

BAB II

WAWASAN TENTANG TAFSIR EKOLOGIS

Term tafsir ekologis, dapat dikatakan termasuk istilah baru dalam ranah kajian tafsir, serta belum begitu mendapatkan tanggapan serius dari kalangan masyarakat umum maupun akademis. Kajian terkait tafsir ekologis ini, ditinjau dari segi perkembangan juga terbilang lebih lambat dibanding dengan tafsir lain dengan nuansa fiqh, kebahasaan, filsafat, dan berbagai corak lain yang telah mapan terlebih dahulu dalam kajian tafsir.³⁶ Hal ini terjadi, karena pola kajian dalam bidang sains, teknologi, sosial maupun keagamaan dominan berhaluan pada paradigma teosentris,³⁷ dan antroposentris.³⁸ Akibatnya, hanya sedikit kalangan yang tergerak untuk mengembangkan kajian dengan bertolak pada paradigma ekosentris.³⁹

Fenomena tersebut menunjukkan bahwa perkembangan kajian dari berbagai bidang seperti hendak memisahkan dari keterkaitan dengan lingkungan. Manusia seakan-akan lupa bahwa, mereka tidak akan mampu bertahan hidup tanpa adanya

³⁶Diantara corak tafsir yang sudah terbilang mapan dalam kajiannya, yakni : corak kalam, corak fiqh, corak kebahasaan, corak ilmiah, corak falsafi, corak sosial-kemasyarakatan, dan corak kependidikan. Lihat dalam M. Afifudin Dimiyathi, *Ilm al-Tafsir Uşuluhu wa Manahijuhu*, (Malang : Penerbit Lisan Arabi, 2016), h.83

³⁷Paradigma teosentris adalah, suatu pandangan yang menempatkan Tuhan sebagai pusat pembahasan, sehingga segala sesuatu di luar tentang Tuhan tidak diberi ruang untuk berbicara. Lihat dalam Atang Abd Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung : Remaja Rosdakarya, 1999), h.159

³⁸Paradigma antroposentris adalah, suatu pandangan yang berorientasi pada kepentingan manusia sebagai tujuan utama, memposisikan manusia sebagai subjek sekaligus objek kajian, sehingga aspek lain yang dirasa tidak terkait dengan kepentingan manusia akan ditinggalkan. Lihat dalam Salamah Noor Hidayati, “Paradigma Antroposnetris dalam Memahami Hadis Muamalah”, dalam *Theologia*, Vol.28, No.1, 2017, h.111

³⁹Paradigma ekosentris adalah, suatu pandangan yang menuntut adanya konsep nilai dan etika tidak hanya untuk kepentingan manusia saja, melainkan untk kepentingan keseluruhan komponen dalam ekosistem, mengingat adanya hubungan timbal balik antara manusia dengan berbagai penghuni suatu ekosistem, maka perlu untuk mengatur keselarsan dengan seluruh isi semesta. Lihat dalam Antonius Atosokhi Gea dan Antonina Panca Yuni Wulandari, *Relasi dengan Dunia*, (Jakarta : PT Elex Media Komputindo, 2005), h.58-59

lingkungan. Meskipun atensi serta apresiasi terhadap kajian dengan paradigma ekosentris masih terbilang sedikit, namun masih terdapat beberapa kalangan yang memiliki kepedulian terhadap persoalan lingkungan, yang tergerak memunculkan suatu ide ataupun aksi kepedulian lingkungan. Oleh karena itu, ide ataupun aksi tersebut sepatutnya ditanggapi dan ditindaklanjuti agar tidak hilang ditelan zaman.

Pada tataran keilmuan, kehadiran tafsir ekologis sebagai representasi dari kajian dengan paradigma ekosentris, bukan bermaksud menjatuhkan keamanan paradigma teosentris dan paradigma antroposentris, melainkan bermaksud untuk memperkaya khazanah keilmuan. Selain itu, paradigma ekosentris juga memiliki peran penting sebagai paradigma alternatif untuk menanggapi permasalahan lingkungan. Mengingat kondisi lingkungan pada saat ini, sedang berada dalam tahapan yang mengkhawatirkan dan sangat memerlukan perhatian serius umat manusia. Oleh karena itu, maka perlu adanya bermacam solusi dengan beragam perspektif dalam mendukung gerakan pelestarian lingkungan.⁴⁰

Untuk mengetahui maksud tafsir ekologis dalam penelitian ini, sekiranya penting bagi penulis untuk menyampaikan wawasan tentang tafsir ekologis, sebagai pengantar untuk menguraikan bentuk tafsir ekologis dalam penafsiran Mujiyono Abdillah dan juga Mudhofir Abdullah. Adapun pembahasan tentang wawasan tafsir ekologis, mencakup tiga aspek pembahasan, yaitu : penelusuran asal mula kemunculan paradigma tafsir ekologis dalam kajian tafsir al-Qur`an, penjelasan tentang definisi tafsir ekologis, dan penjelasan mengenai karakteristik tafsir ekologi.

⁴⁰Klasifikasi mengenai krisis lingkungan dapat dilihat dalam, Muhammad Yasser, "Etika Lingkungan dalam Perspektif Teori Kesatuan Wujud Teosofi Transenden", dalam *Kanz Philosophy*, Vol.4, No.1, 2014, h.48

A. Historisitas Tafsir Ekologis

Upaya pelestarian lingkungan tidak lagi menjadi persoalan yang terpisah dari agama. Kehilangan aspek spiritual terhadap alam yang dialami oleh manusia modern telah mengarahkan kepada tindakan eksploitasi dan sikap tamak yang menuntut terhadap lingkungan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia hingga berakibat pada kondisi alam yang semakin memprihatinkan.⁴¹ Oleh karena itu, konservasi lingkungan dengan cara membangun kembali perilaku keagamaan yang berwawasan lingkungan perlu dilakukan.

