itu sebagai “ulama”.</p> <p>Kemudian, kedua jenis ulama tersebut harus duduk secara seimbang di dalam lembaga-lembaga keagamaan. Tidak ada satu jenis ulama yang lebih tinggi (primer, determinan) dari jenis ulama yang lain (sekunder, subordinasi). Inilah yang disebut sebagai moderasi setara. Hasil dari moderasi ini adalah etika (<i>applied ethic</i>).</p>
3.	Berangkat dari empat alasan:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Adanya perbedaan antara <i>sawābit</i> (yang tetap, tak berubah, absolut, sakral) dan <i>mutagayyirāt</i> (yang berubah, temporal, profan, historis). Yang tersebut terakhir menuntut bukan saja rujukan pada teks, melainkan juga rujukan pada perkembangan ilmu pengetahuan terkait bidang-bidang kehidupan. Hampir seluruh kebutuhan umat berkenaan dengan yang <i>mutagayyirāt</i>, sehingga butuh pula rujukan dari para ahli di bidang-bidang tertentu itu. 2. Adanya keyakinan bahwa <i>Maqāṣid</i>, sebagai instrumen etis, sangat mempertimbangkan konteks (<i>al-wāqi'</i>) yang bersifat <i>mutagayyirāt</i> (ekonomi, sosial, politik, pendidikan, lingkungan hidup). Untuk mengubahnya menjadi aksi, seseorang harus mempertimbangkan konteks atau perkembangan studi terkait yang memuat sensitivitas-sensitivitas zaman, yang harus dipenuhi atau harus dihindari. Sensitivitas itu dimiliki oleh para penekun realitas, bukan teks. 3. Adalah transformasi, bukan adaptasi, yang harus menjadi tujuan <i>Maqāṣid</i>. Fenomena ulama mengandalkan semata <i>maṣlahah</i> sebagai argumen kala menyentuh

		<p>persoalan-persoalan baru menunjukkan kekerdilan di mata perkembangan ilmu dan zaman. <i>Maqāṣid</i> tidak boleh marjinal dan stagnan sebagai semata nilai yang harus dilindungi tanpa menjadi alat keterlibatan.</p> <p>4. Pada hakikatnya, wahyu ilahi terbagi menjadi dua, yakni “wahyu tertulis” (<i>written revelation</i>) dan “wahyu terbentang” (<i>unfurled revelation</i>). Keduanya menunjukkan prinsip-prinsip dasar yang bisa digunakan sebagai petunjuk Islami dalam rangka membangun peradaban. Wahyu tertulis melahirkan ilmu-ilmu dan ulama-ulama teks, sedangkan wahyu terbentang melahirkan ilmu-ilmu dan ulama-ulama konteks.</p>
--	--	---

3. *Maqāṣid* Sebagai Instrumen Etika

Cendekiawan muslim tidak memisahkan antara nilai-etis dan fakta-ilmiah.¹⁹² Dalam Islam juga terdapat bidang kajian yang identik dengan bidang kajian etika sebagaimana berkembang di Barat dengan ciri-ciri tersebut di atas. Peneliti meyakini *Maqāṣid* adalah dimensi etika Islam itu. Alasannya adalah:

Pertama, *Maqāṣid* bersifat rasional. *Maqāṣid* berawal dari afirmasi metodis dalam menemukan nilai yang tidak secara tegas disebutkan dalam teks—sebuah pendekatan yang membedakan antara kaum tekstualis dan kaum progresif. Penemuan

¹⁹² Wersal, Lisa, “Islam and Environmental Ethics: Tradition Responds to Contemporary Challenges,” *Zygon*, 3 (September, 1995), 451.

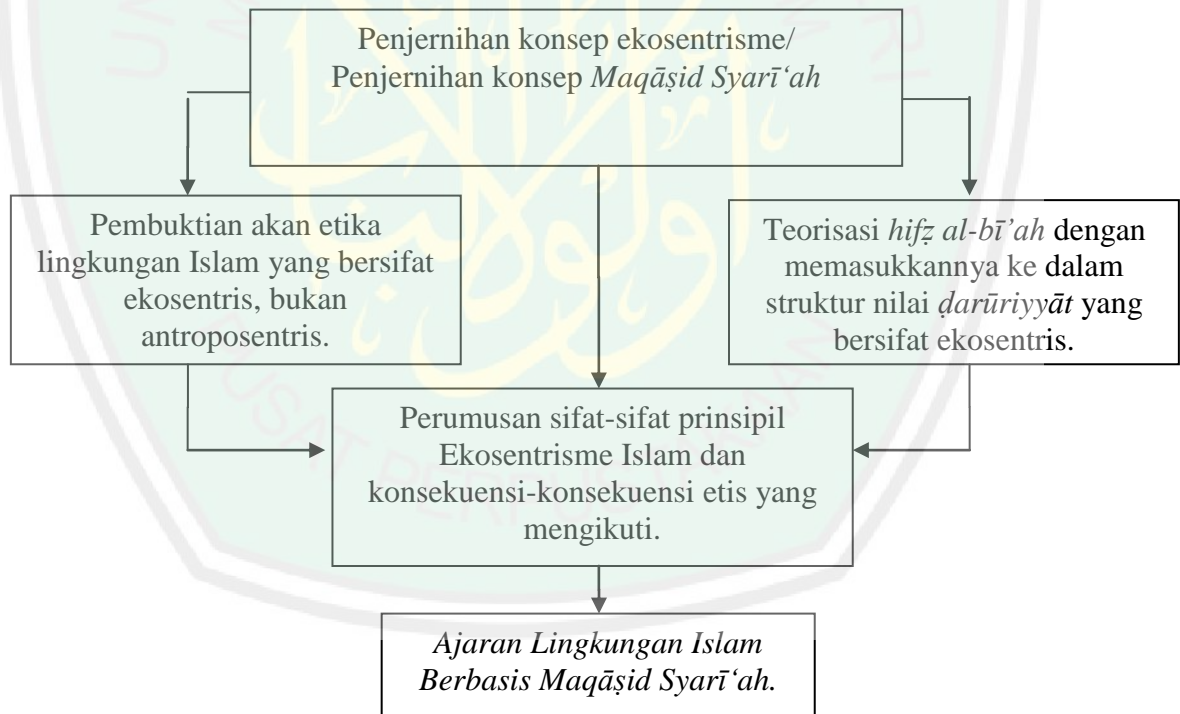
nilai itu mengandalkan *idrak* (kognisi), sebab itu ia disebut rasional: *Maqāṣid* adalah cabang ilmu yang berusaha “menunjukkan” nalar di balik syariat. Kedua, *Maqāṣid* bersifat mendesak. *Maqāṣid* menuntut pemenuhan dan dalam diskursus tradisional pemenuhan itu dilakukan melalui legislasi. Para cendekiawan muslim kontemporer mengembangkan pemenuhan etis yang berorientasi pada nilai. Karena *Maqāṣid* diyakini sebagai kemauan Tuhan, maka kemauan itulah yang sesungguhnya utama, bukan teks. Kemauan menuntut dan mendesak manusia untuk segera memenuhinya dengan aksi maksimal. Ketiga, *Maqāṣid* bersifat meluas. *Maqāṣid* berevolusi dari waktu ke waktu: sebagai hikmah di balik hukum hingga sebagai dasar hukum, dari persoalan individu menjadi persoalan komunitas. Cakupan komunitas inilah yang nanti akan berkembang: dari komunitas manusia, menuju komunitas ekosistem.

Dalam kebutuhan untuk mengembangkan etika lingkungan Islam, Peneliti berargumentasi bahwa *Maqāṣid* bisa menjadi pijakan utama yang panglima kajian-kajian lingkungan lainnya. Sebagai etika, *Maqāṣid* memiliki ketegasan sekaligus kelenturan yang dibutuhkan Islam untuk merumuskan sikap Islam terhadap konservasi lingkungan hidup. *Maqāṣid* menjadi *core* utama bagi pengembangan ajaran lingkungan Islam berbasis ilmu kalam atau fikih. Sebab, wawasan teologis tidak akan berarti apa-apa bila tidak diejawantahkan menjadi pernyataan-pernyataan etika, sedangkan mustahil untuk merumuskan fikih bila rujukan posisi nilainya tidak ada dalam *dharuriyat*. Maka, merumuskan ajaran lingkungan Islam harus dimulai dari dan harus berinstrumenkan *Maqāṣid*.

D. Kerangka Berpikir

Kerangka berpikir adalah penggambaran singkat dalam bentuk bagan (demi mempermudah pembaca) tentang alur penelitian Peneliti dalam rangka menjawab persoalan yang diajukan dalam rumusan masalah.¹⁹³ Berikut kerangka Peneliti:

Gambar 2.5. Kerangka Berpikir



¹⁹³ Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, edisi tahun 2018. Hlm. 51.

BAB III

METODE PENELITIAN

Metode penelitian lazimnya dimaknai sebagai suatu langkah ilmiah yang bertujuan untuk mengumpulkan dan menganalisis data demi tujuan dan kegunaan tertentu.¹⁹⁴ Sehubungan dengan sejumlah pertanyaan yang telah Peneliti rumuskan belakangan, Peneliti perlu membangun tahapan-tahapan dalam metode penelitian ini agar mampu mengantar pada kesimpulan yang dapat dipertanggungjawabkan.

A. Jenis Penelitian

Penelitian ini berupa *Library Research*¹⁹⁵, yakni penelitian yang menelaah suatu pengetahuan ilmiah melalui dokumen-dokumen tertentu atau jenis literatur lain yang dikemukakan oleh para ilmuwan terdahulu dan ilmuwan masa kini. Sifat dari penelitian ini adalah kualitatif untuk mendapatkan data deskriptif dengan cara membaca, mengkaji, dan menganalisis. Penelitian peneliti adalah studi pemikiran yang berusaha menemukan artefak konseptual *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan gagasan etika

¹⁹⁴ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2013), 3.

¹⁹⁵ Masri Singarimbun, *Metode Penelitian Survey* (Jakarta: LP3ES, 1989), 45.

lingkungan Islam dari sejumlah cendekiawan dulu dan kini, dengan studi literatur sebagai pendekatan.

B. Pendekatan

Pendekatan yang peneliti gunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan deskriptif-hermeneutik, yakni pendekatan yang lazim dilakukan untuk mengetahui pesan-pesan tersirat dari suatu teks melalui suatu penjelajahan yang menyeluruh.¹⁹⁶ Pertama, Peneliti berusaha mengulas dan mendeskripsikan sejumlah konsep kunci dalam kajian etika lingkungan dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, terutama, mengenai karakteristik ekosentrisme (dalam etika lingkungan Islam) dan mengenai prosedur menggali keberadaan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan menentukan posisi hirarkinya di dalam teori. Kedua, Peneliti akan menggunakan hasil dari ulasan di tahap pertama tersebut sebagai alat hermeneutis dalam membaca teks-teks suci Islam dan menentukan apakah etika lingkungan Islam bersifat ekosentris atau justru sebaliknya, antroposentris. Diharapkan, dengan cara itu, Peneliti menghasilkan kesimpulan atau pemahaman yang holistik dan dinamis.

¹⁹⁶ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 92

C. Sumber Data

Sehubungan dengan bentuk penelitian yang termasuk ke dalam penelitian pustaka ini, sumber data Peneliti adalah sejumlah literatur berupa kitab suci, buku, dokumen jurnal ilmiah dll. Selain teks-teks suci Islam sebagai rujukan utama penemuan etika lingkungan Islam, Peneliti membagi sumber data menjadi dua:

Sumber data primer, yakni sumber data utama yang memuat diskursus kunci dari penelitian ini, yang dalam hal ini adalah ekosentrisme dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, yang seluruhnya terdiri dari buku-buku, yakni: Sonny Keraf, *Etika Lingkungan* (Buku Kompas, Jakarta, 2002); Michael Boylan, *Environmental Ethics* (Wiley Blackwell, USA, 2014); Robert Borrong, *Etika Bumi Baru* (Gunung Mulia, Jakarta, 1999); Arnae Naess, *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge University Press, UK, 1989); Aldo Leopold, *Sand County Almanac* (Oxford University Press, New York, 1949); Holmes Roston, *Environmental Ethics* (Temple University Press, Philadelphia, 1988); Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford University Press, New York, 2009); Jasser Auda, *Maqasid Sharia as Philosophie of Islamic Law* (The International Institute of Islamic Thought, London, 2007); Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh Maqashid Syariah* (Pustaka al-Kautsar, Jakarta, 2017); Muhammad al-Tahir Ibnu Asyur, *Treatise on Maqasid al-Shari'ah* (The International Institute of Islamic Thought, London, 2006); Ahmad Raysuni, *Imam al-*

Shatibi's Theory of the Higher Objective and Intent of Islamic Law (The International Institute of Islamic Thought, London, 2005).

Sumber data sekunder, yakni sumber data yang sifatnya komplementer. Dalam hal ini, sejumlah literatur yang telah mencoba merumuskan pandangan Islam mengenai lingkungan hidup namun tidak memasuki jantung persoalan yang Peneliti ajukan, yakni ajaran lingkungan Islam dipandang dari ekosentrisme dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Di antaranya adalah: Richard Foltz, *Islam and Ecology: a Bestowed Trust* (Harvard University Press, 2003); Yusuf al-Qaradawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan* (Pustaka al-Kautsar, Jakarta, 2002); Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup* (Penerbit Ufuk, Jakarta, 2006); Mudhofir Abdullah, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan* (Dian Rakyat, Jakarta, 2010); Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an* (Paramadina, Jakarta, 2001); Gottlieb Roger, *Deep Ecology and New World Religions* (State University of New York Press, New York, 2001); Richard Foltz, *Animal in Islamic Tradition and Muslim's Culture* (Oneworld Publication, Oxford, 2006).

D. Teknik Pengumpulan Data

Peneliti melakukan dua tahap mengumpulkan data untuk penelitian ini. Tahap pertama adalah dengan cara menelusuri literatur-literatur yang berkenaan dengan (a) etika lingkungan ekosentrisme, dan (b) maqasid syari'ah. Data yang didapatkan dari

penelusuran pertama ini adalah konsep kunci dalam kedua tema dan berupa sebuah rumusan baku mengenai karakteristik ekosentrisme sebagai etika lingkungan, serta rumusan baku mengenai bagaimana menggali dan menetapkan keberadaan maqasid. Pengumpulan data juga dilakukan dengan cara membaca seluruh literatur tentang gagasan ajaran dan kesadaran lingkungan hidup khas Islam yang, sekalipun tidak cukup banyak dan tidak berkaitan dengan ekosentrisme dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, mampu membentuk bangunan utuh ajaran lingkungan Islam. Sedangkan pada tahap kedua Peneliti melakukan pengumpulan data dengan cara menjelajahi teks-teks suci Islam (al-Qur'an dan Hadits) untuk mengumpulkan dalil-dalil mengenai sifat nilai dari lingkungan hidup dan mengenai berbagai tuntutan etis.

