

Epistemologi Etika Ekologis dalam *Tafsir Al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Shihab

Epistemology of Ecological Ethics in Tafsir Al-Mishbah by Muhammad Quraish Shihab

Abdullah Kafabihi¹, Made Saihu², Nurbaiti³

^{1,2,3}Universitas PTIQ Jakarta

¹abdullah.kafabihi@mhs.ptiq.ac.id, ²maedesaihu@ptiq.ac.id, ³nurbaiti@ptiq.ac.id

Submitted	Revised	Accepted
09-08-2025	25-03-2026	25-03-2026

Abstract: The global ecological crisis requires a theological response that goes beyond moral appeals and is rooted in humanity's spiritual awareness within the divine cosmic order. This study aims to formulate the epistemological framework of Qur'anic ecological ethics by analyzing the principle of tawhid as the ontological foundation of the unity of creation, the dual subjectivity of humans as *khalīfah* and 'abd as the anthropological basis, and the concept of *amānah* as humanity's cosmic responsibility in managing the earth. This framework is further elaborated through three ecological ethical principles governing the human–nature relationship: *taskhīr*, the responsible utilization of nature; *mīzān*, the principle of cosmic balance; and the prohibition of *fasād*, an indicator of ecological destruction resulting from moral deviation. This research employs a thematic Qur'anic interpretation (tafsir *mawḍū'ī*) based on library research, with Tafsir Al-Mishbah by Muhammad Quraish Shihab as the primary reference. The findings show that these principles form a transcendent, holistic, and applicable system of Qur'anic ecological ethics. This study contributes to Ulumul Qur'an by proposing a Qur'anic ecological ethical paradigm as a theological foundation for environmental sustainability.

Keywords: *Islamic environmental ethics, Tafsir Al-Mishbah, tawhid, amānah, mizan*

Abstrak: Krisis ekologi global menuntut respons teologis yang tidak hanya bersifat moral, tetapi juga berakar pada kesadaran spiritual manusia sebagai bagian dari tatanan kosmik ciptaan Tuhan. Penelitian ini bertujuan merumuskan kerangka epistemologis etika ekologis Qur'ani melalui analisis terhadap prinsip tauhid sebagai fondasi ontologis kesatuan ciptaan, subjektivitas ganda manusia sebagai *khalīfah* dan 'abd sebagai dasar antropologis, serta konsep *amānah* sebagai tanggung jawab kosmis manusia dalam mengelola bumi. Kerangka tersebut dijabarkan melalui tiga prinsip etika ekologis yang mengatur relasi manusia dan alam, yaitu *taskhīr* sebagai pemanfaatan alam secara bertanggung jawab, *mīzān* sebagai prinsip keseimbangan kosmik, dan larangan *fasād* sebagai indikator kerusakan ekologis. Penelitian ini menggunakan metode tafsir tematik (*mawḍū'ī*) berbasis studi pustaka dengan *Tafsir Al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Shihab sebagai rujukan utama. Hasil penelitian menunjukkan bahwa prinsip-prinsip tersebut membentuk sistem etika ekologis Qur'ani yang transenden, holistik, dan aplikatif. Penelitian ini berkontribusi pada pengembangan studi Ulumul Qur'an dengan merumuskan paradigma etika ekologis Qur'ani sebagai landasan teologis bagi pelestarian lingkungan.

Kata kunci: *Etika lingkungan Islam, Tafsir Al-Mishbah, tauhid, amānah, mīzān*



Pendahuluan

Krisis ekologi global terus menunjukkan eskalasi yang mengkhawatirkan. Degradasi lingkungan, perubahan iklim, hilangnya keanekaragaman hayati, dan pencemaran udara serta air merupakan gejala nyata yang melanda berbagai belahan dunia.¹ Di balik persoalan teknis ini tersembunyi kegagalan mendasar umat manusia dalam menjaga harmoni relasional dengan bumi. Realitas ini mengindikasikan adanya kesenjangan antara eksploitasi alam yang terus berlangsung, dan nilai-nilai etik yang seharusnya menjadi landasan dalam memperlakukan lingkungan hidup.² Ekspektasi terhadap peran agama, khususnya Islam, sebagai sumber nilai etis semakin menguat, terlebih mengingat populasi Muslim dunia yang terus bertumbuh dan potensi spiritualitas Islam dalam menumbuhkan kesadaran ekologis.³ Namun dalam kenyataannya, kesadaran tersebut belum sepenuhnya membumi dalam praktik sosial umat Islam. Banyak komunitas Muslim yang masih memahami relasi dengan alam secara antroposentris dan pragmatis. Ketimpangan ini menuntut upaya serius untuk menggali kembali nilai-nilai ekologis dalam khazanah keislaman, khususnya Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam.

Berbagai penelitian terdahulu telah mencoba merumuskan etika lingkungan dari perspektif Islam dengan pendekatan yang beragam. Salah satu kecenderungan yang menonjol ialah penekanan pada prinsip-prinsip transenden seperti *mīzān* (keseimbangan), *khilāfah* (kepemimpinan), dan *himāyah* (perlindungan) sebagai landasan etika ekologis dalam Al-Qur'an. Penelitian dalam *Islamic Environmental Ethics* menegaskan bahwa relasi manusia dan alam dalam Islam bersifat sakral dan bertumpu pada keseimbangan yang dijaga melalui perintah dan larangan Ilahi.⁴ Pendekatan ini melihat kerusakan lingkungan (*fasād*) bukan hanya sebagai masalah ekologis, tetapi sebagai pelanggaran etis terhadap perjanjian spiritual antara manusia dan Tuhan. Di sisi lain, kajian dalam prosiding ICASI menunjukkan bagaimana *fiqh al-bī'ah* dapat menjadi instrumen untuk mengintegrasikan norma-norma perlindungan lingkungan ke dalam *maqāṣid al-syarī'ah*, terutama dalam aspek *ḥifẓ al-naḥs*, *ḥifẓ al-māl*, dan *ḥifẓ al-nasl*.⁵ Selain itu, penelitian oleh Willya dkk. menunjukkan bagaimana pendekatan filosofis, fenomenologis, dan normatif dalam hukum Islam mampu

¹Herpita Wahyuni dan Suranto, "Dampak Deforestasi Hutan Skala Besar terhadap Pemanasan Global di Indonesia," *JIP: Jurnal Ilmiah Ilmu Pemerintahan* 6, no. 1 (2021): 148–49.

²Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (Oxford University Press, 1989), 194.

³Mary Evelyn Tucker menegaskan bahwa meskipun terdapat gagasan keagamaan yang memiliki kepekaan terhadap isu lingkungan, hal tersebut sering kali tidak tercermin dalam perilaku ekologis umat beragama. Ia mengamati bahwa sepanjang sejarah, banyak peradaban melakukan eksploitasi terhadap alam, baik dengan dukungan pembenaran agama maupun tanpa kaitan dengan agama sama sekali. Kondisi ini menunjukkan bahwa nilai-nilai pelestarian lingkungan yang terkandung secara konseptual dalam ajaran agama tidak selalu diimplementasikan secara konsisten dalam kehidupan sosial. Mary Evelyn Tucker, "Religion and Ecology: Can the Climate Change?," *Dædalus* 130, no. 4 (2001): 1–14.

Sementara itu, Lynn White melalui esai berpengaruhnya *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* mengkritik tradisi Kekristenan Barat yang dinilainya mewariskan pandangan teologis dualistik antara manusia dan alam. Pandangan tersebut bukan hanya menempatkan manusia terpisah dari alam, tetapi juga membenarkan eksploitasi alam sebagai bagian dari kehendak ilahi demi kepentingan manusia. Kritik ini mengungkap bahwa interpretasi keagamaan tertentu berpotensi memperkuat orientasi antroposentris yang mengganggu keseimbangan hubungan manusia dengan lingkungan. Lynn Jr. White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203–7.

⁴Nur Adibah Mohidem dan Zailina Hashim, "Integrating Environment with Health: An Islamic Perspective," *Social Sciences* 12, no. 6 (2023): 321.

⁵Muhammad Roy Purwanto dkk., "Islamic View Towards Environment Preservation," *KnE Social Sciences*, 5 Juli 2022, 11–15.

menampilkan prinsip-prinsip pemeliharaan lingkungan sebagai bagian dari kerangka hukum yang adaptif terhadap situasi ekologis kontemporer.⁶ Meskipun demikian, sebagian besar kajian tersebut masih bersifat umum dan belum secara khusus membangun konstruksi epistemologis etika ekologis Qur'ani berdasarkan penafsiran satu mufasir kontemporer. Dalam konteks ini, *Tafsir Al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Shihab dipandang relevan karena pendekatan penafsirannya yang moderat, kontekstual, dan berupaya menjembatani pesan universal Al-Qur'an dengan realitas sosial modern. Karakter penafsiran tersebut menjadikan *Tafsir Al-Mishbah* penting dikaji untuk memahami bagaimana nilai-nilai ekologis Al-Qur'an dapat dibaca kembali dalam menghadapi krisis lingkungan global.