Ada dua hal yang dapat menjadi indikator kemunculan tafsir ekologi :

1. Respon kalangan agamawan terhadap anggapan bahwa agama merupakan akar penyebab kerusakan lingkungan.

Pembahasan mengenai permasalahan lingkungan di kalangan akademisi mulai mengemuka pada sekitar tahun 1960-an, ditandai dengan munculnya beberapa karya populer seperti karya Rachel Carson yang berjudul *Silent Spring* pada tahun 1962, Lynn White Jr dengan judul *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* pada jurnal Science, Maret 1967, dan *Tragedy of The Commons* oleh Garrett Hardin tahun 1968.⁴²

Rachel Carson dalam *Silent Spring* menyerukan sikap ramah lingkungan dengan mengurangi atau bahkan menghentikan penggunaan bahan kimia DDT (diklorodifeniltrikloroetana) sebagai pestisida. Karena penggunaan DDT dengan cara disemprotkan ke arah udara yang semula dimaksudkan untuk menanggulangi hama serangga justru memberikan efek balik berupa polusi dan endapan racun

⁴¹Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia, dan Alam : Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual* terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta : Ircisod, 2005), h.28-29

⁴²Abdul Quddus, "Ecotheology Islam : Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan", dalam *Ulumuna ; Jurnal Studi Keislaman*, Vol.16, Desember 2012, h.312

yang bersifat karsinogen.⁴³ Lynn White Jr dalam *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* menyoroti bahwa akar permasalahan lingkungan berasal dari paradigma yang dihasilkan oleh sikap keberagamaan. Agama (Yahudi-Kristen) dianggap mewariskan pandangan hidup yang meletakkan dominasi mutlak manusia terhadap alam. Ayat-ayat Tuhan yang berkenaan tentang hubungan manusia dengan alam, ditafsirkan dengan sedemikian rupa, sehingga manusia berada dalam posisi puncak sementara membuat alam berada dalam posisi yang tidak bermakna. Selanjutnya dari pandangan yang tidak menghargai alam tersebut, berkembanglah sains dan teknologi ke arah yang destruktif terhadap lingkungan.⁴⁴ Garret Hardin dalam *Tragedy of The Commons* menganggap bahwa ledakan jumlah penduduk mengakibatkan permasalahan berupa eksploitasi sumberdaya alam untuk memenuhi kebutuhan manusia yang populasinya meningkat. Ia mencontohkan dengan nelayan yang menganggap kepemilikan bersama atas ikan di lautan menyebabkan kompetisi dalam meningkatkan produksi dengan asumsi bahwa sumberdaya ikan tetap dan dan tersedia. Maka dari itu, ia mengusulkan untuk melakukan pembatasan kelahiran untuk mengurangi konsumsi berlebihan terhadap penggunaan sumber daya alam.⁴⁵

Dari ketiga karya yang dihasilkan oleh para akademisi tersebut, masing-masing memiliki sudut pandang yang berbeda dalam menanggapi permasalahan lingkungan. Namun diantara ketiganya yang memantik perdebatan dalam bidang teologi-ekologi adalah karya Lynn White, Jr. karena kritisi yang dia tujukan kepada paradigma yang dibentuk dari sikap keberagamaan.

⁴³Rahel Carson, *Silent Spring*, (Boston : Houghton Mifflin Harcourt, 1962), pdf

⁴⁴Lynn White Jr, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", in *Science*, vol.155, Maret 1967. pdf

⁴⁵Garret Hardin, "Tragedy of The Commons", in *Science*, vol.162, 1968 pdf

Dalam artikelnya White menjelaskan bahwa perubahan perlakuan manusia atas lingkungan seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Paradigma antroposentris yang bermula dari ajaran agama, dipandang sebagai akar dari asumsi-asumsi yang mengukuhkan dominasi manusia terhadap alam. Sehingga agama secara tidak langsung telah melatarbelakangi perubahan perlakuan manusia atas ekologi dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.⁴⁶

Menyikapi kritisi yang dilontarkan White tersebut, maka berbagai perspektif digunakan untuk mencari akar persoalan beserta pemecahannya. Agama dan filsafat, dipandang menjadi dua perspektif yang mempunyai andil besar dalam membentuk berbagai pandangan tentang penciptaan alam dan juga peran manusia di dalamnya. Pandangan dunia semacam ini sangat mempengaruhi bagaimana manusia memperlakukan alam sekitarnya.⁴⁷ Memang tampak jelas kontradiksi ketika agama direlasikan dengan lingkungan, pada satu sisi penafsiran terhadap sumber normatif keagamaan yang dilakukan secara sepintas dapat menghasilkan pandangan dominasi mutlak manusia atas alam. Namun pada sisi yang lain penafsiran secara lebih mendalam justru menghasilkan pemahaman baru tentang tanggung jawab yang diembankan agama bagi manusia untuk mengelola dan memakmurkan alam.

Keterlibatan agama dalam menangani permasalahan lingkungan memang datang belakangan, ketika terjadi kerja sama global dalam konservasi lingkungan yang diselenggarakan dalam tingkat konferensi internasional pada 1972 di Stockholm dan dilanjutkan pada pertemuan puncak *Earth Summit*, yang berlangsung di Rio de Janeiro pada Juni 1992. Semenjak itu, agama dianggap

⁴⁶Agus Iswanto, "Relasi Manusia dengan Lingkungan dalam al-Qur'an Upaya Membangun Eco-Theology", dalam *Suhuf*, Vol. 6, No. 1, Tahun : 2013, h.3

⁴⁷Agus Iswanto, "Relasi Manusia dengan Lingkungan",,, h.2

memiliki peran penting dalam menopang kesadaran konservasi lingkungan melalui eksplorasi terhadap ajaran-ajarannya.⁴⁸

Kontribusi Islam dalam menanggapi isu permasalahan lingkungan, pada dasarnya sudah terlihat melalui serpihan-serpihan gagasan yang mendukung tindakan konservasi lingkungan yang ditulis oleh intelektual Muslim pada sekitar abad 13 M. Kemudian tradisi pemikiran kearifan lingkungan itu dielaborasi dan dikembangkan oleh pemikir Islam kontemporer, yakni Seyyed Hossain Nasr yang telah memberikan kontribusi besar dalam membangun kembali sikap keagamaan berwawasan lingkungan.⁴⁹