E. Teknik Analisis Data

Dalam kebutuhan Peneliti melakukan analisis data, Peneliti membutuhkan dua langkah. Pertama, menafsirkan kajian etika lingkungan ekosentris dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* ke dalam rumusan konseptual yang bisa digunakan sebagai petunjuk prinsipil dalam membaca teks-teks suci. Kedua, melakukan pembacaan dari dalil-dalil teks-teks suci yang telah dikumpulkan sesuai tema, dengan cara menentukan sifat-sifat yang ditunjukkan oleh dalil-dalil tersebut dan menemukan pesan-pesan etis di dalamnya. Hanya dengan cara itu, Peneliti bisa menegaskan keperluan untuk meletakkan argumen etika lingkungan dan koservasi sebagai bagian dari pertimbangan *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Secara umum langkah-langkah di atas memperlihatkan tahap-tahap yang lazim dalam penelitian: penyeleksian data, yakni pemilahan data secara selektif pada yang semata relevan dengan penelitian Peneliti;¹⁹⁷ Data primer yang peneliti olah adalah ayat-ayat Alquran, yang dilengkapi dengan data sekunder berupa riwayat-riwayat hadis yang Peneliti kumpulkan dari buku-buku primer yang mengulas etika lingkungan hidup Islam, juga sejumlah literatur primer yang mendukung.

Bisa dikatakan, langkah yang Peneliti lakukan adalah sebagai berikut: *Pertama*, Peneliti merumuskan tiga parameter yang disimpulkan dari tiga karakteristik utama ekosentrisme, sebagai acuan dalam memilih dan mengkategorisasi data; *Kedua*, Peneliti melakukan penelusuran secara mandiri pada seluruh ayat-ayat Alquran dan memilah-milihnya berdasarkan tiga parameter tersebut; *Ketiga*, Peneliti membuat narasi utuh dengan kalimat-kalimat yang memuat kesimpulan parsial dari tiap-tiap satuan data (tiap-tiap ayat Alquran yang telah dikumpulkan); *Keempat*, berdasarkan narasi yang utuh itu, dengan merujuk pada metode penemuan *Maqāsid* sebagaimana telah terjelaskan dalam bab sebelumnya, Peneliti membuat kesimpulan umum kompatibilitas Islam dan ekosentrisme.

¹⁹⁷ Mestika Zeid, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), 70.

BAB IV

PEMBAHASAN

A. Mematahkan Antroposentrisme

Artikel Lynn White tentang akar sejarah krisis ekologis,¹⁹⁸ yang mengilhami gerakan penyelamatan lingkungan sayap radikal, telah membuka kecurigaan abadi terhadap agama (terutama agama monoteistik) sebagai sumber antroposentrisme modern.¹⁹⁹ Selain White, Arnold Toynbee juga menyatakan bahwa agama monoteis bertanggungjawab pada semua kerusakan ekologi sebab telah menyokong penuh nalar antroposentris, yang ditandai dengan banyaknya pernyataan eksplisit berbagai kitab suci yang memberikan keistimewaan pada manusia di atas seluruh alam.²⁰⁰

Dalam dunia teologi Kristen, misalnya, tertera dalam Genesis 1:26 bahwa manusia diciptakan menurut citra Allah (*Imago Dei*) dan manusia dibiarkan untuk berkuasa atas ikan-ikan di laut, atas burung-burung di surga, dan atas segala yang

¹⁹⁸ Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," *Science* 155, no. 3767 (1967).

¹⁹⁹ Ali M. Rizvi, "Islamic Environmental Ethics and the Challenge of Anthropocentrism," *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 27 No. 2 (2010), 54.

²⁰⁰ Rusmadi, "Ecosophy Islam: Studi Tematis-Kontekstual Nilai-Nilai Etika Lingkungan Dalam Islam," *Jurnal Studi Masyarakat Religi dan Tradisi* Vol. 02 No. 02 (Desember, 2016), 242.

merayap di muka bumi.²⁰¹ Dengan demikian, Kristen terang-terangan menyatakan bahwa alam bukanlah sekadar daya sokong bagi manusia, melainkan bahwa manusia berkuasa atasnya. Kritik kepada Islam juga tidak terelakkan, karena pernyataan eksplisit itu juga muncul di dalam Alquran. Dalam Luqman: 20, Allah menyatakan bahwa Dia telah menundukkan untuk kepentingan manusia apa-apa yang ada di langit dan yang ada di bumi, dan Dia menyempurnakan nikmat-Nya secara zahir maupun batin untuk manusia.²⁰² Ayat ini kerap ditarik-jodohkan sebagai bahan tafsir untuk memaknai Albaqarah: 30-31 dan Al-An'am: 165, yang menyatakan bahwa manusia adalah khalifah dan mereka dijadikan Allah sebagai penguasa di bumi.²⁰³

Tudingan-tudingan itu telah banyak ditanggapi oleh para pemikir muslim dalam proyek pengembangan ajaran penyelamatan lingkungan hidup khas Islam, sebagaimana telah dijelaskan dalam bab sebelumnya. Tanggapan yang tercatat selalu menempatkan antroposentrisme sebagai titik kritik. Watak antroposentris Islam sebagaimana yang dituduhkan oleh pemikir lingkungan hidup, juga, sebagaimana yang disangkakan dalam tafsir-tafsir keagamaan yang berkembang di dunia muslim untuk mengafirmasi agenda suatu rezim akan pembangunan, sesungguhnya disebabkan oleh sejumlah faktor. Pertama, sejak pertengahan abad 19, dunia pemikiran Islam sangat terpapar oleh semangat humanisme Barat, yang dalam

²⁰¹ Dikutip dari Bible Online pada 27-11-19 pukul 22:58 WIB. Tautan pada: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis+1%3A26&version=ESV>

²⁰² Dikutip dari Alquran Online pada 27-11-19 pukul 23:11 WIB. Tautan pada: <https://quran.com/31/20>

²⁰³ Dikutip dari Alquran Online pada 27-11-19 pukul 23:43 WIB. Tautan pada: <https://quran.com/2/30>

konteks semangat perlawanan terhadap penjajahan, sangat menitikberatkan pada keistimewaan manusia di alam semesta,²⁰⁴ sehingga kerap kali konsep manusia terlalu diistimewakan tanpa menimbang keistimewaan itu sebagai bagian dari mandat aksi kongkret untuk konservasi dan penyelamatan bumi. Kedua, tren tekstualisme dalam ijihad yang cenderung melakukan pendalilan secara parsial dan menihilkan komprehensivitas dalil dalam memahami suatu perkara,²⁰⁵ sehingga tidak saja memberi peluang munculnya rezim otoritarianisme (*al-hākimiyyah*),²⁰⁶ melainkan juga pemahaman yang dihasilkan kerap menjadi tidak utuh, tidak universal, dan tidak merepresentasikan kehendak Islam yang sesungguhnya.²⁰⁷ Dua faktor tersebut saling memengaruhi satu sama lain dalam melahirkan nalar antroposentrisme.

Namun khazanah dalam ilmu tafsir sesungguhnya tidak pernah menyarankan parsialitas dalam memandang dalil, sebab suatu dalil ditafsirkan dalam beberapa cara, salah satunya adalah dengan melihat kaitan antara per bagian dalam ayat yang sama, atau ayat-ayat di sebelum atau di sesudahnya.²⁰⁸ Suatu dalil bersifat tidak berdiri

²⁰⁴ Abdal Hamid Fitzwilliam-Hall, “*Exploring the Islamic Environmental Ethic*.” Paper ini mendiskusikan konsep khilafah dalam interpretasi modern oleh Sayyid Qutub (dalam komentar terhadap Surat Almaidah 55-56). Paper ini tidak terpublikasikan, namun dikutip oleh Othman Abd-ar-Rahman Llewellyn dalam tulisannya, *The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law*, 190.

²⁰⁵ Abd. Moqsith Ghazali, “Metode dan Kaidah Penafsiran Qur’an”, dalam “Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia, ed. Adnan Mahmud, dkk (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 143-145.

²⁰⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran* (Jogjakarta: LKiS, 2012), 112.

²⁰⁷ Jasser, *Membumikan*, 212-219.

²⁰⁸ Hal ini bisa dilihat dalam diskursus mengenai ‘*ām* dan *khās* atau *muṭlaq* dan *muqayyad*, yang di dalamnya mufassir akan berkutat mencari perincian maksud suatu ayat dengan ayat lain yang terdapat di setelah atau sebelumnya. Lihat Quraish, *Tafsir*, 187-188 dan 191-192.

sendiri; antara satu dalil dengan dalil lain saling terkait dan saling menjelaskan.²⁰⁹ Maka komprehensivitas adalah syarat mutlak. Dengan demikian, kita bisa melakukan koreksi terhadap antroposentrisme secara sederhana. Bila dalil bagi nalar antroposentris adalah kelompok ayat yang menyatakan bahwa *alam diperuntukkan bagi kepentingan manusia*, maka sesungguhnya mereka selalu muncul bukan sebagai pernyataan utama, melainkan pernyataan penyokong. Tujuan sesungguhnya dari ayat-ayat tersebut tercantum dalam pernyataan-pernyataan kecil setelahnya, yakni perintah untuk bersyukur, mengakui kebesaran-Nya, juga sebagai ujian bagi manusia untuk melihat derajat ketakwaan (2:22, 13:17, 14:32-33, 16:5-16, 16:80-81, 17:70, 21:31-32, 23:18-22, 43:10-12, 55:1-78, 78:6-16).

Bila argumentasi antroposentris disokong oleh kelompok ayat yang secara terang benderang memberi keistimewaan pada manusia, maka mereka tidak bisa dilepaskan dari kelompok ayat yang menegaskan doktrin sentral Islam, yakni tauhid, di mana Allah menyatakan secara lugas bahwa tidak ada Tuhan lain selain Dia (6:1; 10:34; 13:16; 40:62) dan bahwa Allah-lah yang memiliki, menguasai, mengelola dan memelihara alam semesta secara bijaksana dan penuh kasih (2:106, 2:107, 2:109, 2:116, 2:255, 3:29, 3:189, 5:19, 8:41; 9:39, 9:116, 10:55, 16:52, 22:6, 23:84-89, 29:20, 30:26, 35:13, 46:33, 53:31, 57:2, 64:1), sedangkan manusia sesungguhnya

²⁰⁹ Hal ini bisa dilihat dalam diskursus mengenai jenis-jenis pendekatan dalam tafsir, yang salah satunya adalah tafsir *bil ma'sur*. Lihat: Quraish, *Tafsir*, 349-361; lihat juga: Manna' al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an* terj. Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), 434-435.

diciptakan untuk menghamba dan mengabdikan kepada Allah dan ketentuan-ketentuannya (2:21, 10:6, 10:31, 13:2, 51:56, 67:5), bukan sebaliknya, yakni Allah sebagai pelayan bagi kepentingan manusia. Bisa dikatakan bahwa, pada akhirnya, pernyataan-pernyataan yang mengistimewakan manusia bukanlah bermotifkan antroposentrisme, melainkan motif devosional, yakni pernyataan yang membangkitkan pujian dan menuntut kesetiaan hanya kepada Allah semata, sebagaimana Alquran menyatakan motif devosional itu secara tegas (2:21, 7:10, 10:31, 16:78, 22:36-37, 25:50, 36:73, 39:6-7, 45:12, 51:56, 56:57).

Dengan demikian, antroposentrisme terpatahkan secara konseptual. Namun, mematahkan antroposentrisme saja tidak cukup. Sebagaimana telah disebutkan dalam bab sebelumnya, penelitian ini bermaksud melengkapi bangunan besar etika lingkungan yang telah dirintis dengan argumentasi ekosentrisme. Maka, pematihan antroposentrisme harus pula dengan mengeksplorasi rumusan ekosentrisme Islam secara *Maqāṣidī*. Sebab, ekosentrisme adalah bidang etika, dan ia harus ditemukan pula dengan pendekatan etika.

B. Menegaskan Ekosentrisme Dengan *Maqāṣid*

Keperluan Peneliti bukan saja hendak menentukan apakah Islam kompatibel dengan nilai-nilai penghormatan terhadap lingkungan hidup; keperluan Peneliti adalah menentukan apakah Islam kompatibel dengan nilai-nilai ekosentrisme berdasarkan *Maqāṣid*. Sebagaimana tertera pada bab sebelumnya, salah satu cara yang dikembangkan para sarjana *Maqāṣid* muslim modern untuk menggali dan menemukan suatu nilai yang diafirmasi oleh Islam adalah dengan menggunakan pendekatan yang serupa dengan pendekatan *mawḍū'ī*, yakni menghimpun seluruh ayat dalam Alquran secara tematik untuk melihat secara utuh pandangan-pandangan etis Alquran mengenai suatu tema. Alquran adalah wajah utama Islam dan sumber utama *Maqāṣid* bagi para sarjana muslim modern. Bila diketahui bahwa Alquran berbicara dalam spektrum yang sama dengan ekosentrisme, Peneliti bisa menyimpulkan bahwa Islam, secara *Maqāṣid*, mengafirmasi nilai-nilai ekosentrisme.

Dalam keperluan itu, Peneliti telah mengumpulkan ayat-ayat Alquran dalam tiga rumpun tema, yakni (a) relasi etis manusia dan alam, (b) alam sebagai kesatuan sistemik, dan (c) alam sebagai 'subjek-berkedirian'. Tiga rumpun inilah mewakili karakter khas ekosentrisme sebagaimana telah tersebutkan dalam bab sebelumnya, yakni rekonstruksi tanggungjawab etis manusia terhadap alam, pengakuan terhadap kerja sistemik lingkungan hidup yang tidak bisa diganggu-gugat, dan penghormatan

terhadap nilai-nilai intrinsik alam. Ketiganya membangun fondasi untuk membenarkan argumentasi “alam sebagai pusat diskursus etika”.