Berangkat dari latar belakang tersebut, penelitian ini bertujuan merumuskan kerangka etika ekologis Qur'ani melalui penafsiran Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*. Kerangka ini disusun di atas prinsip utama *khalīfah* dan *'abd* (subjektivitas ganda manusia), *tauḥid* (kesatuan eksistensial antar-makhluk), *amānah* (tanggung jawab spiritual), serta tiga prinsip pendukung yakni *taskhīr* (penundukan alam untuk kemaslahatan), *mīzān* (keseimbangan kosmik), dan larangan *fasād* (kerusakan). Keseluruhan prinsip tersebut dibaca melalui perspektif etika ekologis yang menempatkan manusia sebagai makhluk yang memiliki kapasitas kreatif sekaligus tanggung jawab moral dalam mengelola bumi, sejalan dengan gagasan spiritualitas kosmis dalam pemikiran ekofilosofi kontemporer.⁷

Secara konseptual, penelitian ini memberikan kontribusi bagi pengembangan diskursus ekoteologi Islam dan konstruksi etika lingkungan Islami yang relevan dengan tantangan zaman. Etika yang bersumber dari teks suci memiliki daya transformasi moral yang kuat karena berakar pada kesadaran spiritual umat beragama. Dalam konteks ke-Indonesia-an, pendekatan yang berbasis pada *Tafsir Al-Mishbah* menawarkan titik temu antara nilai-nilai universal Al-Qur'an dan realitas sosial-budaya masyarakat.⁸ Temuan penelitian ini juga diharapkan dapat berkontribusi pada pengembangan literasi lingkungan berbasis agama, baik dalam ranah pendidikan maupun kebijakan publik. Dengan demikian, krisis lingkungan tidak hanya dipahami sebagai persoalan ekologis, tetapi juga sebagai persoalan spiritual dan moral umat manusia.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode tafsir tematik berbasis studi pustaka.⁹ Namun, pendekatan tematik yang digunakan dalam penelitian ini tidak sepenuhnya mengikuti langkah klasik metode *mawḍū'ī* sebagaimana dirumuskan oleh Abdul Hayy al-Farmawi yang menuntut pengumpulan seluruh ayat terkait tema secara komprehensif dan penyusunannya berdasarkan kronologi turunnya. Penelitian ini menggunakan pendekatan tematik secara lebih terbatas dan kontekstual dengan menelusuri ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi manusia dan alam, kemudian memfokuskan analisis pada penafsiran Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*.

Penelusuran ayat-ayat dilakukan berdasarkan keterkaitannya dengan konsep-konsep kunci yang menjadi fokus penelitian, yaitu *amānah*, *tauḥid*, dan *khalīfah-'abd*,

⁶Evra Willya dkk., "Etika dan Prinsip Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Hukum Islam: Kajian Filosofis, Fenomenologis, dan Normatif," *I'tisham : Journal Of Islamic Law And Economics*, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado, 7 Agustus 2023.

⁷Lensa yang dimaksud dalam penelitian ini adalah lensa *ecological humanism* milik Skolimowski

⁸Nur Kholis dan Qaem Aulassyahied, "Understanding Ecological Hadiths With Interconnective Approaches in Responding to Ecological Problems," *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* 5, no. 1 (2022): 16.

⁹Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir* (Idea Press Yogyakarta, 2014), 32.

serta prinsip pendukung *taskhīr*, *mīzān*, dan *fasād*. Ayat-ayat yang dipilih merupakan ayat yang secara eksplisit memuat konsep-konsep tersebut atau yang dalam penafsiran Quraish Shihab berkaitan dengan relasi manusia, alam, dan tanggung jawab ekologis. Penafsiran Quraish Shihab kemudian dianalisis untuk memahami bagaimana konsep-konsep tersebut membentuk kerangka etika ekologis dalam perspektif Qur'ani.

Dalam tahap interpretasi konseptual, pembacaan terhadap prinsip-prinsip tersebut juga ditempatkan dalam horizon etika ekologis yang menekankan dimensi spiritual relasi manusia dan alam, sebagaimana berkembang dalam diskursus ekofilosofi kontemporer, khususnya dalam pemikiran Henryk Skolimowski yang memandang krisis ekologis sebagai krisis spiritual manusia dalam memaknai kosmos.¹⁰ Perspektif ini tidak digunakan sebagai penentu pemilihan ayat, melainkan sebagai kerangka reflektif untuk membaca kembali makna etis dari penafsiran Qur'ani mengenai relasi manusia dan alam.

Dengan menyatukan khazanah tafsir Al-Qur'an dan kepekaan terhadap krisis ekologi, penelitian ini berupaya membumikan kembali nilai-nilai ilahiah dalam praksis sosial. Melalui pembacaan terhadap penafsiran Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*, penelitian ini menunjukkan bahwa spiritualitas Qur'ani tidak hanya menegaskan relasi vertikal manusia dengan Tuhan, tetapi sekaligus membangun relasi horizontal yang bertanggung jawab dengan seluruh ciptaan. Dari perspektif ini, manusia dipahami sebagai khalifah yang memikul *amānah* untuk mengelola bumi secara etis, sehingga keberadaan alam tidak dipandang semata sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai bagian dari tatanan kosmis yang harus dijaga keseimbangannya. Kesadaran terhadap prinsip *mīzān* dan larangan *fasād* dengan demikian tidak berhenti pada norma moral, tetapi menjadi panggilan spiritual yang menuntun manusia untuk merawat keberlangsungan kehidupan. Atas dasar pemahaman ini, kontribusi utama penelitian ini terletak pada upaya merumuskan kerangka epistemologis etika ekologis Qur'ani yang bersifat transenden, kontekstual, dan aplikatif sebagai respons terhadap krisis ekologi global.

Hasil Penelitian dan Diskusi

Gambaran Umum

1. Krisis Ekologis dan Urgensi Pendekatan Etika Transendental

Krisis lingkungan yang melanda dunia saat ini telah sampai pada titik yang mengkhawatirkan. Bencana ekologis seperti pemanasan global, kerusakan hutan, kelangkaan air bersih, dan pencemaran laut tidak hanya mengancam kelangsungan hidup spesies, tetapi juga mengguncang fondasi moral umat manusia.¹¹ Kondisi ini menunjukkan bahwa krisis ekologis bukan sekadar masalah teknis atau ilmiah, melainkan krisis nilai dan orientasi hidup manusia itu sendiri.¹² Kegagalan manusia dalam membangun relasi yang berkeadilan dengan alam menjadi akar dari banyak kerusakan yang terjadi. Di sinilah pentingnya pendekatan etis-transendental yang mampu menempatkan kembali manusia dalam tatanan semesta secara bertanggung jawab.

Al-Qur'an menawarkan kerangka konseptual yang kuat tentang posisi manusia dalam kosmos. Dalam beberapa ayat, manusia disebut sebagai *khalīfah fī al-ard*, yakni

¹⁰Abdullah Kafabihi, *Manifesto Qur'ani untuk Dunia yang Rapuh* (Madza Media, 2025), 37.

¹¹United Nations Environment Programme (UNEP), *Making Peace with Nature: A Scientific Blueprint to Tackle the Climate, Biodiversity and Pollution Emergencies* (UNEP, 2021), 90.

¹²Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth* (Element, 1993), 12–15.

wakil Tuhan di bumi yang menerima *amānah* untuk memelihara dan mengelola ciptaan dengan hikmah dan keadilan. Namun, posisi ini tidak menempatkan manusia sebagai entitas yang absolut dan berdaulat penuh atas alam. Justru, manusia juga diposisikan sebagai *'abd*, hamba Allah yang tunduk sepenuhnya pada kehendak-Nya. Kedua identitas ini yakni *khalīfah* dan *'abd* harus berjalan beriringan.¹³ Ketika manusia melupakan jati dirinya sebagai hamba, kekuasaan yang melekat pada peran *khalīfah* akan mudah disalahgunakan menjadi dominasi dan eksploitasi atas alam.

Keseimbangan antara *khalīfah* dan *'abd* bukan hanya konsep teoretis, melainkan landasan moral yang menentukan cara manusia memperlakukan lingkungan. Dalam konteks ini, tanggung jawab ekologis menjadi bagian integral dari dimensi spiritual manusia. Menjaga bumi bukan sekadar tuntutan etika sosial, tetapi juga wujud dari ketundukan dan pengabdian kepada Sang Pencipta.¹⁴ Maka, relasi manusia dengan alam tidak bisa dibangun atas dasar kepentingan ekonomis atau fungsional semata, melainkan harus berangkat dari kesadaran spiritual bahwa alam adalah bagian dari sistem Ilahiah yang sakral.

Al-Qur'an juga menekankan bahwa seluruh ciptaan adalah *āyah* (tanda-tanda kebesaran Tuhan). Alam bukan sekadar objek eksploitasi, tetapi medium kontemplasi dan wahana pendekatan diri kepada Ilahi.¹⁵ Ketika manusia memutuskan hubungan spiritual dengan alam, ia kehilangan kemampuan untuk membaca tanda-tanda tersebut dan cenderung memperlakukan lingkungan secara eksploitatif.¹⁶ Sejalan dengan refleksi eko-filosofis yang dikemukakan oleh Henryk Skolimowski, kerusakan ekologis tidak hanya dipahami sebagai persoalan teknis atau kelemahan kebijakan lingkungan, tetapi juga sebagai konsekuensi dari kegagalan spiritual manusia dalam memahami *amānah* keberadaannya di bumi.¹⁷

Oleh karena itu, membangun kesadaran ekologis meniscayakan pendekatan yang bersifat holistik dengan menyatukan dimensi spiritual, moral, dan ekologis dalam satu kerangka etika Qur'ani. Dalam kerangka tersebut, prinsip-prinsip seperti *amānah*, *mīzān*, *taskhīr*, dan *fasād* tidak hanya berfungsi sebagai norma normatif, tetapi menjadi dasar konseptual dalam memahami posisi manusia di dalam semesta serta menentukan bagaimana manusia seharusnya memperlakukan lingkungan yang dipercayakan kepadanya. Prinsip-prinsip tersebut selanjutnya akan dianalisis untuk menunjukkan bagaimana Al-Qur'an membangun kerangka etika ekologis yang menyatukan dimensi spiritual, moral, dan kosmologis.

2. Epistemologi Etika Ekologis dalam Perspektif Al-Qur'an

Etika ekologis dalam Al-Qur'an tidak hadir sebagai kumpulan ajaran moral yang terpisah, melainkan membentuk suatu sistem pengetahuan yang menjelaskan relasi antara Tuhan, manusia, dan alam semesta. Sistem tersebut tersusun melalui sejumlah prinsip yang saling berkaitan dan bersama-sama membangun kerangka epistemologi ekologis Qur'ani.¹⁸ Prinsip-prinsip ini tidak hanya berfungsi sebagai norma etis, tetapi juga menjelaskan cara pandang Al-Qur'an mengenai posisi manusia di dalam kosmos serta tanggung jawabnya terhadap keberlangsungan kehidupan.