Bertolak dari gambaran mengenai relasi antara agama dengan lingkungan sebagaimana terpaparkan diatas, berikut penulis sampaikan tiga perspektif dalam menyikapi permasalahan lingkungan yaitu :

a. Perspektif Ekologi

Problematika lingkungan yang tengah terjadi, menurut perspektif ekologi, dipandang sebagai sebuah proses fenomena alam dalam kerangka kausalitas ilmiah. Lingkungan sekedar diposisikan dalam suatu kerangka ilmiah mengenai hubungan sebab-akibat.

b. Perspektif Teologi

Teologi sebagai suatu ajaran tentang ketuhanan yang bersumber dari kitab suci, dijadikan dijadikan sebagai suatu paradigma oleh agama dalam mencermati problematika lingkungan. Perspektif teologi memandang kondisi lingkungan

⁴⁸Mudhofir Abdullah, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan : Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*, (Jakarta : PT. Dian Rakyat, 2010), h.2

⁴⁹Intelektual yang dimaksud telah menyinggung kepedulian lingkungan sejak abad 10 M adalah Ibn Arabi dengan karyanya *Futūḥāt al-Makkiyah* melalui pemikiran tentang relasi antara Tuhan, manusia, dan kosmos. Kemudian Seyyed Hossain Nasr mulai menulis tentang islam dan lingkungan sejak 1960an, melalui *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, lihat dalam Mudhofir Abdullah, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan*, h.54-55

dengan berbagai problematika yang meliputinya sebagai bagian dari musibah, ujian keimanan, dan teguran atau siksaan. Kerusakan lingkungan yang terjadi, dianggap sebagai bentuk refleksi dan konsekuensi atas perilaku keberagamaan manusia kepada Tuhan.

c. Perspektif Eko-Teologi

Perspektif eko-teologi atau bisa juga disebut dengan teologi lingkungan, adalah perpaduan dari kedua perspektif sebelumnya, ekologi dan teologi. Dalam perspektif ini, terdapat *self-consciousness* (kesadaran diri) manusia yang melihat permasalahan pelestarian dan kerusakan lingkungan dengan pendekatan ekologi-teologi. Manusia dituntut untuk tidak berpangku tangan dalam menanggapi problematika lingkungan, berbagai upaya perlu dilakukan untuk kemaslahatan bersama agar tercipta lingkungan tempat tinggal yang layak untuk dihuni.⁵⁰

Tafsir ekologi hadir dalam rangka menanggapi kritisi terhadap pandangan bahwa agama adalah akar penyebab kerusakan lingkungan. Melalui perspektif eko-teologi, sebagai landasan berfikir, tafsir ekologi menempatkan diri sebagai wacana baru dalam ranah studi tafsir dengan memadukan perspektif ekologi yang menganggap kerusakan lingkungan sebagai fenomena kausalitas semata, dengan perspektif teologi yang menganggap kerusakan lingkungan sebagai hukuman atas degradasi moral spiritual. Sehingga dihasilkan sebuah gagasan berupa konservasi lingkungan yang berlandaskan ajaran keagamaan.

2. Respon terhadap pembahasan permasalahan lingkungan dalam perspektif al-Qur`an sebagai kitab suci yang memiliki kepedulian terhadap lingkungan.

⁵⁰Siti Nafa'ati, *Hifdz al-Bi`ah : Merajut Teologi Lingkungan dalam al-Qur`an Menuju Prinsip Maqashid al-Syari`ah*, dalam Antologi Ekologi al-Qur`an : Kajian Islam tentang Lingkungan, (Surabaya : LPTQ Jawa Timur dan Pustaka Idea, 2016), h.42-43

Al-Qur'an memberikan ruang pembahasan tentang pelestarian lingkungan hidup sebagai bagian dari perintah untuk mengelola bumi atas nama Tuhan yang telah dipercayakan kepada manusia. Perlu disadari bahwa terdapat tiga tujuan dari pendudukan manusia di bumi. *Pertama*, mengabdikan kepada Allah Ta'ala. *Kedua*, menjadi wakil atau *khalifah* di bumi. *Ketiga*, membangun peradaban di bumi.

Sebagaimana telah dijelaskan dalam firman Allah Ta'ala :

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا

تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

"dan Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, Padahal Kami Senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui" (al-Baqarah : 30)

Untuk menunjang keperluan manusia dalam melaksanakan tugas sebagai *khalifah* (pemakmur bumi), Allah Ta'ala telah melengkapi dengan beberapa potensi dan keistimewaan, diantaranya :

Pertama, kemampuan untuk mengetahui sifat, fungsi dan kegunaan segala macam benda. Melalui potensi ini manusia dapat menemukan hukum-hukum dasar alam raya serta memiliki pandangan secara menyeluruh terhadap semesta, kemudian meramu berbagai aspek bentukan alam untuk dimanfaatkan dalam kehidupan ini.

Kedua, pengalaman selama berada di surga. Pengalaman ini merupakan bekal bagi manusia untuk menemukan cita-cita dan arah tugas ke-*khalifahan*-nya

di dunia. Sehingga, segala aktivitas manusia akan terarah untuk kembali ke surga, bahkan mewujudkan bayangan surga di permukaan bumi ini, dengan mewujudkan kesejahteraan ruhani berupa kedamaian yang dialami di surga, serta kesejahteraan jasmaniah berupa kebebasan dari kebutuhan-kebutuhan, khususnya kebutuhan sandang, pangan dan papan. Disamping itu, pengalaman mengikuti godaan setan yang mengakibatkan “keluar” dari surga merupakan pelajaran yang berharga, agar manusia tidak mengulangi kesalahan lagi.

Ketiga, Tuhan telah menaklukkan atau memudahkan alam raya untuk diolah manusia, suatu penaklukan yang tidak mungkin dilakukan oleh manusia sendiri. Dalam hal ini perlu digarisbawahi bahwa kemudahan dan penaklukan tersebut bersumber dari Tuhan. Sehingga, manusia dan benda-benda tersebut mempunyai ketundukan yang sama dari segi ketertundukkan dan penghambaan diri kepada Tuhan. Dari sini, dapat terlihat dengan jelas perbedaan antara ajaran Islam dengan sementara pandangan yang bersandar pada mitos Yunani kuno yang beranggapan bahwa dewa-dewa adalah kekuatan anti-manusia yang setiap usahanya adalah untuk memerintah secara sewenang-wenang. Sedangkan dewa-dewa dalam mitos tersebut merupakan pola dasar dan ekspresi kekuatan alami, seperti laut, sungai, hujan dan sebagainya. Dengan demikian, hubungan antara manusia dengan alam menurut tradisi Yunani kuno adalah hubungan permusuhan dan peperangan serta “penaklukan”. Dalam Islam, hubungan antara Tuhan dengan manusia, maupun antara manusia dengan benda-benda yang ditaklukkan Tuhan layaknya ikatan “persahabatan”.