1. Rumpun Ayat Relasi Etis Manusia-Alam

Dalam rumpun ayat-ayat yang berbicara tentang relasi etis manusia dan alam, Peneliti dapat mengelompokkan sejumlah topik menjadi: (1) delegitimasi antroposentrisme; (2) pendustaan terhadap ayat-ayat ekologis; (3) angan-angan kesejahteraan yang melenakan dan membawa pada kerusakan; (4) batas dan pelanggaran terhadapnya; (5) larangan membuat kerusakan; (6) kritik terhadap pembangunan narsistik; (7) kritik terhadap arogansi saintifik-artifisial; (8) kritik terhadap ideologi pertumbuhan kapitalistik; (9) moralitas ekosentrisme; (10) etika biosentris; (11) penyederhanaan mode produksi/konsumsi; dan (12) penyelamatan ekologis.

Pada topik deligitimasi antroposentrisme, Allah menjelaskan konsekuensi teologis dari dilebihkannya suatu ciptaan di atas yang lain, yakni kewajiban bersyukur dan memegang teguh ketentuan Allah, baik dalam wahyu tertulis dan wahyu terbentang (7:144). Dengan demikian, status khalifah bukanlah suatu keistimewaan, melainkan kekhalifahan tanggungjawab (75:36-38). Khalifah harus bersikap adil dalam memilih mode produksi/konsumsi di dunia, yang tidak merugikan lingkungan (38:26). Kemampuan manusia menguasai sesuatu dan kemahiran

teknologinya adalah ujian untuk melihat apakah manusia mampu bersyukur atau justru menjadi ingkar (27:40). Manusia bukan pusat alam semesta karena tidak mungkin sang-pusat tidak mengetahui sepenuhnya ruang-ruang semesta kehidupan (36:36). Manusia, berdasarkan ciptaannya, adalah bagian dari alam (parsial), sebab ia diciptakan dari anasir alam yang tidak istimewa, yakni setetes mani (77:20). Terakhir, Allah secara tegas memperingatkan manusia agar mereka tidak merasa suci (53:32).

Pada topik pendustaan ayat-ayat terbentang, Allah pertama-tama mengukuhkan konsepsi bahwa yang dimaksud sebagai “ayat-ayat Allah” bukan saja wahyu tertulis, melainkan juga wahyu terbentang, yakni alam semesta. Mendustakan ayat-ayat Allah berarti pula mendustakan hukum-hukum dan anasir-anasir ekologis, yang semestinya dijaga agar berjalan sesuai dengan ketentuan Allah sebagai pemelihara satu-satunya (30:24, 4:132, 45:5-6). Mendustakan ayat-ayat terbentang dan mencoba memanipulasi kejahatan dengan dalih kebaikan adalah kezaliman (10:17). Mereka yang mendustakan ayat-ayat terbentang pasti mendapatkan kerugian dan azab, sebab pendustaan mereka mengakibatkan keterputusan ontologis, yakni tercerabutnya kerja-kerja alam dari hukum keseimbangan Tuhan Allah sebagai pengatur alam (10:95, 5:10, 11:20-21). Sindiran Allah dihadapkan di antaranya kepada orang-orang yang mengabaikan ayat-ayat terbentang padahal mereka sering bersihadap dengannya (12:105). Juga, pada orang-orang yang diperingatkan tentang kebenaran ayat-ayat terbentang dan diserukan kepada mereka kehidupan berbasis nilai/kualitas untuk memelihara keseimbangan lingkungan, namun mereka

mengabaikan dan bahkan mengagungkan kehidupan berbasis bentuk/kuantitas, yang disombongkan para umat terdahulu yang kini telah dibinasakan Allah (19:73-74, 40:41-43). Secara sarkas dinyatakan bahwa para penganut ayat-ayat terbentang boleh bertindak sesukanya, yang artinya, *tidak berbuat sesukanya* merupakan jalan yang diridai Allah dan selaras dengan lingkungan (41:40). Balasan didatangkan kepada mereka yang mengabaikan peringatan ayat-ayat terbentang, dan mereka tidak pernah diberikan jalan keluar dari azab ekologis (32:22, 42:35). Malapetaka diturunkan pada kaum yang “mengganti perintah dengan perintah lain yang tidak diperintahkan kepada mereka”, yang dalam refleksi ekologis adalah mereka yang memilih mode konsumsi/produksi yang tidak ramah lingkungan (2:59).

Pada topik angan-angan yang melenakan dan membawa pada kerusakan, terdapat nasehat agar manusia tidak terlena dalam kekaguman terhadap status quo, yang disimbolkan sebagai harta (mode produksi/cara menghasilkan pundi) dan anak (mode konsumsi/cara menghabiskan pundi), yang berkelindan erat dengan mode tidak ramah lingkungan (9:55, 9:85). Juga, nasehat agar manusia tidak silau dengan kemajuan semu yang diberikan kepada bangsa-bangsa lain sebab kemajuan itu hanyalah ujian (20:131). Karena akal yang pendek dalam menilai baik buruk sesuatu, manusia kerap memohon keburukan yang disangkanya kebaikan (17:11, 104:1-2). Padahal, kemajuan yang dipuja dan dihambakan manusia itu “hanyalah nama-nama yang kamu buat” (historis, tidak ajeg, tidak sakral, bukan ketentuan Allah), sedangkan Allah manusia diperintahkan untuk menghamba hanya pada Allah dan

agama-Nya yang lurus (12:40). Kritik ditujukan pada mereka yang mengingkari kehidupan hakiki secara ekologis sehingga mudah tertarik, terjebak, dan lalai karena godaan mode produksi/konsumsi yang tidak ramah lingkungan (6:113, 10:12, 15:3-4). Kezaliman ekologis cenderung muncul dari elit-elit politik/ekonomi yang dilimpahi kekayaan dan perhiasan dunia (10:88). Kemewahan dan kehancuran lingkungan berkaitan erat sebab atribut kemewahan diambil (merusak) anasir alam. Kemegahan itu melalaikan manusia (17:16, 27:4, 102:1, 2:212, 5:77-79, 5:87, 5:100, 11:116). Manusia diharapkan tidak mudah larut dalam mode produksi/konsumsi yang melampaui batas tanpa berkomitmen pada perbaikan (26:151-152, 6:116).

Pada topik batas dan pelanggaran terhadapnya, terlebih dahulu Allah memperkenalkan konsepsi tentang “batas” lewat kisah pohon khuldi yang buahnya terlarang untuk dikonsumsi. Khuldi adalah batas yang tidak boleh dilanggar, yang sesungguhnya menjamin kekekalan nikmat surga ekologis; melanggar batas membuat manusia terlempar dari surga ekologis; iming-iming setan terhadap khuldi bisa diterjemahkan sebagai iming-iming kesejahteraan industrial yang merusak lingkungan (2:35-36, 7:19, 20:120-121). Pelanggaran batas akan mempertemukan manusia dengan kondisi *hijran mahjūra*, yakni kecelakaan yang mustahil dihindari dan disesali teramat sangat karena peringatan terhadapnya diabaikan manusia (25:21-22). Ketika azab ekologis datang, manusia akan ketakutan dan bergantung pada Allah sepenuhnya, namun setelah azab berlalu manusia kembali merusak di bumi dan terlena dengan kenikmatan yang melampaui batas (10:22-23, 10:90-91). Hati mereka

akan dikunci dan tidak mampu menerima kebenaran ekologis (10:74, 18:101), sehingga kezaliman ekologis kerap pula dianggap sebagai cara beradab yang harus diterapkan demi kebaikan seluruh manusia (40:29). Terkadang azab ekologis ditangguhkan sementara waktu, dan manusia tidak menyadari bahwa mereka sedang dikepung oleh azab ekologis yang mereka dustakan (11:8). Pendustaan dan pengabaian terhadap peringatan ekologis lahir dari konsumerisme akut yang bertentangan dengan prinsip-prinsip keberlanjutan (22:37).

Pada topik larangan berbuat kerusakan di bumi, kritik terarah pada argumentasi pembangunan yang dianggap sebagai perbaikan namun secara etis-saintifik sesungguhnya merupakan kezaliman ekologis tentang kezaliman ekologis (2:11-12). Diterangkan bahwa alam telah menyediakan sumber energi secara adil pada manusia, dan kondisi ideal itu tidak boleh dirusak manusia dengan monopoli (2:60, 7:160, 10:44). Adalah terlarang bagi manusia untuk merusak kerja-kerja stabil hukum ekologis yang telah dikukuhkan Allah (7:56, 7:85, 28:77). Allah mengetahui orang-orang yang berbuat kerusakan (10:40), terutama rencana jahat elit suatu negara yang hendak merusak bumi tanpa berencana melakukan perbaikan (27:48). Allah menyebut dua macam pelaku kerusakan di bumi, yakni yang secara sadar melakukan kezaliman ekologis dan yang sekadar mengikuti arus utama mode produksi/konsumsi tidak ramah lingkungan; dan keduanya akan terpapar azab ekologis (39:51). Kesombongan dan kerusakan di bumi saling berhubungan, dan rencana jahat manusia akan selalu kembali pada mereka (28:83, 34:43). Sebab, azab ekologis adalah

peringatan bagi manusia agar menahan diri dari kerusakan dan agar kembali ke jalan ekologis (30:41). Azab diturunkan pada mereka yang menghancurkan kesakralan dan mengabaikan pesan-pesan ekologis (7:79). Azab berupa kelaparan dan ketakutan diturunkan sekalipun pada suatu negeri yang makmur, bila masyarakatnya mengingkari ayat-ayat ekologis (16:112-114).

Pada topik pembangunan narsistik, Allah terlebih dahulu merumuskan konsepsi tentang pembangunan atas dasar taqwa-ekologis, yakni pembangunan ramah lingkungan, dan pembangunan berorientasi keridhaan-Nya (berkah, nilai, kualitas). Kritik diarahkan pada pembangunan yang rentan bahaya pada alam dan manusia tidak disukai Allah (9:109), yang bersifat narsistik (produksi dan konsumsi demi citra), yang membuat manusia bergantung pada pembangunan dan melupakan Allah sebagai penjamin kehidupan (26:128-129).

Pada topik arogansi saintifik antroposentris-artifisial, kritik pertama-tama diarahkan pada teknologi berbasis hasrat antroposentris yang ingin menunjukkan penguasaan manusia atas alam—dengan analogi kemustahilan manusia menciptakan alat. Hal itu menunjukkan bahwa pemuja teknologi maupun teknologi itu sama-sama lemah (22:45). Arogansi antroposentris yang membuat manusia merasa mampu menyaingi alam, menembus bumi dan menjulangi langit, sesungguhnya tidak disukai Allah (17:37-38). Peradaban artifisial buatan manusia rentan menghancurkan manusia, sebab bahkan peradaban natural bisa menghancurkan manusia kapan saja

(10:24). Arogansi itu mendorong manusia menganggap bahwa ilmu yang mereka kembangkan bisa mengubah anasir alam menjadi harta benda, padahal Allah menginginkan kehidupan berorientasi kualitas (28:78-80). Padahal peradaban manusia tidak lain adalah wujud dari kuasa Allah, bukan manusia (17:66). Kritik diarahkan pada ‘tandingan-tandingan’ yang dijadikan sebagai tempat bergantung selain Allah, pada konsepsi-konsepsi antroposentris yang dianggap mampu mengakali azab ekologis di saat yang seharusnya dilakukan adalah tidak memanipulasi lingkungan hidup (2:22, 13:33, 34:5, 4:119, 46:21-24, 51:50-51). Padahal peradaban artifisial cenderung akan musnah dan peradaban ekosentris cenderung akan kekal (16:19). Namun kecenderungan itu tidak disadari karena kesombongan manusia akan peradabannya, membuat manusia lalai melihat ‘kekuatan yang lebih besar’ (41:15). Pengamatan terhadap kaum-kaum terdahulu dianjurkan untuk membuktikan kebenaran kritik pada arogansi antroposentrisme itu (3:137, 6:11, 27:69, 40:21, 40:82, 30:9, 47:10). Suatu peradaban teknologis bisa menjadi alat kuasa yang menihilkan anjuran-anjuran hidup berbasis nilai dan kesakralan metafisis (28:38, 40:36-37), sementara kekuasaan dan arogansi cenderung menghasilkan kerusakan dan manipulasi ekologis (47:22, 89:6-14).

Pada topik ideologi pertumbuhan kapitalistik, terdapat keterangan kuat bahwa harta yang manusia kumpulkan dengan tujuan kesombongan tidak akan membawa manfaat apapun (7:48). Kritik diarahkan pada prediksi-prediksi antroposentris untuk memperoleh kesejahteraan, yang tidak sepadan hasilnya mematuhi ketentuan

ekosentris yang berlaku di alam (10:36). Rizki sesungguhnya telah diturunkan dalam takaran yang adil agar manusia merasa cukup dan tidak berbuat melampaui batas, yang artinya, kelimpahan kesejahteraan dan pertumbuhan serba cepat dan besar justru mendorong kezaliman ekologis karena manusia tidak pernah puas (42:27). Padahal, sumber energi bersifat terbatas dan Allah murka pada mereka yang tidak memerhatikan kenyataan tersebut (18:32-36). Disebutkan bahwa setan adalah teman para pemboros, dan boros dekat dengan mode konsumsi yang tidak ramah lingkungan (17:26-27).