¹³Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami* (Lentera Hati, 2020), 56–66.

¹⁴Muhammad Roy Purwanto dkk., "Islamic View Towards Environment Preservation," *KnE Social Sciences*, 5 Juli 2022, 14.

¹⁵Seyyed Hossein Nasr, *The Study Quran: A New Translation and Commentary* (Harper One, 2015), 296.

¹⁶Tiago Pinto dan Helena Vilaça, "New Age and Environment: New Forms of Spirituality and Lifestyle in the Context of Secularization?," *Religions* 14, no. 4 (2023): 4.

¹⁷Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, 107.

¹⁸Abdullah Kafabihi, *Manifesto Qur'ani untuk Dunia yang Rapuh* (Madza Media, 2025), 18-27.

Struktur epistemologi tersebut bertumpu pada beberapa konsep utama yang saling terhubung. Tauhid menegaskan kesatuan seluruh ciptaan dalam kehendak Ilahi dan menjadi fondasi ontologis bagi pemahaman tentang alam semesta. Kesadaran tauhid melahirkan pemahaman tentang manusia sebagai subjek ganda yang sekaligus berperan sebagai *khalīfah* dan *'abd*. Dari posisi ini muncul konsep *amānah* yang menegaskan tanggung jawab moral dan spiritual manusia dalam mengelola bumi. *Amānah* tersebut dijalankan melalui pemanfaatan alam yang ditundukkan bagi manusia melalui konsep *taskhīr*, namun tetap berada dalam batas keseimbangan kosmis yang disebut *mīzān*. Ketika keseimbangan tersebut dilanggar dan manusia menyalahgunakan kekuasaan yang dimilikinya, maka muncul *fasād* yang menandai kerusakan ekologis sekaligus penyimpangan moral manusia.

Rangkaian konsep tersebut menunjukkan bahwa tindakan ekologis dalam Al-Qur'an berakar pada kesadaran spiritual yang menempatkan bumi sebagai bagian dari ciptaan Tuhan dan manusia sebagai penjaga yang memikul tanggung jawab moral atasnya. Etika ekologis Qur'ani dengan demikian tidak hanya berbicara mengenai larangan merusak lingkungan, tetapi juga menghadirkan kerangka epistemologis yang menjelaskan bagaimana manusia memahami, memaknai, dan memperlakukan alam dalam kesatuan relasinya dengan Tuhan. Pemahaman mengenai struktur epistemologi tersebut sekaligus menempatkan manusia sebagai titik awal dalam pembacaan etika ekologis Qur'ani, sebab Al-Qur'an tidak hanya menjelaskan hubungan manusia dengan alam, tetapi terlebih dahulu mendefinisikan posisi eksistensial manusia di dalam kosmos. Atas dasar itulah pembahasan mengenai etika ekologis Qur'ani diawali dengan memahami konsep subjektivitas ganda manusia sebagai *khalīfah* dan *'abd* yang menjadi dasar bagi seluruh tanggung jawab ekologis manusia terhadap bumi.

a. Subjektivitas Ganda Manusia

Subjektivitas manusia dalam Al-Qur'an memiliki posisi penting dalam pembentukan etika ekologis Qur'ani. Al-Qur'an tidak hanya menjelaskan hubungan manusia dengan alam, tetapi terlebih dahulu mendefinisikan identitas eksistensial manusia dalam kosmos. Identitas tersebut tercermin dalam dua konsep utama yang saling melengkapi, yaitu manusia sebagai *khalīfah* di bumi dan sekaligus sebagai *'abd Allah*. Kedua konsep ini membentuk dasar antropologis bagi etika ekologis Qur'ani, karena dari keduanya lahir kesadaran tanggung jawab manusia dalam mengelola dan menjaga keberlangsungan kehidupan di bumi.

Al-Qur'an memberikan tempat istimewa bagi manusia sebagai makhluk yang diangkat menjadi *khalīfah* di bumi. Kedudukan ini ditegaskan melalui penggunaan kata *khalīfah* yang disebut secara eksplisit dalam QS. Al-Baqarah/2:30 dan QS. Shad/38:26, serta bentuk jamaknya *khulafā'* dan *khalā'if* di beberapa ayat lain.¹⁹ Istilah *khulafā'* umumnya digunakan untuk menyebut mereka yang melanjutkan jejak orang-orang saleh terdahulu, sedangkan *khalā'if* mengarah pada generasi yang menggantikan pendahulunya namun dengan kecenderungan moral yang berbeda, bahkan sering kali negatif.²⁰ Perbedaan ini menunjukkan bahwa gelar ke-*khalīfah*-an tidak hanya soal posisi atau suksesi, melainkan juga mengandung penilaian etis atas bagaimana peran tersebut dijalankan.

¹⁹Raghib al-Aṣṣḥānī, *Al-Mufradāt fī Ḥarīb al-Qur'ān*, Terjemahan, trans. oleh Ahmad Zaini Dahlan, Kamus Al-Qur'an (Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017), 2:680.

²⁰Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi* (PT. Lentera Hati, 2020), 47–48.

Kedalaman makna ini semakin terlihat ketika ditelusuri akar katanya. Kata *khalīfah* berasal dari akar ف – ل – خ yang berarti “di belakang” atau “mengganti,” sehingga secara semantik mengarah pada konsep “pengganti.”²¹ Namun, dalam perspektif Al-Qur'an, pengganti di sini bukan semata-mata dalam urusan administratif atau politik, melainkan sebagai pemegang amanah Tuhan untuk membangun peradaban, menjaga harmoni sosial, serta menegakkan nilai-nilai spiritual dan budaya dalam kehidupan.²² Peran ini bukan hasil pilihan manusia sendiri, tetapi mandat Ilahi yang mengandung tanggung jawab etis.

Pemaknaan ini kembali ditegaskan secara linguistik melalui bentuk *tā' marbūṭah* pada akhir kata *khalīfah*, yang menandakan intensitas dan keluasan makna, mencakup laki-laki dan perempuan. Namun, Quraish Shihab menegaskan bahwa manusia tidak pernah benar-benar menggantikan Allah, sebab tidak ada makhluk yang bisa menempati posisi-Nya. Ke-*khalīfah*-an manusia justru merupakan representasi dari kehendak Allah, yakni agar bumi dikelola berdasarkan nilai-nilai Ilahiyah.²³ Karena itu, kekuasaan manusia harus dibingkai oleh kesadaran bahwa ia adalah wakil, bukan pemilik.

Kesadaran itu semakin nyata ketika Al-Qur'an menautkan ke-*khalīfah*-an dengan kemampuan yang Allah berikan kepada manusia. QS. Hud/11:61 menunjukkan bahwa penunjukan manusia sebagai *khalīfah* dibarengi dengan potensi dan fasilitas alam yang ditundukkan (*taskhīr*) agar dimanfaatkan secara bertanggung jawab. Penundukan ini bukan sekadar bentuk kemudahan, melainkan menjadi landasan moral agar manusia menyadari bahwa keberdayaannya bukan berasal dari dirinya sendiri, melainkan karunia dari Allah yang harus dibalas dengan *'imārat al-arḍ* (pembangunan bumi).²⁴ Maka, ayat ini juga menyiratkan bahwa keberadaan manusia di bumi selalu harus dikaitkan dengan orientasi penghambaan.

Untuk memperkuat konsepsi ini, Al-Qur'an menampilkan dua contoh yang berbeda dalam penggunaan kata *khalīfah*. QS. Al-Baqarah/2:30 menggambarkan ke-*khalīfah*-an Adam dan keturunannya secara umum, sebagai bentuk pengelolaan bumi yang berlaku universal dan lintas zaman.²⁵ Sedangkan QS. Shad/38:26 menampilkan ke-*khalīfah*-an Nabi Daud dalam konteks pemerintahan politik.²⁶ Perbedaan ini menunjukkan bahwa makna ke-*khalīfah*-an bersifat fleksibel, namun selalu mengandung unsur *amānah* yang harus dijalankan dengan adil. Keduanya menegaskan bahwa ke-*khalīfah*-an tidak hanya tentang kepemimpinan, tetapi tentang pertanggungjawaban spiritual dan moral atas ciptaan Allah.

Namun, Al-Qur'an tidak berhenti pada penegasan fungsi ke-*khalīfah*-an. Ia juga mempertemukan kekuasaan dengan kehambaan. Manusia disebut sebagai *'abd* (hamba) suatu istilah yang secara etimologis mengandung makna kerendahan dan ketundukan total kepada Tuhan. Kehambaan bukanlah status inferior, melainkan pengakuan terdalam atas kepemilikan mutlak Allah atas manusia.²⁷ Menurut Aṣfahani, kata ini tidak hanya menjelaskan hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan, tetapi juga

²¹Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, 41.

²²Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Mizan, 1992), 166.

²³Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, 61.

²⁴Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Lentera Hati, 2000), 5:667.

²⁵Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, 50.

²⁶Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, 49.

²⁷Al-Khalil ibn Ahmad, *Kitāb al-'Ayn* (Dar al-Hadith, 2003), 3:416.

menjadi fondasi dari seluruh nilai dan tindakan manusia sebagai *khalīfah*.²⁸ Inilah dimensi transendental yang menjaga kekuasaan tetap pada jalur *amānah*.

