



KEMENTERIAN AGAMA RI
2025

Dr. Reflita, M.A., dkk.

TAFSIR

AYAT-AYAT EKOLOGI

Membangun Kesadaran Ekoteologis
Berbasis Al-Qur'an

Kata Pengantar:
Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A.
(Menteri Agama Republik Indonesia)

MILIK KEMENTERIAN AGAMA RI
TIDAK DIPERJUALBELIKAN

TAFSIR

AYAT-AYAT EKOLOGI

**Membangun Kesadaran Ekoteologis
Berdasarkan Al-Qur'an**

Dr. Reflita, M.A., dkk.



KEMENTERIAN AGAMA RI
2025

Tafsir Ayat-ayat Ekologi, Membangun Kesadaran Ekoteologis Berbasis Al-Qur'an

Penyusun:

Dr. Reflita, M.A., Dr. Imam Arif Purnawan, Lc, M.A.,
Dr. Idrianto Faishal, M.A., Dr. Abdul Hakim, M.Si.,
Dr. Nurbaiti, M.A., Zarkasy Afif, M.A., Salim Rusdi
Cahyono, Lc. M.A., Muhammad Mundzir, M.A.,
dan Fahrurozi, Lc.

Ukuran Buku : 17,6 x 25 cm
Jumlah halaman : xiv + 275 hlm.

ISBN

978-602-293-271-0

Katalog dalam Terbitan (KDT):

Cetakan Pertama, September 2025

Cetakan Pertama: 2025

Hak Cipta © 2025

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ)

Badan Moderasi Beragama dan
Pengembangan Sumber Daya Manusia (BMBPSDM)

Editor:

Abdul Aziz Sidqi
Misbahul

Perwajahan dan Tata Letak

Tim Kreatif Dafa Literasi Pustaka

Diterbitkan oleh

Kementerian Agama RI

Dicetak oleh

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Badan Moderasi Beragama dan
Pengembangan Sumber Daya Manusia
(BMBPSDM)

Seluruh hak cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang memperbanyak, mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit, kecuali untuk tujuan pendidikan, penelitian, atau kajian ilmiah dengan tetap mencantumkan sumber secara lengkap

PEDOMAN TRANSLITERASI

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

1. Konsonan

No	Arab	Latin
1	ا	-
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	-
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
22	ك	k
23	ل	l
24	م	m
25	ن	n
26	و	w
27	هـ	h
28	ء	‘
29	ي	y

2. Vokal Pendek

---ْ = كَتَبَ Kataba
 ---ِ = سَئِلَ Su’ila
 ---ُ = يَذْهَبُ Yazhabu

3. Vokal Panjang

قال = قَا qāla
 قيل = قِي qīla
 يقول = يَقُولُ yaqūlu

4. Diftong

كيف = كَيْ kaifa
 حول = حَوِ haula



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
LAJNAH PENTASHIHAN MUSHAF AL-QUR'AN

Tanda Tashih

No: B-0795/LPMQ.01/TL.02.1/09/2025

Kode: H1IA1582025274

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تندا تصحيح

لجنه فنتصحيحن مصحف القرآن كمنتريان اكاما ريفولبليك اندونيسيا تله منتصحيح ايات-ايات القرآن دالم بوكو تفسير ايات-ايات ايكولوئي ممبغون كسدرن ايكوتنيولوئييس برسيس القرآن يغ دتربتكن اوليه:

فتربيت : لجنه فنتصحيحن مصحف القرآن، جاكرتا

اكورن : ٢٤ x ١٤،٨ ج م.

تندا تصحيح ايبي برلاكو سلاما دوا تهون سجالك تغال دتفتكن.

١٥ ربيع الاول ١٤٤٧ هـ
جاكرتا، ٨ سيقتمبر ٢٠٢٥ م

كشالا



حاج عبد العزيز صدقي

تيم فلكسنا فنتصحيحن مصحف القرآن

- | | | |
|--------------------------------|-------------------------|--------------------------------|
| ١٣- حاج احمد خطيب حميد | ٢٥- عبد الحكيم شكري | ١- د/ حاج احسن سخاء محمد |
| ١٤- د/ حاج زين العارفين مذكور | ٢٦- مستقيم كوسرين | ٢- د/ حاج مخلص محمد حنفي |
| ١٥- د/ حاج احمد بدر الدين اصلح | ٢٧- محمد زمراي احباب | ٣- د/ حاج عبد المهيمن زين |
| ١٦- د/ حاج حسب الله ديمن | ٢٨- الفي زكية درمانيتا | ٤- د/ حاج احمد فطاني |
| ١٧- حاج امام متقين مسلم | ٢٩- احمد فلاح الدين | ٥- د/ حاج علي نوردين |
| ١٨- حاج مصطفى اجيف | ٣٠- محمد رشيد اوابين | ٦- د/ حاج احمد حسن الحكيم |
| ١٩- احمد زيني نور | ٣١- محمد منذر | ٧- د/ حاجة رمله ويدايي |
| ٢٠- احمد نور قمري عزيز | ٣٢- باكوس ابي هاندربيان | ٨- د/ حاجة ام حسن الخاتمة |
| ٢١- انطان جيلاني رشيد | ٣٣- الفيتا ايكا رحمة | ٩- حاج أ. بدري يونردي |
| ٢٢- حاجة توتي نور حياتي | ٣٤- امي مسرورة | ١٠- حاج مزموور شعرائي |
| ٢٣- حاجة ايدا زلفيا خيرالدين | ٣٥- نادية الحكمة صحفي | ١١- حاج ديني هديني احمد عارفين |
| ٢٤- سميرة خطيب | ٣٦- لطيفة رححي | ١٢- د/ حاج فخر الرازي عبد الله |



Scan dengan aplikasi Qur'an Kemenag



KATA PENGANTAR MENTERI AGAMA RI

Bismillahirrahmanirrahim

Manusia diciptakan Allah sebagai khalifah di bumi. Amanah ini bukan sekedar hak untuk memanfaatkan sumber daya alam, tetapi juga kewajiban untuk menjaga keberlanjutan ciptaan-Nya. Interaksi manusia dengan bumi dan makhluk hidup di dalamnya, harus mempertimbangkan kemaslahatan ekologis. Kesadaran manusia akan tanggung jawab spiritual dan ekologis akan mendukung pelestarian alam dan menyelamatkan bumi dari kehancuran.

Umat Islam telah mewarisi khazanah tafsir dengan berbagai genre, serta perbedaan tafsir dari banyak ulama. Karya-karya tafsir ini telah memuat banyak pembahasan atas ayat-ayat ekologi. Namun, tentu banyak alasan untuk selalu menghadirkan potensi tafsir baru yang lebih aktual dan kontekstual tanpa menghilangkan kontribusi karya-karya tafsir sebelumnya. Khususnya dalam memahami ayat-ayat ekologi. Misalnya, pemaknaan konsep *taskhīr* (penundukan alam) dalam al-Qur'an. *Taskhīr* bukan cek kosong atau izin total bagi manusia untuk mengeksploitasi kekayaan alam, tetapi izin terbatas untuk kemanafaatannya bagi manusia, bukan karena alasan bisnis dan ketamakan dalam mencari kekayaan. Selain itu, konsep antroposentrisme dan teologi kita yang terlalu maskulin, juga perlu mendapatkan redefinisi dan reinterpretasi.

Saya menyambut positif penerbitan buku **'Tafsir Ayat-Ayat Ekologi; Membangun Kesadaran Ekoteologis Berbasis Al-Qur'an'**, sebuah upaya untuk menumbuhkan kesadaran spiritual dan ekologi pada umat manusia sehingga dapat menghargai alam sebagai bagian dari makhluk Tuhan yang wajib dipelihara sebagai bagian dari keimanan. Buku ini memuat ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait penciptaan alam, fungsi ekologis, prinsip keseimbangan (*mizān*), larangan perusakan alam, hingga tanggung jawab manusia dalam mengelola dan menjaga lingkungan secara keberlanjutan. Kehadiran buku ini memberikan kontribusi penting dalam mengintegrasikan nilai-nilai Al-Qur'an dengan tantangan global yang dihadapi oleh umat manusia; krisis lingkungan dan perubahan iklim.

Akhir kata, saya menyampaikan apresiasi dan terima kasih kepada para penyusun dan pihak yang terlibat dalam penyusunan karya ini. Semoga buku ini memberi manfaat luas dan menjadi bagian dari ikhtiar kolektif umat untuk mewujudkan kehidupan yang lebih berkeadilan, berkelanjutan, dan berlandaskan nilai-nilai ilahiyah. Semoga apa yang kita lakukan menjadi amal saleh dan diredai oleh Allah Swt. Amin

Jakarta, 01 Juli 2025



MENTERI AGAMA REPUBLIK INDONESIA,

NASARUDDIN UMAR

SAMBUTAN
KEPALA BADAN MODERASI BERAGAMA DAN
PENGEMBANGAN SUMBER DAYA MANUSIA
KEMENTERIAN AGAMA RI

Butir kedua Asta Prioritas Kementerian Agama menyebutkan pentingnya penguatan ekoteologi untuk membangun kesadaran dan tanggung jawab spiritual dan moral umat beragama terhadap alam semesta. Hal ini sejalan dengan Asta Cita Pemerintahan Presiden Prabowo Subianto dan Gibran Rakabuming Raka pada butir ke-8, yaitu “Memperkuat penyelarasan kehidupan yang harmonis dengan lingkungan, alam, dan budaya. Di tengah krisis iklim dan lingkungan yang menjadi isu global, Indonesia harus terdepan dalam pelestarian lingkungan. Kesadaran ekoteologis harus berangkat dari pemahaman dan kesadaran spiritual akan pentingnya merawat bumi.

Relasi antara manusia dan lingkungan bukanlah hubungan eksploitatif, tetapi amanah (kepercayaan ilahi) yang dititipkan kepada manusia sebagai khalifah di bumi. Al-Qur’an memuat banyak sekali ayat yang menyerukan tanggung jawab ekologis: manusia sebagai pemakmur bumi (Q.S. Hūd [11]: 61), larangan merusak bumi setelah diperbaiki (Q.S. Al-A’rāf [7]: 56), seruan menimbang dengan adil (Q.S. Ar-Raḥmān [55]:7-9), fakta kerusakan lingkungan oleh manusia (Q.S. Ar-Rūm [30]: 41), dan lain-lain.

Buku “**Tafsir Ayat-Ayat Ekologi; Membangun Kesadaran Ekoteologis Berbasis Al-Qur’an**” yang disusun oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Kementerian Agama Republik Indonesia merupakan sumbangsih penting dalam khazanah tafsir Al-Qur’an kontemporer yang menggabungkan perspektif teologis dengan kesadaran ekologis. Tafsir Eko-Teologi menjadi jembatan pemahaman antara ajaran agama dengan realitas kehidupan modern yang membutuhkan solusi berbasis spiritualitas. Ekoteologi berbasis Al-Qur’an mempertemukan dimensi spiritual, etika lingkungan, dan tindakan sosial dalam satu kesatuan sehingga tercipta hubungan yang harmonis antara manusia, alam dan Tuhan.

Kami mengucapkan terima kasih dan apresiasi kepada seluruh tim penyusun, narasumber, dan seluruh pihak yang telah berkontribusi dalam penyusunan buku. Semoga karya ini dapat memberikan manfaat yang luas bagi pengembangan pemahaman keagamaan yang ramah lingkungan dan berkelanjutan.

Terakhir, tidak ada karya yang sempurna. Masukan dan saran konstruktif sangat kami harapkan untuk kesempurnaan buku ini di masa mendatang. Semoga sumbangsih pemikiran ini dicatat sebagai amal ibadah di sisi Allah. Amin.

Jakarta, 01 Juli 2025

Kepada Badan Moderasi Beragama
dan Pengembangan Sumber Daya Manusia



Prof. Dr. Muhammad Ali Ramdhani, S.TP, M.Ts

KATA PENGANTAR

KEPALA LAJNAH PENTASHIHAN

MUSHAF AL-QUR'AN

Puji syukur kehadiran Allah Swt., penyusunan buku *Tafsir Ayat-Ayat Ekologi; Membangun Kesadaran Ekoteologis Berbasis Al-Qur'an* dapat diselesaikan. Penyusunannya dilakukan oleh tim di lingkungan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Badan Moderasi Beragama dan Pengembangan Sumber Daya Manusia Kemenag RI.

Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk banyak memberikan pedoman dan isyarat tentang pentingnya pemeliharaan lingkungan dalam bingkai keimanan. Penyusunan buku tafsir ini merupakan bentuk ikhtiar ilmiah untuk menggali mutiara-mutiara makna ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan lingkungan hidup dalam bingkai ekoteologi-yakni pendekatan yang menggabungkan dimensi teologis, ekologis, dan kemanusiaan. Apalagi, di tengah krisis lingkungan yang semakin mengkhawatirkan, perlu ditumbuhkan kembali kesadaran ekologis yang dibarengi dengan kesadaran tauhid.

Buku ini disusun dengan menggabungkan pendekatan tafsir tematik (*maudū'ī*) dan *tahlīlī*. Setiap ayat dijelaskan kandungannya secara komprehensif dan kontekstual. Pembahasannya diperkaya dengan kajian linguistik (morfologi, sintaksis, dan semantik) dan *maqāṣid surah/ayah*. Pemilihan pendekatan ini untuk menghindari pembacaan ayat secara fragmentaris dan mendorong pembacaan holistik. Ayat Al-Qur'an dipandang sebagai satu kesatuan dalam membangun hubungan harmoni antara manusia dan alam. Dalam penulisannya, buku tafsir ini menjadikan literatur tafsir klasik dan kontemporer sebagai referensi utama. Karya-karya terkait ekoteologi juga dijadikan sebagai sumber rujukan.

Tim yang terlibat dalam penyusunan buku ini terdiri atas: Pembina: Kepala Badan Moderasi Beragama dan Pengembangan Sumber Daya Manusia; Pengarah: Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an; Ketua: Dr. Reflita, M.A.; Sekretaris: Dr. Imam Arif Purnawan, Lc., M.A.; Anggota: Dr. Idrianto Faishal, M.A.; Dr. Abdul Hakim; Dr. Nurbaiti, M.A.; Salim Rudi Cahyono, M.A.; Muhammad Mundzir, M.A.; dan Fahrurrozi, Lc., Zarkasy Afif, M.A.

Akhirnya, kami menyampaikan terima kasih kepada tim yang telah melaksanakan tugas ini dengan baik. Kritik dan saran dari pembaca sangat kami hargai untuk penyempurnaan buku ini. Semoga buah karya ini bermanfaat bagi umat dan menjadi amal jariyah kita semua.

Jakarta, 02 Juli 2025

Kepala Lajnah Pentashihan
Mushaf Al-Qur'an



Abdul Aziz Sidqi, M.Ag.

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	iii	Tasbihnya Alam dan Kewajiban Memelihara Keteraturan	23
Tanda Tashih			
Pengantar Menteri Agama: Prof. Dr. KH. Nasruddin Umar, M.A.	vii	Alam Berbicara Tentang Rahmat Tuhannya	33
		Fenomena Alam Adalah Bukti Kekuasaan Allah	41
Sambutan Kepala Badan Moderasi Beragama dan Pengembangan Sumber Daya Manusia Kementerian Agama RI	ix	Kesuburan Bumi dan Ketersediaan Rezeki Sebagai Tanda Kekuasaan Allah	53
Kata Pengantar Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qurʿān	xi	Tanggung Jawab Kosmik Manusia	61
		Manusia Sebagai Khalifah; Tanggung Jawab Pemelihara Bumi	69
Daftar Isi	xiii	Kekhalifahan Adalah Nikmat Yang Harus Dijaga	77
Pendahuluan	1	Bumi Sebagai Anugerah Allah dan Amanah Konservasi	87
<i>Rabb al-ʿĀlamīn</i> ; Tuhan Sang Pemelihara Semesta, Panggilan untuk Menjaga Bumi	13		

xiv	Penundukan (<i>Taskhīr</i>) Dan Keseimbangan Alam Bentuk Kasih Sayang Allah	95	Azab Atas Kaum Pendosa; Refleksi Dari Kerusakan Kolektif	179
	Menjaga Alam Sebagai Bentuk Syukur Atas <i>Taskhir</i> Alam	101	Kerusakan Alam Akibat Tindakan Manusia	189
	Kerusakan Spiritual dan Alam; <i>Fasad Fil Ard</i> ; Peran Manusia Dalam Lingkungan	121	Rotasi Siang dan Malam Sebagai Bentuk Keseimbangan Kehidupan	197
	Perusakan Lingkungan dan Kemunafikan	129	Menjaga Rahmat Allah di Alam Semesta	205
	Aspek Keadilan Dalam Pemanfaatan Sumber Daya Alam	137	Pemanfaatan Hewan Sesuai Fungsinya	211
	Pelestarian Bumi Sebagai Bentuk Implementasi Keimanan	145	Etika Konsumsi: Antara Kebebasan Dan Batas Ilahi	221
	<i>Ulū Baqiyyah</i> dan Kecinambungan Kelestarian Alam	153	Air Suci Dari Langit: Sentuhan Kasih Tuhan Bagi Alam	229
	Anjuran Berbuat Ihsan dan Larangan Perusakan di Bumi	161	Air Terjaga, Manusia Sejahtera	237
			Menjaga Air dan Tumbuhan	245
			Endnotes	252
			Daftar Pustaka	270

PENDAHULUAN

Tafsir Ekoteologi: Menyatukan Teks Ilahi dan Kesadaran Ekologis

Krisis lingkungan hidup saat ini telah mencapai tingkat yang mengkhawatirkan. Laporan Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) pada 2023 menyebutkan bahwa peningkatan suhu global telah melampaui 1,1°C sejak era pra-industri yang menyebabkan cuaca ekstrem, mencairnya es kutub, naiknya permukaan laut, serta hilangnya keanekaragaman hayati.