Pada topik moral ekosentris, Allah meletakkan dasar-dasar pemikiran mengenai alam sebagai rumah kehidupan yang sakral dan menuntut penghormatan. Secara teologis, manusia dan jin diciptakan untuk menghamba (tunduk patuh) pada ayat-ayat tertulis dan ayat-ayat terbentang (51:56). Manusia diperingatkan agar tidak merusak keseimbangan ekologis dan berbuat adil terhadap lingkungan hidup (55:7-12). Merusak bumi setara dengan membunuh manusia, sehingga hukum qisas-bunuh sesungguhnya bisa berlaku pada pelaku pengrusakan (5:32-33). Perbuatan melampaui batas dan cinta berlebihan pada kehidupan dunia diganjar “neraka sebagai rumahnya” dan kepandaian menahan diri dan kepatuhan pada Tuhan diganjar “surga sebagai rumahnya”, yang bila direfleksikan, merujuk pada penderitaan atau kesejahteraan ekologis di bumi (79:37-41). Alam ada untuk ditadabburi, bukan untuk dieksploitasi, sebab alam adalah kumpulan tanda-tanda kebesaran Tuhan yang tidak sia-sia secara intrinsic (3:191, 10:101). Ibrahim adalah contoh terbaik bagaimana utuhnya alam

berkaitan erat dengan tegaknya tauhid—sesuatu yang tidak bisa lahir dari anasir artifisial (6:75-79). Bumi harus dipenuhi dengan keadilan, dan pemeliharaan bumi segaris dengan pemeliharaan kemanusiaan (11:85, 26:183). Manusia adalah bagian dari alam, terikat pada alam, diciptakan dari anasir alam dan akan kembali kepada alam (6:2). Alam bekerja dengan prinsip kasih sayang (6:12), dan bumi diwariskan untuk dijaga oleh hamba-hamba yang saleh (21:105). Secara intim Allah membimbing manusia mengamati berbagai fenomena ekologis yang bersifat sistemik (30:48), sekaligus mengamati tanda-tanda ekologis yang berpotensi sebagai bencana (34:9). Orang beriman tidak akan merusak bumi, dan perusak bumi bukanlah orang beriman (38:28). Prediksi-prediksi dan saran-saran ekologis dalam mengelola peradaban lebih utama daripada cara-cara tambal sulam dan artifisial (12:46-49).

Pada topik tentang biosentrisme, Allah menegaskan kodrat kesakralan hewan yang bersifat metafisik-ekologis dan harus disucikan dari imajinasi semu manusia yang sifatnya menindas hewan, termasuk imajinasi pertumbuhan yang hanya melihat hewan dari sisi kegunaan dan profit (5:103). Manusia diperingatkan agar tidak merasa senang hanya karena hewan bisa diburu dengan mudah dengan teknologi manusia, sebab kemudahan itu merupakan ujian kepatuhan pada hukum-hukum ekologis (5:94). Atas nama keseimbangan sirkulasi, hewan yang diburu secara tidak patut dan tidak sah harus diganti (5:95). Hanya hewan yang mudah didapatkan yang boleh dikonsumsi, bukan hewan langka (2:196). Larangan berburu ketika berihram harus dipandang sebagai pembatasan bertahap, sehingga larangan berburu menjadi

ketentuan etis yang berlaku kapan saja (5:1-2, 6:145). Nilai sebuah sesembelihan ada pada takwa, bukan pada iming-iming keuntungan material. Kualitas, bukan kuantitas (22:33). Hewan yang disembelih dengan cara-cara yang bertentangan dengan keagungan ketentuan Allah dan hewan-hewan yang dibunuh secara nista dan hewan-hewan yang mati secara alami tidak boleh dikonsumsi. Setiap orang dituntut untuk mengerti muasal konsumsinya, dan bila pun terpaksa mengonsumsi hewan terlarang tidak boleh dengan melampaui batas (5:3, 6:121, 16:115, 56:68-69, 56:71-72, 80:24). Tidak diperkenankan untuk menentukan boleh dan tidak bolehnya sesuatu untuk dimakan/disembelih berdasarkan hasrat semu, yang dengan kata lain, ketiadaan wawasan ekologis-metafisikal tentang lingkungan hidup (6:138-139, 6:143-144). Hewan hanya boleh dimanfaatkan untuk keperluan manusia sesuai kesanggupan hewan itu dan hanya dalam konteks di mana manusia tidak bisa mengandalkan tenaganya sendiri (16:7). Dalam konteks tumbuhan, biji-bijian dalam kodrat teologisnya dianggap sakral dan mulia karena peran pentingnya menyelamatkan bumi dari keadaan tandus, memberi makan pada seluruh makhluk, bukan saja manusia (36:33).

Pada topik penyederhanaan cara hidup, manusia diperingatkan mengambil kebutuhan konsumsi dari alam dalam kadar seperlunya (5:96). Allah meminta manusia untuk “menyederhanakan cara berjalan” atau mode produksi/konsumsi (31:19). Dunia dan perhiasan-perhiasan hanyalah senda gurau, permainan dan ujian semata. Manusia dituntut memegang teguh hidup berorientasi nilai dan kualitas

(43:35, 6:32, 57:20). Merupakan hal tercela bagi manusia untuk memiliki hasrat tinggi pada hidup, yang mendorong manusia pada konsumerisme dan tidak tahan pada kesederhanaan (2:61, 2:103). Kelaparan sesaat, ketakutan, dan kekurangan bebuahan dan harta sesungguhnya merupakan ujian dari Allah agar manusia bergantung pada-Nya dan mampu bersabar dari membuat kerusakan di bumi (2:155-156). Kebajikan bukanlah turut larut dalam cara hidup bangsa tertentu, melainkan mampu bersabar dalam kesempitan dan penderitaan (2:177, 10:109). Manusia rentan termakan goda rayu konsepsi-konsepsi yang tidak ramah lingkungan ketika merasa takut kekurangan akan jaminan rizki dan perlindungan (39:36). Manusia diperintahkan untuk menginfakkan harta dan atau membelanjakannya dengan cara yang tidak mengundang kehancuran pada dirinya sendiri (2:195). Konsumsi berlebihan dan melampaui batas yang menciptakan limbah dan kesia-siaan adalah terlarang (7:31, 20:81). Anasir alam boleh dimanfaatkan untuk keperluan primer manusia dengan cara yang tidak secara permanen merusak lingkungan (16:80), namun yang paling utama tetaplah berjalan di muka bumi dengan rendah hati dan saling menyapa dengan nada keselamatan (25:63).

Pada topik penyelamatan ekologis, Allah menyatakan bahwa akan selalu ada kelompok yang mengkampanyekan gaya hidup ramah lingkungan, dan mereka juga akan berlaku adil dalam hidup. Akan ada pula orang-orang yang mendustakan ayat-ayat terbentang, dan mereka akan dibinasakan Allah dengan cara yang tidak mereka sadari (7:181-183). Kelompok ekologis yang melawan kerusakan di muka bumi tidak

pernah ada di dalam umat-umat terdahulu kecuali sangat sedikit jumlahnya (11:116). Penyelamatan ekologis adalah bagian dari nilai utama, dilihat dari kisah Nuh. Penyelamatan ekologis itu bersifat transenden, dari bencana yang disebabkan oleh ketidaksalehan dan pengingkaran manusia pada ayat-ayat tertulis dan terbentang. Mereka yang melakukan penyelamatan dan bernaung di bawah keselamatan ekologis itu akan selamat dan penuh keberkahan (11:40-41, 11:48, 23:27).

2. Rumpun Ayat Kesatuan Sistemik Alam

Alquran banyak menyebut tentang kait kelindan antara satu anasir alam dengan anasir alam lain, yang membentuk suatu siklus yang saling terhubung secara sistemik dan saling memengaruhi. Misalnya hubungan erat antara hujan dan pangan. Penyebutan anasir-anasir itu bisa diselidiki lebih jauh demi memperluas kesadaran ekologis, misalnya, ketika Alquran menyebut hujan dan angin, yang harus diperhatikan adalah penjelasan ilmu ekologi tentang kondisi-kondisi yang menjamin siklus sehat turunnya hujan dan berhembusnya angin. Demikian pula ketika Alquran menyebut perihal tanah yang baik dan tanah yang buruk, kesadaran ekologis bisa diperluas untuk memahami sebab musabab subur atau matinya tanah. Perluasan kesadaran ekologis ini penting agar Alquran tidak terlihat bicara hanya tentang anasir-anasir, melainkan juga prakondisi-prakondisi yang harus dijaga. Pada akhirnya, sistem lingkungan hidup menimbulkan kewajiban etis pada manusia.

Pada tema tentang bumi dan seisinya, pertama-tama bumi dinyatakan sebagai rumah besar ekosistem dengan anasir abiotik penyokong kehidupan seperti sungai, mata air, gunung, dan dinding-dinding laut (27:61, 36:34, 41:10, 50:7), dan di dalamnya berlangsung siklus-siklus ekologis seperti apa yang masuk ke bumi dan keluar darinya dan apa yang turun dari langit dan kembali padanya (34:2). Bumi disebut sebagai rumah besar berlangsungnya siklus kehidupan (lahir, mati, lahir kembali) yang berketerusan (7:25). Bumi adalah rumah bagi tetumbuhan yang baik (26:7, 55:10-12). Dalam penciptaannya, disebutkan bahwa bumi diciptakan dalam kebutahaan, yang artinya, merujuk pada proses yang sustain dan berketerusan (7:54, 10:3, 57:4, 11:7, 25:59, 32:4-5, 41:9, 41:12).

Bumi disebutkan sebagai ruang yang luas dan terhampar, (9:118, 29:56, 15:19, 51:48, 78:6), yang *homeostasis* atau memiliki kemampuan untuk menyeimbangkan diri dalam kadar beban yang wajar (2:259). Bumi terdiri dari bagian-bagian yang berbeda namun berdampingan, dengan tetumbuhan yang juga berpasang-pasangan. Sekalipun disirami air yang sama, namun lokus pertumbuhan dan bebuahan yang tumbuh di tiap-tiapnya bisa memiliki rasa yang berbeda-beda. Hal itu menggambarkan karakter ekologis yang khas dari tiap-tiap tempat di bumi yang tidak boleh direkayasa semau manusia karena sifat tiap ekosistem saling 'berdampingan' dan menyokong (13:3-4, 36:36, 51:49). Tanah yang baik akan menghasilkan pangan yang baik bagi makhluk hidup, sebaliknya tanah yang buruk akan menghasilkan pangan yang buruk (7:58).

Di atas bumi, angin bergerak dan berhubungan erat dengan pergerakan hujan membagi jatah air di muka bumi, demi penumbuhan pangan di tempat-tempat tertentu (7:57, 30:48). Angin juga beredar untuk mengawinkan tetumbuhan (15:22). Angin disebut sebagai penanda kedatangan hujan (25:48) sekaligus untuk membantu siklus kematian tanaman secara wajar (30:51). Air hujan itu akan tersimpan di perut bumi dalam takaran tertentu, yang akan membentuk sumber-sumber energi (mata air) untuk menumbuhkan tetumbuhan. Sumber-sumber energi air itu sifatnya terbatas/sewaktu-waktu bisa habis (23:18, 39:21).

Hujan dan embun dibutuhkan bumi untuk hidup dan subur, keduanya berada dalam lingkaran kesalingbutuhan (2:265, 22:5, 29:63, 43:11, 22:63, 30:24, 35:9). Hujan turun tidak tiba-tiba, melainkan setelah melalui proses ekologis yang cukup kompleks (24:43, 30:48). Hujan dibutuhkan oleh siklus pertumbuhan tanaman dan bebuaan sejak benih hingga kematangannya (6:99, 16:10, 50:9-10, 78:14), juga bertugas untuk melangsungkan kehidupan bagi seluruh penghuni ekosistem (25:49, 32:27, 36:33, 51:1-2). Bibijian yang ditumbuhkan oleh hujan tersebut terkait dengan kelangsungan hidup dan kematian makhluk sebab peran pentingnya sebagai pangan (6:95). Tetumbuhan bumi bertujuan pula untuk memelihara keanekaragaman hayati (35:27-28). Keanekaragaman hayati menunjukkan kebesaran penciptaan, sebab segala sesuatu ditumbuhkan dan diciptakan dengan dengan ukuran yang teliti dan tepat, menunjukkan kesempurnaannya secara ekologis (15:21, 25:2, 54:49).

Pada tema penciptaan alam semesta secara umum, dinyatakan bahwa alam semesta disertai dengan hukum keteraturan dan saling memengaruhi yang menjamin kalangsungan siklus ekologis tertentu seperti pergantian hari, perubahan cuaca, turunnya hujan dan dihidupkannya bumi, hingga dalam urusan pembuahan, kelahiran, pertumbuhan dan kematian (2:164, 3:2, 3:27, 22:5, 40:67, 23:12-15, 6:59). Penciptaan alam semesta dan pemeliharaan terhadapnya terjadi dalam pengawasan-Nya terus menerus, berkelanjutan, tiada henti (2:225, 3:2). Sebagai bagian dari penciptaan, gunung berguna untuk menjaga bumi tetap stabil sehingga ia tidak boleh dikeruk dan dieksploitasi (16:15, 78:7). Gunung disebut sebagai entitas yang berjalan dalam kodratnya sendiri (27:88). Sebagai imbas dari penciptaan maha teratur itu, disebutkan bahwa proses penciptaan makhluk hidup (tak terkecuali manusia) melibatkan kerjasama anasir-anasir alam (23:12-15, 24:45). Hewan-hewan sebagai bagian dari penciptaan itu disebutkan tercipta dari unsur yang sama (yakni air) namun tumbuh sebagai makhluk yang berbeda-beda dengan karakter (nilai intrinsik) yang tidak serupa satu sama lain (24:45). Namun, penciptaan itu tidak akan kekal, sebab kehidupan berjalan menuju penuaan dan kerentanan (16:70).

Pada tema tentang benda-benda langit, disebutkan bahwa langit adalah ruang yang menyediakan jalur terbang bagi burung-burung (51:7, 67:19). Langit bersifat (memiliki nilai intrinsik sebagai entitas yang) mengembang dan solid sehingga tidak retak sedikit pun (50:6). Bersama dengan bumi, langit diciptakan dengan haq atau tujuan yang benar/tidak sia-sia (14:19, 15:85, 64:3, 16:3, 21:16, 39:5, 29:44, 45:22,

30:8, 38:27, 44:38-39). Sekaligus, langit dan bumi menyimpan potensi penghancuran bagi makhluk hidup (34:9). Langit diciptakan dalam tujuh lapis dengan pengawasan yang ketat terhadap kerja-kerja masing-masingnya (23:17). Langit terdekat atau langit dunia dihiasi dengan gugusan bintang—dengan kata lain, langit memiliki kualitasnya intrinsiknya sendiri (37:6, 41:12). Benda-benda langit tertahan dengan mekanisme antariksa tertentu agar tidak jatuh (22:65, 35:41).