QS. adz-Dzariyat/51:56 secara gamblang menyatakan bahwa tujuan penciptaan manusia dan jin adalah untuk menyembah Allah. Ibadah yang dimaksud dalam ayat ini tidak terbatas pada ritual, tetapi mencakup seluruh aspek kehidupan. Artinya, segala bentuk pembangunan, pengelolaan, dan interaksi manusia dengan alam harus didasarkan pada kesadaran spiritual. Quraish Shihab mengingatkan bahwa kebebasan berpikir dan bertindak yang dimiliki manusia tetap berada dalam koridor *ta'abbudiyyah* (penghambaan), sebab ada wilayah dalam hidup yang hanya dapat dijalani dengan kepasrahan dan keimanan, bukan dengan logika semata.²⁹

Dengan demikian, pemahaman mengenai subjektivitas ganda manusia ini memiliki implikasi penting dalam membaca krisis ekologis kontemporer. Berbagai persoalan lingkungan seperti deforestasi, kerusakan ekosistem, serta meningkatnya frekuensi banjir di berbagai wilayah Indonesia menunjukkan bagaimana pemanfaatan alam sering kali dilepaskan dari kesadaran tanggung jawab moral dan spiritual. Konsep *khalīfah* dalam Al-Qur'an mengingatkan bahwa otoritas manusia atas bumi tidak bersifat absolut, melainkan merupakan *amānah* yang harus dijalankan dalam kerangka penghambaan kepada Allah. Kesadaran sebagai *'abd* berfungsi sebagai batas etis yang mencegah manusia memperlakukan alam semata sebagai objek eksploitasi, sekaligus menegaskan bahwa pengelolaan bumi harus diarahkan pada keberlanjutan dan kemaslahatan seluruh ciptaan.

b. Tauhid sebagai Fondasi Relasionalitas Kosmik

Tauhid tidak semata merupakan pengakuan verbal bahwa tiada Tuhan selain Allah (*Lā ilāha illā Allāh*), melainkan sebuah prinsip mendasar yang menegaskan bahwa seluruh wujud berada dalam satu sistem kesatuan ilahi. Kesatuan ini tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga eksistensial.³⁰ Penafsiran ini ditegaskan oleh Muhammad Quraish Shihab yang menjelaskan bahwa tauhid menjelma menjadi sistem nilai yang menata kesadaran manusia mengenai kedudukannya sebagai hamba dan sekaligus *khalīfah* Allah. Dalam tafsirnya atas QS. Muhammad/47:19, ia menunjukkan bahwa keimanan terhadap keesaan Allah harus terwujud dalam tindakan manusia terhadap ciptaan-Nya. Termasuk bumi dan seluruh isinya sebagai bagian dari *amānah* yang diberikan oleh Allah.³¹ Dengan kata lain, tauhid tidak sebatas ucapan primordial, tetapi menjadi fondasi moral dalam memperlakukan alam semesta sebagai bagian dari *amānah* penciptaan.

Relasionalitas kosmik ini ditegaskan lebih lanjut oleh Quraish Shihab dalam *Silam yang Saya Pahami* bahwa seluruh ciptaan tunduk kepada hukum-hukum Allah. Keteraturan alam seperti air yang mengalir ke bawah, panas api yang membakar, atau matahari yang terbit dari timur, bukanlah kebetulan yang berdiri sendiri, tetapi bagian dari sistem sebab-akibat yang dikehendaki oleh Allah. Namun demikian, keterikatan pada hukum alam ini bersifat nisbi dan tidak mutlak. Dalam QS. al-Anbiya'/21:68–69, misalnya, dinyatakan bahwa api tidak membakar tubuh Nabi Ibrahim, meskipun secara

²⁸Raghib al-Aṣṣḥānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Maktabah Nazar Mustafā al-Baz, 1961), 1:415.

²⁹Muhammad Quraish Shihab, *Logika Agama* (Lentera Hati, 2017), 52–53.

³⁰Bibi Suprianto dkk., "Islamic Ecological Principles in Muslim Environmentalism Narratives for Religious Moderation in Indonesia," *International Journal of Islamic Studies Higher Education* 2, no. 3 (2023): 179.

³¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, 12:470.

normal ia memiliki sifat membakar.³² Realitas tersebut tidak bisa hanya mengandalkan nalar rasional yang berpijak pada pola-pola berulang. Fenomena di luar kebiasaan kerap tidak mampu dijangkau oleh logika, sebab tidak memiliki keteraturan empiris yang bisa dilacak.³³ Oleh karena itu, tauhid menjadi dasar kesadaran bahwa seluruh sistem alam tunduk pada otoritas transenden yang tidak sepenuhnya dapat dipahami oleh akal manusia. Ketundukan ini bukanlah bentuk determinisme buta, melainkan pengakuan bahwa segala sesuatu terjadi karena kehendak Allah. Kesadaran inilah yang menjadi fondasi etika ekologis yang mengakar pada prinsip tauhid.

Dari fondasi tauhid tersebut, Al-Qur'an menguraikan lebih lanjut relasi manusia dan alam melalui tiga konsep penting, yaitu *taskhīr*, *mīzān*, dan *fasād*. Ketiga konsep ini menegaskan bahwa alam bukan entitas netral yang bebas dieksploitasi, melainkan bagian dari jejaring kehidupan yang berada dalam pengaturan Tuhan. Konsep *taskhīr* menunjukkan bahwa alam ditundukkan bagi manusia untuk dimanfaatkan secara bertanggung jawab. Prinsip *mīzān* menegaskan adanya keseimbangan kosmis yang harus dijaga agar keteraturan alam tetap berlangsung. Sementara itu konsep *fasād* menggambarkan kerusakan yang muncul ketika manusia melanggar keseimbangan tersebut. Dengan demikian, tauhid tidak hanya membimbing hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga menjadi dasar bagi relasi etis manusia dengan alam dan seluruh ciptaan.

1) *Taskhīr* dan Etika Pemanfaatan Alam

Secara etimologis, kata *taskhīr* berasal dari akar kata سَخَّرَ (*sakhkhara*) yang secara leksikal berarti “menundukkan” atau “mengendalikan demi tujuan tertentu,” dan kadang dimaknai sebagai “pemaksaan halus” agar sesuatu menjalankan fungsi yang telah ditetapkan. Dalam pandangan Badawi, kata ini diterjemahkan sebagai *to cause to be subservient*, yakni menjadikan sesuatu tunduk dan memberikan manfaat kepada pihak lain.³⁴ Pemaknaan ini sejalan dengan ayat-ayat Al-Qur'an seperti QS. az-Zukhruf/43:13 dan QS. Ibrahim/14:33 yang menunjukkan bahwa berbagai ciptaan ditundukkan untuk manusia. Raghīb al-Aṣḥānī mempertegas pengertian tersebut dengan menjelaskan bahwa *taskhīr* berarti pengendalian kepada tujuan tertentu melalui bentuk pemaksaan. Pemaksaan ini bukan dalam arti represif, melainkan merupakan bentuk penataan mutlak atas makhluk agar berjalan sesuai fungsinya dalam sistem ilahi.³⁵ Dari sini terlihat bahwa Aṣḥānī menekankan kata *taskhīr* pada aspek kekuasaan absolut, artinya semua makhluk berada di bawah kekuasaan yang tidak diberi ruang pilihan.

Berbeda dengan Aṣḥānī yang menekankan dimensi kekuasaan Ilahi dalam konsep *taskhīr*, Ibnu 'Asyūr melihat konsep *taskhīr* dalam QS. al-Jatsiyah/45:13 dalam cakupan yang lebih luas.

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Dia menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untukmu semuanya (sebagai rahmat) dari-Nya. Sungguh, dalam hal yang demikian

³²Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami*, 41.

³³Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, 8:83–85.

³⁴Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* (Brill, 2008), 427.

³⁵Raghīb al-Aṣḥānī, *al-Mufradât fī Gharīb al-Qur'ân*, 300.

itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berpikir.

Menurut Ibn ‘Asyur, penundukan tidak terbatas pada elemen alam yang manfaatnya kasat mata, seperti cahaya, hujan, dan binatang, tetapi juga mencakup segala sesuatu yang manfaatnya tidak selalu langsung dirasakan, termasuk malaikat atau bencana alam. Menurutny, semua ciptaan, baik yang tampak memberi manfaat maupun yang tidak, tetap merupakan bagian dari keteraturan alam semesta yang diciptakan dan dikuasai secara menyeluruh oleh Allah. Penegasan ini tampak dari penggunaan kata *jamī’an* dalam ayat tersebut yang menunjukkan bahwa seluruh entitas semesta, tanpa pengecualian, berada dalam keteraturan yang ditundukkan oleh Allah.³⁶ Dengan demikian, konsep *taskhīr* tidak sekadar menggambarkan hubungan utilitarian antara manusia dan alam, tetapi menunjukkan bahwa seluruh ciptaan berada dalam sistem kosmik yang saling berkaitan dan berada di bawah kehendak Ilahi.

Penafsiran yang lebih kontekstual mengenai konsep ini dapat ditemukan dalam tafsir Muhammad Quraish Shihab terhadap QS. ar-Ra’d/13:2.

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ

Allah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas Arasy. Dia menundukkan matahari dan bulan; masing-masing beredar menurut waktu yang telah ditentukan. Dia mengatur urusan (mahluk-Nya), dan menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), agar kamu yakin akan pertemuan dengan Tuhanmu.

Quraish Shihab menunjukkan bahwa keteraturan peredaran matahari dan bulan serta langit yang menjulang tanpa tiang yang terlihat adalah bagian dari sistem kosmis yang dikendalikan oleh Allah dengan penuh kebijaksanaan. Penataan ini tercermin dalam frasa *يُدَبِّرُ الْأَمْرَ*, yang bukan hanya berarti mengatur urusan semesta, tetapi juga menunjuk pada proses pengelolaan Ilahi yang sarat dengan tujuan dan makna. Alam semesta tidak berjalan secara kebetulan, melainkan berada dalam sistem yang tertata dan terarah. Kesadaran terhadap keteraturan kosmos ini mengandung pesan etis yang mengajak manusia untuk merenungkan tanda-tanda kebesaran Tuhan yang terhampar dalam alam.³⁷

Melalui perspektif ini, *taskhīr* tidak dapat dipahami sebagai legitimasi bagi dominasi manusia atas alam. Penundukan alam dalam Al-Qur’an justru mengandung dimensi spiritual yang mengajak manusia untuk membaca alam sebagai *āyah*, yaitu tanda-tanda yang mengantarkan manusia kepada kesadaran akan kehadiran Ilahi. Fenomena kosmis seperti peredaran matahari, pergantian siang dan malam, serta keteraturan ekosistem tidak hanya menunjukkan kekuasaan Tuhan, tetapi juga menghadirkan pesan moral tentang bagaimana manusia seharusnya memposisikan dirinya dalam relasi dengan alam.