Indonesia merupakan salah satu negara dengan kekayaan sumber daya alam yang luar biasa. Hutan tropis yang luas menjadikan Indonesia sebagai salah satu paru-paru dunia. Keanekaragaman hayati dan nonhayati yang dimiliki, letak geografis yang strategis serta keragaman demografis, merupakan potensi besar yang tidak dimiliki oleh banyak negara lain. Kekayaan ini merupakan anugerah dari Allah yang seharusnya disyukuri dan dikelola dengan bijak.

Namun, krisis ekologis ternyata juga melanda negeri tercinta ini. Deforestasi masif, pencemaran sungai dan laut, bencana alam seperti banjir, tanah longsor, kebakaran hutan, serta kerusakan terumbu karang kerap menjadi *headline* pemberitaan beberapa tahun terakhir ini. Data dari Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) menunjukkan bahwa Indonesia kehilangan lebih dari 175,4 ribu hektar hutan pada tahun 2024. Hal ini menjadikan Indonesia sebagai salah satu negara dengan tingkat kehilangan hutan tercepat di dunia. Padahal, hutan Indonesia adalah rumah bagi sekitar 17% spesies flora dan fauna di dunia, termasuk spesies langka dan endemik. Fenomena ini bukan hanya masalah sains dan teknologi, tetapi juga merupakan krisis spiritual dan etika. Kerusakan alam sejatinya adalah refleksi dari krisis hubungan manusia dengan dirinya, sesama, dan alam sekitarnya.

Kerusakan Alam Sebagai Krisis Spiritual

Krisis ekologis yang melanda dunia saat ini, termasuk Indonesia, tidak hanya merupakan masalah teknis, politik, atau ekonomi, melainkan juga cerminan krisis spiritual manusia. Ketika manusia memisahkan relasinya dengan alam dari relasi keimanannya dengan Tuhan, maka alam kehilangan nilai sakralnya dan menjadi objek eksploitasi semata. Dalam perspektif Islam, setiap bentuk kerusakan yang dilakukan manusia di bumi menunjukkan adanya keretakan dalam hubungan vertikal antara manusia dan Allah, serta hubungan horizontal dengan ciptaan-Nya. Kerusakan tersebut adalah akibat penyimpangan dari perintah Tuhan. Allah *Subhānahū wa ta'āla* berfirman:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ
الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia. (Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar). (ar-Rūm/30: 41)

Kerusakan alam adalah isyarat jelas bahwa manusia tengah kehilangan arah dari tanggung jawab spiritualnya sebagai *khalīfah*, penjaga dan pemakmur bumi. Ketika hutan ditebang sembarangan, sungai diracuni limbah, dan udara dicemari demi ambisi sesaat, sejatinya manusia sedang mengkhianati amanah ilahi yang dititipkan kepadanya sejak penciptaannya, sebagaimana ditegaskan dalam Surah al-Baqarah/2: 30. Dalam Islam, tugas memelihara alam bukan sekadar anjuran etis, melainkan bagian integral dari misi keberagamaan.

Nabi Muhammad *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam* telah menunjukkan contoh yang luhur dalam menjaga

lingkungan. Nabi bersabda:

إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا،
فَلْيَفْعَلْ (رواه أحمد عن أنس)

Jika kiamat terjadi dan di tangan salah seorang dari kalian ada sebatang bibit pohon (kurma), maka jika ia masih mampu untuk tidak berdiri (meninggalkannya) hingga ia menanamnya, maka hendaklah ia menanamnya.

(HR. Ahmad dari Anas)

Hadis di atas menunjukkan bahwa menjaga dan merawat bumi adalah bagian dari ibadah, bahkan ketika hasil dari perbuatan itu tidak lagi mungkin dirasakan. Perintah untuk tetap menanam meski kiamat telah tiba adalah bentuk ajaran tentang tanggung jawab manusia sebagai khalifah di muka bumi. Manusia harus terus mengupayakan kebaikan ekologis, bukan sekadar demi manfaat duniawi, tetapi sebagai pengabdian kepada Allah dan bentuk amanah yang tidak terputus.

Hadis di atas juga menyiratkan bahwa perilaku ekologis tidak bersyarat pada hasil, tetapi bernilai karena niat dan prosesnya. Tindakan kecil seperti menanam pohon menjadi simbol keberpihakan terhadap kehidupan, sekaligus bentuk zikir yang nyata melalui amal. Etika lingkungan tidak hanya bersandar pada rasionalitas manfaat, tetapi juga berakar dari spiritualitas.

Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa krisis ekologi adalah krisis spiritualitas modern. Dalam bukunya *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, ia menyatakan bahwa alam telah direduksi menjadi objek konsumsi karena hilangnya pemahaman akan sakralitasnya. Perspektif ini sejajar dengan pandangan ulama klasik seperti Fakhru ad-Dīn ar-Rāzī, yang dalam tafsirnya terhadap surah ar-Rahmān/55:7-9 menyebutkan bahwa keseimbangan dalam alam adalah refleksi dari keadilan Tuhan. Adapun,

setiap ketimpangan adalah bentuk pelanggaran terhadap ketentuan Ilahi.

Masalah lingkungan juga kerap dikaitkan dengan lemahnya implementasi nilai-nilai takwa (kesadaran akan kehadiran Allah) dalam kehidupan sosial. Secara fitrah, alam berada dalam kondisi seimbang dan baik. Kerusakan alam menunjukkan adanya penyimpangan dari fitrah yang lurus, akibat lemahnya kontrol spiritual dalam jiwa manusia. Oleh karena itu, solusi terhadap krisis ekologis tidak cukup hanya dengan pendekatan teknokratik atau regulasi, tetapi harus menyentuh akar spiritual dan moral manusia.

Krisis lingkungan adalah bagian dari krisis spiritual umat manusia yang telah melupakan nilai-nilai sakral alam. Pandangan sekuler terhadap alam sebagai objek eksploitasi telah menghapus dimensi spiritual dalam interaksi manusia dengan bumi. Oleh karena itu, perlu adanya "*revitalisasi kosmologi Islam*" yang melihat alam sebagai ayat-ayat Tuhan (*āyāt kauniyyah*).

Islam menawarkan fondasi etis dan spiritual yang kokoh untuk membangun hubungan yang harmonis antara manusia dan alam. Al-Qur'an menekankan kesadaran bahwa menjaga alam bukan hanya kewajiban ekologis, tetapi juga bentuk ibadah. Dengan mengembalikan alam pada kedudukannya sebagai bagian dari sistem ibadah universal, manusia sedang menyembuhkan luka spiritual yang telah lama menganga dalam hubungan manusia dengan Penciptanya.

Salah satu penyebab utama kerusakan ekologis adalah dominasi paradigma antroposentris dalam kehidupan modern. Paradigma ini menempatkan manusia sebagai pusat dan penguasa tunggal atas alam, bukan sebagai bagian darinya. Model ekonomi konsumtif telah menyebabkan eksploitasi sumber daya alam yang begitu masif dan tanpa batas. Dalam konteks ini, alam tidak hanya mengalami kerusakan fisik, tetapi juga kehilangan nilai-nilai sakral yang mengikat manusia secara etis.

Konsep Ekoteologi Dalam Al-Qur'an

Konsep ekoteologi merupakan gabungan antara dua entitas penting yaitu ekologi dan teologi. Ekologi berasal dari kata Yunan, *oikos* yang berarti “rumah” atau “tempat tinggal” dan *logos* yang berarti “ilmu”. Sementara itu, teologi bermakna ilmu tentang Tuhan atau pemikiran mengenai ketuhanan. Dengan demikian, secara terminologis, ekoteologi dapat diartikan sebagai telaah atau refleksi teologis tentang hubungan antara Tuhan, manusia, dan lingkungan alam. Dalam konteks Al-Qur'an, ekoteologi mengacu pada pemahaman dan tafsir terhadap wahyu ilahi yang menempatkan alam sebagai bagian dari sistem ketuhanan yang utuh, sakral, dan terhubung dengan tanggung jawab moral manusia sebagai khalifah.

Secara konseptual, ekoteologi adalah upaya memahami hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta secara integratif. Dalam perspektif Islam, hubungan ini terjalin dalam kerangka tauhid, yakni pengesaan Tuhan yang mencakup keesaan penciptaan (*al-Khalq*), kepemilikan (*al-Mālik*) dan pengaturan (*at-Tadbīr*). Dengan kata lain, manusia harus menyadari realitas penciptaan alam, kepemilikan dan keberaturan alam yang sempurna hanyalah milik Allah semata. Sehingga ketika manusia melakukan tindakan yang merusak ekologi, secara tidak langsung ia telah melanggar nilai-nilai tauhid yang menjadi pondasi kehidupan.

Al-Qur'an menggunakan banyak istilah yang mengindikasikan keterkaitan antara aspek spiritual dan lingkungan. Misalnya, istilah *khalīfah* (*al-Baqarah/2: 30*) menunjukkan mandat kepemimpinan manusia di bumi yang membawa amanah, bukan dominasi. Dalam hal ini, para mufassir seperti ar-Rāghib al-Aṣṣḥānī dalam *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān* menjelaskan bahwa *khalīfah* bermakna “orang yang menggantikan tugas pemeliharaan” yang sebelumnya diemban makhluk lain. Pengertian ini

tentunya membawa konsekuensi tanggung jawab etis terhadap bumi.

Prinsip dasar ekoteologi dalam Al-Qur'an tidak lepas dari pandangan bahwa alam diciptakan Allah dengan sangat sempurna dan penuh harmoni. Alam adalah makhluk Allah yang hidup, tunduk, dan bertasbih kepada-Nya, sebagaimana ditegaskan dalam surah al-Isrā'/17: 44 dan al-Ḥajj/22: 18. Aṭ-Ṭabarī menyatakan bahwa tasbih makhluk bukanlah simbolik semata, tetapi bentuk nyata dari ketaatan semua ciptaan terhadap hukum Tuhan, meski tidak semua tasbih itu dipahami manusia.

Al-Qur'an juga menegaskan bahwa alam memiliki nilai intrinsik, bukan hanya nilai instrumental. Alam tidak hanya berguna bagi manusia, tetapi juga memiliki peran dan tujuan tersendiri dalam sistem penciptaan. Hal ini ditegaskan dalam surah an-Nūr/24: 41 dan al-Ḥadīd/57: 1, di mana seluruh makhluk disebutkan bertasbih kepada Allah. Alam bukan sekadar fasilitas hidup manusia, melainkan bagian dari ekosistem ibadah universal kepada Sang Pencipta.

Setiap elemen alam bertasbih dan mengingat Tuhannya (al-Isrā'/15: 44). Tasbih ini bisa dipahami sebagai keberfungsian ekologis yang menunjukkan keterhubungan dengan Tuhan. Seekor burung yang terbang, angin yang berhembus, sebatang pohon yang tumbuh, atau bahkan atom dalam sebutir apel yang bergerak—semuanya adalah wujud ibadah mereka kepada Tuhan melalui eksistensi dan peran alamiahnya. Namun, manusia sering kali tidak menangkap “bahasa tasbih” ini.

Ar-Rāzī membuat sebuah permisalan keagungan ciptaan Tuhan dengan sebuah apel yang dipotong-potong menjadi bagian-bagian kecil. Setiap bagian kecil dari apel (*jauhar fard*) memiliki sifat unik seperti warna, rasa, aroma, dan ruang. Ia sedang menyingkap betapa detail ciptaan Allah yang tidak mungkin berdiri tanpa kehendak dan ilmu-Nya. Penekanan bahwa sifat-sifat itu bersifat mungkin (*ja'iz*) dan tidak niscaya, memperkuat keyakinan bahwa

keteraturan ekologis tidak muncul dengan sendirinya, tetapi merupakan hasil dari kehendak Tuhan yang bijaksana (*al-Hakīm*). Konsep ini adalah inti dari ekoteologi: memahami bahwa struktur dan dinamika alam bukan kebetulan, tetapi manifestasi kehendak Tuhan yang bertujuan dan penuh makna.

Ekoteologi berdiri di atas tiga pilar: tauhid (kesatuan Tuhan dan penciptaan), *khalīfah* (kepemimpinan etis manusia), dan *‘adālah* (keadilan lingkungan). Ketiganya membentuk landasan moral yang kuat untuk mengatasi kerusakan ekologis yang melanda dunia. Konsep ini diperkuat oleh prinsip *mizān* (keseimbangan). Alam semesta diciptakan dalam keseimbangan yang presisi. Perusakan terhadap alam adalah bentuk ketidakadilan yang melanggar hukum Tuhan.

Konsep ekoteologi juga menyumbang gagasan *ḥifẓ al-bī‘ah* (perlindungan lingkungan) sebagai perluasan dari *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-māl*. Beberapa ulama fikih kontemporer, seperti Yūsuf al-Qaradāwī menjelaskan bahwa menjaga lingkungan adalah bagian dari ibadah dan bentuk pengabdian terhadap Allah karena menyangkut kemaslahatan umum (*maṣlaḥah ‘āmmah*).

Dengan demikian, ekoteologi Qur’ani sejatinya bukanlah konsep yang dipaksakan dari luar, melainkan sebuah ekspresi alami dari kosmologi Islam itu sendiri. Konsep ini menawarkan pendekatan yang holistik, menggabungkan pemahaman spiritual, etika, dan ilmu pengetahuan dalam melihat hubungan manusia dengan lingkungan. Dalam kerangka ini, manusia tidak lagi dipandang sebagai penguasa tunggal bumi, melainkan sebagai pelaksana kehendak Tuhan yang bertanggung jawab untuk merawat dan menjaga ciptaan-Nya.

Penerapan Pendekatan Ekoteologis Dalam Penafsiran

Agama sebagai sistem nilai yang menyeluruh, menawarkan fondasi spiritual dan moral dalam membangun relasi manusia dengan alam. Islam khususnya memandang alam sebagai tanda-tanda (*āyāt*) kekuasaan Tuhan, bukan sekadar objek eksploitasi. Al-Qur'an tidak hanya menyinggung fenomena alam secara deskriptif, melainkan juga menawarkan kerangka etis dan teologis tentang tanggung jawab manusia sebagai khalifah yang ditugaskan untuk memakmurkan bumi, bukan merusaknya.

Konsep-konsep seperti *lā tufsidū fī al-arḍ*, *mīzān*, *amānah*, dan *khalīfah* memiliki makna ekologis yang sangat relevan. Sayangnya semua itu belum banyak digali dalam karya tafsir. Ketidakhadiran pendekatan tafsir ekoteologis menyebabkan Al-Qur'an kurang diaktualisasikan sebagai solusi etis-spiritual dalam menghadapi krisis lingkungan saat ini.

Demikian juga, pendekatan sains dan kebijakan lingkungan kerap terpisah dari spiritualitas dan nilai-nilai teologis. Dalam banyak kebijakan konservasi dan mitigasi perubahan iklim, dimensi iman dan kesalehan ekologis kurang diintegrasikan. Padahal, berbagai studi menunjukkan bahwa pendekatan berbasis keimanan dapat mendorong kesadaran ekologis yang lebih kuat dan berkelanjutan. Oleh karena itu, perlu penafsiran yang menempatkan relasi manusia dan alam dalam kerangka teologis yang utuh dan kontekstual.