Keempat, beberapa saat setelah manusia tiba di bumi, Tuhan memberikan kepadanya petunjuk-petunjuk. Petunjuk-petunjuk tersebut dapat dibagi kedalam

dua bagian: (a) petunjuk terperinci dan pasti, sehingga tidak dibenarkan adanya campur tangan pemikiran manusia, dan tidak pula dibenarkan penyesuaian-penyesuaian dengan kondisi dan situasi sosial apa pun (petunjuk seperti ini sedikit sekali) dan (b) petunjuk yang bersifat umum atau nilai-nilai, sehingga manusia diberi wewenang untuk memikirkan dan menyesuaikan diri dengan nilai-nilai tersebut tanpa terkait dengan suatu cara tertentu.⁵¹

Pemahaman dan penjagaan lingkungan, serta tanggung jawab dan amanah menjadi potret dan refleksi iman individual seseorang. Ketika perilaku seseorang merusak, memanfaatkan alam secara berlebihan dan semena-mena, menunjukkan bahwa dalam konteks teologi dan keimanan yang dimiliki individu tersebut sangatlah rapuh. Tindakan semacam itu menunjukkan bahwa manusia tersebut menjadi tidak amanah, dan berpotensi merusak kehidupan spesies-nya di masa yang akan datang.⁵²

Selanjutnya dalam mengemban amanah sebagai *khalifah* tersebut, Allah Ta'ala telah memberikan panduan agar manusia tidak melakukan suatu tindakan yang bersifat destruktif. Karena tugas sebagai *khalifah* dimaksudkan untuk memakmurkan bumi bukan malah menghancurkannya. Sebagaimana termaktub dalam Surat al-Qasās : 77, dan al-A'rāf : 85

وَأَبْتَغِ فِي مَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ^ط وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا^ط
وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ^ط وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ^ط إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾

⁵¹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an ; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung : Mizan, 2007), h.300-301

⁵²Yusuf al-Qardhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, (Jakarta : Pustaka al-Kautsar, 2002), h.24-25

“dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan” (al-Qaṣāṣ : 77)

Larangan untuk berbuat kerusakan yang dimaksud dalam ayat tersebut menyangkut banyak aspek. Di dalam al-Qur’an sudah ada contohnya. Puncaknya adalah merusak fitrah kesucian manusia, yakni tidak memelihara tauhid yang telah Allah Ta’ala anugerahkan kepada setiap insan. Di bawah peringkat itu ditemukan keengganan menerima kebenaran dan pengorbanan nilai-nilai agama, seperti pembunuhan, perampokan, pengurangan takaran dan timbangan, berfoya-foya, pemborosan, gangguan terhadap kelestarian lingkungan.⁵³ M. Quraish Shihab menafsirkan larangan berbuat kerusakan tidak hanya terbatas pada aspek norma dan agama, sebagaimana menurut mufasir klasik, tetapi mencakup larangan untuk berbuat kerusakan terhadap lingkungan.

Berdasarkan kajian antropologi lingkungan, terdapat tiga teori besar yang digunakan untuk menguraikan tentang perilaku manusia terhadap lingkungan, yaitu : (a) Teori determinisme lingkungan (*Jabariyah*) yang dikemukakan pada awal abad 20 Masehi oleh Friedrich Rotsel (Jerman) dan Ellen C Sample (Amerika), pandangan ini beranggapan bahwa aspek budaya dan perilaku manusia baik berupa kepribadian, moral, politik, agama, budaya dan pemerintahan dipengaruhi secara dominan oleh lingkungan fisik. (b) Posibilisme lingkungan (*Tahammuliyah*) yang diperkenalkan oleh Frans Boas pada sekitar dasawarsa 1930-an, teori ini juga dikenal sebagai kritik dari teori determinasi atau dengan nama lain teori anti-environmentalism. Namun demikian Posibilisme tidak serta

⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta : Lentera Hati, 2006), h.410

merta mengesampingkan peran lingkungan secara keseluruhan, akan tetapi teori ini sebatas memandang bahwa lingkungan memiliki peran penting dalam menjelaskan hubungan antara budaya tertentu dengan lingkungan tertentu. Hal ini karena dalam lingkungan yang sama bisa terjadi perbedaan kebudayaan dan perilaku. (c) Teori ekologi budaya (*Bi'ah al-Hudry*) yang disampaikan oleh Julian H Steward adalah suatu pandangan alternatif dari dua teori yang sebelumnya, yakni determinasi serta posibilisme, yang merupakan turunan dari pandangan Aristotelian. Secara umum teori ini menjelaskan bahwa budaya dan lingkungan adalah suatu kesatuan, keduanya bukan merupakan barang jadi, melainkan saling menjadikan. Terkadang manusia berperan mempengaruhi lingkungan, dan di lain waktu serta tempat berbeda lingkungan yang justru mempengaruhi manusia.

Selanjutnya dari ketiga teori tersebut memunculkan suatu teori alternatif, *Teori dialektika ekologi Islam*, yang merupakan proses dialektis antara nilai-nilai spiritual religius Islam dengan nilai-nilai ekologis. Sekilas teori ini memang tidak begitu berbeda dengan teori ekologi-budaya. Perbedaan yang signifikan dalam teori ini terdapat pada anggapan terhadap antara agama dan lingkungan. Alam sebagai lingkungan tempat hidup manusia adalah ayat Allah Ta`ala yang bersifat *kauniyah*, sedangkan ajaran agama (al-Qur`an) adalah ayat *qouliyah*.