Kesadaran ini menuntun manusia untuk tidak berhenti pada pemanfaatan alam semata, tetapi juga memahami makna spiritual yang terkandung di dalamnya. Alam

³⁶Muhammad Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (al-Dar al- Tunisiyyah li al-Nashr, 1984), 337.

³⁷Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Qur’an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan* (Lentera Hati, 2020), 69.

semesta bukan sekadar sumber daya yang dapat dieksploitasi, melainkan bagian dari sistem kosmik yang memiliki makna teologis dan etis. Oleh sebab itu, pemanfaatan alam harus disertai dengan kesadaran tanggung jawab yang lahir dari pemahaman tauhid. Penundukan alam tidak dimaksudkan untuk memberikan legitimasi terhadap eksploitasi tanpa batas, melainkan untuk membuka ruang refleksi agar manusia memanfaatkan alam secara bijaksana dan bertanggung jawab.

Oleh karena itu, konsep *taskhīr* dalam Al-Qur'an harus dibaca sebagai dasar etika pemanfaatan alam yang menuntut keseimbangan antara manfaat dan tanggung jawab. Alam memang ditundukkan bagi manusia, tetapi penundukan tersebut tidak bersifat absolut. Ia berada dalam kerangka amānah yang mengharuskan manusia menjaga keseimbangan ciptaan. Dengan demikian, interaksi manusia dengan alam semesta tidak hanya didasarkan pada kepentingan utilitarian, tetapi juga pada kesadaran spiritual yang melihat alam sebagai bagian dari tanda-tanda kebesaran Tuhan. Kesadaran inilah yang menjadi dasar bagi etika ekologis Qur'ani dalam memandang pemanfaatan alam sebagai bagian dari tanggung jawab moral manusia dalam menjaga keberlanjutan kehidupan.

2) *Mīzān* sebagai Prinsip Keseimbangan Kosmis

Kata *mīzān* (الميزان) berasal dari akar kata و - ز - ن (*wazana*) yang bermakna menimbang, mengukur, atau menilai sesuatu secara adil dan seimbang.³⁸ Makna ini mencakup aspek lahiriah seperti penimbangan berat secara fisik maupun aspek maknawi seperti pengukuran keadilan atau kebenaran secara moral. Dalam Al-Qur'an, akar kata ini ditemukan sebanyak 23 kali dalam berbagai bentuk, seperti *wazana*, *wazn*, *mawzūn*, *mīzān*, dan *mawāzīn*. Di antara bentuk-bentuk tersebut, kata *mīzān* muncul sebanyak sembilan kali, dan secara umum mengacu pada timbangan, baik sebagai alat konkret maupun sebagai simbol keadilan dan keteraturan ilahia.³⁹

Pemaknaan *mīzān* secara terminologis tidak terbatas pada alat ukur atau timbangan semata, melainkan mencerminkan prinsip keseimbangan universal yang ditetapkan oleh Allah Swt. dalam seluruh aspek ciptaan-Nya. Prinsip ini berlaku dalam struktur kosmos, relasi sosial, hingga pada level tanggung jawab spiritual manusia. Dalam QS. ar-Rahman/55:7-9, Allah menyampaikan bahwa langit yang ditinggikan disertai dengan peletakan keseimbangan, dan manusia diperintahkan untuk menjaga serta tidak melanggarnya.

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ

Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan keseimbangan, agar kamu jangan merusak keseimbangan itu, dan tegakkanlah keseimbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi keseimbangan itu.

Ayat ini menunjukkan bahwa keseimbangan bukan sekadar prinsip teknis dalam kehidupan manusia, tetapi merupakan bagian integral dari struktur kosmik yang diciptakan oleh Allah. Keseimbangan tersebut menjadi fondasi bagi keberlangsungan kehidupan di alam semesta. Karena itu, perintah untuk menjaga *mīzān* tidak hanya berkaitan dengan keadilan dalam transaksi ekonomi, tetapi juga mencakup tanggung jawab manusia dalam memelihara keteraturan ciptaan. Penafsiran ini dipertegas oleh Muhammad Quraish Shihab yang menempatkan

³⁸Raghib al-Aṣṣḥānī, *al-Mufradāt fī Ghārīb al-Qur'ān*, 676.

³⁹Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, 1024.

mīzān sebagai salah satu prinsip fundamental dalam ajaran Islam. Menurutnya, keseimbangan merupakan nilai yang harus tercermin dalam seluruh aspek kehidupan, baik dalam hubungan manusia dengan Tuhan, dengan sesama manusia, maupun dengan alam. Keseimbangan tersebut bukan hanya merupakan hukum alam yang bersifat mekanis, tetapi juga prinsip moral yang menuntut manusia menjaga harmoni kehidupan.⁴⁰

Dengan demikian, konsep *mīzān* menunjukkan bahwa alam semesta tidak diciptakan secara acak, melainkan berada dalam sistem yang tertata secara proporsional. Setiap unsur dalam alam memiliki peran dan batasnya masing-masing. Ketika keseimbangan ini terjaga, kehidupan dapat berlangsung secara harmonis. Namun ketika manusia melampaui batas yang telah ditetapkan, keseimbangan tersebut dapat terganggu dan menimbulkan kerusakan dalam sistem kehidupan.

Keterkaitan antara *taskhīr* dan *mīzān* memperlihatkan bahwa penundukan alam bagi manusia tidak dimaksudkan untuk memberikan kebebasan mutlak dalam memanfaatkan alam. Penundukan tersebut justru harus diiringi dengan tanggung jawab untuk menjaga keseimbangan yang telah ditetapkan oleh Allah. Dengan kata lain, pemanfaatan alam dalam perspektif Al-Qur'an selalu berada dalam batas etika yang menuntut manusia bertindak secara adil dan proporsional.

Oleh karena itu, prinsip *mīzān* tidak hanya mengandung makna teologis, tetapi juga memiliki implikasi etis yang sangat penting bagi kehidupan manusia. Keseimbangan kosmis yang ditegaskan oleh Al-Qur'an menuntut manusia untuk mengelola alam dengan kesadaran akan batas-batas yang telah ditetapkan. Pemanfaatan alam harus dilakukan secara proporsional, tidak melampaui kebutuhan, dan tetap menjaga keberlanjutan kehidupan. Kesadaran ini menjadi dasar bagi etika ekologis Qur'ani dalam memandang pengelolaan bumi sebagai bagian dari tanggung jawab spiritual manusia dalam menjaga harmoni ciptaan.

3) *Fasād* sebagai Indikator Kerusakan Ekologis

Istilah *fasād* dalam bahasa Arab memuat makna kerusakan, penyimpangan, dan kekacauan, baik secara fisik, sosial, maupun moral.⁴¹ Dalam Al-Qur'an, konsep ini sering dikaitkan dengan tindakan yang merusak tatanan ilahi yang telah ditetapkan bagi kehidupan manusia dan alam semesta. Salah satu penggambaran yang kuat mengenai hal ini dapat ditemukan dalam QS. al-Maidah/5:32.

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ
الْإِنْسَانَ جَمِيعًا ۖ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ
ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُتْرِفُونَ

Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa barang siapa membunuh seseorang, bukan karena orang itu membunuh orang lain, atau bukan karena berbuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia. Barang siapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan semua manusia. Sesungguhnya Rasul Kami telah datang kepada mereka dengan (membawa) keterangan-keterangan yang

⁴⁰Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, 13:283–84.

⁴¹Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, 709.

jelas. Tetapi kemudian banyak di antara mereka setelah itu melampaui batas di bumi.

Ayat tersebut menyandingkan pembunuhan yang tidak dibenarkan dengan tindakan di bumi, yang keduanya diposisikan sebagai tindakan yang merusak kehidupan manusia secara menyeluruh. Penyandingan ini menunjukkan bahwa *fasād* bukan sekadar pelanggaran moral yang bersifat individual, tetapi merupakan tindakan yang mengganggu tatanan kehidupan secara luas. Kalimat penutup ayat ini menyebut bahwa banyak di antara mereka menjadi orang-orang yang melampaui batas (*musrifūn*), yang menunjukkan bahwa *fasād* merupakan hasil dari perilaku yang berulang dan sistematis dalam melampaui batas yang telah ditetapkan oleh Tuhan.⁴²

Ibn ‘Asyur menjelaskan bahwa istilah *musrifūn* menggambarkan bentuk kerusakan yang muncul dari sikap berlebihan, menolak kebenaran, serta melanggar batas-batas moral yang telah ditetapkan oleh Allah. Dalam pengertian ini, *fasād* bukan sekadar kejahatan biasa, melainkan penyimpangan yang telah mengakar dalam struktur perilaku manusia sehingga menimbulkan disfungsi sosial, moral, dan spiritual.⁴³ Oleh karena itu, penggunaan frasa *fi al-ardh* dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa kerusakan yang dimaksud tidak hanya terjadi dalam ruang abstrak, tetapi berlangsung di bumi sebagai ruang kehidupan manusia. Penegasan ini menunjukkan bahwa tindakan manusia memiliki konsekuensi langsung terhadap keberlangsungan kehidupan di dunia.