Al-Qur'an adalah kitab petunjuk yang tidak hanya berbicara tentang aspek ibadah dan akhlak, tetapi juga tentang kehidupan secara keseluruhan, termasuk relasi manusia dengan alam. Ratusan ayat dalam Al-Qur'an berbicara tentang langit, bumi, air, tumbuhan, binatang, dan fenomena alam lainnya. Banyak dari ayat ini bukan sekadar

menyebutkan, melainkan menegaskan tanda-tanda kekuasaan Allah (*āyāt kauniyyah*) yang mengharuskan manusia untuk merenung dan bertanggung jawab. Pendekatan ekoteologis perlu dikembangkan untuk pembacaan ulang terhadap Al-Qur'an di tengah krisis lingkungan dewasa ini.

Urgensi pendekatan ekoteologis dalam tafsir menjadi semakin mendesak ketika kita menyadari bahwa krisis lingkungan bukan sekadar persoalan teknis atau kebijakan, melainkan juga persoalan etika, spiritualitas, dan cara pandang manusia terhadap alam. Fazlur Rahman menyatakan bahwa tafsir harus membawa makna yang hidup dan relevan bagi zaman, bukan sekadar reproduksi makna masa lalu. Dalam konteks ini, pendekatan ekoteologis hadir untuk memperkaya dan menyegarkan kembali pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan alam.

Beberapa tafsir klasik seperti *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī*, sebenarnya telah memberikan fondasi penting dalam memahami makna literal dan konteks historis dari ayat-ayat Al-Qur'an. Misalnya, dalam menafsirkan surah ar-Rūm /30:41 tentang kerusakan di darat dan laut, Aṭ-Ṭabarī mengutip pandangan para sahabat yang mengaitkan kerusakan ini dengan perbuatan dosa manusia. Pada zaman sekarang, tafsir ini perlu diluaskan ke dimensi ekologis, misalnya dengan mengaitkan *fasād* dengan pencemaran, deforestasi, dan pemanasan global.

Beberapa mufasir kontemporer telah mulai mengembangkan pendekatan ini. Ṭanṭāwī Jauhārī dalam *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān* memandang bahwa alam semesta adalah laboratorium ilmu dan keimanan. Ia menyebut bahwa setiap fenomena alam adalah bukti keagungan Tuhan yang harus dipelajari dan dijaga. Tafsir ini menjadi relevan untuk membangun kesadaran bahwa perusakan alam berarti mengingkari ayat-ayat Tuhan yang tampak dalam semesta.

“Solusi terhadap krisis ekologis tidak cukup hanya dengan pendekatan teknokratik atau regulasi, tetapi harus menyentuh akar spiritual dan moral manusia.”

Demikian pula, Wahbah az-Zuhaili dalam *at-Tafsir al-Munir* menafsirkan ayat-ayat tentang ciptaan Tuhan dengan mengaitkan tanggung jawab manusia sebagai

khalifah yang menjaga keseimbangan, bukan merusaknya. Ia menekankan bahwa segala bentuk perusakan terhadap bumi, termasuk eksploitasi berlebihan, bertentangan dengan nilai-nilai Islam.

Selain bersumber dari tafsir klasik, literatur kebahasaan klasik juga memperkuat dimensi ekologis dalam Al-Qur'an. Misalnya, makna kata *fasād* menurut Ibn Fāris dalam *Maqāyīs al-Lughah* merujuk pada segala bentuk kerusakan yang mengubah sesuatu dari kondisi baik ke rusak. Ini dapat dipahami sebagai kerusakan ekosistem, pencemaran udara, dan kehancuran habitat makhluk hidup akibat ulah manusia.

Demikian pula Al-Jurjānī dalam *at-Ta'rifāt* mendefinisikan *fasād* sebagai “*zawāl aṣ-ṣūrah 'an al-māddah ba'da ḥuṣūlihā*”, yakni hilangnya bentuk hakiki dari suatu materi setelah sebelumnya terwujud; dalam fikih, ia merujuk pada suatu perbuatan yang “*masyrū' bi-aṣliḥ gair masyrū' bi-waṣfiḥ*” (asal hukumnya dibolehkan tetapi menjadi tidak sah karena sifat atau dampaknya), sama dengan *bāṭil* menurut *Syafi'iyah*, sementara Hanafiyyah menambahkan kategori ketiga yang berada di luar ranah *ṣaḥiḥ* dan *bāṭil*. Definisi ontologis-normatif ini meski tidak secara eksplisit menyebut kerusakan moral, sosial, maupun ekologis, tetapi ia menyiratkan logika bahwa setiap perubahan destruktif yang menanggalkan bentuk atau keteraturan ciptaan bisa dikategorikan sebagai *fasād*. Karena itu, para pemikir muslim kontemporer dengan menafsirkan ayat-ayat



“*fasād fī al-arḍ*” (seperti al-Baqarah/2:11–12; ar-Rūm/30:41)—memperluas konsep ini ke ranah ekoteologis: eksploitasi alam yang mengganggu keseimbangan ekosistem, sekalipun berawal dari aktivitas ekonomi yang *mubāḥ*, menjadi tidak sah secara etis ketika melahirkan disfungsi ekologis dan sosial.

Sementara itu, pemikiran filsafat lingkungan modern seperti yang ditawarkan oleh Seyyed Hossein Nasr juga menegaskan bahwa krisis ekologis saat ini adalah krisis spiritual. Dalam bukunya *Man and Nature*, ia menyatakan bahwa alam telah didegradasi menjadi sekadar objek eksploitasi karena hilangnya pandangan sakral terhadap ciptaan Tuhan. Penafsiran ekoteologis berupaya mengembalikan pandangan sakral tersebut ke dalam kesadaran kolektif umat Islam.

Hal serupa juga disampaikan oleh Richard Foltz dkk dalam *Islam and Ecology* yang memaparkan bagaimana nilai-nilai Islam memiliki potensi besar dalam membangun etika lingkungan, tetapi masih minim diarusutamakan dalam kebijakan dan pendidikan umat. Oleh karena itu, tafsir yang mengangkat dimensi ekoteologis dapat menjadi jembatan penting antara teks suci dan realitas sosial.

Menggunakan pendekatan ekoteologis dalam tafsir

tidak menafikan metode konvensional, tetapi justru memperkaya dan mengembangkannya dalam konteks isu-isu ekologis kontemporer. Dengan tetap mempertahankan pendekatan *tahlīlī* (analitik), buku ini akan mengurai ayat-ayat yang relevan dengan lingkungan, menganalisis aspek gramatikal, semantik, dan menyandingkannya dengan tafsir klasik serta realitas ekologis kontemporer. Dengan begitu, tafsir menjadi bukan hanya wacana, tetapi juga gerakan kesadaran dan aksi penyelamatan bumi.

Buku tafsir ini berusaha mengangkat kembali kesadaran ekoteologis tersebut melalui penafsiran ayat-ayat ekologi. Harapannya, lahir sebuah pemahaman baru yang menjadikan Al-Qur'an bukan hanya sebagai petunjuk spiritual, tetapi juga sebagai pedoman ekologis untuk membangun dunia yang lebih berkelanjutan dan adil bagi semua makhluk.



Rabb al-‘Ālamīn; **Tuhan Sang Pemelihara Semesta, Panggilan untuk Menjaga Bumi**

Al-Fātiḥah/1: 2

Pujian kepada Allah merupakan pengakuan agung atas keesaan dan kemahakuasaan Allah sebagai satu-satunya *Rabb* yang berhak disembah. Seluruh pujian, syukur, dan penghormatan hanya milik Allah—Pencipta, Pemelihara, dan Penguasa seluruh alam. Segala nikmat, kehidupan, dan keberlangsungan makhluk bergantung pada-Nya.



الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

**Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam.
(Al-Fātiḥah/1: 2)**

Tafsir Mufradāt

Rabb (رَبِّ)

Kata *Rabb* berasal dari akar kata *rā-bā-bā* yang memiliki makna dasar “memelihara, mengatur, dan membimbing secara bertahap hingga mencapai kesempurnaan”.¹ Bentuk *Rabb* termasuk *ism fā’il* (pelaku) dari *fi’il Rabbā-yuRabbī*. Dalam penggunaannya, kata ini mengalami perkembangan semantik yang kompleks sehingga mencakup sifat kepemilikan, pengasuhan, pengawasan, dan pengaturan berkelanjutan terhadap sesuatu yang dikuasainya. Dalam konteks ini, *Rabb* tidak hanya berarti “Tuhan” sebagai sesembahan, melainkan juga pemelihara dan pengatur seluruh ciptaan, termasuk alam semesta.

Dalam konstruksi *Rabb al-‘Ālamīn*, kata *Rabb* berperan sebagai *mudāf* yang menunjukkan hubungan kepemilikan. Frasa ini menunjukkan hubungan kepemilikan dan pengurusan yang aktif dari Allah *Subḥānahū wa ta’āla* terhadap *al-‘Ālamīn*—segala sesuatu selain Allah, termasuk manusia, hewan, tumbuhan, dan seluruh sistem ekologis di bumi dan langit—² Dengan demikian, struktur ini menyiratkan bahwa ketuhanan Allah melingkupi dan menjamin kelangsungan semua sistem kehidupan yang ada.

Al-‘Ālamīn (الْعَالَمِينَ)

Secara morfologis, *al-‘Ālamīn* berasal dari akar kata *‘ain-lam-mim* yang bermakna “tanda” atau “pengetahuan.” Ibn Fāris menyatakan bahwa akar ini menunjuk pada segala sesuatu yang menjadi sarana mengetahui sesuatu yang lain.³ *‘Ālamīn* adalah bentuk jamak taksir dari *‘ālam* dengan pola

afā'il, menunjukkan kumpulan atau golongan makhluk secara luas, sehingga kata *ini* digunakan untuk menyebut segala yang diciptakan Allah.⁴

Kata *al-Ālamīn* merupakan *maf'ūl bih s̄anī* tidak langsung dalam konstruksi *Rabbi al-Ālamīn*, sebagai *mudāf ilaih* dari *Rabb*. Ini menunjukkan *al-Ālamīn* sebagai objek yang diurus dan dipelihara oleh Allah sebagai *Rabb*. Artinya, Allah adalah Tuhan bagi seluruh 'ālam, yaitu seluruh makhluk dalam berbagai dimensi dan level keberadaan. Dalam konteks ini, struktur ayat secara sintaksis mengandung makna universalitas *rubūbiyyah* Allah. Dia adalah Tuhan yang mengatur seluruh alam, bukan hanya manusia, tetapi juga seluruh sistem ekologis dan makhluk hidup lainnya.⁵

Al-Ālamīn mencakup seluruh ciptaan: manusia, jin, hewan, tumbuhan, benda mati, hingga entitas metafisis. Dalam tafsir *al-Jawāhir* karya Ṭanṭāwī Jauharī, dijelaskan bahwa setiap jenis ciptaan memiliki tatanan dan hukum-hukum yang menunjukkan keteraturan Ilahi. Alam tidak berjalan dengan sendirinya, tetapi diatur oleh kehendak dan ilmu Tuhan. Dari sini terlihat bahwa *Rabb al-Ālamīn* adalah pernyataan tauhid *rubūbiyyah* sekaligus pernyataan tentang keteraturan dan keberlanjutan ekosistem semesta.

Fakhr ar-Rāzī membahas makna *al-Ālamīn* dengan menguraikan definisi *al-Ālamīn* melalui dikotomi terhadap *maujūd* menjadi dua jenis: *wājib al-wujūd*, yakni Allah sebagai satu-satunya Zat yang keberadaan-Nya mutlak dan tidak bergantung pada apa pun, serta *mumkin al-wujūd*, yakni segala sesuatu yang keberadaannya bersifat mungkin dan bergantung pada sebab lain. Kategori *mumkin al-wujūd* inilah yang secara keseluruhan disebut sebagai *al-ālam*. Ar-Rāzī juga merujuk pada pendapat ahli kalam yang mendefinisikan *al-ālam* sebagai setiap *maujūd* selain Allah, dengan dasar bahwa alam berfungsi sebagai *dalīl* atau bukti adanya Allah.⁶

Tafsir Ayat

Ketika Al-Qur'an membuka pujian dengan kalimat *al-ḥamdu lillāhi Rabbi al-ʿĀlamīn*, kita diarahkan untuk mengenali Allah bukan hanya sebagai Tuhan dalam arti transenden, tetapi juga sebagai *Rabb*—pengatur, pemelihara, dan pemilik seluruh alam. Kata *Rabb* mengandung dimensi *rubūbiyyah*, yaitu kepemimpinan dan pengasuhan yang terus-menerus. Ini menunjukkan bahwa alam semesta bukanlah entitas yang terlepas dari bimbingan ilahi, tetapi berada dalam pemeliharaan dan pengawasan berkelanjutan dari Allah.

Konsep *Rabb* merujuk pada Zat yang menciptakan, memberi rezeki, membina, dan mengarahkan ciptaan-Nya menuju kesempurnaan fungsi dan tujuannya. Dalam konteks ekologi, pemahaman terhadap *Rabb* mengharuskan manusia untuk tidak melihat alam sebagai objek eksploitasi semata, tetapi sebagai bagian dari sistem kehidupan yang tunduk kepada aturan dan kasih sayang Ilahi. Setiap makhluk di alam ini—baik yang tampak maupun tidak—masuk dalam cakupan *ʿālamīn*, yakni semesta makhluk ciptaan yang Allah pelihara.

Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya menyebutkan bahwa *Rabb al-ʿĀlamīn* mencakup seluruh jenis makhluk, dari manusia, jin, malaikat, hewan, hingga tumbuh-tumbuhan dan makhluk tak kasat mata.⁷ Oleh sebab itu, penyebutan *Rabb* mengingatkan manusia bahwa kita bukan satu-satunya pusat kehidupan, melainkan bagian dari jaring ekosistem agung yang seluruhnya mendapatkan bagian pemeliharaan dari Allah.

Makna ini selaras dengan nilai ekoteologis bahwa Tuhan sebagai *Rabb* memiliki relasi erat dengan ciptaan-Nya melalui sistem alam. Turunnya hujan tepat waktu, keteraturan rotasi bumi, serta keseimbangan rantai makanan menunjukkan bahwa alam bekerja di bawah arahan *Rabb*. Jika manusia merusak tatanan tersebut,

sejatinya ia sedang merusak sistem yang telah dijaga langsung oleh Tuhan. Oleh karena itu, pelestarian lingkungan menjadi bagian dari pengakuan terhadap keesaan dan kepengasuhan Allah. Kasih sayang Allah akan tercurah saat kita menyayangi lingkungan yang berada di sekitar kita. Nabi bersabda :

اَزْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَزْحَكُكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ (رواه الترمذي عن عبد الله بن عمرو)⁸
Sayangilah makhluk yang ada di bumi, niscaya Dzat yang di langit akan menyayangi kalian. (HR. Tirmizi dari Abdullah bin 'Amr)

Dalam tafsir ar-Rāzī, disebutkan bahwa penyebutan *Rabb* pada awal surah *al-Fātiḥah* adalah bentuk penyadaran spiritual tentang hubungan manusia dengan alam semesta. Allah *Subḥānahū wa ta'āla* mengajari manusia agar bersyukur atas segala bentuk pengasuhannya, termasuk melalui air, udara, tanah, dan semua sumber kehidupan lainnya.⁹ Kesadaran ekologis tidak bisa dilepaskan dari kesadaran akan kehadiran *Rabb* dalam seluruh peristiwa dan proses alam.

Rabb bermakna zat yang memiliki otoritas penuh untuk menumbuhkan dan mengembangkan sesuatu dari fase awal menuju tujuan akhirnya dengan penuh hikmah dan kasih sayang. Allah sebagai *Rabb* bukan hanya pencipta, tetapi juga pengatur dan penjaga keharmonisan ciptaan. Hal ini menegaskan bahwa keseimbangan dan kelestarian alam merupakan bagian dari *rubūbiyyah* Tuhan. Maka, tindakan merusak alam sama halnya dengan menyalahi tatanan *rubūbiyyah* yang telah disusun Allah secara sempurna.¹⁰

Konsep *Rabb* dalam surah *al-Fātiḥah* bukanlah konsep yang abstrak atau teologis belaka. Ia adalah kesadaran bahwa seluruh aspek kehidupan, termasuk sistem ekologi, berada dalam pengaturan dan perlindungan Tuhan. Manusia, sebagai bagian dari *al-Ālamīn*, memiliki tanggung jawab untuk menjaga harmoni dan tidak

melakukan kerusakan di bumi. Kesadaran ekologis ini merupakan implikasi etis dari pengakuan terhadap Allah sebagai *Rabb al-‘Ālamīn*—Zat yang Maha Mengatur segala sesuatu dengan penuh kasih dan kebijaksanaan.