Matahari adalah sumber cahaya bagi bulan dan keduanya berada di naungan langit yang terpelihara dengan ketelitiannya dan beredar secara teratur dalam orbit dan waktu-waktu yang telah ditetapkan (10:5, 13:2, 18:32-33, 35:13, 39:5, 36:38, 36:39-40, 37:5, 55:5). Matahari dan bulan adalah bagian dari sistem besar gugusan bintang (25:61). Bayang-bayang yang memanjang dan memendek adalah dalil bagi adanya pergerakan matahari (25:45). Siang dalam malam bergulir dalam ketetapan yang teratur (22:61, 57:6, 2:164, 3:27, 7:54, 13:3, 24:44, 25:62, 31:29, 35:13, 36:37, 39:5, 24:44, 25:62, 73:20) dan keteraturan itu berpengaruh pada turunnya hujan (45:5). Kemampuan biologis setiap makhluk dipengaruhi dengan keteraturan pergantian siang dan malam (6:60, 16:65, 57:17).

Sistem waktu dan bulan dalam setahun ditetapkan langsung oleh Allah dan beberapa di antaranya ditetapkan sebagai bulan suci, yang artinya, kesucian itu bersifat metafisik-alamiah, bukan konsepsi manusia (9:36, 73:20). Bukan saja misteri tentang alasan ditetapkannya bulan-bulan suci, Allah telah meletakkannya di tengah alam

sejumlah fenomena ganjil, seperti dicontohkan Alquran, “dua tempat terbit dan dua tempat terbenam,” atau “dinding laut yang tak terlihat.” Fenomena ganjil adalah suatu misteri yang belum terjangkau oleh manusia (55:17, 55:19-20).

3. Rumpun Ayat Kedirian Alam

Pada bagian ini Peneliti mengeksplorasi keberadaan ayat-ayat al-Qur’an yang memberi petunjuk tentang Kedirian Alam—istilah yang Peneliti gunakan untuk menyebut sisi intrinsik anasir-anasir alam. Pada bagian ini Peneliti membagi tiga kecenderungan besar ayat-ayat Kedirian Alam, yakni: (a) pernyataan-pernyataan di mana Allah menyebut anasir-anasir alam sebagai suatu subjek dengan kapasitas peran dan nilai tertentu; (b) pernyataan tegas Allah akan nilai istimewa alam baik sebagai suatu kesatuan maupun sebagai anasir parsial; (c) pernyataan di mana Allah bersumpah dengan anasir alam tertentu.

Pada penggambaran alam sebagai subjek, pertama-tama Allah menyatakan bahwa Dia senantiasa berada dalam kesibukan ‘karena segala yang ada di langit dan bumi meminta kepada-Nya’ (55:29). Langgih langit dan bumi dengan penuh kewibawaan, dan keduanya datang menghadap Allah sembari menjawab, “Kami patuh” (41:11). Allah menciptakan tujuh langit dan tujuh bumi, mewahyukan kepada mereka peran dan fungsi masing-masing dan memberlakukan perintah-Nya kepada mereka (41:12, 65:12). Allah ‘memberikan amanah’ kepada langit, bumi dan gunung-

gunung, namun mereka semua ‘enggan memikul amanah karena merasa amanah itu berat’ (33:72).

Allah menyatakan bahwa hewan juga memiliki komunitas, bagian dari umat besar, seperti halnya manusia (6:38). Allah memberikan pengakuan terhadap bahasa burung dan burung sebagai suatu ‘komunitas subjek-berkesadaran’ (27:16-17). Allah menyatakan bahwa semut memiliki realitas intrinsik-berkesadaran di mana semut mampu memimpin dan memberi komando kepada komunitasnya (27:18-19). Allah menyebut satu contoh burung yang memiliki realitas intrinsik-berkesadaran, yakni Hudhud, yang ‘tanpa diberi perintah melakukan pengamatan dan pelaporan’ pada Nabi Sulaiman (27:22-26). Allah mengirimkan angin ‘sebagai pembawa berita gembira’ bagi sekalian makhluk untuk merasakan rahmat-Nya (30:46). Allah menyatakan bahwa langit, bumi dan gunung-gunung ‘hampir-hampir saja pecah karena diberikan kalimat tauhid’—anasir alam mampu bereaksi terhadap suatu ucapan (19:90, 59:21).

Allah ‘memberi perintah kepada api’ untuk menjadi dingin dan menyelamatkan Ibrahim (21:69). Allah menyatakan bahwa gunung-gunung dan burung-burung ‘bertasbih’ bersama Dawud kepada-Nya (21:79, 34:10). Allah menyatakan bahwa burung-burung yang mengembangkan sayapnya ‘tahu bagaimana cara bertasbih dan berdoa’ (24:41). Allah ‘memberi wahyu kepada lebah’ untuk membuat sarang di gunung, di pohon, di tempat-tempat yang dihuni manusia (16:68).

Allah menyatakan bahwa langit yang tujuh, bumi, dan segala yang ada di dalamnya bertasbih memuji Allah (21:79, 24:41, 57:1, 59:1, 59:27, 61:1, 62:1, 64:1) ‘dalam bahasa yang tidak manusia mengerti’ (17:44). Allah memberi azab kepada manusia dengan ‘mengutus anasir-anasir alam’, yang dengan kata lain, anasir alam tidak bertugas semata untuk memenuhi kepuasan manusia (13:12, 13:13, 17:68-69, 23:41, 29:40, 41:13, 41:16, 34:16, 46:24, 51:33, 53:53, 54:11-12).

Allah menyatakan bahwa guruh petir ‘bertasbih memuji-Nya’ (13:13). Allah menyatakan bahwa ciptaan-Nya yang memiliki bayangan berkelak-kelok sesungguhnya ‘bersujud kepada Allah dan ‘berendah-diri’ (16:48). Allah menyatakan bahwa segala sesuatu di langit dan di bumi, termasuk pohon, gunung tinggi, hewan melata dan benda-benda langit, ‘bersujud kepada-Nya’ (16:49, 22:18, 38:18-19, 55:6) dan ‘takut’ pada apa yang Allah perintahkan kepada mereka (16:50). Allah ‘berseru memerintahkan bumi’ untuk menelan air bah yang menghantam kaum Nuh dan ‘berseru memerintahkan langit’ untuk menghentikan hujan badai (11:44). Allah menyatakan bahwa matahari, bintang dan bulan ‘tunduk’ kepada-Nya (7:54). Allah menyatakan bahwa seluruh penghuni langit dan bumi (segala yang ada di langit dan bumi) ‘berserah’ kepada-Nya (3:83).

Pada penggambaran nilai instrinsik-istimewa, Allah menyatakan bahwa dirinya ‘tidak segan’ membuat perumpaan dengan seekor nyamuk, untuk menguji keyakinan seseorang pada-Nya (2:26). Allah menciptakan segala sesuatu ‘tidak

secara sia-sia' dan pernyataan tersebut berarti mencangkup hal-hal yang belum diketahui manusia, sehingga berkonsekuensi pada pemaknaan intrinsik—yakni peran di luar nilai instrumental bagi manusia (3:191, 10:6). Allah menyatakan bahwa setiap makhluk bernyawa sangat bernilai untuk 'dinaungi dalam jaminan karunia rizki-Nya' (11:6). Allah menyatakan bahwa pada hewan ternak 'terdapat pelajaran' bagi manusia—pernyataan ini memberi petunjuk akan peran non-instrumental hewan, yakni sifat intrinsiknya (16:66, 23:21).

Allah 'memperindah' segala ciptaan-Nya; pernyataan ini mengajukan satu petunjuk bahwa ciptaan-ciptaan Allah mempunyai sisi estetis di luar kepentingan manusia (32:7, 41:12). Allah menciptakan setiap ciptaannya 'berpasang-pasangan', yang menerangkan bahwa sifat intrinsik adalah sifat pasti di dalam alam (36:36). Allah melimpahi gunung-gunung dengan kekokohan dan makanan bagi seluruh ciptaan-Nya, dalam perannya sebagai rumah bersama (41:10). Alam adalah ekspresi kebesaran Allah dan tanda-tanda yang sesungguhnya harus langgeng, bukan semata modalitas bagi manusia (41:37, 42:29, 45:4). Allah mengajak manusia memerhatikan nilai-nilai intrinsik yang terdapat pada penciptaan unta, peninggian langit, penegakan gunung dan penghamparan bumi (88:17-20). Allah menyebut bumi, sebagai planet, secara spesifik, sebagai hamparan tanda-tanda kekuasaan Allah (51:20).

Pada penggambaran keistimewaan alam melalui sumpah-sumpah, Allah bersumpah atas nama angin untuk menerangkan perannya sebagai pembawa debu dan

awan hujan (51:1-2). Allah bersumpah atas nama gunung karena peran besarnya menjaga keseimbangan bumi (52:1), pun demikian dengan langit yang mengembang (52:5), laut yang tanahnya menyimpan api (52:6), bintang ‘ketika tenggelam’ (53:1). Allah bersumpah pada jalur-jalur edar benda-benda langit ‘dengan sebuah sumpah yang besar’ sebagai penghormatan akan peran pentingnya menjaga keseimbangan (56:75-76, 81:15-16). Allah bersumpah atas nama malam sebab perannya menyelebungi rahasia-rahasia Allah dan bersumpah pula atas nama bulan yang mengenakan putarannya menjadi purnama (84:17-18). Allah bersumpah atas nama gugusan bintang atas peran pentingnya di antariksa (85:1), pada langit dan bintang tajam yang cahayanya menembus di langit malam (86:1-3).

Allah bersumpah atas nama langit yang mengandung hujan dan bumi yang mempunyai tetumbuhan (85:11-12). Allah bersumpah atas nama fajar (89:1). Allah bersumpah dengan isyarat natural-sistemik seperti matahari (dan sinarnya di pagi hari), bulan (yang mengiringinya), siang (yang menampakkan matahari pada bumi), langit (yang penciptaannya menakjubkan) dan bumi (yang dihamparkan untuk semesta makhluk) (91:1-6, 92:1-2). Allah bersumpah dengan nama dhuha atau waktu sepenggalah, dan dengan nama malam yang menghadirkan sunyi (93:1-2). Allah bersumpah dengan nama bebuahan (tin dan zaitun) dan dengan nama gunung (95:1-2). Allah bersumpah atas nama kuda yang gagah (100:1-3). Allah bersumpah atas nama waktu (103:1).

4. Argumentasi Hadis

Untuk menghindari analisis yang berat sebelah, Peneliti menyuguhkan sejumlah riwayat hadis sahih yang menyokong etika lingkungan, meski tidak banyak yang bernuansa ekosentris secara jelas. Cukup wajar karena di era Islam awal isu lingkungan belumlah sentral dan bila pun ada, petunjuk mengenai relasi etis manusia dan alam hadir dalam bingkai kemaslahatan bagi manusia, sehingga misalnya, tanah di dalam diskursus lingkungan Islam masih dominan dilihat sebagai kepemilikan manusia, bukan sebagai tanah itu sendiri,²¹⁰ sekalipun Nabi Saw. telah bersabda bahwa *bumi, keseluruhannya, adalah masjid*,²¹¹ suatu pernyataan etis yang sangat kuat sebagai pijakan membangun etika lingkungan Islam.

Dalam sebuah riwayat, Nabi Saw. mengibaratkan bumi sebagai kapal laut yang sedang berlayar dan para penumpangnya adalah manusia yang sedang kehabisan bahan makanan dan minuman, sehingga mereka lapar dan haus. Akhirnya, salah seorang penumpang yang putus asa berusaha melubangi dasar kapal untuk mendapatkan air. Nabi Saw. menyatakan bahwa bila penghuni lain bekerjasama menghentikan penumpang putus asa itu, mereka semua akan selamat. Bila penghuni

²¹⁰ Salah satu inti pembahasan dalam diskursus *himā'* adalah hak milik atas tanah bagi yang menghidupkannya, merujuk pada salah satu hadis Nabi Saw yang berbunyi: "Barangsiapa yang menghidupkan tanah-tanah yang suadh mati, maka ia menjadi miliknya." Lihat: Al-Qaradhawi, *Islam*, 100.

²¹¹ Ibrahim, *Green Deen*, 1.

lain memutuskan untuk abai, mereka semua akan binasa.²¹² Hadits ini sangat kuat menggambarkan komitmen etis Nabi Saw. terhadap konservasi lingkungan, sehingga sekalipun dalam keadaan haus, hendaknya seseorang tidak mengambil jalan praktis mendapatkan kemudahan yang pada akhirnya akan menghancurkan banyak pihak.

Pada riwayat yang lain, Nabi Saw. menyatakan bahwa bagi kaum muslimin yang menanam pohon atau bebenihan dan kemudian burung-burung, manusia, atau hewan lain bisa menikmati pangan darinya, maka itu akan terhitung sebagai sedekah.²¹³ Dalam riwayat yang lain, Nabi Saw. secara romantik menggambarkan nilai besar kesabaran kala menanam, menjaga dan merawat suatu tanaman hingga berbuah, sebelum menyatakan nilai sedekah dari bebuaannya.²¹⁴ Foltz memaknainya sebagai bentuk komitmen kepedulian pada hewan dalam Islam, namun Peneliti melihat jalan spesifik yang disarankan Nabi Saw. memuliakan hewan, yakni dengan penghijauan. Hal ini sangat ekosentris karena dalam memenuhi satu tanggungjawab ekologis diterapkan cara yang juga ekologis.

Nabi Saw. juga kerap menitikberatkan pada nilai intrinsik makhluk hidup non-manusia. Nabi Saw. mengisahkan seorang perempuan (atau pekerja seks, dalam riwayat lain) yang diganjar surga karena mengutamakan memberi minum pada anjing

²¹² Othman, *The Basis*, 185.

²¹³ Richard Foltz, *Animal in Islamic Tradition and Muslim's Culture* (Oneworld Publication, Oxford, 2006), 19.

²¹⁴ Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 86.

yang haus alih-alih dirinya sendiri.²¹⁵ Pada riwayat lain, Nabi Saw. menyatakan bahwa andai saja anjing bukan merupakan suatu umat, ia akan memerintahkan umat Islam membunuhnya.²¹⁶ Hadis ini mengungkapkan nilai keberadaan anjing sebagai makhluk hidup sama berharganya dengan manusia. Muslim dilarang oleh Nabi Saw. untuk membunuh makhluk hidup lain tanpa alasan yang dibenarkan,²¹⁷ dan dalam memelihara hewan, terdapat larangan untuk mencampur yang sehat dengan yang sakit.²¹⁸ Nabi Saw. menekankan pentingnya berhati-hati dalam memerah susu hewan,²¹⁹ dan bahkan melarang penyembelih hewan mengasah parangnya di depan hewan sesembelihan, karena itu akan mengganggu psikis mereka.²²⁰ Tidak dibenarkan oleh Nabi memburu hewan liar demi mendapatkan satu bagian tubuhnya untuk keperluan tersier, misalnya kulit sebagai bahan industri tertentu.²²¹

Kekayaan hadis lingkungan hidup terus berlanjut, sedari isu penghijauan seperti larangan menebang pohon,²²² larangan mencemari air²²³ dan menyatakan pemboros air sebagai kezaliman.²²⁴ Nabi Saw. tidak meremehkan hewan seperti kambing dan menyatakan bahwa menyayangi kambing akan membuat Allah

²¹⁵ Foltz, *Animal*, 19.