Dimensi sosial dari *fasād* juga disorot dalam QS. al-Anfāl/8:73:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ

Dan orang-orang yang kafir, sebagian mereka melindungi sebagian yang lain. Jika kamu tidak melaksanakan apa yang telah diperintahkan Allah (saling melindungi), niscaya akan terjadi kekacauan di bumi dan kerusakan yang besar.

Hamka dalam penafsirannya yang kental dengan perhatian pada aspek sosial, menilai bahwa tidak bersatunya umat dan pengabaian terhadap perintah Allah disebut sebagai penyebab munculnya fitnah dan kerusakan besar di muka bumi. Kerusakan tidak hanya bersumber dari perbuatan zalim individu, tetapi juga dari kelalaian kolektif umat dalam menjaga kohesi sosial dan keimanan bersama. Hamka membaca ayat ini dalam konteks keretakan spiritual internal umat Islam. Ia menekankan bahwa jika kesatuan iman tidak dipelihara, maka dampaknya tidak hanya pada masyarakat, tetapi juga pada kerapuhan dalam menjalankan *amānah* Allah, termasuk *amānah* ekologis.⁴⁴

Selain dimensi sosial, Al-Qur'an juga menyinggung secara eksplisit dimensi ekologis dari *fasād* sebagaimana terlihat dalam QS. ar-Rum/30:41:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).

⁴²Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, 651.

⁴³Tahir Ibnu Asyur, *Muqaddimah al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Vol.1 (Daar at-Tunisiyyah li an-Nasyr, 1984), 179.

⁴⁴Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Pustaka Nasional PTE LTD, t.t.), 2825.

Ayat ini menjelaskan bahwa kerusakan yang tampak di darat dan laut merupakan akibat dari perbuatan manusia sendiri. Kerusakan tersebut tidak berdiri sendiri sebagai fenomena alam, melainkan sebagai refleksi dari perilaku manusia yang menyimpang dari jalan yang benar. Quraish Shihab menekankan bahwa ayat ini tidak hanya berbicara mengenai kerusakan lingkungan secara fisik, tetapi juga menyentuh dimensi spiritual yang lebih dalam. Menurutnya, *fasād* merupakan ekspresi dari jauhnya manusia dari kesadaran tauhid yang seharusnya menjadi dasar dalam menjalani kehidupan di bumi.⁴⁵

Ketika manusia melupakan posisinya sebagai hamba dan *khalīfah* Allah, ia kehilangan kesadaran etis dalam memperlakukan alam. Alam kemudian dipandang semata sebagai objek eksploitasi yang dapat dimanfaatkan tanpa batas. Pola pandang semacam ini pada akhirnya melahirkan berbagai bentuk kerusakan ekologis yang tidak hanya mengancam keseimbangan alam, tetapi juga keberlangsungan kehidupan manusia itu sendiri.⁴⁶ Realitas ini dapat dilihat dalam berbagai persoalan lingkungan yang terjadi di berbagai wilayah dunia, termasuk di Indonesia. Kerusakan hutan akibat deforestasi, pencemaran sungai oleh limbah industri, serta meningkatnya frekuensi banjir dan longsor di berbagai daerah menunjukkan bagaimana relasi manusia dengan alam mengalami ketidakseimbangan yang serius. Eksploitasi sumber daya alam yang dilakukan tanpa memperhatikan prinsip keberlanjutan tidak hanya menimbulkan kerusakan ekologis, tetapi juga memperlihatkan bagaimana manusia sering kali mengabaikan tanggung jawab moralnya sebagai pengelola bumi. Dalam perspektif etika ekologis Qur'ani, fenomena-fenomena tersebut dapat dipahami sebagai manifestasi dari *fasād* yang muncul ketika manusia melanggar prinsip keseimbangan (*mīzān*) dan menyalahgunakan potensi *taskhīr* yang diberikan oleh Allah.

Dengan demikian, *fasād* bukan sekadar kondisi kerusakan ekologis, tetapi merupakan indikator dari krisis spiritual dan moral yang melanda manusia. Ketika keteraturan semesta seperti rotasi bumi, pergantian musim, dan jatuhnya hujan dihancurkan oleh tangan manusia, maka hal itu bukan hanya merusak keseimbangan ekologis, tetapi juga mencerminkan keterputusan manusia dari kehendak ilahi. Ketika manusia mengabaikan tanggung jawab spiritualnya, maka ia tidak hanya merusak sistem, tetapi juga mengingkari amanah ilahi yang melekat pada eksistensinya.⁴⁷

Kesadaran ini menempatkan alam sebagai bagian tak terpisahkan dari struktur spiritual ciptaan. Setiap elemen semesta hadir sebagai manifestasi kehendak Allah melalui kalimat *kun fa-yakūn*, sehingga keberadaannya tidak dapat dipahami hanya sebagai hasil dari hukum alam yang mekanistik. Kerusakan terhadap alam karena itu tidak hanya menyangkut persoalan lingkungan, tetapi juga berkaitan dengan runtuhnya relasi spiritual antara manusia dan Tuhan. Ketika manusia mengabaikan dimensi sakral dari alam semesta, ia tidak hanya mengganggu keseimbangan ekologis, tetapi juga merusak jaringan makna yang menghubungkan manusia, alam, dan Tuhan dalam kesatuan kosmik yang diajarkan oleh Al-Qur'an.

⁴⁵Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Qur'an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan*, 66.

⁴⁶Santika dan Muhammad Sarjan, "Dimensi Filsafat dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam: Kajian Peran Manusia dalam Menjaga Keseimbangan Lingkungan," *Lambda: Jurnal Pendidikan MIPA dan Aplikasinya* 5, no. 1 (2025): 54–60.

⁴⁷Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, 5:236–238.

4) *Amānah* dan Spiritualitas Tanggung Jawab Kosmis

Konsepsi tauhid yang menyeluruh mengantarkan pada keyakinan bahwa seluruh jagat raya merupakan milik mutlak Allah dan berada dalam kekuasaan-Nya. Manusia, dalam pandangan ini, tidak diberi hak kuasa yang absolut atas bumi, melainkan diposisikan sebagai penerima *amānah* yang harus menjalankan tanggung jawab pemeliharaan.⁴⁸ Maka, kesadaran ekologis dalam Islam tidak hanya dimaknai sebagai tuntutan etis semata, tetapi juga sebagai bentuk perjanjian spiritual antara manusia dan Sang Pencipta. Al-Qur'an secara eksplisit menekankan bahwa bumi beserta seluruh isinya bukanlah milik manusia, melainkan titipan yang harus dikelola dengan sikap bertanggung jawab dan penuh kesadaran akan kedudukannya sebagai hamba. Kesadaran ini sekaligus menegaskan bahwa relasi manusia dengan alam tidak dapat dipahami dalam kerangka kepemilikan, melainkan dalam kerangka pengelolaan yang sarat dengan dimensi moral dan spiritual. Alam dalam perspektif ini bukan sekadar ruang eksploitasi ekonomi, tetapi bagian dari tatanan kosmik yang memiliki nilai sakral karena berasal dari kehendak Ilahi.

Salah satu ilustrasi penting mengenai tanggung jawab manusia tersebut termaktub dalam QS. al-Ahzab/33:72. Dalam ayat ini, Allah mengisahkan bahwa *amānah* pernah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, tetapi mereka enggan menerimanya karena menyadari beban tanggung jawab yang terkandung di dalamnya. Manusia, justru menerima *amānah* itu, meskipun berisiko berlaku zalim dan bodoh. Ayat ini tidak hanya menyoroti kapasitas istimewa yang dimiliki manusia, tetapi juga memperlihatkan betapa besar konsekuensi dari peran yang ia emban. Dalam kerangka ekologis, *amānah* ini mengandung tuntutan untuk menjaga harmoni (*mīzān*) dan menghindari kerusakan (*fasād*).⁴⁹ Dengan demikian, posisi manusia bukan sebagai pemilik, tetapi sebagai pengelola yang akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dilakukannya terhadap bumi. Penegasan ini menunjukkan bahwa setiap tindakan manusia terhadap alam memiliki dimensi etis yang tidak dapat dilepaskan dari pertanggungjawaban spiritual di hadapan Tuhan.

Lebih jauh, konsep *amānah* tersebut tidak bersifat parsial, tetapi meliputi keseluruhan aspek kehidupan manusia, baik spiritual maupun material. QS. al-Baqarah/2:30 menyebutkan bahwa manusia diciptakan sebagai *khalīfah* di bumi. Gelar ke-khalīfah-an ini kerap disalahpahami sebagai bentuk supremasi manusia atas makhluk lain, padahal sebagaimana dijelaskan oleh Quraish Shihab, ke-khalīfah-an justru merupakan tanggung jawab yang dibatasi oleh nilai-nilai tauhid dan tuntunan syariat. Kekuasaan yang dimiliki manusia bukanlah otoritas tanpa batas, melainkan mandat untuk mengelola bumi secara bijaksana. *Khalīfah* sejati adalah mereka yang mampu merawat, bukan merusak; membina, bukan menghancurkan.⁵⁰ Maka, kewajiban menjaga lingkungan menjadi perwujudan nyata dari identitas spiritual manusia yang sekaligus hamba dan pengelola bumi. Pemahaman ini menempatkan aktivitas manusia dalam mengelola sumber daya alam

⁴⁸Moustapha Kamal Gueye dan Najma Mohamed, "An Islamic Perspective on Ecology and Sustainability," dalam *Ecotheology - Sustainability and Religions of the World*, ed. oleh Levente Hufnagel (IntechOpen, 2023), 10, <https://doi.org/10.5772/intechopen.105032>.

⁴⁹Romlah, Abubakar Askar, M. Syauqi, *Ekologi dan Hadits: Analisis tentang Peran Manusia sebagai Khalīfah di Bumi*, Zenodo, 15 Mei 2025, 235.