Kata *al-‘Ālamīn* dalam ayat ini menyimpan makna yang luas dan menyentuh sisi terdalam dari kesadaran manusia tentang hakikat kehidupan. Ia tidak sekadar merujuk pada semesta dalam arti fisik, tetapi mencakup seluruh bentuk kehidupan dan keberadaan—baik yang tampak maupun tidak tampak—yang semuanya tunduk dan terhubung dalam satu sistem yang rapi dan saling melengkapi. *Al-‘Ālamīn* meliputi semua makhluk ciptaan: dari dedaunan yang menggugurkan embun, ikan-ikan yang berenang di samudra, hingga lapisan udara yang menjaga kehidupan di bumi. Semua itu adalah bagian dari jaringan kehidupan yang kompleks, di mana setiap makhluk memiliki fungsi dan kontribusi dalam keseimbangan alam.

Ṭanṭāwī Jauharī menekankan bahwa *al-‘Ālamīn* menunjukkan adanya sistem yang harmonis, presisi, dan tidak berdiri secara kebetulan. Ia menyebut bahwa ayat ini adalah seruan agar manusia tidak sekadar memandangi alam sebagai objek eksploitasi, melainkan menyelaminya sebagai kitab Tuhan yang terbentang luas. Maka, ketika manusia menyebut “*Rabb al-‘Ālamīn*,” sesungguhnya ia sedang menyatakan bahwa Tuhan adalah pemelihara seluruh makhluk yang hidup berdampingan dengannya—dan ini adalah ajakan batin agar manusia ikut serta memelihara dan tidak merusaknya.

Lebih dari itu, konsep *al-‘Ālamīn* menanamkan kesadaran bahwa keberadaan makhluk hidup—termasuk manusia—tidak berdiri sendiri. Kita adalah bagian dari kesatuan ekologis yang diciptakan Allah *Subḥānahū wa ta‘āla* dengan penuh kebijaksanaan. Air, tanah, udara, hewan, dan tumbuhan tidak hadir begitu saja, melainkan ditata dengan ukuran yang tepat, dalam sistem yang saling menopang. Ketika manusia merusak satu bagian dari

sistem ini, kerusakan akan menjalar pada bagian lainnya—dan pada akhirnya akan kembali kepada manusia sendiri.

Tidak ada satu pun makhluk yang diciptakan tanpa tujuan atau sia-sia. Setiap unsur alam, dari yang terkecil seperti mikroorganisme hingga gugusan galaksi yang tak terjangkau mata, semuanya memiliki fungsi dan tempat dalam sistem ciptaan Allah. Kesempurnaan ini menjadi bukti nyata bahwa penciptaan bukanlah hasil kebetulan, melainkan karya agung dari Tuhan yang Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana. Oleh karena itu, menghargai dan menjaga alam adalah bentuk penghormatan terhadap kesempurnaan dan kebesaran-Nya.

Al-‘Ālamīn bukan hanya objek ciptaan yang pasif, melainkan bagian dari sistem ilahi yang sakral dan berperan aktif dalam menunjukkan kehadiran Tuhan. Kerusakan atas sistem ini bukan hanya pelanggaran etika lingkungan, tetapi juga pengingkaran terhadap *rubūbiyyah* Allah. Oleh karena itu, penghormatan terhadap alam adalah bagian integral dari ibadah dan kesadaran tauhid, sebagaimana tercermin dalam pengakuan bahwa Allah adalah *Rabb al-‘Ālamīn*—Tuhan seluruh alam dan penjaga keseimbangan semesta.

Frasa ini juga memuat pesan tanggung jawab ekologis. Apabila Allah adalah *Rabb*—pengatur dan pemelihara—segala *‘ālam*, maka manusia sebagai makhluk sadar dan berakal berkewajiban menjaga ciptaan Tuhan yang lain. Manusia bukan pemilik alam, melainkan khalifah yang diberi amanah untuk menjaga keberlangsungan alam. Menyakiti atau merusak alam berarti mengkhianati nilai *rubūbiyyah* Allah. Ini selaras dengan prinsip *istikhlāf* dan *imārah al-arḍ* dalam surah *al-Baqarah/2: 30* dan *Hūd/11:61*.

Lebih jauh, *Rabb al-‘Ālamīn* mengandung nilai bahwa Tuhan tidak hanya dekat dengan manusia, tetapi juga dengan makhluk lain: burung-burung, pohon-pohon, dan gunung-gunung. Ketika semua ciptaan dikembalikan ke pemeliharaan-Nya, maka nilai kehidupan menjadi sakral

dan tidak bisa dieksploitasi sembarangan. Dalam logika Qur'ani, kerusakan lingkungan adalah bentuk *fasād* yang bertentangan langsung dengan sifat Tuhan sebagai *Rabb*. Oleh karena itu, menjaga ekosistem adalah salah satu bentuk ibadah dan pernyataan tauhid.

Kesadaran atas makna *Rabb al-‘Ālamīn* menumbuhkan spiritualitas ekologis. Pada setiap hujan yang turun, hutan yang rindang, sungai yang mengalir, dan udara yang bersih, ada sentuhan Tuhan yang maha memelihara. Karena itu, *al-Fātiḥah* bukan hanya doa pembuka ibadah, Tetapi juga panggilan untuk bertauhid secara ekologis: Mengakui bahwa bumi ini bukan milik kita, tetapi milik Tuhan yang kita puji dalam setiap salat—*Rabb al-‘Ālamīn*.

Dengan demikian, *Rabb al-‘Ālamīn* adalah panggilan untuk mengenali Tuhan tidak hanya dalam ibadah ritual, tetapi juga dalam kerja-kerja pemeliharaan bumi. Tuhan adalah pengasuh semesta, dan manusia sebagai makhluk berakal dituntut untuk meneladani aspek *rubūbiyyah* ini; memelihara, menyeimbangkan, dan memastikan bahwa bumi tetap layak untuk generasi berikutnya.

Pesan dan Renungan

Ketika lidah kita mengucapkan *al-ḥamdu lillāhi-Rabbil-‘ālamīn*, sesungguhnya hati diajak untuk merenungi bahwa Allah *Subḥānahū wa ta‘āla* bukan sekadar Tuhan yang jauh di langit, tapi Sang Pemelihara yang terus mengasuh, menjaga, dan memberi kehidupan bagi setiap makhluk. Ia adalah *Rabb*—yang menciptakan dan merawat kita sejak dalam rahim, merawat dedaunan yang gugur, udara yang kita hirup, bahkan binatang kecil yang mungkin tak pernah kita lihat.

Kita bukan pemilik alam, melainkan penjaga titipan-Nya. Ketika kita membuang sampah sembarangan, menggunduli hutan, atau meracuni sungai, kita bukan hanya menyakiti bumi, tetapi mengkhianati amanah belas

**“Kesadaran Atas
Makna Rabb *Al-‘Ālamīn*
Menumbuhkan Spiritualitas
Ekologis. Pada Setiap Hujan
Yang Turun, Hutan Yang
Rindang, Sungai Yang
Mengalir, dan Udara Yang
Bersih, Ada Sentuhan Tuhan
Yang Maha Memelihara.”**

dari *Rabb al-‘Ālamīn*.
Kerusakan lingkungan
bukan semata masalah
duniawi, tapi bentuk
pengingkaran atas
Tauhid yang sejati.
Di balik ungkapan *Rabb
al-‘Ālamīn* tersimpan
panggilan untuk
menjadi manusia yang
sadar dan penuh

kasih terhadap kehidupan di sekelilingnya. Inilah nilai spiritualitas ekologis yang ditanamkan sejak awal dalam *al-Fātiḥah*. Maka, marilah kita bertasbih bukan hanya dengan lisan, tetapi juga dengan tindakan: menanam pohon, mengurangi sampah, menyayangi binatang, dan menjaga lingkungan. Karena pada akhirnya, alam ini akan bersaksi: apakah kita termasuk hamba yang memuji Tuhan hanya dalam doa, atau juga dalam perbuatan.



ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ
وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾

Itulah Allah Tuhanmu. Tidak ada
tuhan selain Dia, pencipta segala
sesuatu. Maka, sembahlah Dia.
Dialah pemelihara segala sesuatu.
(Al-An'ām/6: 102)





Tasbihnya Alam dan Kewajiban Memelihara Keteraturan

Al-Ḥadīd/57: 1

Alam semesta bukan entitas pasif. Ia merupakan bagian dari tataatan spiritual yang bertasbih, tunduk, dan patuh pada sang Pencipta. Manusia sebagai bagian dari ciptaan Allah memiliki tanggung jawab moral untuk hidup selaras dengan alam dan tidak merusaknya. Memelihara alam adalah bagian dari ibadah yang agung. Sebaliknya, tindakan destruktif manusia hanya akan mengganggu tasbih universal di alam semesta.



سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١﴾

Apa yang ada di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah. Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Al-Ḥadīd/57: 1)

Tafsir Mufradāt

***Sabbaha* (سبح)**

Kata *sabbaha* merupakan kata kerja transitif yang berasal dari kata *sabḥ*. Menurut Ibn Fāris, kata yang terdiri dari tiga huruf *sīn*, *bāʾ*, dan *ḥāʾ* memiliki dua makna asal: *Pertama*, bentuk ibadah seperti salat sunah. *Kedua*, perjalanan cepat atau gerakan yang dinamis. Pengertian kata *sabbaha* dalam konteks keagamaan lebih dekat kepada makna pertama, yaitu *tanzīhullāh min kulli sūʾ*, yang berarti menyucikan Allah dari segala macam keburukan. Adapun kata *tanzīh* sendiri mengandung makna *tabʿīd*, yakni menjauhkan atau menyucikan Allah dari setiap hal yang tidak layak bagi-Nya. Oleh karena itu, Allah pun disifati sebagai *subbūḥ*, yang berarti Maha Suci dari segala sesuatu yang tidak pantas bagi-Nya.¹

Ar-Rāḡib al-Aṣḡḥānī menjelaskan bahwa kata *sabḥ* secara bahasa berarti bergerak cepat di dalam air (berenang) atau di udara (terbang). Makna ini kemudian diperluas untuk menunjukkan gerak bintang di langit, lari kuda yang cepat, atau aktivitas manusia yang dinamis. Dalam perkembangan maknanya, kata *tasbīḥ*—yang merupakan bentuk *maṣḍar* dari *sabbaha*—digunakan untuk menunjukkan tindakan menyucikan Allah dari segala kekurangan dan cela, meskipun makna dasarnya mengarah pada kecepatan dan kesungguhan dalam beribadah.²

Tasbīḥ tidak hanya terbatas pada ungkapan verbal, melainkan mencakup ucapan, tindakan, maupun niat hati.

Hal ini mencerminkan kesadaran spiritual total yang aktif dan terus-menerus dalam memuliakan Allah. Maka, hakikat *tasbīḥ* bukanlah sekadar ritual formal, tetapi gerak batin dan amal nyata dalam menjunjung tinggi nilai-nilai ilahiah serta menjauhkan diri dari keburukan. Dalam konteks ini, *tasbīḥ* menjadi simbol kehambaan yang dinamis dan mendalam.

Tafsir Ayat

Ayat ini menjelaskan bahwa apa yang ada di langit dan di bumi, baik yang berakal maupun yang tidak berakal,² bertasbih kepada Allah. Semuanya menyucikan Allah dari segala perkataan, keyakinan, dan perbuatan yang tidak layak disandingkan dengan Zat-Nya,³ mengakui keagungan dan kebesaran-Nya, serta tunduk dan patuh secara sukalera mengikuti ketetapan-Nya.⁴ Dialah Yang Maha Perkasa yang tidak dapat disangkal ketentuannya, lagi Maha Bijaksana dalam segala ketetapan-Nya yang berlandaskan kemaslahatan.⁵

Tasbīḥ berarti menyucikan Allah *Subḥānahū wa ta'āla* dari segala bentuk kekurangan, keburukan, atau ketidaksempurnaan yang mungkin terlintas dalam benak manusia. Pemaknaan ini bertumpu pada kesadaran bahwa manusia sebagai makhluk memiliki keterbatasan dalam membayangkan kesempurnaan mutlak. Segala representasi kesempurnaan yang lahir dari akal dan imajinasi manusia tidak mampu melampaui hakikat kemutlakan Allah, yang berada di luar jangkauan ruang, waktu, dan nalar manusia.⁶ Oleh sebab itu, tasbih menjadi ekspresi spiritual sekaligus pengakuan teologis bahwa Allah adalah Zat yang Maha Sempurna dan tidak terikat oleh apa pun selain diri-Nya sendiri.

Di dalam Al-Qur'an, kata *tasbīḥ* muncul dalam berbagai bentuk gramatikal yang menggambarkan dimensi temporal dan fungsi retorik yang berbeda:

Pertama, kata tersebut muncul dalam bentuk kata

perintah (*fi'l amr*), seperti kata *sabbiḥ* dalam al-Wāqī'ah /56: 96 dan al-A'lā/87: 1, yang menunjukkan perintah langsung kepada manusia agar senantiasa menyucikan Allah.

Kedua, kata kerja lampau (*fi'l māḍī*), seperti kata *sabbaha*, sebagaimana terlihat dalam Al-Ḥadīd/57: 1, aṣ-Ṣaff/61: 1, dan al-Ḥasyr/59: 1. Penggunaan bentuk lampau ini tidak semata-mata menunjukkan bahwa tasbih telah dilakukan di masa lalu, melainkan juga menunjukkan kontinuitas tindakan tersebut sebagai sesuatu yang telah menjadi kebiasaan tetap seluruh makhluk.

Ketiga, kata kerja kini dan nanti (*fi'l muḍāri'*), seperti kata *yusabbiḥu* sebagaimana dalam surah al-Jumu'ah/62: 1 dan at-Tagābun/64: 1, yang mengindikasikan bahwa tasbih merupakan aktivitas yang sedang dan akan terus berlangsung, mencakup dimensi waktu yang tidak terbatas.

Keempat, bentuk *masḍar*, seperti kata *subḥāna* yang terdapat pada surah al-Isrā'/17: 1. Bentuk ini mengandung makna mutlak yang menunjukkan bahwa penyucian terhadap Allah merupakan suatu keharusan dalam setiap keadaan dan oleh seluruh entitas makhluk.

Keseluruhan bentuk gramatikal tersebut menegaskan bahwa tasbih merupakan ekspresi universal yang berkelanjutan, tidak terputus oleh waktu, dan telah menjadi karakteristik fundamental makhluk di langit dan di bumi.⁷ Dalam hal ini, tasbih bukan hanya tindakan verbal manusia, tetapi juga merupakan ekspresi kepatuhan eksistensial dari seluruh ciptaan terhadap hukum-hukum Tuhan (*sunnatullāh*).

Adapun penggunaan bentuk kata kerja lampau pada ayat ini secara khusus bertujuan untuk menegaskan bahwa tasbih yang dilakukan oleh semua makhluk itu merupakan sesuatu yang telah ditetapkan oleh Allah sebelum mereka mewujud. Allah telah mengilhami setiap makhluk, dan memberinya potensi untuk melakukan hal tersebut.⁸

Fakhruddīn ar-Rāzī merinci tasbih ke dalam lima aspek utama:

Pertama, tasbih Zat yaitu menyucikan Zat Allah dari segala kemungkinan yang melekat pada wujud makhluk. Allah adalah *wājib al-wujūd* (ada dengan sendirinya), sedangkan selain-Nya bersifat mungkin dan bergantung.

Kedua, tasbih sifat yaitu menyucikan sifat-sifat Allah dari segala bentuk kekurangan atau perubahan. Allah tidak mungkin memiliki sifat yang bertentangan dengan kemahasempurnaan-Nya, seperti bodoh, lupa, atau lemah.

Ketiga, tasbih perbuatan, dengan menegaskan bahwa seluruh perbuatan Allah bersifat nyata, adil, dan tidak mengandung kesia-siaan atau kezaliman.

Keempat, tasbih *asma'* yaitu mengakui bahwa nama-nama Allah adalah nama-nama yang mulia (*al-asmā' al-ḥusnā*) yang mencerminkan hakikat Zat dan sifat-Nya secara tepat dan luhur.