Proses dialektika antara ayat *kauniyah* dengan ayat *qouliyah* dilakukan dengan melalui tiga tahap, yaitu internalisasi, obyektivikasi, dan eksternalisasi. Pada tataran operasional, internalisasi dilakukan dengan penafsiran tematik terhadap ayat-ayat ekologis, berlanjut pada tahapan obyektivikasi berupa dialektika penafsiran dengan kondisi faktual dan basis disiplin keilmuan

ekologi, dan terakhir adalah eksternalisasi yang merupakan generalisasi atau teoritisasi konsep agama terhadap permasalahan ekologi.⁵⁴

Berdasarkan pada tiga teori yang menguraikan perilaku manusia terhadap lingkungan di atas, maka dapat dimengerti bahwa kemunculan tafsir ekologi berangkat dari pemahaman atas teori dialektika ekologi Islam. Dialektika antara ayat *kauniyah* dengan ayat *qouliyah* berpegangan pada prinsip bahwa diantara keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Sehingga, dalam praktiknya tafsir ekologi berperan dalam menjembatani ayat *kauniyah* dengan ayat *qouliyah* melalui upaya interpretasi terhadap ayat-ayat yang bernuansa ekologis untuk ditafsirkan secara ekologis dengan disiplin keilmuan ekologi.

B. Definisi Tafsir Ekologis

Tema pokok yang akan menjadi objek pembahasan dalam penelitian ini, adalah tafsir ekologi. Oleh karena itu, untuk mengarahkan pemahaman agar sesuai dengan maksud pembahasan, penulis akan mengemukakan mengenai definisi tafsir ekologi terlebih dahulu. Kata tafsir ekologi, ditinjau dari susunan katanya termasuk kata majemuk yang tersusun dari dua kata, yaitu ; tafsir, dan ekologi. Kedua kata tersebut masing-masing memiliki makna berbeda yang selanjutnya akan membentuk makna baru setelah disatukan.

Pengertian tafsir secara etimologi, kata “*tafsīr*” diambil dari kata “*fassara-yufassiru-tafsīrān*” yang berarti keterangan atau penjelasan. Hal ini didasarkan pada firman Allah Ta`ala⁵⁵:

⁵⁴Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan*,, h.11-16

⁵⁵ Manna al-Khalil al-Qaththān, *Mabāḥis fī Ulūm al-Qur’an*, (Kairo : Maktabah Wahbah, t.th), h.316

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya. (al-Furqān : 33)

Pengertian tafsir ditinjau segi bahasa, tidak dapat dipisahkan dengan makna al-Idāh (menjelaskan), al-Bayān (menerangkan), al-kasyf (mengungkapkan), al-izhar (menampakkan), dan al-Ibānah (menjelaskan).⁵⁶

Sedangkan dari segi terminologi, penulis akan mengemukakan pendapat beberapa pakar tafasir, antara lain :

Al-Zarqoni menjelaskan tafsir adalah ilmu yang membahas di dalamnya tentang keadaan al-Qur`an al-Karim, dari segi dalalahnya sesuai kehendak Allah Ta`ala, dengan sekedar kemampuan manusia.⁵⁷

Al-Zarkasyi mengungkapkan bahwa tafsir adalah ilmu untuk memahami kitab Allah Ta`ala yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, dan menjelaskan makna yang terkandung di dalamnya serta mengungkap hikmah-hikmah dan hukum-hukum yang terkandung di dalam kitab tersebut.⁵⁸

Ali al-Sabuni mendefinisikan tafsir sebagai suatu ilmu yang dengan ilmu tersebut dapat memahami kitab Allah Ta`ala (al-Qur`an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, menjelaskan makna-makna al-Quran serta menggali hukum di dalamnya.⁵⁹

Ada dua poin penting tentang definisi tafsir yang dapat difahami dari beberapa pengertian diatas.

⁵⁶Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung : Tafakur, 2009), h.11

⁵⁷Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manāhil al-Irf.n fi Ulūm al-Qur'an*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1995), j.2, h. 6.

⁵⁸Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān Fi Ulum al-Qur'an*, (Kairo : Dar al-Turaş, 1957), j.1, h.13

⁵⁹Muhammad Ali Al-Sabuni, *al-Tibyān Fi 'Ulum al-Qur'an*, (Jakarta : Dar al-Islamiyyah, 2003) h. 65

1. *Membahas tentang upaya memahami al-Qur`an al-Karim*, memberikan pengertian bahwa objek pembahasan tafsir adalah ayat-ayat al-Qur`an dan segala yang berhubungan dengannya.
2. *Sebatas kemampuan manusia*, meunjukkan arti bahwa upaya untuk memahami isi kandungan al-Qur`an terbatas oleh kemampuan manusia dalam memaknai pesan yang disampaikan.

Ilmu tafsir merupakan bagian dari ilmu syari`at yang paling mulia dan paling tinggi kedudukannya, karena pembahasannya berkaitan dengan upaya memahami *Kalamullāh* yang merupakan sumber segala hikmah, serta petunjuk dan pembeda dari yang *ḥaq* dan *baṭil*. Ilmu tafsir telah dikenal sejak zaman Rasulullah dan berkembang hingga zaman modern sekarang ini. Kebutuhan akan tafsir semakin mendesak lantaran untuk kesempurnaan beragama dapat diraih apabila sesuai dengan syari`at, sedangkan kesesuaian dengan syari`at banyak bergantung pada pengetahuan terhadap al-Qur`an.⁶⁰ Karena produk tafsir era klasik dan pertengahan, nampak masih belum menjelaskan secara rinci dan sistematis tentang bagaimana manusia sebaiknya mengelola dan melakukan pola relasi dengan alam ini, agar misi kekhalifahan manusia di muka bumi dapat terlaksana dengan baik. Hal itu bisa dimengerti, sebab boleh jadi problem ekologis ketika itu memang tidak separah sekarang ini.⁶¹ Oleh sebab itu, kehadiran tafsir ekologi menjadi sebuah keniscayaan untuk memberikan sebuah kontribusi etis-teologis bagaimana semestinya manusia menjalin relasi dan komunikasi yang baik dengan alam yang menjadi tempat tinggalnya.