⁵⁰Quraish Shihab dalam buku *Khilafah* menuliskan bahwa manusia mendapatkan predikat khalīfah dari Allah sebab meliputi tiga unsur, yakni Allah sebagai pemberi tugas, manusia sebagai sosok yang ditugaskan, dan bumi, sebagai tempat penugasan manusia dalam menjalankan misi ke-khalīfah-an tersebut. Maka, penundukkan alam raya (*taskhir*) yang diberikan oleh Allah untuk manusia, tidak dapat dilepaskan dari kewajiban yang diletakkan dipundaknya. Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, 51–52.

sebagai bagian dari tanggung jawab moral yang tidak dapat dipisahkan dari kesadaran keberagamaan.

Kepedulian terhadap bumi ini bukan semata-mata tambahan dari nilai-nilai agama, tetapi menjadi pusat dari keberagamaan itu sendiri. Kesalehan yang sejati tidak hanya diukur dari ibadah individual, melainkan dari sejauh mana seseorang menjaga dan memelihara ciptaan Tuhan. Konsep *'amal ṣāliḥ* dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa ibadah yang diterima adalah ibadah yang berdampak sosial dan ekologis, sebagaimana ditunjukkan dalam QS. al-Ma'un.⁵¹ Kesalehan tidak berhenti pada praktik ritual, tetapi tercermin dalam tindakan nyata yang membawa kemaslahatan bagi kehidupan. Spiritualitas tauhid dengan demikian menuntut manusia untuk menghadirkan keseimbangan antara dimensi vertikal dan horizontal kehidupan, yakni antara pengabdian kepada Tuhan dan tanggung jawab terhadap sesama makhluk. Ketika relasi ini berjalan secara harmonis, manusia tidak hanya membangun kedekatan spiritual dengan Tuhan, tetapi juga menjaga keseimbangan kehidupan dalam tatanan kosmos.

Lebih dari itu, tanggung jawab ekologis tidak berhenti pada larangan untuk merusak, tetapi juga mengandung tuntutan untuk memperbaiki. QS. al-A'raf/7:85 menunjukkan bahwa setelah terjadi kerusakan, manusia dituntut melakukan *ishlāḥ* atau perbaikan sebagai bentuk tanggung jawab aktif. Perintah ini menunjukkan bahwa etika ekologis dalam Islam tidak bersifat pasif, melainkan menuntut keterlibatan aktif manusia dalam memulihkan keseimbangan alam. Upaya pelestarian lingkungan tidak hanya dimaknai sebagai upaya menghindari kerusakan, tetapi juga sebagai usaha sadar untuk mengembalikan harmoni kehidupan yang terganggu.⁵² Dalam konteks krisis ekologis kontemporer, prinsip ini memiliki relevansi yang sangat kuat, terutama ketika berbagai bentuk eksploitasi sumber daya alam telah menimbulkan kerusakan lingkungan yang luas. Oleh karena itu, kesadaran ekologis yang berakar pada spiritualitas tauhid dapat menjadi landasan etis untuk mengarahkan pembangunan menuju pola yang lebih berkelanjutan dan bertanggung jawab.

Dengan memperhatikan hal-hal tersebut dapat disimpulkan bahwa tanggung jawab ekologis dalam Islam yang berpijak pada spiritualitas tauhid merupakan alternatif penting bagi model pembangunan yang eksploitatif. *Amānah* terhadap bumi bukan sekadar seruan untuk konservasi, melainkan dasar untuk membangun hubungan yang adil, harmonis, dan bermartabat antara manusia dengan seluruh ciptaan. Spiritualitas ekologis seperti ini menumbuhkan kesadaran bahwa memelihara bumi adalah bentuk ibadah yang nyata, dan bumi sendiri menjadi ruang sakral tempat manusia menunaikan pengabdiannya kepada Tuhan. Kesadaran ini juga membuka kemungkinan bagi terbentuknya etika lingkungan yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi mampu mengarahkan perilaku manusia menuju pola interaksi yang lebih bertanggung jawab terhadap alam.

Dengan landasan ini, keseluruhan prinsip yang telah diuraikan dapat dilihat dalam satu bingkai yang utuh. Rangkaian pembahasan atas prinsip *khalīfah-ʿabd*, tauhid beserta turunannya yaitu *taskhīr*, *mīzān*, dan larangan *fasād*, serta *amānah*

⁵¹Quraish Shihab memberikan kesimpulan pada surat ini bahwa kewajiban dan tuntutan agama yang ditetapkan oleh Allah sedikitpun tidak bertujuan, kecuali untuk kemashlahatan seluruh makhluk, khususnya untuk manusia. Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 63.

⁵²Keterkaitan prinsip spiritualitas tauhid dengan *maqāshid syarī'ah*: *hifẓ al-dīn*, *hifẓ al-aql*, *hifẓ al-nasl*, *hifẓ al-nafs*, yang relevan dalam pelestarian lingkungan hidup sebagai bagian dari tanggung jawab keagamaan dan moral Bibi Suprianto dkk., "Islamic Ecological Principles in Muslim Environmentalism Narratives for Religious Moderation in Indonesia," 167–77.

sebagai inti tanggung jawab kosmis menunjukkan bahwa etika ekologis Qur'ani bersifat menyeluruh dan saling terkait. Setiap prinsip tidak berdiri sendiri, melainkan membentuk jejaring nilai yang mengikat relasi vertikal manusia dengan Allah dan relasi horizontal dengan seluruh ciptaan. Kesadaran tauhid menegaskan kesatuan kosmos dalam kehendak Ilahi, sementara konsep khalīfah dan '*abd*' menempatkan manusia sebagai subjek moral yang memikul tanggung jawab atas bumi. *Amānah* kemudian menjadi prinsip yang menjembatani kesadaran spiritual tersebut dengan tindakan konkret manusia dalam memanfaatkan alam melalui *taskhīr*, menjaga keseimbangan melalui *mīzān*, serta menghindari berbagai bentuk *fasād* yang merusak tatanan kehidupan.

Penggunaan *Tafsir Al-Mishbah* sebagai rujukan utama, dengan dukungan tafsir-tafsir lain, memperkaya interpretasi setiap prinsip dengan nuansa komparatif yang menegaskan keselarasan maupun penekanan unik dari masing-masing mufasir. Konsistensi hasil ini dengan literatur tafsir klasik dan kontemporer menunjukkan bahwa kerangka etika ekologis Qur'ani memiliki dasar tekstual dan konseptual yang kuat, sekaligus relevan untuk menjawab krisis ekologi global. Secara keseluruhan, hasil penelitian ini mengonfirmasi bahwa Al-Qur'an memandang manusia sebagai subjek ganda, yaitu pemegang mandat ke-khalīfah-an dan hamba Allah, yang wajib mengelola bumi dalam bingkai tauhid, menjaga keseimbangan (*mīzān*), memanfaatkan penundukan alam (*taskhīr*) secara etis, mencegah kerusakan (*fasād*), dan menunaikan *amānah* kosmis. Integrasi prinsip-prinsip ini menghasilkan etika ekologis yang bersifat transenden, holistik, dan aplikatif, sehingga pelestarian lingkungan dapat dipahami sebagai bagian integral dari keimanan dan kesalehan sosial.

Analisis

Sintesis Epistemologi Etika Ekologis Qur'ani

Keseluruhan pembahasan yang telah diuraikan menunjukkan bahwa etika ekologis dalam Al-Qur'an tidak dibangun dari prinsip-prinsip yang berdiri sendiri, melainkan tersusun sebagai suatu kerangka pengetahuan yang saling terhubung dan membentuk sistem epistemologi yang utuh. Setiap konsep yang dibahas dalam penelitian ini, mulai dari tauhid, subjektivitas ganda manusia sebagai *khalīfah* dan '*abd*', konsep *amānah*, hingga prinsip *taskhīr*, *mīzān*, dan *fasād*, pada dasarnya merupakan bagian dari jaringan makna yang menjelaskan bagaimana Al-Qur'an memandang relasi manusia dengan alam semesta. Prinsip-prinsip tersebut tidak hanya memberikan pedoman moral mengenai bagaimana manusia seharusnya memperlakukan lingkungan, tetapi juga membangun cara pandang tertentu tentang posisi manusia dalam kosmos dan tanggung jawab spiritual yang menyertainya.

Pada tingkat paling mendasar, tauhid menjadi fondasi ontologis yang menegaskan bahwa seluruh realitas berada dalam kesatuan kehendak Ilahi. Alam semesta tidak dipahami sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari tatanan kosmik yang diciptakan, diatur, dan dipelihara oleh Allah. Kesadaran tauhid ini melahirkan cara pandang bahwa seluruh ciptaan memiliki keterhubungan satu sama lain dalam sistem kehidupan yang saling menopang. Dari kesadaran ontologis tersebut lahir pemahaman mengenai posisi manusia sebagai subjek ganda yang sekaligus berperan sebagai *khalīfah* dan '*abd*'. Sebagai khalīfah, manusia diberi kemampuan, potensi, dan kebebasan untuk mengelola bumi. Namun pada saat yang sama, sebagai hamba Allah, manusia tetap berada dalam batas-batas penghambaan yang menuntut ketaatan terhadap nilai-nilai Ilahiah. Perpaduan dua identitas ini membentuk dasar antropologis bagi etika ekologis Qur'ani, karena kekuasaan manusia

atas alam selalu dibingkai oleh kesadaran spiritual bahwa ia hanyalah wakil yang memikul tanggung jawab, bukan pemilik yang memiliki hak absolut.