Kelima tasbih *ahkām* yaitu menyucikan hukum-hukum Allah dari segala bentuk kezaliman. Setiap ketentuan syariat yang ditetapkan-Nya senantiasa membawa kemaslahatan, kebijaksanaan, dan keadilan bagi umat manusia.⁹

Ayat ini tidak menggunakan kata *man* yang menunjuk kepada makhluk berakal, melainkan kata *mā* yang mencakup makhluk tidak berakal dan tidak pula bernyawa. Pemilihan kata *mā* dalam konteks ini menunjukkan bahwa tasbih bersifat universal dan mencakup seluruh unsur ciptaan, bahkan yang tidak memiliki kesadaran rasional sebagaimana manusia.

Menurut az-Zajjāj (w. 311 H), seluruh makhluk, baik yang berakal maupun tidak berakal, melakukan tasbih kepada Allah dengan cara yang sama, yaitu secara verbal dan nyata, bukan sekadar simbolik atau metaforis. Pandangan ini ia tegaskan dengan mendasarkan diri pada dua dalil utama dari Al-Qur'an. Pertama, ia menunjukkan

bahwa seluruh unsur ciptaan di langit dan bumi, tanpa kecuali, disebutkan sebagai makhluk yang senantiasa bertasbih kepada Allah. Namun, manusia tidak mampu memahami tasbih mereka. Menurut az-Zajjāj, jika tasbih tersebut hanya berupa penunjukan eksistensial terhadap keberadaan Tuhan (*dalālah al-wujūd*), maka semestinya semua manusia dapat memahami dan menangkapnya. Kenyataan bahwa manusia tidak memahami tasbih itu menjadi petunjuk bahwa tasbih tersebut bersifat lisan dan berada dalam ranah metafisik yang tak dapat diindra secara langsung. Kedua, ia menyoroti kisah Nabi Daud yang disebutkan bertasbih bersama gunung dan burung. Az-Zajjāj menilai bahwa penyebutan secara eksplisit bahwa gunung dan burung ikut bertasbih bersama Daud menandakan bahwa keduanya benar-benar melafalkan tasbih. Jika tidak demikian, maka penyebutan tersebut tidak memiliki keistimewaan atau nilai lebih. Oleh karena itu, baginya, tasbih makhluk-makhluk tersebut bukan sekadar kepatuhan terhadap hukum alam, melainkan bentuk pujian nyata yang hanya saja tidak dipahami oleh manusia.¹⁰

Sebaliknya, Fakhruddīn ar-Rāzī memahami tasbih makhluk tidak berakal sebagai bentuk ketundukan fungsional terhadap *sunnatullāh*. Dalam pandangan ini, tasbih tidak harus dimaknai secara verbal, tetapi lebih pada ekspresi ketaatan makhluk terhadap sistem yang ditetapkan oleh Allah,¹¹ seperti air yang selalu mengalir ke tempat rendah, mendidih pada suhu tertentu, dan membeku pada kondisi tertentu, di manapun dan kapanpun. Begitu juga gunung yang kokoh, burung yang terbang dalam formasi, atau matahari yang terbit dan terbenam dengan teratur—semuanya menunjukkan ketundukan kepada ketentuan ilahiah, dan itu adalah bentuk tasbih dalam pengertian fungsional.

Sedangkan menurut Wahbah az-Zuhailī, tasbih makhluk tidak berakal adalah dalam bentuk penunjukan

(*dalālah*) akan eksistensi dan keesaan Tuhan, melalui keberadaan, keteraturan, dan keterpaduan sistemik mereka.¹²

Dari keseluruhan perbedaan pandangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa seluruh entitas alam semesta—baik yang hidup maupun tidak hidup, berakal maupun tidak—secara aktif berpartisipasi dalam bentuk penghambaan dan ketaatan kepada Allah. Hal ini memperlihatkan bahwa alam bukanlah objek pasif, tetapi merupakan subjek spiritual yang tunduk kepada kehendak Ilahi. Alam semesta adalah makhluk yang bernyawa secara spiritual, yang memiliki relasi langsung dengan Tuhan.

Dengan perspektif ini, setiap elemen alam seperti air, tanah, angin, pepohonan, hewan, gunung, planet, bahkan mikroorganisme adalah bagian dari satu ekosistem zikir kosmik kepada Allah. Kesadaran ini membentuk paradigma bahwa merusak alam bukan hanya berarti merusak sumber daya, tetapi juga mengganggu tatanan tasbih universal yang dilakukan oleh seluruh makhluk secara terus-menerus.

Hal ini ditegaskan oleh frasa Al-Qur'an *fi as-samāwāti wa al-arḍ* yang mencerminkan totalitas ruang semesta: langit sebagai representasi unsur supraterestrial (seperti bintang, awan, atmosfer), dan bumi sebagai representasi ruang ekologis kehidupan biologis (seperti tanah, air, tumbuhan, manusia, hewan). Dari perspektif lingkungan hidup modern, pemahaman ini sejajar dengan konsep interdependensi ekologis, yaitu bahwa seluruh unsur dalam biosfer saling terhubung dan saling memengaruhi.¹³

Satu hadis yang diriwayatkan dari *al-Bukhārī* menegaskan bahwa alam memiliki respon akan perbuatan manusia,

كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ إِلَى جَذْعِ نَخْلَةٍ، فَلَمَّا اتَّخَذَ الْمُنْبَرَ تَحَوَّلَ إِلَيْهِ، فَحَنَّ الْجَذْعُ، فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ فَمَسَحَهُ، فَسَكَنَ. (رواه البخاري عن عبد الله بن عمر)

Dahulu Nabi ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam biasa berkhutbah di dekat sebatang pohon kurma. Ketika beliau telah membuat mimbar, beliau berpindah ke mimbar tersebut. Maka batang pohon kurma itu pun merintih (mengeluarkan suara tangis). Nabi ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam pun datang mendekatnya lalu mengusapnya, maka tangisan itu pun berhenti. (HR. al-Bukhārī dari ‘Abdullāh bin ‘Umar)

Tangisan pohon kurma adalah pelajaran bahwa alam pun merasakan kehadiran orang saleh, dan merindukan nilai-nilai ilahi. Maka, menjaga lingkungan tidak cukup dengan hukum dan regulasi, tetapi juga dengan hati yang penuh iman, agar kita menjadi hamba yang memakmurkan bumi dengan cahaya wahyu, bukan menghancurkannya dengan nafsu.

Kerusakan pada satu bagian dari ekosistem, seperti pencemaran air atau deforestasi, tidak hanya berdampak ekologis secara fisik, tetapi juga merupakan gangguan terhadap harmoni spiritual semesta yang tengah bertasbih kepada Tuhan. Dengan demikian, merawat alam merupakan bagian integral dari ibadah dan spiritualitas dalam Islam.

Penggalan firman Allah *Subḥānahū wa ta’āla: wa huwal-‘azīzul-ḥakīm* (*Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*) menegaskan fungsi semantik dan teologis yang sangat penting dalam makna kalimat sebelumnya. Frasa ini tidak hanya mengukuhkan hakikat bahwa Allah berhak dan layak untuk disucikan oleh seluruh makhluk, tetapi juga memberikan justifikasi esensial (*essential justification*) atas ketaatan makhluk tersebut kepada-Nya. Sekalipun, Allah tidak memerlukan pujian atau pengagungan dari makhluk-Nya.¹⁴ Kedudukan-Nya sebagai *al-‘Azīz* dan *al-Ḥakīm* secara simultan menegaskan bahwa Dia Maha Perkasa dalam kekuasaan-Nya dan Maha Bijaksana dalam setiap ketetapan-Nya.¹⁵

Meski ayat ini tidak menyebutkan manusia secara

eksplisit sebagai objek langsung ayat, namun posisi manusia sebagai pendengar ayat menjadikannya sebagai subjek moral yang wajib mengambil pelajaran. Al-Qur'an menggunakan struktur universal, menunjuk pada makhluk yang ada "*di langit dan di bumi*," dan dalam konteks ini, manusia sebagai makhluk berakal dipanggil untuk membaca, memahami, dan meneladani keteraturan semesta yang terus-menerus bertasbih kepada Allah.

Dengan demikian, ayat ini memiliki dimensi kritik moral dan spiritual terhadap perilaku manusia yang merusak keseimbangan ekosistem. Jika seluruh makhluk telah menunjukkan penghambaan kepada Tuhan melalui ketaatan ekologisnya, maka manusia yang diberi akal dan kehendak bebas seharusnya menjadi yang terdepan dalam melestarikan alam. Ketika manusia melakukan kerusakan lingkungan dengan eksploitasi berlebihan, pemborosan, atau pencemaran, maka pada hakikatnya ia sedang melawan arus tasbih semesta dan keluar dari keharmonisan kosmik yang ditetapkan oleh Tuhan.

Pesan dan Renungan

Tasbihnya alam kepada Allah bukan sekadar lafaz pujian, melainkan cermin dari kesadaran semesta yang hidup dan tunduk kepada-Nya. Alam tidak diam; pepohonan yang bergoyang, sungai yang mengalir, burung yang berkicau, bahkan angin yang berhembus—semuanya mengalunkan zikir dalam bahasa ciptaan. Mereka bertasbih bukan dengan lisan, tetapi dengan wujud dan fungsinya, dalam keharmonisan yang hanya bisa dibaca oleh hati yang jernih.

Kesadaran bahwa alam juga adalah hamba mengajak kita merenung: Siapa kita jika merusak keteraturannya? Saat semesta tunduk dan patuh pada hukum-Nya, justru manusialah yang kerap menjadi pengganggu simfoni ketundukan itu. Merusak lingkungan bukan hanya tindakan ekologis, tetapi juga spiritual: membungkam zikir bumi,

memotong doa angin, dan memutuskan keselarasan ciptaan. Maka, menjaga bumi adalah bagian dari ibadah, sebagaimana menyakiti bumi adalah bentuk kedurhakaan. Inilah panggilan lembut dari ayat tersebut:

“Menjaga lingkungan tidak cukup dengan hukum dan regulasi, tetapi juga dengan hati yang penuh iman, agar kita menjadi hamba yang memakmurkan bumi dengan cahaya wahyu, bukan menghancurkannya dengan nafsu.”

mari kembali bertasbih, bukan hanya dengan lisan, tetapi lewat tindakan yang merawat, menjaga, dan mencintai alam. Karena bumi ini adalah amanah, bukan warisan; titipan Tuhan, bukan hak milik manusia. Ketika kita melindungi lingkungan, sejatinya kita sedang menyambung tasbih semesta—ikut berdiri dalam barisan pujian kepada Sang Pencipta bersama langit, laut, angin, dan seluruh makhluk-Nya.



Alam Berbicara Tentang Rahmat Tuhannya

Al-An'ām/6: 99

Hujan tak sekadar membasahi bumi, ia adalah wahyu yang turun diam-diam, menumbuhkan taman-taman sebagai bisikan alam yang menyuarakan nama dan keagungan Tuhan. Dalam dedaunan yang mekar dan buah yang ranum, tersembunyi ayat-ayat kauniyyah yang hanya dapat dibaca oleh hati yang bertafakur. Maka, mengabaikan pesan langit dalam gerak semesta adalah bentuk buta terhadap tanda-tanda Ilahi yang nyata.



وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ
فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ
طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرَّمَّانَ
مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ^{قُلْ} أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي
ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾

Dialah yang menurunkan air dari langit lalu dengannya Kami menumbuhkan segala macam tumbuhan. Maka, darinya Kami mengeluarkan tanaman yang menghijau. Darinya Kami mengeluarkan butir yang bertumpuk (banyak). Dari mayang kurma (mengurai) tangkai-tangkai yang menjuntai. (Kami menumbuhkan) kebun-kebun anggur. (Kami menumbuhkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. Perhatikanlah buahnya pada waktu berbuah dan menjadi masak. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang beriman. (Al-An'ām/6: 99)

Tafsir Mufradāt

Āyāt (آيَات)

Al-Khāzin al-Bagdādī mengartikan kata āyāt di sini sebagai tanda (*'alāmah*), yang menunjuk pada kekuasaan (*qudrah*) dan keesaan (*waḥdāniyah*) Tuhan.¹

Tafsir Ayat

Ayat ini menjelaskan bentuk kasih sayang atau rahmat Tuhan bagi umat manusia. Manusia harus menyadari

bahwa dengan menurunkan air hujan dari langit, Allah *Subḥānahū wa ta'āla* menjadikan kehidupan tumbuhan, hewan, dan manusia. Tumbuhan menjadi makanan bagi hewan, dan tumbuhan maupun hewan menjadi makanan bagi manusia. Rantai makanan semacam ini bergantung pada air yang turun dari langit.

Selain menjadi tanda kekuasaan Tuhan, proses air hujan menumbuhkan tanaman sebagai pijakan peradaban manusia juga menjadi tanda bagi keesaan-Nya. Air hujan yang turun menjadi bukti keberadaan Sang Maha Pencipta dan kebijaksanaan-Nya. Sebutir biji-bijian yang terkubur dalam tanah mampu memecahkan tanah di atasnya, tumbuh dengan memiliki daun, ranting, batang, akar, dan buah yang ranum. Semua itu adalah entitas-entitas yang bentuknya berbeda-beda namun menjadi satu-kesatuan materi. Di sinilah letak kehadiran peran Sang Maha Pencipta, Yang Maha Bebas dalam bertindak, dan Maha Suci dari sekutu.²

Seandainya Tuhan tidak esa, menurut Zādah, niscaya keragaman dan perbedaan entitas tersebut tidak akan bersatu padu. Seandainya Tuhan yang menciptakan alam semesta dan kehidupan ini lebih dari satu, maka masing-masing ciptaan tidak akan harmonis dan yang tersisa hanyalah pertentangan dan kehancuran. Air hujan mampu menumbuhkan tumbuhan karena yang menciptakannya adalah Allah Yang Maha Esa.

Fungsi hujan ini ditegaskan oleh sambungan ayat *nabāta kullī syai'in*. Secara morfologis, kata *nabāt* (tumbuh-tumbuhan) *idāfah* pada *kullī syai'in* (segala sesuatu). Abū Ja'far Aṭ-Ṭabarī menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *nabāta kullī syai'in* adalah segala jenis tumbuhan yang muncul dari bumi, baik berupa dedaunan, rerumputan yang menjadi santapan hewan ternak, maupun biji-bijian yang menjadi makanan burung dan hewan herbivora lainnya.³ Bahkan, *nabāt* juga bisa merujuk pada hasil-hasil pertanian yang menjadi sumber pokok makanan manusia.

Dalam siklus ekologis, manusia bisa menanam, memanen, mengonsumsi, lalu mengolah kembali hasil pertanian untuk melanjutkan siklus kehidupan yang berkelanjutan.

Memelihara tumbuh-tumbuhan yang muncul setelah turunnya hujan bukan hanya anjuran ekologis, tetapi kebutuhan vital dalam menjaga keberlangsungan hidup seluruh makhluk.

Abū Ḥayyān al-Andalusī menyatakan bahwa aneka tumbuhan memiliki ragam manfaat, rasa, warna, dan aroma, serta bentuk yang unik; sebagian menjadi kebutuhan utama manusia, sebagian lagi menjadi penopang hidup hewan. Bahkan, keberadaan hewan sendiri, yang hidup dari tumbuhan, adalah rezeki dari Allah dan menjadi penolong manusia dalam berbagai aktivitas hidup.⁴

Memelihara tetumbuhan—yang diberikan oleh bumi setelah hujan turun—merupakan langkah penting dalam rangka menjaga kelangsungan hidup manusia maupun binatang. Sebab, sebagian tetumbuhan bermanfaat bagi manusia dan sebagian lagi bermanfaat bagi hewan.

Abū Ḥayyān al-Andalusī menjelaskan, “tetumbuhan bermacam-macam; baik rasa, warna, aroma, hingga bentuknya. Sebagian diperlukan manusia, dan sebagian diperlukan hewan. Tidak hanya itu saja, di antara rezeki Allah *Subḥānahū wa ta’āla* kepada manusia adalah keberadaan hewan yang dapat meringankan pekerjaan manusia”.⁵

Dengan kata lain, jika manusia ingin tetap mendapatkan manfaat dari tetumbuhan dan hewan, maka melestarikan lingkungan hidup adalah sebuah keniscayaan. Sebaliknya, merusak lingkungan secara tidak langsung menghancurkan kemanusiaan dan membunuh tumbuhan serta hewan.