²¹⁶ Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 134.

²¹⁷ Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 130.

²¹⁸ Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 131.

²¹⁹ Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 132.

²²⁰ Foltz, *Animal*, 26.

²²¹ Foltz, *Animal*, 26.

²²² Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 148-149.

²²³ Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 152.

²²⁴ Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 219.

menyayangi manusia.²²⁵ Nabi Saw. menyebutkan bahwa onta ‘mengadu’ padanya karena pemiliknya sering membuatnya lapar dan lelah,²²⁶ dan hadis ini mengungkapkan realitas intrinsik-berkesadaran hewan secara jelas. Nabi Saw. menyebut pohon kurma sebagai layaknya ‘paman’ bagi masyarakat Madinah, untuk menggambarkan betapa dekatnya kesaling-tergantungan manusia dengan pepohonan utama di sekitarnya.²²⁷ Daftar mengenai realitas intrinsik-berkesadaran non-manusia bisa bertambah dengan hadis-hadis yang meriwayatkan menangisnya batang pohon kurma karena tidak lagi digunakan Nabi sebagai sandaran, atau yang meriwayatkan kebiasaan Nabi Saw. memberi nama pada perabotan-perabotan miliknya, dengan nama yang menyiratkan seolah-olah perabotan-perabotan itu memiliki karakter intrinsik-berkesadarannya sendiri.

Pada dasarnya, Islam tidak pernah kekurangan ‘air’ dalam ‘sumur etika’-nya. Hanya perlu sedikit ketekunan untuk menelusuri sifat-sifat dari masing-masing dalil yang muncul, apakah ia murni berbasis pada kepentingan lingkungan atautkah ia representasi dari kepentingan manusia.

²²⁵ Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 190.

²²⁶ Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 193.

²²⁷ Al-Qaradhawi, *Islam Agama*, 208.

5. Kompatibilitas

Setelah menghimpun dan menarasikan ayat-ayat dalam urutan-urutan tertentu, Peneliti bisa mengambil kesimpulan bahwa Islam, secara *Maqāṣid*, berbicara dalam spektrum yang sama dengan ekosentrisme. Pesan Islam mengenai relasi etis manusia dan lingkungan disampaikan dalam ayat yang cukup beragam dan kuat, pun demikian dengan pandangan Islam mengenai ekosistem sebagai rumah kehidupan yang saling menyokong, serta hakikat kedirian alam sebagai nilai intrinsiknya.

Persoalan yang tersisa adalah pengakuan alam sebagai pusat pertimbangan moral. Bila mengacu pada doktrin teologis, pandangan lingkungan hidup Islam tidaklah ekosentris seluruhnya. Sebab, harus diakui bahwa porsi besar diskursus Islam adalah manusia. Bentuknya bukanlah pensakralan manusia, namun pengakuan atas kemampuan moral manusia untuk bertanggungjawab memelihara lingkungan hidupnya dan, untuk digarisbawahi, tanggungjawab itu harus dilaksanakan demi kebaikan manusia itu sendiri.

Sekilas seperti argumen antroposentris, namun sebenarnya tidak, sebab Islam berbicara tentang keduanya dalam porsi yang seimbang. Islam dipandang sederajat di mata lingkungan hidupnya dalam hal kegiatan memenuhi kebutuhan hidup tertentu, sebagaimana makhluk hidup lain yang mengambil dari alam. Namun Islam mengatur ketat relasi etis manusia dan alam agar manusia tidak berbuat kerusakan selagi

mengambil, karena pada akhirnya manusia bukan hanya akan menghancurkan komunitas ekologis, namun juga komunitasnya sendiri. Pada level ini, sesungguhnya masih terjadi keseimbangan: lingkungan hidup memiliki pijakan etisnya untuk dihormati dan dijaga, dan manusia dibolehkan (di bawah etika yang ketat) memenuhi kebutuhan dengan ‘mengambil’ dari lingkungan hidupnya.

Argumen lain untuk menegaskan mengapa kepentingan menjadikan alam sebagai pusat pertimbangan moral menjadi sulit bagi Islam adalah, karena di dalam alam pikir *Maqāṣid*, Allah menurunkan syariat kepada manusia sebagai instrumen untuk memastikan kemaslahatan manusia itu sendiri, di dunia dan di akhirat. Syariat sebagai instrumen *munazzalāt* (terwahyukan) dipandang bertujuan untuk menjamin terpenuhinya *al-ḥajah al-‘udūwiyyah* (kebutuhan jasmani seperti sandang, pangan, papan) dan tiga *gharīzah* (kebutuhan naluri) manusia, yakni *gharīzah al-tadayyun* (naluri untuk ber-Tuhan), *gharīzah al-baqā’* (naluri bertahan hidup) dan *gharīzah al-nau’* (naluri berketurunan), yang kesemuanya bersifat *mukhallaqāt* (melekat, tercipta secara fitrati).²²⁸ Mengetahui *Maqāṣid* berarti mengetahui tujuan-tujuan syariat untuk melindungi kebutuhan-kebutuhan tersebut. Sejak awal, porsi besar diskursus syariat diperuntukkan bagi manusia, tidak bagi lingkungan hidup. Namun itu bukan berarti manusia diistimewakan di atas segalanya, namun justru karena manusia adalah

²²⁸ Edi Suwanto, *Hukum Pernikahan Melalui Media Elektronik: Studi Fikih Kontemporer Melalui Pendekatan Istislah* (disertasi di UIN Ar-Raniry, 2017, belum dipublikasikan), 1.

pengemban tanggungjawab moral untuk memelihara lingkungan hidup, sehingga petunjuk-petunjuk etis berbicara lebih banyak dalam tema manusia.

Kesimpulannya, secara prinsipil Islam tidaklah ekosentris secara keseluruhan. Namun, peneliti tetap berpendapat bahwa ekosentrisme harus menjadi karakter baru bagi *Maqāṣid*. Sebab kompatibilitas Islam dan ekosentrisme telah teruji, sehingga menekankan karakter ekosentris adalah penting untuk menjaga kepentingan lingkungan. Terdapat dua alasan mengenai hal ini. Pertama, memilih ekosentrisme tidak akan menjadi sesuatu yang problematis dan bertentangan secara teologis dengan Islam, selama ia diafirmasi sebagai aliran pemikiran (pilihan metodis-filosofis) dalam konteks penyelamatan lingkungan hidup. Hal ini sama seperti menyatakan bahwa “Saya muslim tapi saya seorang Kantian,” di mana yang satu adalah identitas teologis dan yang lainnya adalah identitas intelektual. Kedua, tetap memasukkan ekosentrisme sebagai karakter *Maqāṣid* adalah salah satu bentuk dari evolusi *Maqāṣid* yang cakupan etisnya meluas—bukan hanya manusia, namun juga lingkungan hidup.

C. *Hifz Al-Bī'ah* Dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Setelah diketahui kompatibilitas antara Islam dan ekosentrisme pada pokok-pokok argumennya, yang diakui secara *Maqāṣid*, kita bisa menyimpulkan bahwa

Islam menyerukan perlindungan terhadap lingkungan hidup (*ḥifz al-bī'ah*) secara ekosentris. Yang tinggal adalah menyiapkan perangkat teoritis untuk memastikan rumusan diskursus Islam mengenai lingkungan hidup tidak keluar dari jalur ekosentrisme. Selain penemuan nilai dengan cara *Maqāṣid*, perangkat teoritis ini juga harus disiapkan di dalam *Maqāṣid* itu sendiri, yaitu dengan cara memasukkan *ḥifz al-bī'ah* ke dalam *ḍarūriyyāt* dan menekankan sifat ekosentris pada *ḥifz al-bī'ah* itu.

Sebagaimana telah diuraikan dalam bab sebelumnya, tubuh *Maqāṣid* terdiri dari tiga tangga nilai yang disebut Al-Syāṭibī sebagai ‘sistem nilai universal’, yakni *ḍarūriyyāt*, *ḥājjiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*.²²⁹ Di antara ketiganya, adalah *ḍarūriyyāt* yang didiskusikan secara intensif dalam karya-karya hukum Islam, yaitu dalam diskursus *ḍarūriyyāt al-khamsah*. Kita telah melihat bagaimana kebakuan yang diterapkan oleh Al-Āmidī untuk mendukung Al-Gāzalī tidak terlalu berpengaruh pada gerak zaman yang menuntut perubahan terus menerus. Para sarjana modern terus melakukan pembaruan terhadap struktur *Maqāṣid*. Dengan kata lain, perubahan tata nilai di dalam *ḍarūriyyāt* menjadi sangat mungkin.

Perubahan tata nilai dalam *ḍarūriyyāt* dimungkinkan karena beberapa alasan. Pertama, karena tuntutan zaman. Sebagaimana telah kita lihat, *Maqāṣid* cenderung berevolusi demi merespon tuntutan zaman. Ada tanggungjawab alamiah dari *Maqāṣid* untuk mengambil peran membawa hukum Islam menjangkau persoalan-persoalan

²²⁹ Raysuni, *Imam*, 137.

zaman yang sedang berkembang, yang mungkin menuntut sikap-sikap tertentu. Kedua, karena integralitas Islam dan ilmu-ilmu sekular. Sumbangsih terpenting Tariq Ramadan adalah menegaskan bahwa antara *Maqāṣid* dan ilmu-ilmu sekular yang berkembang tidak terdapat pertentangan sama sekali, sehingga *Maqāṣid* harus memperhatikan perkembangan isu yang dirumuskan sekaligus digelisahkan oleh disiplin-disiplin ilmu sekular itu, untuk diadopsi dalam agenda besar *Maqāṣid*. Ketiga, karena kitab suci memberi afirmasi. Penelitian *Maqāṣid* adalah penelitian mencari pandangan khas Alquran atas suatu tema, dan menarik satu garis kesimpulan mengenai nilai besar yang terkandung di dalamnya. Nilai yang terkandung bisa disebut sebagai kemauan Tuhan. Maka, bila kitab suci telah memberi afirmasi, rekonfigurasi nilai dalam *ḍarūriyyāt* menjadi mungkin, terutama untuk keperluan Peneliti memasukkan *ḥifz al-bī'ah* ekosentris.

Memasukkan *ḥifz al-bī'ah* ke dalam *ḍarūriyyāt* bukanlah tindakan orisinil dari Peneliti. Adalah Ali Yafie yang pertama kali melakukannya, dengan mengganti *ḍarūriyyāt al-khamsah* menjadi *ḍarūriyyāt al-sitt (the six essentials)*.²³⁰ Ali Yafie melakukan rekonfigurasi setelah menolak memasukkan *ḥifz al-'ird* (perlindungan terhadap kehormatan manusia), sebab nilai itu sudah termasuk ke dalam perlindungan jiwa dan raga manusia.²³¹ Sembari menekankan konteks kerusakan lingkungan hidup dengan industrialisasi dan konsepsi pertumbuhan kapitalistik sebagai akar

²³⁰ Yafie, *Merintis*, 224.

²³¹ Yafie, *Merintis*, 225.

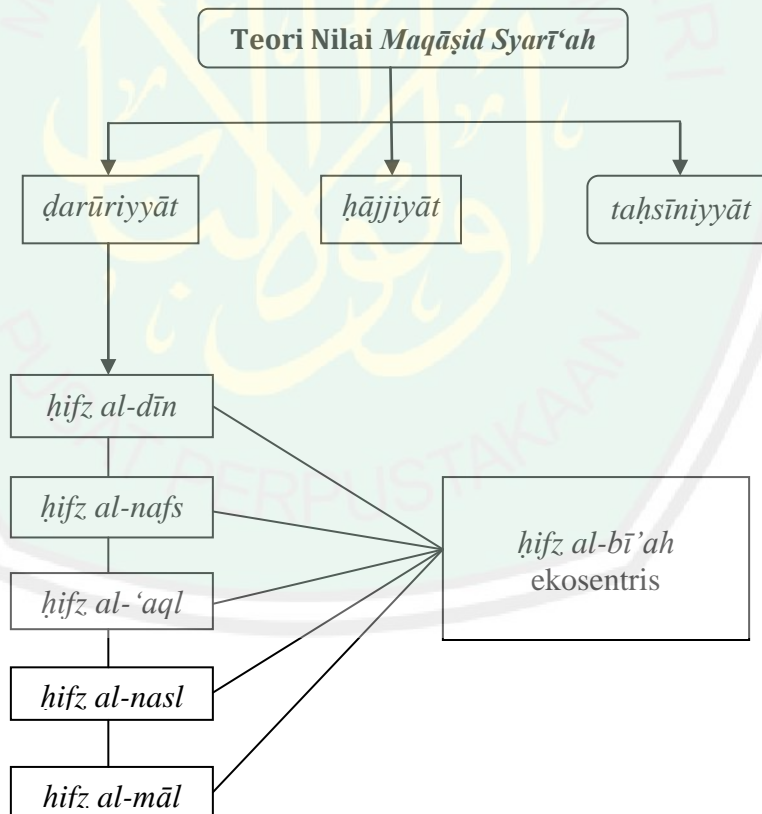
masalahnya, Ali Yafie menyarankan adagium *ḥifz al-bī'ah min al-īmān* dan menyatakan bahwa perlindungan terhadap lima nilai *ḍarūriyyāt* harus sejalan maknanya dengan perlindungan terhadap lingkungan hidup.²³²

Namun, argumen Ali Yafie menurut Peneliti perlu disempurnakan. Mengingat pertimbangan bahwa diskursus *Maqāsid* adalah diskursus tentang kemaslahatan manusia, adalah wajar jika berpikir bahwa memasukkan *ḥifz al-bī'ah* ke dalam *ḍarūriyyāt* merupakan usaha yang sia-sia. Sebab, *ḥifz al-nafs* sesungguhnya telah mencukupi kebutuhan itu. Nalar dari *ḥifz al-nafs* adalah pemenuhan kebutuhan dasar manusia, baik jasmani maupun naluri (dalam hal ini, naluri bertahan hidup atau *gharīzah al-baqā'*) dan manusia memenuhi kebutuhan-kebutuhan itu dengan cara “mengambil dari alam”. Sehingga, sudah menjadi kewajiban manusia untuk menjaga lingkungan hidupnya tetap sehat, demi kemaslahatan komunitasnya. Namun, menurut hemat Peneliti, *ḥifz al-bī'ah* tetap harus dinyatakan dalam struktur nilai *ḍarūriyyāt*. Sebab, keseluruhan diskusi menuntun pada adanya: (1) pengakuan Islam terhadap kedirian alam dan kerja-kerja sistemik alam, yang mustahil diberi titik tekan sedemikian besar oleh Allah bila pada akhirnya semua itu tidak diperhitungkan kemaslahatannya sebagai bagian dari diskursus besar syariat; (2) kekhawatiran akademis yang tidak ingin terjebak pada argumentasi antroposentrisme, yakni *ḥifz al-bī'ah* yang (rentan) ditafsirkan sebagai kebolehan mengeksploitasi alam demi “kepentingan manusia” yang tidak diselidiki secara kritis.