Dari kesadaran antropologis tersebut kemudian lahir konsep *amānah* yang menegaskan dimensi tanggung jawab moral manusia dalam mengelola bumi. *Amānah* dalam Al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan kewajiban ritual atau spiritual individual, tetapi mencakup keseluruhan tanggung jawab manusia dalam menjaga keberlangsungan kehidupan. *Amānah* inilah yang menjembatani kesadaran tauhid dengan tindakan konkret manusia dalam berinteraksi dengan alam. Dalam kerangka ini, pemanfaatan alam yang telah ditundukkan bagi manusia melalui konsep *taskhīr* tidak dipahami sebagai legitimasi bagi eksploitasi tanpa batas, melainkan sebagai bentuk kepercayaan yang menuntut pengelolaan secara bijaksana dan bertanggung jawab. Pemanfaatan tersebut harus tetap berada dalam batas keseimbangan kosmis yang disebut *mīzān*, yaitu prinsip keteraturan yang menjadi dasar bagi keberlangsungan kehidupan dalam alam semesta. Ketika manusia melampaui batas tersebut dan menyalahgunakan kekuasaan yang dimilikinya, maka muncullah *fasād* yang menandai rusaknya keseimbangan ekologis sekaligus penyimpangan moral manusia.

Rangkaian hubungan antara tauhid, *khalīfah* dan *'abd*, *amānah*, *taskhīr*, *mīzān*, dan *fasād* menunjukkan bahwa etika ekologis Qur'ani bekerja sebagai suatu sistem yang menjelaskan keterkaitan antara dimensi ontologis, antropologis, dan etis dalam pandangan Islam mengenai alam. Tauhid membentuk dasar ontologis tentang kesatuan kosmos, subjektivitas ganda manusia membangun kerangka antropologis mengenai posisi manusia dalam semesta, sementara *amānah* beserta prinsip-prinsip turunannya membentuk dimensi etika ekologis yang mengarahkan perilaku manusia terhadap alam. Melalui struktur epistemologis ini, Al-Qur'an menghadirkan suatu pandangan ekologis yang tidak hanya menekankan larangan terhadap kerusakan lingkungan, tetapi juga menegaskan tanggung jawab spiritual manusia dalam menjaga harmoni kehidupan.

Dalam konteks krisis ekologis kontemporer, kerangka epistemologi ini menjadi semakin relevan untuk dibaca kembali. Berbagai persoalan lingkungan seperti kerusakan hutan, pencemaran air, dan meningkatnya frekuensi bencana ekologis menunjukkan adanya ketidakseimbangan dalam relasi manusia dengan alam. Fenomena tersebut tidak dapat dipahami semata-mata sebagai persoalan teknis pembangunan atau kelemahan kebijakan lingkungan, tetapi juga sebagai manifestasi dari *fasād* yang muncul ketika manusia mengabaikan *amānah* dan melampaui batas keseimbangan yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Oleh karena itu, etika ekologis Qur'ani tidak hanya menawarkan kerangka normatif bagi pelestarian lingkungan, tetapi juga menghadirkan paradigma spiritual yang menempatkan manusia sebagai penjaga kehidupan dalam tatanan kosmik yang sakral.

Dengan demikian, sintesis dari keseluruhan pembahasan ini menegaskan bahwa etika ekologis dalam Al-Qur'an merupakan sistem pengetahuan yang bersifat transenden, holistik, dan transformatif. Sistem ini tidak hanya menjelaskan bagaimana manusia seharusnya memperlakukan alam, tetapi juga mengarahkan manusia untuk memahami keberadaannya dalam jaringan kehidupan yang lebih luas yang terhubung dengan kehendak Ilahi. Kesadaran ekologis yang berakar pada tauhid, *amānah*, dan tanggung jawab kosmis tersebut pada akhirnya menempatkan pelestarian lingkungan sebagai bagian integral dari keimanan dan pengabdian manusia kepada Tuhan.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa etika ekologis Qur'ani dibangun melalui rangkaian prinsip yang saling berkaitan, yaitu tauhid, *amānah*, *mīzān*, larangan *fasād*, serta pemanfaatan *taskhīr* secara etis yang berakar pada konsepsi manusia sebagai

khalifah sekaligus hamba Allah. Prinsip-prinsip tersebut menegaskan bahwa relasi manusia dengan bumi dalam perspektif Al-Qur'an tidak ditempatkan dalam kerangka kepemilikan absolut, melainkan sebagai amanah kosmis yang menuntut pengelolaan yang bertanggung jawab dan berkelanjutan. Analisis terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan lingkungan, khususnya melalui *Tafsir Al-Mishbah* dengan dukungan tafsir klasik dan kontemporer, menunjukkan bahwa konsep-konsep tersebut tidak berdiri sendiri, tetapi membentuk jejaring nilai yang menghubungkan dimensi teologis, moral, dan ekologis dalam satu kesatuan kerangka etika Qur'ani.

Kontribusi teoretis penelitian ini bagi studi *Ulumul Qur'an* terletak pada perumusan kerangka epistemologis etika ekologis Qur'ani yang memadukan dimensi ontologis, antropologis, dan etis dalam pembacaan tematik terhadap ayat-ayat lingkungan. Tauhid berfungsi sebagai fondasi ontologis yang menegaskan kesatuan kosmos dalam kehendak Ilahi, subjektivitas manusia sebagai khalifah dan 'abd membentuk dasar antropologis mengenai posisi manusia dalam semesta, sementara amanah, *taskhīr*, *mīzān*, dan *fasād* membangun dimensi etika ekologis yang mengarahkan perilaku manusia terhadap alam. Melalui sintesis ini, penelitian ini menunjukkan bahwa pelestarian lingkungan dalam perspektif Qur'ani bukan sekadar seruan moral, tetapi bagian integral dari kesadaran tauhid dan tanggung jawab kosmis manusia. Meskipun demikian, penelitian ini masih terbatas pada kajian tekstual, sehingga penelitian lanjutan perlu diarahkan pada studi empiris yang mengkaji bagaimana kerangka etika ekologis Qur'ani tersebut dapat diterapkan dalam kebijakan lingkungan, pendidikan, maupun gerakan sosial, agar relevansi konseptualnya dapat diuji dalam praktik kehidupan nyata.

Daftar Pustaka

- Al-Aṣṣfahani, Raghib. *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Vol. 1. Maktabah Nazar Mustafa al-Baz, 1961.
- . *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Translated by Ahmad Zaini Dahlan. Vol. 2. Kamus Al-Qur'an. Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017.
- Al-Khalil, Ibn Ahmad. *Kitab al-'Ayn*. Vol. 3. Dar al-Hadith, 2003.
- Badawi, Elsaid M., and Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Brill, 2008.
- Gueye, Moustapha Kamal, and Najma Mohamed. "An Islamic Perspective on Ecology and Sustainability." In *Ecotheology: Sustainability and Religions of the World*, edited by Levente Hufnagel. IntechOpen, 2023.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Pustaka Nasional PTE LTD, n.d.
- Ibnu Asyur, Tahir. *Muqaddimah al-Tahrir wa al-Tanwir*. Vol. 1. Daar at-Tunisiyyah li an-Nasyr, 1984.
- Kafabihi, Abdullah. *Manifesto Qur'ani untuk Dunia yang Rapuh*. Madza Media, 2025.
- Kholis, Nur, and Qaem Aulassyahied. "Understanding Ecological Hadiths with Interconnective Approaches in Responding to Ecological Problems." *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* 5, no. 1 (2022): 25–41.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford University Press, 1989.
- Mohidem, Nur Adibah, and Zailina Hashim. "Integrating Environment with Health: An Islamic Perspective." *Social Sciences* 12, no. 6 (2023): 321.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Idea Press Yogyakarta, 2014.

- Nasr, Seyyed Hossein. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. HarperOne, 2015.
- Pinto, Tiago, and Helena Vilaça. "New Age and Environment: New Forms of Spirituality and Lifestyle in the Context of Secularization?" *Religions* 14, no. 4 (2023): 468.
- Purwanto, Muhammad Roy, Mariatul Istiani, Hilda Hilda, Hamidullah Marazi, and Burhan Nudin. "Islamic View towards Environment Preservation." *KnE Social Sciences*, July 5, 2022, 11–15.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Qur'an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan*. Lentera Hati, 2020.
- . *Islam yang Saya Pahami*. Lentera Hati, 2020.
- . *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*. PT Lentera Hati, 2020.
- . *Logika Agama*. Lentera Hati, 2017.
- . *Membumikan Al-Qur'an*. Mizan, 1992.
- . *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 5. Lentera Hati, 2000.
- Skolimowski, Henryk. *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*. Element, 1993.
- Suprianto, Bibi, Yuni Triandini, Irwan Abdullah, and Tri Marhaeni Pudji Astuti. "Islamic Ecological Principles in Muslim Environmentalism Narratives for Religious Moderation in Indonesia." *International Journal of Islamic Studies Higher Education* 2, no. 3 (2023).
- Syauqi, M., Romlah, and Abubakar Askar. *Ekologi dan Hadits: Analisis tentang Peran Manusia sebagai Khalīfah di Bumi*. Zenodo, May 15, 2025.
- Tucker, Mary Evelyn. "Religion and Ecology: Can the Climate Change?" *Dædalus* 130, no. 4 (2001): 1–14.
- United Nations Environment Programme (UNEP). *Making Peace with Nature: A Scientific Blueprint to Tackle the Climate, Biodiversity and Pollution Emergencies*. UNEP, 2021.
- Wahyuni, Herpita, and Suranto. "Dampak Deforestasi Hutan Skala Besar terhadap Pemanasan Global di Indonesia." *JIIP: Jurnal Ilmiah Ilmu Pemerintahan* 6, no. 1 (2021): 148–49.
- White, Lynn, Jr. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203–7.
- Willya, Evra, Sabil Mokodenseho, Nasruddin Yusuf, and Gusniarjo Mokodompit. "Etika dan Prinsip Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Hukum Islam: Kajian Filosofis, Fenomenologis, dan Normatif." *I'tisham: Journal of Islamic Law and Economics*, August 7, 2023.
- Santika, Lora, and Muhammad Sarjan. "Dimensi Filsafat dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam: Kajian Peran Manusia dalam Menjaga Keseimbangan Lingkungan." *Lambda: Jurnal Pendidikan MIPA dan Aplikasinya* 5, no. 1 (2025): 54–60.