Nabi Muhammad dalam hadisnya menganjurkan manusia untuk senantiasa gemar menanam agar kelestarian lingkungan tetap terjaga. Rasulullah *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* bersabda :

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ، أَوْ إِنْسَانٌ، أَوْ
بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ. (رواه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك)⁶

Tidaklah seorang Muslim menanam tanaman atau menabur benih, lalu dari tanaman itu dimakan oleh burung, manusia, atau binatang, kecuali akan menjadi sedekah baginya. (HR. al-Bukhārī dan Muslim dari Ānas bin Mālik)

Kerusakan lingkungan di darat dan lautan pada dasarnya disebabkan oleh ulah tangan manusia. Perubahan iklim adalah salah satu penyebab hujan turun tidak teratur. Perubahan iklim ini merupakan dampak dari gas rumah kaca akibat aktivitas manusia, sehingga atmosfer bumi tertutup, yang menjebak panas energi matahari dalam bumi, sehingga suhu terus meningkat. Gas rumah kaca ini terjadi karena besarnya pembakaran bahan bakar fosil, deforestasi, dan kegiatan industri. Semua perbuatan manusia tersebut berdampak pada kerusakan lingkungan. Apabila kerusakan lingkungan terjadi, hujan turun tidak teratur dan kehidupan tumbuhan, hewan dan manusia terancam. Akibatnya, tanah akan kering, tetumbuhan akan mati, hewan akan kelaparan, dan pangan manusia terancam. Hal itu digambarkan dalam firman Allah *Subḥānahū wa ta'āla*:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ
الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia. (Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." (ar-Rūm/30: 41)

Menurut Ibnu Abū Ḥātim, salah satu bentuk kerusakan di daratan dan di lautan dalam ayat 41 surah ar-Rūm tersebut adalah *inqiṭā'ul maṭār* (tidak turun hujan).⁷

Apabila hujan tidak turun, tanah akan binasa. Hewan-hewan di lautan juga akan mati. Dengan kata lain, apabila hujan turun teratur, maka kehidupan di atas bumi akan berlanjut. Padahal, Allah *Subḥānahū wa*

ta'āla juga secara teratur melestarikan kehidupan manusia di bumi dengan menurunkan hujan secara teratur.

“Memelihara tumbuh-tumbuhan yang muncul setelah turunnya hujan bukan hanya anjuran ekologis, tetapi kebutuhan vital dalam menjaga keberlangsungan hidup seluruh makhluk.”

Meskipun demikian, menurut Aṭ-Ṭabarī, fenomena alam semacam itu akan menjadi peringatan dan kasih sayang (*rahmat*) Tuhan hanya bagi orang-orang beriman. Sebab, hanya orang-orang beriman yang mampu mengambil hikmah di balik peristiwa alam. Orang-orang beriman akan menjaga air hujan tetap turun teratur, agar menumbuhkan tumbuhan yang bermanfaat bagi hewan maupun manusia. Sebaliknya, orang-orang yang tidak beriman tidak akan dapat membedakan kebenaran dari kebatilan, dan tidak dapat menemukan hidayah untuk menyelamatkan diri dari kesesatan.⁸ Dampaknya adalah merusak lingkungan dan perubahan iklim.

Pesan dan Renungan

Hujan bukan sekadar air dari langit—ia adalah bisikan kasih Tuhan yang membangkitkan kehidupan dari tanah yang kering. Dari setiap tetesnya, tumbuh harapan: hijau daun, manis buah, dan padang luas bagi makhluk yang mencari nafkah. Tetapi betapa sering kita lupa, bahwa setiap butir beras, setiap teguk susu, bukan semata hasil kerja tangan, melainkan titipan langit yang penuh rahmat.

Tuhan memberikan banyak pelajaran lewat alam, ia menurunkan hujan dengan bijaksana dan menumbuhkan pohon dengan seimbang. Namun manusia, sang khalifah,

justru sering mencabik harmoni itu demi ambisi. Hutan dilucuti, bumi dipaksa memberi lebih dari yang mampu. Lalu datanglah banjir, longsor, dan kekeringan. Bukan kutukan, tapi peringatan: bahwa saat kita melanggar keseimbangan-Nya, alam akan bicara dengan caranya sendiri.



Memelihara tetumbuhan yang diberikan oleh bumi setelah hujan turun, merupakan Langkah penting dalam rangka menjaga kelangsungan hidup manusia maupun binatang. Sebab, sebagian tetumbuhan bermanfaat bagi manusia dan sebagian lagi bermanfaat bagi hewan.





Fenomena Alam Adalah Bukti Kekuasaan Allah

Al-Baqarah/2: 164

Penciptaan langit dan bumi, dan semua alam adalah tanda-tanda kekuasaan Allah yang Maha sempurna. Selayaknya manusia dapat menggunakan akalinya untuk merenung dan menjadikan kesempurnaan ciptaan alam sebagai dorongan untuk beribadah, dan menjaga alam ini sebagai bentuk penghambaan pada-Nya.



إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
 وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
 مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ
 كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ
 وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

42

Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengannya Dia menghidupkan bumi setelah mati (kering), dan Dia menebarkan di dalamnya semua jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang mengerti. (Al-Baqarah/2: 164)

Tafsir Mufradāt

Ayāt (آيات)

Merupakan bentuk jamak dari kata *āyah* yang berasal dari akar kata *a'-ya-ya* atau *a'-wa-ya* yang mengandung makna dasar tanda, bukti, atau pelajaran. Menurut Ibn Fāris, akar ini berkaitan dengan segala sesuatu yang menunjukkan kebenaran atau menjadi petunjuk. Bentuk jamak adalah *āyāt* yang mengikuti wazan *fa' ālāt*, merujuk kepada sesuatu yang agung dan berulang, seperti tanda-tanda kekuasaan Allah.¹ Dalam *Lisān al- 'Arab* ditegaskan bahwa *āyah* bisa merujuk pada mukjizat, ayat Al-Qur'an, atau fenomena alam yang menjadi bukti keesaan Allah.²

Abū Hayyān menjelaskan bahwa posisi *āyāt* sebagai jamak yang didahului oleh *lam taukīd* memperkuat makna kepastian tanda-tanda kekuasaan Allah tersebut. Kata ini juga berbentuk *majrūr* karena didahului oleh *fī*, menunjukkan makna ketercakupannya. Dengan kata lain, tanda-tanda kebesaran dan kekuasaan-Nya mencakup semua makhluk-makhluk-Nya, baik yang di langit maupun di bumi, baik yang nampak maupun yang tidak nampak.³ Oleh karena itu, lafaz *āyāt* dalam konteks ini mencakup dua dimensi: *āyāt kauniyyah* (tanda alamiah) dan *āyāt qurʿāniyyah* (teks wahyu).⁴ Dalam ayat ini, lafaz *āyāt* merujuk pada fenomena alam seperti hujan, perbedaan bahasa, dan peredaran matahari, yang semuanya adalah bukti keesaan Allah bagi *ulū al-albāb* (orang yang berakal).⁵

***Khalaqa* (خلق)**

Akar kata *khā-lām-qāf* menurut Ibn Fārīsm mengandung dua makna dasar: pertama, *taqdīr* atau penetapan ukuran dan sistem; kedua, pengadaan sesuatu dari tiada menjadi ada.⁶ Dengan demikian, penciptaan di sini bukan sekadar proses pembentukan, tetapi juga penetapan hukum-hukum alam yang teratur dan terukur. Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-ʿArab* menegaskan bahwa *khālq* mengandung makna membuat sesuatu dengan kesempurnaan struktur dan tujuan tertentu.⁷ Ini berarti penciptaan langit dan bumi sarat dengan nilai estetika, fungsionalitas, dan *hikmah*, bukan ciptaan yang sia-sia.

Abū Hilāl al-ʿAskarī memberikan penegasan semantik yang lebih tajam dalam membedakan antara *khālq* dan *ibdāʿ*. Menurutny, *khālq* adalah bentuk umum dari penciptaan, yang mencakup pembentukan dengan bahan maupun tanpa bahan sebelumnya, sedangkan *ibdāʿ* khusus untuk penciptaan dari tiada tanpa contoh atau acuan sebelumnya.⁸ Dalam konteks ini, frasa *khālq al-samāwāt wa al-arḍ* menggambarkan kebesaran Allah dalam menciptakan sistem kosmik yang begitu kompleks, tertata, dan terarah.

Tafsir Ayat

Ayat ini merupakan gambaran keagungan Allah yang dinampakkan di atas alam semesta. Keindahan dan kesempurnaan ciptaan-Nya tidak sekadar menunjukkan kebesaran dan keagungan-Nya, namun menyuguhkan pesan yang mendalam bagi manusia yang mau menggunakan akalanya. Firman-Nya, *“sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang”*, menyiratkan bahwa alam semesta ini bukanlah ciptaan yang sia-sia, melainkan penuh makna dan keteraturan yang luar biasa.

Aṭ-Ṭabarī menjelaskan bahwa penciptaan langit dan bumi ini adalah wujud dari hikmah dan kekuasaan Allah yang agung. Tidak ada satu pun unsur di alam ini yang tercipta secara kebetulan.⁹ Penciptaan ini adalah tanda kasih sayang Allah kepada makhluk-Nya, sebab dari langit Allah menurunkan hujan, dan di bumi tempat untuk menumbuhkan kehidupan.¹⁰ Bumi ini berfungsi layaknya suatu organisme hidup yang menyesuaikan diri demi menjaga keseimbangannya.¹¹

Penciptaan langit dan bumi beserta seluruh kekayaannya merupakan bentuk ujian dari Allah kepada manusia. Melalui anugerah tersebut, manusia diharapkan mampu menunjukkan rasa syukur dan kesabaran dalam mengelola serta memanfaatkannya dengan bijak. Kekhalifahan manusia tidak lain adalah amanah untuk memelihara dan merawat alam semesta, bukan untuk menaklukkannya secara semena-mena demi eksploitasi.¹² Pemanfaatan alam ini dapat dilakukan dalam dua bentuk: untuk memenuhi kebutuhan jasmani atau biologis, serta untuk kepentingan rohani seperti ibadah ritual. Karena itu, segala ciptaan Allah yang ada di muka bumi sejatinya boleh dimanfaatkan oleh manusia selama tetap dalam koridor tanggung jawab etis dan spiritual.

Wahbah az-Zuhailī memaknai penciptaan langit dan

bumi sebagai manifestasi rahmat Allah yang diperlihatkan agar manusia menyadari keterikatan eksistensialnya dengan alam.¹³ Artinya, penciptaan ini bukan hanya tanda kekuasaan, tapi juga sarana kontemplasi, pengenalan diri, dan tanggung jawab etis. Tanṭāwī Jauhārī bahkan menyatakan bahwa penciptaan langit dan bumi adalah sarana bagi pendidikan spiritual umat manusia.¹⁴

Frasa khalqi *as-samāwāti wa al-arḍi* mengandung pelajaran mendalam. Ia adalah seruan untuk mengamati, merenungi, dan menghargai ciptaan Tuhan, serta dorongan untuk membangun etika ekologis yang tidak hanya berbasis sains dan kebijakan, tetapi juga berbasis wahyu dan spiritualitas. Kesadaran ini menuntun manusia agar tidak memperlakukan bumi sekadar sebagai objek eksploitasi, tetapi sebagai amanah suci yang harus dijaga demi keutuhan ciptaan dan keharmonisan hidup. Dalam hal ini Nabi bersabda :

إِنَّ الدُّنْيَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ. (رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري)¹⁵

Sesungguhnya dunia itu manis dan hijau, dan sesungguhnya Allah menjadikan kalian sebagai khalifah di dalamnya, maka Dia akan melihat bagaimana kalian berbuat. (HR. Muslim dari Abū Sa'īd Al-Khudrī)

Pada hadis di atas, Rasulullah *ṣallallāhu alaihi wa sallam* menggambarkan dunia sebagai sesuatu yang *ḥulwah* (manis, menarik secara emosional) dan *khaḍīrah* (hijau, indah secara fisik dan ekologis). Dua kata ini mengisyaratkan bahwa dunia memiliki daya tarik kuat bagi manusia, baik secara materi maupun estetika. Oleh karena itu, manusia perlu menyikapinya dengan penuh tanggung jawab.

Penyebutan langit dan bumi sebagai objek penciptaan menunjukkan skala makrokosmos yang mengagumkan. Kemudian, langit dan bumi disebut secara bersamaan

merupakan pola retorika Al-Qur'an yang ingin menunjukkan totalitas kekuasaan dan ciptaan-Nya yang meliputi segala sesuatu dari atas hingga bawah.¹⁶ Penyebutan langit dan bumi dimaksudkan untuk menarik manusia agar merenungi hukum-hukum alam, relasi sebab-akibat, dan struktur ekologis yang mendukung kehidupan. Ia menilai bahwa proses penciptaan adalah tanda bagi akal dan hati untuk memahami keberadaan Allah dan tanggung jawab manusia di muka bumi.¹⁷

Frasa ini bukan hanya menyatakan fakta kosmik, tetapi juga memuat dimensi etis. Alam semesta yang diciptakan dengan keharmonisan dan keteraturan menunjukkan bahwa manusia sebagai khalifah di bumi harus menjaga keseimbangan dan keteraturan tersebut. Penciptaan langit dan bumi adalah wahana kontemplasi yang seharusnya menumbuhkan rasa tunduk kepada Allah dan tanggung jawab ekologis terhadap ciptaan-Nya.¹⁸ Dengan demikian, memahami makna penciptaan langit dan bumi dalam frasa ini adalah pintu masuk menuju kesadaran spiritual dan etika ekologis, di mana manusia dituntut untuk tidak menjadi perusak, melainkan pemelihara ciptaan Tuhan yang agung.

Manusia adalah khalifah di bumi—bukan sebagai pemilik mutlak, tetapi sebagai pengelola dan penjaga. Amanah ini mengandung tanggung jawab moral dan spiritual untuk merawat bumi, bukan mengeksploitasinya secara serakah. Maka dari itu, segala bentuk eksploitasi alam seperti perusakan hutan, pencemaran lingkungan, dan tambang yang mengabaikan keberlanjutan bertentangan langsung dengan semangat hadis ini.

Wahbah az-Zuhaili memandang bahwa ayat ini merupakan pernyataan teologis tentang keesaan dan kasih sayang Allah yang terekspresikan dalam keteraturan dan keindahan semesta. Langit dan bumi bukan hanya hasil ciptaan, tetapi juga bagian dari sistem yang penuh hikmah dan terarah. Langit dihuni oleh bintang dan planet

yang berjalan tanpa penyangga, saling terkait melalui gaya gravitasi. Sementara, bumi diciptakan sebagai ruang hidup yang tenang dan stabil, dipenuhi dengan kekayaan alam seperti air, logam, tumbuhan, dan hewan, semuanya memiliki tujuan, fungsi, dan manfaat bagi kelangsungan hidup manusia dan makhluk lain.¹⁹

Dalam konteks ini, hal tersebut juga menunjukkan kesinambungan antara fenomena alam dan tanggung jawab moral manusia. Abū Ḥayyān misalnya, melihat bahwa penyebutan alam raya dalam Al-Qur'an bukan hanya sebagai bukti kekuasaan Allah, tetapi juga sebagai petunjuk bahwa manusia harus bersikap *ri'āyah* (pemelihara), bukan *tasallut* (penguasa) terhadap bumi.²⁰ Setiap pemberian Allah—termasuk alam dan isinya—pasti mengandung unsur *balā'* (ujian), sehingga manusia dituntut bertanggung jawab dalam pemanfaatannya.²¹

Malam dan siang yang senantiasa silih berganti sebenarnya bukanlah sekadar ritme waktu, melainkan siklus energi yang menopang kehidupan. Pergantian siang dan malam ini adalah *mīzān ilāhī*—keseimbangan ilahi yang mempengaruhi suhu, iklim, pertumbuhan tanaman, bahkan aktivitas manusia.²² Waktu dalam ekosistem merupakan jalinan kompleks yang memungkinkan semua makhluk hidup berkembang dalam harmoni.²³

Kemudian Allah menyebut “*bahtera yang berlayar di laut, membawa manfaat bagi manusia*”. Ini adalah simbol dari hasil teknologi yang bersahabat dengan alam. Menurut Zamakhsyari, bahtera adalah bentuk kejeniusan manusia yang diberi akal untuk memanfaatkan alam, namun tetap tunduk dalam ketentuan-Nya.²⁴ Dalam konteks ini, kita diingatkan bahwa kemajuan teknologi seharusnya tidak merusak, melainkan menjadi alat distribusi rahmat—seperti bahtera yang membawa makanan, ilmu, dan kehidupan antarbenua.