²³² Yafie, *Merintis*, 228.

Maka Peneliti mengusulkan dua tahap lagi untuk melengkapi konsepsi yang telah dimulai oleh Ali Yafie. Pertama, *ḥifz al-bī'ah* harus diletakkan sebagai syarat bagi seluruh nilai dalam struktur *darūriyyāt*. Kedua, *ḥifz al-bī'ah* harus ditekankan sebagai bersifat ekosentris. Bila dijadikan bagan, tampaknya adalah:

Gambar 3.1: bagan teori kebutuhan *Maqāṣid*



Dengan meletakkan meletakkan *ḥifz al-bī'ah* sebagai syarat dasar dari seluruh tata nilai dalam struktur *ḍarūriyyāt*, maka terpenuhilah tujuan Islam dan ekosentrisme yang menginginkan alam sebagai pusat pertimbangan moral. Sebab, terjaganya keutuhan lingkungan hidup dan alam semesta (*ḥifz al-bī'ah*) akan menjamin terpenuhinya naluri manusia akan keberagamaan (*ḥifz al-dīn*), utuhnya jiwa (*ḥifz al-nafs*), berakal sehat (*ḥifz al-'aql*), berketurunan (*ḥifz al-nasl*) dan berharta benda (*ḥifz al-māl*). Sehingga, dalam memahami *Maqāṣid* untuk menerjemahkan syariat ke dalam keputusan-keputusan praktikal, seseorang harus mempertimbangkan pokok-pokok ekosentrisme, agar kebudayaan apapun yang dibangun oleh manusia demi kemaslahatan komunitasnya tidak merusak kepentingan komunitas ekologis.

Argumennya seperti berikut: sebab alam adalah “taman tanda-tanda kebesaran Allah” yang menunjukkan penciptaan yang maha agung. Maka demi menjamin utuhnya refleksi-refleksi ketauhidan, alam tidak boleh dikorbankan demi kepentingan hasrati manusia dan diganti dengan peradaban artifisial. Sebab, yang lahir nantinya bukanlah refleksi ketauhidan, melainkan imajinasi hasrati manusia. Dengan demikian, menegakkan *ḥifz al-dīn* selaras dengan menegakkan *ḥifz al-bī'ah*, dan untuk melindungi naluri keberagamaan harus dengan mempertimbangkan kemaslahatan lingkungan. Misalnya, bila wujud dari pemenuhan kebutuhan akan keberagamaan adalah membangun masjid, desain masjid harus ramah lingkungan.

Pun demikian juga dengan *ḥifz al-nafs*. Bila Allah menurunkan syariat untuk memenuhi naluri untuk bertahan hidup manusia dengan cara yang hasanah, maka salah satu cara yang hasanah itu adalah menegakkan *ḥifz al-bī'ah*. Sebab, dengan terpeliharanya lingkungan hidup (terjaganya udara tetap bersih, tersedianya lahan atau hutan untuk memproduksi pangan secara kolektif, atau untuk memenuhi bahan-bahan yang lebih sehat demi menjaga kesehatan, dapat menjamin terpeliharanya kelangsungan jiwa manusia.

Seperti itu pula dengan *ḥifz al-'aql* dan *ḥifz al-nasl*. Syariat Islam bertujuan untuk menjamin terpeliharanya akal sehat yang bisa digunakan manusia untuk mentafakkuri ciptaan Allah sekaligus untuk bertahan hidup secara hasanah, maka diperlukan pula penegakkan *ḥifz al-bī'ah* secara ekosentris. Sebab, sehatnya lingkungan hidup berarti sehatnya konsumsi yang menjamin nutrisi bagi otak terpenuhi dengan baik. Syariat Islam juga menjamin naluri manusia menciptakan generasi yang sehat, maka *ḥifz al-nasl* yang berpedomankan *ḥifz al-bī'ah* bisa diterapkan dengan cara kemampuan menghemat energi untuk kepentingan generasi di masa mendatang, dan dengan cara menyediakan konsepsi parenting yang terkoneksi dengan gagasan memelihara dan menyelamatkan lingkungan lingkungan hidup.

Adapun *ḥifz al-māl* yang menjamin terlindunginya harta benda manusia (sebab harta benda juga berkaitan erat dengan kepentingan memenuhi kebutuhan hidup), juga tetap membutuhkan pengawalan dari *ḥifz al-bī'ah*, yakni dengan cara

rekonstruksi filosofis-etis terhadap cara seorang muslim memandang hakikat harta, agar jangan sampai harta memperbudaknya dan demi mengejar pertumbuhan kapitalistik muslim membenarkan eksploitasi pada alam, yang akan mengganggu dan mengancam kestabilan dan eksistensi komunitas ekologis, termasuk manusia.

Hal ini tidak hanya berlaku dalam tata nilai *darūriyyāt*; *ḥifz al-bī'ah* ekosentris juga terkonfigurasi dengan *ḥājjiyyāt* dan *taḥsīniyyat*. Kebutuhan sekunder dan tersier manusia sah dikembangkan selama tak bertentangan dengan ekosentrisme.

Dengan demikian, *Maqāṣid* telah berhasil menyediakan sebuah fondasi kokoh bagi pengembangan etika lingkungan Islam. Hal yang sesungguhnya sederhana untuk dipahami: Allah telah memberi garansi kehidupan bagi manusia dengan menciptakan alam sebagai rumah besar yang harus dipahami gerak-geriknya melalui ilmu, agar dalam memenuhi kebutuhan itu manusia tidak berbuat kerusakan dan melampaui batas. Kerusakan yang telah dicatat Alquran di darat dan di laut yang didalangi oleh manusia sesungguhnya menunjukkan terputusnya manusia dari lingkungan hidupnya dengan terputusnya wawasan mengenai realitas ekologisnya. Keterputusan itu disebabkan oleh antara lain merasuknya kebudayaan industrial dan ideologi pertumbuhan dalam ruang-ruang hidup umat Islam, yang menjadikan mereka tidak sabar menuai kemajuan dengan mengabaikan akibat ekologis dari usaha mereka.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Peneliti telah memaparkan konteks dan pembahasan mengenai persoalan lingkungan, demi menemukan dan menentukan etika lingkungan hidup khas Islam. Dalam pada itu, Peneliti mengambil kesimpulan bahwa:

1. Melalui telaah secara *Maqāṣidī*, ditemukan bahwa ekosentrisme kompatibel dengan Islam *dalam gagasan-gagasan pokoknya*.
2. Kompatibilitas ekosentrisme dan Islam dibuktikan dengan intesifnya pembicaraan Alquran dalam tema: (a) relasi etis manusia dengan alam, di mana Alquran menunjukkan lebih banyak kewajiban manusia yang berhubungan dengan alam dibandingkan hak-hak manusia atas alam, dan sekiranya pun Alquran membincangkan hak-hak manusia atas alam, selalu ada penyertaan syarat berupa tuntutan bersyukur, tuntutan mengagungkan Allah; (b) penggambaran kerja-kerja sistemik alam, di mana Alquran menggambarkan anasir-anasir alam tertentu dalam kerjanya yang

berhubungan atau memengaruhi anasir-anasir alam lainnya; (c) penggambaran kedirian alam, di mana Alquran menegaskan bahwa alam bukan semata objek mati yang bernilai instrumental, melainkan sebagai subjek intrinsik-berkesadaran yang hidup dan bahkan mampu menerima titah dari Allah. Ketiganya mendukung secara eksplisit jantung argumentasi ekosentrisme yang menegaskan bahwa alam adalah sakral dalam nilai dan kerja-kerja sistemiknya sendiri, sehingga seharusnya ia menjadi pusat pertimbangan moral. Hal inilah yang dimaksud dengan *kompatibel dalam gagasan-gagasan pokoknya*.

3. Peneliti mengusulkan rekonfigurasi tata nilai *ḍarūriyyāt* untuk menegaskan kepentingan besar konservasi lingkungan hidup dalam tone ekosentrisme, dengan cara dimasukkannya *ḥifz al-bī'ah* ke dalam tata nilai *ḍarūriyyāt* sebagai syarat-bergandeng bagi seluruh nilai dalam struktur *ḍarūriyyāt*, karena dengan terimplementasinya perlindungan terhadap lingkungan hidup (*ḥifz al-bī'ah*) akan menjamin pula terpenuhinya naluri keberagamaan manusia (*ḥifz al-dīn*), naluri bertahan hidup (*ḥifz al-nafs*), naluri berakal sehat (*ḥifz al-'aql*), naluri melindungi keturunan (*ḥifz al-nasl*) dan naluri berharta benda (*ḥifz al-māl*). Sehingga, dalam memahami *Maqāṣid* untuk menerjemahkan syariat ke dalam keputusan-keputusan praktikal, seseorang harus mempertimbangkan pokok-pokok ekosentrisme, agar kebudayaan apapun yang dibangun oleh manusia demi

kemaslahatan komunitasnya tidak merusak kepentingan komunitas ekologis. Sebab, sesungguhnya akar ajaran agama Islam memang berorientasi pada ekosentrisme.

B. Implikasi

Penelitian ini berimplikasi pada pelengkapan khazanah bangunan etika lingkungan Islam yang telah dikembangkan dengan sangat baik sebelumnya oleh para sarjana muslim. Secara teoritis, penelitian ini bisa menjadi pijakan etis rumusan etika lingkungan selanjutnya, dengan ekosentrisme sebagai tulang punggungnya. Secara praktis, penelitian ini berguna sebagai panduan etika Islam atas isu lingkungan hidup.

C. Saran

Penelitian ini jauh dari sempurna, sehingga Peneliti berharap ada telaah lebih lanjut lagi baik sebagai kritik maupun sebagai pengembangan, terutama sekali kebutuhan adanya telaah secara ilmu tafsir atas dalil-dalil Alquran yang telah dihimpun oleh Peneliti. Juga, Peneliti menyarankan agar *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan ekosentrisme Islam bisa mulai diajarkan di perguruan-perguruan tinggi Islam, sebagai komitmen perhatian Islam terhadap dunia lingkungan hidup.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku:

- ‘Arabi, Ibnu. *Fusush al-Hikam: Permata Hikmah Wahdat al-Wujud*, terj. Jaffar Jufri. Jakarta: Bias Ilmu.
- Abdullah, Mudhofir (pen.), *al-Qur’an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari’ah*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Abdullah, Oekan S. *Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan*. Jakarta: Gramedia, 2017.
- Abdul-Matin, Ibrahim. *Green Deen: What Islam Teaches About Protecting The Planet*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2010.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Teks Otoritas Kebenaran*. Jogjakarta: LKiS, 2012.
- Agger, Ben. *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan dan Implikasinya*. Terj. Nurhadi. Bantul: Kreasi Wacana, 2009.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Fiqih Maqashid Syariah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*. Terj. Arif Munandar Riswanto. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj. Abdullah Hakam Shah, dkk. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.
- Al-Qaththan, Manna’. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, terj. Aunur Rafiq El-Mazni. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006.
- Al-Qur’ān al-Karīm.
- Al-Raysuni, Ahmad. *Imam al-Shatibi’s Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2005.
- Asyur, Ibnu, *The Treatise of Maqāsid*. Terj. Mohamed El-Tahir El-Mesawi. London: The International Institute of Islamic Thought, 2006.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari’ah*. Terj. Rosidin dan Ali Abd. El-Mun’im. Bandung: Mizan, 2015.
- Bagir, Haidar. *Buku saku Filsafat Islam*. Mizan: Bandung, 2005.

- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bentham, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York: Dover Publications Inc, 2007.
- Bertens, Kees. *Etika*. Yogyakarta: Kanisius, 2013.
- Capra, Fritjof. *The Hidden Connections: Strategi Sistemik Melawan Kapitalisme Baru*. Terj. Andya Primanda. Yogyakarta: Jalasutra, 2010.
- Carrington, Hereward. *Life: Origin and Nature*. Terj. Shinta Athiya. Surabaya, Ecosystem Publishing, 2018.
- Chittick, William C. *Dunia Imajinal Ibnu Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Creswell, John W. *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, terj. Achmad Fawaid dan Rinayati Kusmini Pancasari. Ed. 4. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Dahlan, Abdul Aziz (ed). *Ensiklopedia Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Dewi, Saras. *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*. Tangerang, Marjin Kiri, 2015.
- Edi Suwanto. *Hukum Pernikahan Melalui Media Elektronik: Studi Fikih Kontemporer Melalui Pendekatan Istislah*. Disertasi di UIN Ar-Raniry, 2017. Belum dipublikasikan.
- El-Fadl, Khaled Abou. *The Authority and the Authoritative in Islam*. America: University Press of America, 2001.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. London: Brill Academic Publishers, 1997.
- Fakih, Mansour. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Insist Press, 2009.
- Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Foltz, Richard. *Animal in Islamic Tradition and Muslim's Culture*. Oneworld Publication, Oxford, 2006.