⁶⁰Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut : Dar al-Fikr, 2008), j.2, h.548

⁶¹Abdul Mustaqim, *Metode penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2015), h. 20

Pengertian ekologi, ditinjau secara etimologi berasal dari kata *oikos* berarti rumah tangga atau tempat tinggal, dan *logos* berarti ilmu, Istilah ini digunakan pertama kali pada pertengahan tahun 1860-an oleh Ernest Haeckel, seorang ahli Biologi.⁶²

Pengertian ekologi secara terminologi sebagaimana disampaikan oleh para pakar dan pemerhati lingkungan, antara lain :

Fritjof Capra mengartikan ekologi sebagai suatu studi mengenai hubungan-hubungan yang memperhubungkan antara segenap anggota rumah tangga bumi.⁶³

R.E Sumaatmadja menyatakan ekologi sebagai ilmu yang mempelajari hubungan timbal balik antara makhluk hidup dengan sesamanya, atau dengan makhluk mati di sekitarnya.⁶⁴

Otto Soemarwoto mendefinisikan ekologi sebagai ilmu tentang hubungan timbal balik makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya.⁶⁵

Ekologi secara sederhana dapat dikatakan sebagai studi tentang ekosistem, studi tentang keadaan lingkungan hidup, dan studi tentang hubungan makhluk hidup dengan lingkungannya. Atau dalam istilah lain, ekologi merupakan kajian tentang proses dan relasi kehidupan suatu organisme dengan organisme lain dan organisme dengan lingkungannya secara menyeluruh dalam satu kesatuan.

Berdasarkan uraian terhadap tafsir dan ekologi di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir ekologi adalah tafsir dengan corak ekologi yang dihasilkan oleh

⁶²Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup, dan Pembangunan*, (Jakarta : Penerbit Djambatan, 1994), h.15

⁶³Fritjof Capra, *Jaring-Jaring Kehidupan : Visi Baru Epistemologi dan Kehidupan* terj. Saut Pasaribu, (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2001), h.53

⁶⁴Waryani Fajar Riyanto, "Ekologi al-Qur`an (Menggagas Ekoteologi-Integralistik)", dalam *Kaunia* vol.IV no.2, Oktober 2008, h.176

⁶⁵Otto soemarwoto, *Ekologi Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, (Jakarta : Djambatan, 1994), h.19

mufasir yang selalu mencerminkan keberpihakan terhadap persoalan ekologi, serta terdapat keinginan untuk memberikan kontribusi dan solusi dalam menanggulangi problem ekologi yang menimpa masyarakat modern dewasa ini. Dengan kata lain tafsir ekologi adalah sebuah model kerangka berfikir dalam penafsiran al-Qur'an, dimana objek kajiannya adalah ayat-ayat yang terkait dengan tema ekologi dan diiringi keberpihakan mufassir terhadap permasalahan ekologi.⁶⁶

Tafsir ekologi mengambil objek kajian berupa ayat-ayat yang berkenaan dengan permasalahan ekologi, oleh karena itu, terlebih dahulu dalam melakukan penelitian terhadap tafsir ekologi adalah mengelompokkan ayat-ayat ekologis dari ayat-ayat non-ekologis. Selanjutnya, paradigma yang digunakan adalah paradigma ekologis, hal ini berarti dalam menafsirkan ayat-ayat ekologis, seorang mufassir haruslah menggunakan pola fikir ekologis untuk dijadikan instrumen utama dalam menafsirkan. Pada tahapan yang lebih dalam lagi, mufasir ekologis tidak hanya membangun teori tentang kepedulian lingkungan dari perspektif al-Qur'an saja, namun larut dan berkecimpung dalam kegiatan konservasi lingkungan.

Abdul Mustaqim berpendapat bahwa dalam pengoperasian tafsir ekologi, akan menumbuhkan prinsip-prinsip etis-teologis dalam bersikap, yang pada tahap selanjutnya menjadi acuan dalam mengelola sumber daya alam. Adapun prinsip-prinsip yang dimaksud tadi, antara lain :

Pertama, prinsip *al-'adalah* (keadilan). Sikap adil dalam konteks ekologi berarti kita berbuat secara seimbang, tidak berlaku aniaya terhadap alam dan lingkungan. Meskipun manusia berada pada posisi atas dari penciptaan, namun manusia hanyalah anggota dari komunitas alam. Manusia harus bertanggung

⁶⁶Ahmad Sadad, "Paradigma Tafsir Ekologi", dalam *Kontemplasi*, Vol.5 No.1, Agustus 2017, h.55

jawab terhadap seluruh lingkungannya, sebagaimana mereka bertanggung jawab terhadap keluarganya. Berbagai makhluk ciptaan yang hidup di alam ini, ternyata diakui al-Qur'an sebagai *umam amṣālikum*, umat seperti kalian manusia (Q.S. al-An'am [6]: 38) sehingga berlaku adil menjadi sebuah keharusan moral yang tidak bisa ditawar-tawar lagi.

Kedua, prinsip *al-tawāzun* (keseimbangan). Untuk mewujudkan harmoni dan stabilitas kehidupan ini diperlukan adanya keseimbangan (*al-tawāzun wal i'tidāl*) dan kelestarian dalam segala bidang. Rusaknya alam ini, pada dasarnya karena manusia mengabaikan prinsip keseimbangan alam (*al-mīzān al-kawniy*). Ketika tindakan manusia, menunjukkan keabaian terhadap aspek keseimbangan (*equilibrium*) semesta, maka dapat dipastikan akan membawa dampak negatif berupa bencana. Pengelolaan dan pemanfaatan alam harus selalu memperhatikan aspek keseimbangan semesta.

Ketiga, prinsip *al-intifa' dūn al-fasad*, mengambil manfaat tanpa merusak. Alam dan segala isinya diciptakan untuk memang untuk manusia, sejauh hal-hal yang bermanfaat bagi manusia dan tidak boleh menguras semua sumber daya alam hingga menimbulkan kerusakan.