Air hujan yang diturunkan dari langit, lalu menghidupkan tanah yang mati adalah salah satu tanda

yang paling sering disebut dalam Al-Qur'an. Ibn al-Jauzī menyebutnya sebagai *sirr al-ḥayāh*—rahasia kehidupan.²⁵ Tanpa air, seluruh jaringan kehidupan runtuh. Air adalah jantung dari keberlangsungan bumi, ia tidak hanya menyuburkan tanah tetapi juga membersihkan udara dan menjadi bukti rahmat Allah pada hamba-Nya.²⁶

Selanjutnya, Allah mengingatkan kita pada keanekaragaman hayati yang ditebarkan di bumi: "*Dan Dia tebarkan di dalamnya segala jenis hewan*". Menurut aṭ-Ṭanṭāwī, makhluk hidup yang beragam itu menunjukkan keluasan rahmat Allah dan keteraturan penciptaan-Nya.²⁷ Keanekaragaman hayati menjadi penentu kesehatan ekosistem. Jika satu jenis punah, hal itu dapat merusak rantai kehidupan lainnya, sehingga menjaga makhluk hidup sama saja dengan menjaga ayat-ayat Allah yang hidup.²⁸

Dalam ayat ini, perhatian tidak hanya tertuju pada mukjizat fisik seperti terpancarnya mata air dari batu, tetapi juga pada elemen-elemen langit yang memainkan peran vital dalam keberlangsungan hidup manusia, yakni angin dan awan. Angin dalam pandangan Al-Qur'an bukan sekadar hembusan udara biasa. Ia disebut sebagai *rasūl al-raḥmah*—utusan rahmat Allah. Perannya begitu penting dalam menggerakkan awan, membawa hujan, menyuburkan tanah, dan menyejukkan udara. Sebagaimana firman Allah:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا لِّبَيْنِ يَدَيْ رَحْمَتِهِ

Dialah yang meniupkan angin sebagai pembawa kabar gembira sebelum kedatangan rahmat-Nya (hujan).

(Al-A'rāf/7: 57)

Fakhruddīn ar-Rāzī menjelaskan bahwa angin adalah mukadimah dari turunnya hujan, yang dengannya Allah menumbuhkan berbagai macam tumbuhan sebagai bentuk kasih sayang-Nya.²⁹ Sementara itu, awan

digambarkan dalam Al-Qur'an sebagai sistem distribusi air yang sangat canggih dan teratur. Allah berfirman:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ
يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ

Tidakkah kamu melihat bahwa Allah mengarak awan, kemudian mengumpulkan antara (bagian-bagiannya), lalu menjadikannya bertumpuk-tumpuk, maka kamu melihat hujan keluar dari celah-celahnya. (An-Nūr/24: 43)

49

At-Taṭṭāwī mengomentari bahwa ini adalah isyarat ilahi yang sangat menakjubkan tentang proses kondensasi dan pembentukan hujan yang baru benar-benar dipahami secara ilmiah di abad modern.³⁰ Secara ilmiah, pembentukan awan melibatkan proses kompleks yang dikendalikan oleh suhu, tekanan udara, kelembapan, serta partikel-partikel kecil di atmosfer yang disebut inti kondensasi. Tanpa keseimbangan faktor-faktor tersebut, awan tidak akan terbentuk atau tidak akan mampu menurunkan hujan. NASA, dalam salah satu publikasinya menjelaskan bahwa awan adalah bagian dari sistem global yang mempertahankan suhu bumi, mengatur distribusi air melalui hujan, dan menstabilkan iklim bumi.³¹

Keberadaan angin dan awan merupakan manifestasi dari *qudrah* (kekuasaan) dan *ḥikmah* (kebijaksanaan) Allah dalam menjaga keseimbangan ekologis bumi. Sistem pembentukan awan dan hujan menunjukkan bahwa tidak ada satu pun bagian dari alam semesta ini yang bekerja secara acak. Sistem langit dan bumi menunjukkan kebesaran Allah yang menciptakan dan mengatur segala sesuatu secara penuh perhitungan dan keseimbangan. Oleh karena itu, manusia sepatutnya merenungi keteraturan tersebut bukan hanya untuk memperkaya wawasan ilmiah, tetapi juga sebagai dasar spiritual dan moral dalam menjaga alam semesta sebagai amanah dari Allah *Subhānahū wa ta'ālā*.³²

Akhir ayat ini adalah kunci tafsirnya: *“Semua itu adalah tanda-tanda bagi kaum yang berpikir”*. Kata *ya‘qilūn* mengandung makna bahwa akal bukan hanya untuk berhitung, tetapi untuk merasakan, memahami, dan mengambil pelajaran. Akal adalah alat untuk membaca ayat-ayat Allah di alam, dan tugas manusia adalah menjaganya, bukan mengeksploitasinya.³³

Lingkungan alam bukan hanya arena kehidupan manusia, tetapi juga wahana spiritual untuk mengenali Allah. Penciptaan siang dan malam, serta siklus musim, bukan sekadar sebagai gejala astronomis, melainkan bagian dari rahmat Tuhan yang menyempurnakan nikmat-Nya bagi manusia. Perbedaan waktu dan musim memberikan peluang bagi manusia untuk bekerja, beristirahat, bertafakur, dan beribadah.

Dalam kacamata ini, semua entitas ekologis—matahari, bulan, bintang, air hujan, tumbuhan, dan hewan—memiliki dua dimensi: dimensi fungsional sebagai sarana hidup, dan dimensi spiritual sebagai ayat yang membawa manusia kepada kesadaran tauhid dan amanah kekhalifahan.³⁴

Ayat ini menuntun kita pada sebuah kesimpulan: Semesta akan senantiasa berbicara. Ia bicara lewat langitnya, siang-malamnya, air dan anginnya, kehidupan yang merayap dan terbang di atasnya. Hanya mereka yang hati dan pikirannya hidup yang mampu membaca semua itu sebagai tanda cinta dan peringatan dari Sang Pencipta.

Pesan dan Renungan

Keagungan Allah yang terpancar dalam setiap jengkal semesta. Langit yang membentang, bumi yang terhampar luas, gunung yang terpancang dengan kokohnya, pergantian siang dan malam, dan semua kehidupan yang ada di bumi ini bukanlah sekadar fenomena biasa, namun menunjukkan tanda kebesaran-Nya yang tiada tara. Setiap detail ciptaan-Nya mengisyaratkan keteraturan, arus,

“Lingkungan alam bukan hanya arena kehidupan manusia, tetapi juga wahana spiritual untuk mengenali Allah. Penciptaan siang dan malam, serta siklus musim, bukan sekadar sebagai gejala astronomis, melainkan bagian dari rahmat Tuhan yang menyempurnakan nikmat-Nya bagi manusia.”

namun tetap tunduk pada hukum laut—manusia pun harus memanfaatkan anugerah alam ini rendah hati, bukan merusak, melainkan menyelaraskan diri dengan iramanya.

Sebagaimana tersirat dalam ayat-Nya, hanya *ulul albāb*—mereka yang mengamati dengan akal sekaligus hati—yang mampu membaca tanda-tanda ini: merenungi,

bersyukur, lalu melangkah bijak. Sebab, menjaga bumi bukan sekadar kewajiban, tapi panggilan jiwa untuk mengabdikan pada Sang Pencipta.



Sistem pembentukan awan dan hujan menunjukkan bahwa tidak ada satu pun bagian dari alam yang bekerja secara acak. Sistem langit dan bumi menunjukkan kebesaran Allah yang menciptakan dan mengatur segala sesuatu secara penuh perhitungan dan keseimbangan.





Kesuburan Bumi dan Ketersediaan Rezeki Sebagai Tanda Kekuasaan Allah

'Abasa/80: 25-32

Kasih sayang dan kekuasaan Allah tertuang dalam penciptaan alam. Sumber Daya Alam merupakan sumber kehidupan dan kebahagiaan bagi manusia dan makhluk lainnya.



أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ۚ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ۚ فَأَنْبَتْنَا
 فِيهَا حَبًّا ۚ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ۚ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ۚ وَحَدَائِقَ
 غُلَبًا ۚ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ۚ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ۚ

**Sesungguhnya Kami telah mencurahkan air
 (dari langit) dengan berlimpah.. Kemudian,
 Kami belah bumi dengan sebaik-baiknya.
 Lalu, Kami tumbuhkan padanya biji-bijian,
 anggur, sayur-sayuran, zaitun, pohon kurma,
 kebun-kebun (yang) rindang, buah-buahan,
 dan rerumputan. (Semua itu disediakan) untuk
 kesenanganmu dan hewan-hewan ternakmu.
 ('Abasa/80: 25-32)**

Tafsir Mufradāt

Matā' an (مَتَاعًا)

Matā' an adalah bentuk *maṣḍar* dari akar kata *mim-ta-'ain*, yang berarti manfaat, kesenangan, atau perlengkapan hidup. Kata ini tidak hanya mencakup aspek materil seperti makanan, minuman, dan tempat tinggal, tetapi juga segala bentuk sumber daya yang diberikan Allah sebagai sarana keberlangsungan hidup. Dalam bentuk *naṣb* dengan *tanwīn*, kata ini menunjukkan tujuan: bahwa semua yang tumbuh di bumi memiliki tujuan untuk dimanfaatkan oleh manusia dan hewan secara bersama.¹

Makna semantis dari *matā'* sangat dalam. Ia tidak hanya berarti fasilitas atau kenikmatan duniawi, melainkan mengandung pengertian akan keterbatasan dan temporer. Dalam konteks ini, Allah *Subḥānahū wa Ta'ālā* menekankan bahwa nikmat alam bukan sesuatu yang kekal ataupun tak terbatas. Ia adalah sarana ujian dan alat untuk menumbuhkan rasa syukur, bukan objek eksploitasi tanpa kendali. Seperti dijelaskan oleh Rāḡib al-Aṣḥafānī

dalam *al-Mufradāt*, kata *matā'* juga memiliki nuansa pengingat: bahwa setiap hal yang bisa dinikmati pada dasarnya mengandung tanggung jawab etis dan spiritual dalam penggunaannya.²

Ibn Manẓūr dan Ibn Fāris menegaskan lafaz *matā'* pada dasarnya memiliki makna segala sesuatu yang bisa dimanfaatkan, digunakan untuk mencukupi kebutuhan, atau dijadikan bekal, tetapi semuanya itu bersifat sementara dan akan lenyap di dunia. Artinya bahwa segala pemberian atau anugerah yang didampingi dengan lafaz *matā'* tidak akan kekal, namun hanya sementara.³

Tafsir Ayat

Surah Abasa ayat 25 hingga 32 menegaskan tentang pentingnya untuk mentadabburi apa yang telah diturunkan oleh Allah, yakni berupa hujan yang berlimpah, biji-bijian, buah-buahan, tanaman, kebun, dan hewan-hewan ternak. Az-Zuhailī menjelaskan bahwa tanpa bantuan manusia sejatinya Allah mampu untuk menumbuhkan siklus kehidupan tumbuhan, mulai dari penurunan hujan, penanaman biji-bijian, hingga tumbuh tanaman yang besar untuk makanan, obat-obatan, dan juga sekadar tumbuh untuk menjadi padang rumput.⁴

Dalam ayat-ayat tersebut Allah menjelaskan beberapa elemen penting dalam siklus kehidupan alam, di mana terdapat air, tumbuhan, dan hewan. Air dalam ayat 25 memiliki makna bahwa Allah menurunkan air untuk menjadi sumber kehidupan bagi makhluk hidup di darat, air dan udara.

Air berperan sebagai komponen esensial yang menopang kehidupan dan keseimbangan ekosistem. Ia menjadi media hidup bagi berbagai organisme, terutama di ekosistem perairan, serta mengatur suhu dan kelembaban lingkungan. Air juga berfungsi sebagai penggerak utama dalam siklus biogeokimia, seperti siklus karbon dan nitrogen, yang memungkinkan pertukaran zat antara

komponen abiotik dan biotik. Selain itu, ketersediaan air sering kali menjadi faktor pembatas dalam distribusi dan produktivitas organisme, khususnya tumbuhan. Dengan peranannya tersebut, air turut mengendalikan dinamika populasi, struktur komunitas, dan stabilitas ekosistem secara keseluruhan.⁵

Setelah Allah menurunkan air, terdapat proses alamiah yang disampaikan dalam ayat 26, di mana Allah telah membelah bumi yang sehingga air dapat masuk ke dalam tanah. Proses ini adalah siklus alamiah yang jarang disadari manusia sebagai siklus alam untuk menumbuhkan ekosistem di darat.

Allah kemudian menumbuhkan biji-bijian yang juga berperan penting dalam siklus alam. Dalam siklus ekologi, biji-bijian berfungsi sebagai sumber energi utama bagi berbagai organisme dan sebagai agen regenerasi tumbuhan. Biji-bijian menyediakan nutrisi bagi hewan pemakan tumbuhan, yang kemudian menjadi bagian dari rantai makanan. Selain itu, biji juga berperan dalam pelestarian spesies tumbuhan melalui proses penyebaran dan pertumbuhan kembali, menjaga keberlanjutan vegetasi dalam suatu ekosistem. Biji juga membantu mempertahankan keanekaragaman hayati dan stabilitas ekosistem melalui regenerasi alami.⁶

Allah kemudian menyebutkan tentang kebun, di mana kebun adalah sebuah tempat di alam yang berisi tumbuhan, air, hewan, dan mikroorganisme lainnya. Kebun berfungsi sebagai habitat terkontrol yang mendukung keanekaragaman hayati, menyediakan sumber makanan dan tempat tinggal bagi berbagai organisme, serta berperan dalam menjaga keseimbangan siklus nutrisi dan air. Kebun juga membantu proses penyerbukan dan penyebaran benih, memperkuat jaringan rantai makanan, dan dapat berfungsi sebagai area penyangga yang mengurangi erosi tanah serta meningkatkan kesuburan tanah melalui interaksi tanaman dan mikroorganisme.

Selain itu, kebun berkontribusi pada pengaturan iklim mikro dengan menstabilkan suhu dan kelembaban lokal.⁷

Ayat selanjutnya menegaskan tentang eksistensi tumbuhan sebagai wujud pertumbuhan dari tumbuhan. Buah kurma, zaitun, anggur, sayur-sayuran, dan rerumputan adalah satu entitas dari tumbuhan. Tumbuhan dan buah-buahan memiliki peran penting sebagai produsen utama yang mengubah energi matahari menjadi energi kimia melalui fotosintesis, menyediakan makanan bagi herbivora dan makhluk hidup lainnya. Tumbuhan juga menghasilkan oksigen, menyerap karbon dioksida, menjaga keseimbangan atmosfer, serta mendukung kesuburan tanah melalui akar dan serasahnya. Buah-buahan, selain sebagai sumber makanan, berfungsi dalam penyebaran biji oleh hewan (*zoochory*), membantu regenerasi tumbuhan dan menjaga keberlanjutan vegetasi. Kedua komponen ini menjadi fondasi bagi kelangsungan rantai makanan dan stabilitas ekosistem.⁸

Ayat-ayat di atas juga menjelaskan tentang kuasa Allah dalam membangun siklus kehidupan yang hijau tanpa bantuan manusia. Secara tidak langsung ayat tersebut menegaskan bahwa sejatinya bumi diciptakan Allah untuk kehidupan yang saling membantu satu sama lain. Akan tetapi, seiring waktu berjalan siklus tersebut semakin terkikis karena ulah negatif manusia. Dalam hal ini, bukan Allah yang menciptakan sebuah kerusakan lingkungan tersebut, melainkan manusia yang belum sadar akan prinsip syukur.

Air, kebun, padang rumput, biji-bijian, buah-buahan (anggur, zaitun, kurma), dan sayur-sayuran adalah sebuah potret siklus kehidupan di bumi yang tidak dapat dipisahkan. Tanpa bantuan manusia, sejatinya siklus tersebut akan hidup dengan sendirinya, namun tanpa adanya siklus tersebut manusia tidak akan hidup dengan mudah. Prinsip syukur, kesalingan, dan sadar akan siklus kehidupan di alam bebas menjadi kunci kesejahteraan

manusia di zaman modern.

Allah menyediakan semua sumber daya alam tersebut untuk kesejahteraan makhluk hidup, termasuk di dalamnya manusia. Kata *matā'* mengandung nilai penting: bahwa bumi dan isinya adalah anugerah yang tidak hanya diperuntukkan bagi manusia saja, tetapi juga untuk makhluk lain, seperti hewan ternak.

Artinya, manusia tidak menjadi pusat tunggal dalam sistem kehidupan, melainkan bagian dari jejaring ekosistem yang harus dijaga keseimbangannya. Jika manusia berlaku serakah dan mengambil lebih dari bagiannya, maka konsekuensinya bukan hanya rusaknya alam, tetapi juga terganggunya harmoni ciptaan Allah.