- Ghazali, Abd. Moqsith. *Metode dan Kaidah Penafsiran Qur'an*, dalam "Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia," ed. Adnan Mahmud, dkk. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Gorz, Andre. *Anarki Kapitalisme*. terj. Hendri Heyneardi, dkk. Jogjakarta: Resist Book, 2011.
- Growth, Alan. *Human Rights and Future Generation*, dalam Michael Boylan (ed), *Environmental Ethics*. USA: Wiley-Blackwell, 2014.
- H. Muhammad, Su'aib. *Tafsir Tematik: Konsep, Alat Bantu, dan Contoh Penerapannya*. Malang: UIN-Maliki Press, 2013.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity, and Change in Islam*. UK: Cambridge University Press, 2001.
- Jauhari, Tantawi. *Al-Jawahir fi Tafsiri al-Qur'an al-Karim Juz'ul Awwal*. Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1350 H).
- Kamali, Hashim Mohammad. *Shari'ah Law: an Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Kartodihardjo, Hariadi. *Di Balik Krisis Ekosistem: Pemikiran Tentang Kehutanan dan Lingkungan Hidup*. Jakarta: LP3ES, 2017.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana Jogja, 1992.
- Keraf, Sonny. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Kholish, Moh. Anas dan Nor Salam. *Epistemologi Hukum Islam Transformatif: Sebuah Tawaran Metodologis dalam Pembacaan Kontemporer*. Malang: UIN-Maliki Press, 2015.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1949.
- Llewellyn, Othman. *The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law*, dalam R. Foltz, F. Denny dan A. Bahruddin (ed), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Lovibond, Sabina. *Realism and Imagination in Ethics*. London: Basil Blackwell, 1983.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2008.
- Magdoff, Fred. *Lingkungan Hidup dan Kapitalisme*. Tangerang: Margin Kiri, 2018.

- Mahfudh, MA. Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Jogjakarta: LKiS, 1994.
- Manik, K.E.S. *Pengelolaan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Kencana, 2018.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqasid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- McDonald, Hugh P. *Environmental Philosophy: a Revaluation of Cosmopolitan Ethics from an Ecocentric Standpoint*. Amsterdam: Rodopi, 2014.
- Mudzhar, M. Atho'. *Membumikan Fikih Ramah Lingkungan*, dalam Mudhofir Abdullah (pen.), *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Murata, Sachiko. *Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. *The Tao of Islam: A Source book on Gender Relationship in Islamic Thought* oleh Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 1996.
- Naess, Arnae. *Ecology, Community, and Life Style*. UK: Cambridge University Press, 1989.
- Nashr, S. H. *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. M. Sholihin Arianto dkk. Bandung: Mizan, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Antara Tuhan, Manusia, dan Alam*. Terj. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Nasution, Muhammad Syukri Albani. *Filsafat Hukum Islam*. Depok: Raja Grafindo, 2013.
- O'neil, Onora. *Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism*, dalam Michael Boylan (ed.), *Environmental Ethics*. USA: Wiley-Blackwell, 2014.
- Purwanto, Muhammad Roy. *Teori Hukum Islam dan Multikulturalisme*. Jombang: Pustaka Tebuireng, 2016.
- Rachels, James. *Filsafat Moral*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2004.
- Ramadan, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Rohmanu, Abid. *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

- Rolston, Holmes III. *Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World*, dalam F. Herbert Bormann dan Stephen R. Kellert (eds.), *The Broken Circle: Ecology, Economics, and Ethics*. Connecticut: Yale University Press, 1993.
- Rolston, Holmes III. *Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Saiful Arif. *Menolak Pembangunanisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Shomali, Mohammad A. *Relativisme Etika*. Terj. Zaimul Am. Jakarta: Shadra Press, 2005.
- Singarimbun, Masri. *Metode Penelitian Survey*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Siswono, Eko. *Ekologi Sosial*. Jakarta: Penerbit Ombak, 2017.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2013.
- Susanto. *Ekologi: Konservasi Sumberdaya Hayati*. Purwokerto: UMP-Press, 2017.
- Swain, Ranjula Bali. *A Critical Analyses of the Sustainable Development Goals*, dalam *Handbook of Sustainability Science and Research*. London: Springer International Publishing, 2017.
- Taylor, Paul. *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Tucker, Mary Evelyn dan John A. Grim (ed.). *Agama, Filsafat, dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Usman, Iskandar. *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Penerbit Grafindo, 1994.
- Yafie, Ali. *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: Ufuk Press, 2006.
- Zeid, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.

Sumber jurnal:

- Abate, Teshome. "Contribution of Indigenous Knowledge to Climate Change and Adaptation Response in Southern Ethiopia." *Journal of Earth Science and Climatic Change* (November, 2016).
- Al-Boghdady, Mohamed dan Salah E. El-Hendawy, "Economic Impacts on Climate Change and Variability on Agricultural Production in the Middle East and North African Region." *International Journals of Climate Change Strategies and Management*, 3 (November, 2016).
- Bakirtas, Hulya, et al. "The Effects of Materialism and Consumer Ethics on Ecological Behavior: An Empirical Study." *European Journal of Sustainable Development*, 3 (April, 2014).
- Barasa, Beatrice. "Increased Incidences, Intensity and Scope of Disasters: Manifestation of Unsustainable Development Practices." *Environment Pollution and Climate Change* (Februari, 2018).
- Busriyanti. "Islam dan Lingkungan Hidup: Studi Terhadap Fiqh Al-Bi'ah sebagai Solusi Pelestarian Ekosistem Dalam Perspektif Maqashid Al-Syari'ah." *Jurnal Fenomena* (Oktober, 2016).
- Cardinale, Bradley J, et al. "Biodiversity Loss and the Effects on Humanity." *Nature* (Juni, 2012).
- Chakrabarty, Dipesh. "The Politics of Climate Change is More Than the Politics of Capitalism." *Theory, Culture, and Society Journal* (2017).
- Cuberes, David, dan Marc Teignier. "Gender Inequality and Economic Growth: A Critical Review." *Journal of International Development* (November 2014).
- Dobson, Andrew. "Globalisation, Cosmopolitanism, and Environment." *International Relations*, 17 (Maret, 2005).
- Elhag, Mohamed, et al. "Land use changes and its impacts on water resources in Nile Delta region using remote sensing techniques." *Environment Development and Sustainability Journal* (Maret, 2013).
- Fitri, Ria. "Tinjauan Tanah Terlantar Dalam Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Ilmu Hukum*. (Desember, 2011).
- Hartini. "Eksistensi Fikih Lingkungan di Era Globalisasi." *Jurnal al-Daulah*, 2 (Juni, 2013).

- Hidayati, Rahmi. "Hukum Islam dan Kelestarian Lingkungan Hidup: Studi Tentang Hukum Adat sebagai Alternatif terhadap Kerusakan Lingkungan di Jambi." *Ar-Risalah*, 1 (Juni, 2015).
- Ibrahim, Irini. "Hima' as Living Sanctuary: An Approach to Wetlands Conservation from the Perspective of Shari'a Law." *Procedia* (September, 2013).
- Irwandra. "Metafisika Akhlak: Dasar-dasar Akhlak dalam Islam." *Jurnal Pemikiran An-Nida'*, 1 (Januari, 2014).
- Juwita, Dwi Runjani. "Fiqih Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam." *El-Wasathiya*, 1 (Juni, 2017).
- Kamla, Rania, et al. "Islam, nature and accounting: Islamic principles and the notion of accounting for the environment." *Journal of Accounting Forum* (Maret, 2006)
- Kermani, Thuba, "Diskursus Akhlak dalam Filsafat Mulla Sadra." *Jurnal Kanz Philosophia*, 1 (Juni, 2014).
- Khan, Mashhood Ahmad dan Arsalan Mujahid Ghouri. "Environment Pollution: It's Effects on Life and It's Remedies." *International Refereed Research Journal* (April, 2011).
- Khitam, Khusnul. "Kontekstualisasi Teologi Sebagai Basis Gerakan Ekologi." *Dinika*, 2 (Mei 2016).
- Kronberg, Scott L, dan Julie Ryschawy. "Negative Impact on the Environment and People from Simplification of Crop and Livestock Production." *Agroecosystem Diversity* (2019).
- Kula, Erhun. "Islam and Environmental Conservation." *Environmental Conservation*, 1 (Maret, 2001).
- Langford, Malcolm. "Lost in Transformation? The Politics of the Sustainable Development Goals." *Ethics and International Affairs Journal*, 2 (2016).
- Mangunjaya, Fachruddin M. "Developing Environmental Awareness And Conservation Through Islamic Teaching." *Journal of Islamic Studies* (Februari, 2011).
- Martinez Alier, Joan, et al. "Sustainable De-Growth: Mapping the Context, Criticism and Future Prospects of an Emergent Paradigm." *Elsevier: Ecological Economies* (Mei, 2010).

- MD, Suzaul-Islam dan Yanrong Z. "Strategic Environmental Assessment and Sustainable Development: Climate Change Perspective." *Journal of Earth Science and Climate Change* (Desember, 2016).
- Mohamad, Abdul Basir. "Konsep Hima Dalam Islam Dan Hubungannya Dengan Pemeliharaan Alam Sekitar." *Asian Journal of Environment, History and Heritage* (Juni, 2018).
- Monga, Mannindar. "Sustainable Development a Solution to Environmental Crisis: a Review." *Current World Environment*, 2 (November, 2006).
- Monga, Mannindar. "Sustainable Development a Solution to Environmental Crisis: a Review." *Current World Environment*, 2 (November, 2006).
- Moore, Jason W. "The Capitalocene, Part I: on the Nature and Origins of Our Ecological Crisis." *The Journal of Peasant Studies* (Maret, 2017).
- Naess, Arnae. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: a Summary." *Jurnal Inquiry* (1983).
- Oosthoek, Jan dan Barry K. Gills. "Humanity on the Crossroads: The Globalization of Environmental Crisis." *Globalization* (Desember, 2005).
- Orr, James C, "Anthropogenic Ocean Acidification over the Twenty-First Century and It's Impact on Calcifying Organisms." *Journal Nature*, (September, 2005).
- Quddus, Ruhul. "Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan." *Ulumuna*, 2 (Desember, 2012).
- Rizk, Riham R. "Islamic Environmental Ethics." *Journal of Islamic Accounting and Bussiness Research*, 2 (September, 2014).
- Rizvi, Ali M. "Islamic Environmental Ethics and the Challenge of Antropocentrism," *American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 27 No. 2 (2010).
- Rusmadi. "Ecosophy Islam: Studi Tematis-Kontekstual Nilai-Nilai Etika Lingkungan Dalam Islam," *Jurnal Studi Masyarakat Religi dan Tradisi*. Vol. 02 No. 02 (Desember, 2016).
- Saged, Ali Ali Gobaili, et al. "The Role of Maqasid al-Shari'ah in Preserving the Environment." *Journal Humanomics*, 2 (Agustus, 2017).

- Sarkawi, Azila Ahmad, et al. "The Philosophy of Maqasid Al-Shariah and It's Application in the Built Environment." *Journal of Built Environment, Technology and Engineering* (Maret, 2017).
- Sivasakthivel dan K.K.Siva Kumar Redy. "Ozone Layer Depletion and It's Effects: A Review." *International Journal of Environmental Science and Development*, 1 (Februari, 2011).
- Stimers, Mitch. "On Frontiers of Natural Environment," *Journal of Earth Science and Climatic Change* (Agustus, 2015).
- Tesfaye, Wondimagegn, dan Lemma Seifu. "Climate Change Perception and Choice of Adaptation Strategies: Empirical Evidence from Smallholder Farmer in East Ethiopia," *International Journal of Climate Change Strategies and Management*, 2 (September, 2016).
- Van Den Bergh, Jeroen C.J.M. "Environment vs. Growth: A Criticism of 'Degrowth' and a Plea for 'a-growth'." *Elsevier: Ecological Economies* (November, 2010).
- Wang, Zongming. "Changes of Land Use and of Ecosystem Service Values in Sanjiang Plain, Northeast China." *Environmental Monitoring and Assessment Journal* (Januari, 2006).
- Wersal, Lisa. "Islam and Environmental Ethics: Tradition Responds to Contemporary Challenges." *Zygon*, 3 (September, 1995).
- White Jr., Lynn. "The Historical Root of Our Ecologic Crisis." *Journal of Science*, (Maret, 1967).
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." *Science* 155, no. 3767 (1967).
- Whitney, Elspeth. "Lynn White Jr.'s 'The Historical Root of Our Ecologic Crisis' After 50 Years." *History Compass* (Agustus, 2015).
- Winarno, Budi. "The Value of International Regime and Global Environmental Crisis." *Jurnal Hubungan Internasional*, 1 (April, 2017).

Sumber internet:

1. Dikutip dari Alquran Online pada 27-11-19 pukul 23:11 WIB. Tautan pada: <https://quran.com/31/20>
2. Dikutip dari Alquran Online pada 27-11-19 pukul 23:43 WIB. Tautan pada: <https://quran.com/2/30>
3. Dikutip dari Bible Online pada 27-11-19 pukul 22:58 WIB. Tautan pada: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis+1%3A26&version=ESV>
4. Dikutip dari Stanford Encyclopedia of Philosophy, pada 10 Juli 2019, pukul 15.58 WIB. Tautan: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>
5. Dikutip dari Suzanne Simard, TED-x Seattle (Youtube) pada 15 Juli 2019, pukul 19.00 WIB. Tautan: <https://youtu.be/breDQqrkikM>
6. Dikutip dari tautan: <https://sustainabledevelopment.un.org/?menu=1300> (pada 29 Juni 2019, pukul 1:39 WIB).
7. Dikutip dari Wikipedia pada 10 Juli 2019, pukul 15.51. Tautan: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Environmental_ethics
8. Dikutip dari Wikipedia pada 12 Juli 2019, pukul 1:06 WIB. Tautan: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Aldo_Leopold
9. Dikutip dari Wikipedia pada 12 Juli 2019, pukul 2:01 WIB. Tautan: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Paul_W._Taylor

RIWAYAT HIDUP PENELITI

Identitas

Nama lengkap : Aprizal Sulthon Rasyidi
Tempat tanggal lahir : Mataram, 10 Februari 1991
Alamat asal : Rembige Barat, Kota Mataram, NTB.
Telepon : 087886950599
Email : benrosyid@gmail.com
Blog pribadi : www.bangicalmu.wordpress.com

Riwayat Pendidikan

1. SDN 30 Kota Mataram, 1997-2003.
2. Pondok Pesantren Nurul Hakim, 2003-2009.
3. Universitas Muhammadiyah Malang (*Ahwal Syakhshiyyah*), 2011-2015.

Riwayat Organisasi

1. Pendiri dan Kepala Perpustakaan Djendela, 2015.
2. Pendiri dan Ketua Komunitas Mahasiswa Pendidik, 2013.