Keempat, prinsip *al-ri'āyah dūn al-isrāf*, yakni memelihara dan merawat, dan tidak berlebihan secara eksploitatif, hingga merusak keberlanjutan ekologi. Mengambil sumber daya dalam rangka memenuhi kebutuhan manusia, dilakukan sesuai ukuran dan tidak berlebihan

Kelima, prinsip *al-tahdiṣ wa al-istikhlaf*, yakni pembaharuan sumber daya alam yang memang memungkinkan untuk diperbaharui.⁶⁷

⁶⁷Ahmad Sadad, "Paradigma Tafsir Ekologi", dalam *Kontemplasi*.,, h.62-63

Term ekologi yang menjadi objek dari tafsir ekologi, dapat diwakili oleh beberapa kata dalam al-Qur`an, berikut ini :

1. Kata *al-‘alamīn* (العالمين) disebutkan dalam al-Qur’an sebanyak 71 kali, baik dalam berbagai bentuk kata (frasa, gabungan kata). Dalam hal ini terdapat dua makna kata *al-‘alamīn*, ada yang bermakna alam secara keseluruhan dan hanya ditujukan kepada manusia. Adapun jumlah kata yang berkonotasi alam secara keseluruhan sebanyak 46 kata, sedangkan yang berkonotasi manusia diulang dalam al-Qur’an sebanyak 25 kali.

2. Kata *al-samā’* (السماء) digunakan untuk memperkenalkan jagad raya. Kata ini dan derivasinya digunakan dalam al-Qur’an sebanyak 387 kali. Dari sekian kata itu, Mujiyono melakukan klasifikasi makna yang dimuat oleh kata *al-samā’* diantaranya, lapisan ozon, atmosfer, jagad raya, ruang udara, dan ruang angkasa.

3. Kata *al-ardh* (الأرض) digunakan dalam al-Qur’an sebanyak 463 kali. Kata ini disebut dalam bentuk *mufrad* (tunggal) saja dan tidak pernah muncul di dalam bentuk jamak.

4. Kata *al-bi’ah* (البئة) digunakan untuk memperkenalkan istilah lingkungan sebagai ruang kehidupan. Secara kuantitatif, kata ini terdapat sebanyak 18 kali.

5. Kata *mā’a* (ماء) yang terulang dalam al-Qur’an sebanyak 63 kali dalam 41 surah. Kata ini memiliki arti benda cair atau air. Dan disebutkan hanya dalam bentuk *mufrad* saja, tidak ada dalam bentuk jamak. Adapun maknanya tidak hanya berarti air, ada yang dikaitkan dengan proses penciptaan alam semesta (kosmos)

QS. Hud : 7; ada yang bermakna ‘sperma’ seperti dalam QS. al-Furqān : 54, al-Sajadah : 8, al-Mursalāt : 20, al-Tarīq : 6 yang menginformasikan tentang proses penciptaan manusia; ada juga makna *mā’a* untuk penghuni neraka dan surga, seperti dalam QS. Ibrahim : 16 dan QS. Muhammad: 15.

6. Kata *khail* (خيل) yang berarti kuda disebut lima kali di dalam al-Qur’an, yaitu QS. Āli ‘Imrān : 14, al-Anfāl : 60, al-Naḥl : 8, al-Isrā` : 64, dan al-Ḥasyr : 6. Makna dalam surat pertama berkaitan dengan konteks pembicaraan mengenai bentuk-bentuk kesenangan hidup duniawi. Surah yang kedua dalam konteks persiapan menghadapi musuh dalam peperangan. QS al-Isrā` : 64 berkaitan dengan permusuhan dan godaan setan terhadap manusia, sedangkan al-Ḥasyr : 6 berkaitan dengan harta rampasan.

7. Kata *khardal* (خردل) yang berarti tumbuh-tumbuhan yang berbiji hitam atau biji sawi. Term ini terdapat dua tempat dalam al-Qur’an, yakni QS al-Anbiyā` : 47 dan Luqmān : 16. Kedua surah atau ayat tersebut, kata *khardal* hanya sebagai sebuah gambaran tentang keadilan Tuhan dan nasehat Lukman tentang amal perbuatan baik.

8. Kata *nahar* (نهار) yang terdapat 113 kali dengan berbagai bentuknya dalam al-Qur’an. Kata ini memiliki banyak makna, ada yang berarti ‘siang’ seperti dalam QS. al-Muzammil : 7, *nahar* berarti mencegah atau menghardik seperti dalam QS. al-Isrā` : 23, *nahar* dengan arti sungai terdapat dalam QS. al-Baqarah : 249.

9. Kata *nahl* (نحل) yang berarti lebah yang menjadi salah satu nama Surat.

Kata *nahl* dengan bentuk ini dan dengan arti lebah hanya terdapat satu dalam al-Qur'an, yakni QS. al-Nahl : 68.

10. Kata *naml* (نمل) menjadi nama binatang berikutnya yang menjadi nama Surat dalam al-Qur'an. Kata al-Naml adalah bentuk jamak dari al-Namlah. Kata al-Namlah dengan segala derivasinya disebut sebanyak empat kali dalam al-Qur'an, tetapi yang bermakna semut hanya tiga, yakni QS. al-Naml : 18.⁶⁸

11. Kata *bighāl* (بغال) bentuk jamak dari *baghlun* yang berarti binatang yang lahir dari perkawinan antara keledai dengan kuda. Kata ini hanya terdapat dalam QS. al-Nahl : 8.

12. Kata *dābbah* (دابة) disebutkan sebanyak 18 kali, yang dikemukakan dalam bentuk *isim mufrad* (*dābbah*) sebanyak 14 kali, dan 4 kali dalam bentuk *jama' takṣir* (*al-Dawwāb*). Kata ini memiliki tiga cakupan makna, 1) khusus hewan, seperti QS. Al-Baqarah : 164 dan al-An'am : 38 yang bermakna semua jenis hewan. 2) ditujukan kepada hewan dan manusia QS. al-Nahl : 49. 3) kata *dābbah* yang ditujukan kepada hewan, manusia dan jin, QS. Hūd : 6.

13. Kata *fākihah* (فاكهة) yang secara kebahasaan berarti baik dan senang. Kemudian kata ini diartikan sebagai buah-buahan yang lezat dan nikmat rasanya. Kata ini dalam bentuk *mufrad*, disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 11 kali.

⁶⁸Ahmad Suhendra, "Menelisik Ekologi dalam al-Qur'an", dalam *Esesnsia* Vol.XIV, No.1, April 2013, h.71-72

Penyebutan itu ada yang digunakan untuk menerangkan gambaran sebagian nikmat surga, sekaligus sebagai tanda kekuasaan Allah menumbuhkan pohon yang menghadirkan buah-buahan. Adapun dalam bentuk *jama'* (fawākih) disebutkan sebanyak tiga kali; QS. al-Mu'minun : 19 menerangkan manfaat air bagi umat manusia yang dapat menghasilkan berbagai macam buah-buahan ; al-Mursalāt: 42 dan al-Baqarah : 25 yang digunakan untuk menggambarkan pahala dan balasan kenikmatan surga.

14. Kata *ghaur* (غور) yang berarti kekeringan, disebutkan dalam al-Qur'an dengan segala derivasinya sebanyak lima kali, misalnya dalam QS. al-Kahfi : 41 yang menggambarkan betapa sebuah kebun airnya menjadi kering sehingga tidak seorangpun yang dapat menemukannya lagi. Begitu juga dalam QS al-Mulk : 30.

15. Kata *syajarah* (شجرة) yang terdapat dalam Surat Al-Baqarah : 35, Surat Al-A'raf : 19-20, dan Surat Taha : 120.⁶⁹

Term-term yang telah penulis sebutkan ini, bukan berarti membatasi kajian terkait lingkungan dalam al-Qur'an hanya pada term-term tersebut. Oleh karena itu, tidak menutup kemungkinan masih terdapat term-term lain yang membahas tentang lingkungan dalam al-Qur'an, namun luput dari penelusuran penulis.

C. Karakteristik Tafsir Ekologis

Pada pembahasan ini, penulis akan menguraikan tentang karakteristik tafsir ekologis, yang menjadi indikator suatu penafsiran dapat dikatakan memiliki corak ekologis. Karakteristik tersebut, antara lain :

⁶⁹*Ibid.,* h.73-74

1. Mengambil tema pelestarian lingkungan

Tafsir ekologi yang memiliki corak lingkungan, sudah tentu menjadikan pelestarian lingkungan sebagai tema pokok pembahasan. Selaras dengan tanggung jawab manusia yang bertugas untuk memakmurkan bumi.

﴿ ... هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي

قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾

Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya, oleh karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertaubatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku sangat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba-Nya) (Hud : 61)

Perintah untuk memakmurkan bumi dalam ayat tersebut, dapat dipahami sebagai perintah untuk menjaga kelestarian lingkungan, melalui upaya mengolah bumi sehingga beralih menjadi suatu tempat dengan kondisi yang memungkinkan manfaatnya dapat dipetik seperti membangun pemukiman untuk dihuni, masjid untuk tempat ibadah, tanah untuk pertanian, serta taman untuk dipetik buahnya dan tempat rekreasi.⁷⁰ Spirit pelestarian lingkungan merupakan ruh penggerak tafsir ekologis, sejalan dengan pandangan bahwa manusia merupakan makhluk yang diutus untuk memakmurkan bumi.

2. Mengacu pada paradigma ekosentris

Paradigma ekosentris memandang bahwa secara ekologis, makhluk hidup dan benda-benda abiotis lain saling memiliki keterkaitan satu sama lain, sehingga kewajiban dan tanggung jawab moral, tidak hanya terbatas bagi makhluk hidup

⁷⁰Muhammad Husain al-Thabatabai, *Tafsir al-Mizan*, (Beirut : Muassasah al-A'lamī Li al-Mathbuah : 1990) J.X, h.298

saja, tetapi juga berlaku terhadap seluruh realitas ekologis.⁷¹ Selaras dengan firman Allah Ta'ala :

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal. (Ali Imran : 190)

Secara tidak langsung, ayat ini menunjukkan sanjungan Allah Ta'ala bagi orang-orang yang mampu menjalin keselarasan antara ayat *qouliyah* dengan ayat *kauniyah* dengan memberikan predikat sebagai *ulil albab*, yaitu gelar bagi mereka yang dapat melakukan dua hal, *tazakur* yakni mengingat Allah Ta'ala dengan ucapan serta hati ketika dalam situasi dan kondisi apapun, dan *tafakkur* yakni merenungkan fenomena alam sebagai tanda bukti dari kekuasaan Allah Ta'ala.⁷² Melalui kesadaran moral-spiritual dalam menganggap realitas ekologis sebagai bagian dari ayat-ayat Allah Ta'ala, paradigma ekosentris berperan penting dalam upaya untuk membangun dialektika antara ayat *qouliyah* yang terfirman di dalam al-Qur'an dengan ayat *kauniyah* yang tersebar di jagad raya. Sikap seimbang dalam menanggapi antara ayat *qouliyah* dengan fenomena alam itulah, yang pada akhirnya diharapkan dapat mengantarkan manusia untuk memperoleh predikat sebagai *ulil albab* agar mendapat kemuliaan di sisi-Nya.

3. Menggunakan pendekatan ekologis

Penafsiran dengan corak ekologis, akan melakukan analisa terhadap makna suatu ayat yang bermuatan ekologis dengan menggunakan seperangkat ilmu-ilmu tentang lingkungan untuk mengungkap spirit konservasi lingkungan yang dimuat

⁷¹Sutoyo, "Paradigma Perlindungan Lingkungan Hidup", dalam *ADIL : Jurnal Hukum*, Vol.4, No.1, Tahun 2013, h.202

⁷²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah : Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta : Lentera Hati, 2002) , j.2, h.370

dalam suatu ayat, disamping menggunakan ilmu-ilmu al-Qur`an yang telah lazim digunakan, seperti *asbabun nuzul*, *makky-madany*, *naskh-mansukh* dan lain-lain.

Adapun seperangkat ilmu-ilmu yang membahas tentang lingkungan, antara lain⁷³ :

- a. Ilmu-ilmu lingkungan : klimatologi, hidrologi, oseanografi, fisika, kimia, geologi, dan analisis tanah.
- b. Ilmu-ilmu fisik : perilaku hewan, taksonomi, psikologi, dan matematika.

⁷³<http://sofyanida.blogspot.com/2014/12/makalah-pelestarian-lingkungan-tugas.html>, diakses pada 21 April 2019