Dengan demikian, *matā'an* dalam ayat ini adalah simbol keberlanjutan dan ajakan untuk hidup berdampingan dengan makhluk lain dalam rasa syukur dan tanggung jawab ekologis.⁹

Pesan dan Renungan

Siklus kehidupan di alam sejatinya merupakan hasil ciptaan Allah yang sempurna dan tidak membutuhkan campur tangan manusia untuk berlangsung. Dari biji-bijian yang tumbuh menjadi tanaman hingga ekosistem yang saling bergantung antara tumbuhan, hewan, dan manusia, semuanya telah diatur dengan keseimbangan yang harmonis. Namun, sifat serakah manusia seringkali mengganggu harmoni tersebut, menyebabkan kerusakan habitat alami yang justru sangat penting bagi keberlangsungan seluruh makhluk hidup, termasuk manusia sendiri.

Alam dengan segala komponennya seperti hutan, padang rumput, air terjun, dan gunung tidak hanya menjadi penopang kehidupan manusia secara biologis, tetapi juga memiliki nilai spiritual dan psikologis. Keberadaan alam merupakan mitra kehidupan manusia—tempat untuk mencari ketenangan, kebahagiaan, serta sarana

“Manusia tidak menjadi pusat tunggal dalam sistem kehidupan, melainkan bagian dari jejaring ekosistem yang harus dijaga keseimbangannya. Jika manusia berlaku serakah dan mengambil lebih dari bagiannya, maka konsekuensinya bukan hanya rusaknya alam, tetapi juga terganggunya harmoni ciptaan Allah.”

untuk menghilangkan kepenatan. Tanpa unsur-unsur kehidupan alam ini, manusia tidak hanya akan kehilangan sumber daya, tetapi juga kehilangan keseimbangan hidup secara menyeluruh.



Air, kebun, padang rumput, biji-bijian, buah-buahan, dan sayur-sayuran adalah sebuah potret siklus kehidupan di bumi yang tidak dapat dipisahkan. Tanpa bantuan manusia, sejatinya siklus tersebut akan tetap hidup dengan sendirinya. Namun, tanpa adanya siklus tersebut, manusia tidak akan hidup dengan mudah.





Tanggung Jawab Kosmik Manusia

Al-Ahzāb/33: 72

Amanah yang ditawarkan Allah adalah kewajiban, tanggung jawab kosmik dan moral. Manusia sudah menyatakan kesiapan, meskipun langit, bumi, dan gunung menolaknya. Sifat zalim dan bodoh menggiring manusia menyalahi amanah. Sebaliknya, potensi besar yang dimiliki manusia memungkinkannya untuk menunaikan Amanah dengan benar sehingga ia mencapai derajat yang mulia di sisi Allah.



إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا
وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾

Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya. Lalu, dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya ia (manusia) sangat zalim lagi sangat bodoh.

(Al-Ahzāb/33: 72)

Tafsir Mufradāt

***Al-amānah* (الْأَمَانَةُ)**

Ibnu Manẓūr menjelaskan bahwa kata *al-amānah* berasal dari akar kata *أ-م-ن* (*hamzah-mīm-nūn*) yang juga membentuk kata *al-amn* (keamanan) dan *al-īmān* (iman). Ketiganya memiliki makna dasar yang sama, yakni rasa percaya dan terbebas dari ketakutan. *Al-amn* adalah lawan dari rasa takut; *al-amānah* adalah lawan dari khianat; sedangkan *al-īmān* adalah lawan dari kufur. Ketika seseorang merasa aman, ia disebut *āmīn* dan jika ia menenangkan serta memberi rasa aman kepada orang lain, maka ia menjadi sumber ketenteraman.

Menurut Ibnu Fāris dalam *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, term *amānah* berasal dari akar kata *أ-م-ن* mengandung dua makna utama yang saling berdekatan: kepercayaan yang menenangkan hati (lawan dari khianat) dan membenaran. Orang yang *āmīn* (terpercaya) adalah sosok yang dapat diandalkan serta dijaga dari pengkhianatan.¹ Makna amanah ini tidak hanya mencerminkan relasi sosial, tetapi juga menyentuh ranah spiritual—yakni wujud tanggung jawab moral dan amanah ilahiah yang diemban

manusia. Hanya menyentuh ranah sosial, tetapi juga mencerminkan integritas moral.

Tafsir Ayat

Tugas manusia terhadap alam adalah bagian dari tanggung jawab ilahiah yang melekat pada perannya sebagai *khalīfah fī al-arḍ*. Menurut Ibnu Katsir, amanah disini mencakup kewajiban menjaga ciptaan Allah.² Amanah tidak hanya mencakup urusan duniawi, juga ukhrawi. Abū Ḥayyān menegaskan bahwa segala bentuk kepercayaan, termasuk pengelolaan sumber daya alam, adalah bagian dari amanah.³

Keterlibatan alam semesta dalam pemberian mandatori amanah di hadapan Allah mengindikasikan bahwa alam memiliki kesadarannya sendiri. Hal ini tampak dari penolakan langit, bumi, dan gunung dalam menerima amanah, karena mereka menyadari besarnya konsekuensi yang akan ditanggung. Meski demikian, penolakan tersebut tidak menafikan kepatuhan mereka terhadap perintah Allah.

Kesadaran alam juga tergambar dalam riwayat-riwayat sirah, sebagaimana ketika Nabi memerintahkan Gunung Uhud untuk diam saat bergemuruh. Beliau bersabda, *“Tenanglah wahai Uhud, karena di atasmu sekarang ada seorang Nabi, seorang Ṣiddiq (Abu Bakar), dan dua orang yang akan syahid (‘Umar dan Uṣmān)’*. Riwat ini menunjukkan bahwa alam bukan sekadar entitas pasif, melainkan bagian dari sistem kosmis yang sadar dan tunduk pada kehendak Ilahi.

Menariknya, anggapan bahwa alam semesta memiliki kesadaran bukanlah isapan jempol belaka. Meskipun bukan merupakan pandangan utama dalam arus besar sains modern, sejumlah filsuf dan sebagian ilmuwan menyatakan bahwa alam semesta dapat dipahami sebagai entitas yang memiliki kesadaran atau setidaknya kesadaran parsial. Lee Smolin, seorang fisikawan dari *Perimeter*

Institute for Theoretical Physics di Ontario, menyatakan bahwa alam semesta “terdiri dari serangkaian pandangan parsial tentang dirinya sendiri,”⁴ dan bahwa “persepsi sadar merupakan aspek dari beberapa pandangan tersebut.”⁵ Pandangan ini mencerminkan pendekatan yang mencoba menggabungkan pemahaman fisika teoretis dengan konsep kesadaran, sekaligus membuka ruang bagi refleksi metafisik mengenai posisi manusia dalam jagat raya.

Alam memiliki kedudukan mulia sebagai saksi atas tanggung jawab manusia. Kesadaran alam, sebagaimana tergambar dalam berbagai teks keagamaan dan didukung oleh sejumlah gagasan filsafat dan sains, menunjukkan bahwa unsur-unsur alam bukanlah entitas pasif, melainkan bagian dari sistem kosmis yang turut memahami, merespons, bahkan menolak tanggung jawab besar seperti amanah.

Oleh karena itu, pelanggaran manusia terhadap amanah—termasuk tindakan merusak alam—bukan sekadar bentuk pengabaian terhadap kewajiban ekologis, melainkan juga merupakan pengkhianatan terhadap perjanjian kosmis yang secara sadar melibatkan elemen-elemen alam sebagai bagian dari kehendak Ilahi.

Al-Biqā’ī, ketika menafsirkan ayat di atas, menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-insān* adalah mayoritas manusia, bukan setiap individu. Oleh karena itu, manusia yang mengkhianati amanah jauh lebih banyak daripada yang menunaikannya, karena nafsu manusia pada dasarnya dipenuhi kekurangan dan dorongan keinginan. Oleh karena itu, Allah *Subḥānahū wa ta’āla* menyifati manusia dengan sifat *ḡalūm* dan *jahūl*, agar manusia tidak hanya terpaku pada sisi-sisi positif dirinya seperti *al-ins* (jinak dan ramah), *al-’isyq* (keinginan yang kuat), *al-’aql* (akal pikiran), dan *al-fahm* (pemahaman), seolah-olah ia tidak memiliki kekurangan.⁶

Ketika manusia digambarkan sebagai *ḡalūm* (zalim) dan *jahūl* (bodoh), ini menunjukkan kecenderungannya

untuk melampaui batas (misalnya dengan mengeksploitasi sumber daya secara berlebihan) dan ketidaksadarannya akan konsekuensi ekologis dari tindakannya. Amanah sebagai tanggung jawab ilahi mencakup pemeliharaan bumi, dan kegagalan dalam aspek ini merupakan bentuk kezaliman terhadap makhluk lain serta kebodohan terhadap tujuan penciptaan.

Dengan demikian, ayat ini memperkuat dasar teologis bahwa kerusakan lingkungan bukan semata persoalan teknis atau etis, tetapi merupakan pelanggaran terhadap perjanjian kosmis antara manusia dan Tuhan. Pelestarian lingkungan menjadi bagian dari ibadah dan pemenuhan amanah, sementara pengabaian terhadapnya adalah manifestasi dari sifat *ẓalūm* dan *jahūl* yang dikritik dalam ayat tersebut.

Pelaksanaan amanah dalam surah al-Ahzāb/33: 72 harus berjalan dalam koridor syariat agar manusia tidak menjadi zalim dan bodoh. Syariat, melalui konsep halal dan haram, menjadi panduan etis dalam mengelola alam. Pemanfaatan sumber daya alam dibolehkan jika membawa kemaslahatan, dan dilarang jika menimbulkan kerusakan atau kerugian. Ini menunjukkan bahwa tauhid tidak hanya berdimensi ibadah, tetapi juga menuntut kepatuhan ekologis sebagai bagian dari amanah ilahi.

Ziauddin Sardar, seorang sarjana Muslim asal Pakistan, menegaskan bahwa pelaksanaan amanah dalam kehidupan manusia harus didasarkan pada kesadaran tauhid dan dijalankan melalui koridor syariat, karena syariat adalah *problem-solving* yang bukan hanya untuk mengatur kehidupan individu manusia tetapi juga untuk memecahkan berbagai masalah, termasuk problem ekologis.⁷ Segala bentuk pemanfaatan terhadap sumber daya alam hanya dibenarkan jika membawa kemaslahatan dan tidak menimbulkan kerusakan. Ketika konsep ini diterapkan secara utuh, akan lahir nilai-nilai etik seperti *al-'adl* (keadilan ekologis), *zuhd* (kesederhanaan dalam

eksplorasi), *i'tidāl* (keselarasan antara manusia dan alam), dan *istihsān* (kecenderungan pada pemanfaatan yang terbaik). Semua ini akan mengantarkan pada *istislāh*, yakni terwujudnya kesejahteraan tidak hanya secara sosial, tetapi juga secara ekologis.⁸ Dengan demikian, amanah yang dipikul manusia akan terpenuhi dengan baik, dan manusia akan terhindar dari sifat zalim dan jahil sebagaimana disebutkan pada penutup ayat.

Pesan dan Renungan

Setiap manusia datang ke dunia membawa amanah yang tidak ringan. Ia tidak hanya bertugas menjalani kehidupan untuk dirinya sendiri, tetapi juga memikul tanggung jawab ilahiah yang pernah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung—namun semuanya menolak karena sadar akan beratnya konsekuensi. Manusia menerima amanah itu, namun banyak yang abai terhadap isi dan risikonya. Maka tak heran jika Allah menyebut manusia sebagai *ḡalūm* dan *jahūl*—zalim dan bodoh—karena lebih sering merusak ketimbang memelihara, lebih sering melanggar ketimbang menjaga.

Amanah itu bukan sekadar ibadah ritual, tetapi juga tanggung jawab atas alam dan sesama. Langit, bumi, dan gunung yang menolak amanah sesungguhnya sedang memberikan pelajaran diam-diam bahwa tanggung jawab besar memerlukan kesadaran yang dalam. Maka manusia harus bertanya, sejauh mana ia telah menjaga titipan itu? Apakah ia merawat bumi sebagai rumah bersama, ataukah justru merusaknya demi kepentingan sesaat?

Renungan ini mengajak kita kembali kepada kesadaran tauhid: bahwa segala yang ada di bumi adalah titipan, bukan milik abadi. Menjalani hidup dengan kesadaran akan amanah berarti hidup dengan kejujuran, kesederhanaan, dan tanggung jawab. Saat manusia memosisikan dirinya bukan sebagai penguasa alam, melainkan sebagai khalifah yang amanah, barulah ia menunaikan janjinya di hadapan

“Pelanggaran manusia terhadap amanah termasuk tindakan merusak alam bukan sekadar bentuk pengabaian terhadap kewajiban ekologis, melainkan juga merupakan pengkhianatan terhadap perjanjian kosmis yang secara sadar melibatkan elemen-elemen alam sebagai bagian dari kehendak Ilahi.”

Allah dan alam semesta.

Akhirnya, pesan itu mengantarkan kita pada satu pertanyaan mendalam: Sudahkah aku menjaga amanah ini? Ataukah aku sedang menjadi *ẓalūm* dan *jahūl*, tanpa aku sadari?



Pelaksanaan amanah dalam kehidupan manusia harus didasarkan pada kesadaran tauhid dan dijalankan melalui koridor syariat. Karena syariat adalah problem-solving yang bukan hanya untuk mengatur kehidupan individu manusia, tetapi juga untuk memecahkan berbagai masalah, termasuk problem ekologis.





Manusia Sebagai Khalifah; Tanggung Jawab Pemelihara Bumi

Al-Baqarah/2: 30

Kekuasaan manusia di bumi bukan tanpa batas. Ada pertimbangan moral dan spiritual. Sebagaimana malaikat menyuarakan kehati-hatian, manusia pun hendaknya bersikap serupa: tidak gegabah dalam mengeksploitasi bumi.



وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةًۭۙ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۙ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿۳۰﴾

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi”. Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (Al-Baqarah/2: 30)

Tafsir Mufradāt

Khalīfah (خَلِیْفَةً)

Kata *khalīfah* berasal dari akar kata *kha-la-fa*, yang makna dasarnya adalah “datang setelah” atau “mengganti sesuatu”. Ibn Fāris menyebutkan bahwa akar kata ini menunjukkan dua makna utama, yaitu “sesuatu datang setelah sesuatu yang lain” dan “berbeda dari sesuatu”.¹ Secara etimologis, kata ini menunjuk pada makna “pengganti” atau “penerus” dari pihak sebelumnya, baik secara waktu maupun fungsi. Dengan kata lain, *khalīfah* adalah seseorang yang menggantikan pihak lain dalam suatu tugas atau otoritas tertentu.²

Rāgib al-Aṣḥfahānī menjelaskan bahwa *khalīfah* menunjuk pada makhluk yang menggantikan pihak lain, serta memiliki kemampuan berpikir dan kehendak bebas, yang menjadikannya makhluk yang potensial untuk membangun sekaligus merusak.³ *Khalīfah* pada ayat ini mengandung makna semantik tanggung jawab, perwakilan, dan penguasaan. Kata ini tidak hanya

bermakna “pengganti”, tetapi juga dipahami sebagai “wakil” (representatif) Allah di bumi, yang diberi mandat untuk menjaga keseimbangan ciptaan, menegakkan keadilan, dan mencegah kerusakan.

Oleh karena itu, penyematan kata *khalīfah* pada manusia bukan tanpa makna, tetapi membawa makna yang sangat mendalam, yaitu tanggung jawab moral dan spiritual untuk menjalankan kehendak Allah di muka bumi.⁴ Sehingga konsep *khalīfah* merepresentasikan eksistensi manusia sebagai makhluk bebas, bertanggung jawab, dan memiliki relasi transendental dengan Tuhan. Hal ini menjadikan *khalīfah* sebagai simbol kosmik yang menyatukan aspek teologis, etis, dan ekologis dalam satu identitas manusia.⁵

***Yufsidu fīha* (يُفْسِدُ فِيهَا)**

Kata *yufsidu* berasal dari akar kata *fa-sa-da*, yang secara leksikal menunjukkan makna dasar kerusakan dan kebusukan. Ibn Fāris menyebutkan bahwa asal makna *fasada* adalah: *al-fasādu yadullu ‘alā al-khurūji bisyay’in ‘an al-i‘tidāl*, yakni *fasād* menunjukkan makna keluarnya sesuatu dari keadaan seimbang.⁶ Artinya, setiap bentuk *fasād* dalam bahasa Arab mengandung gagasan tentang ketidakseimbangan atau kerusakan yang menjauh dari kondisi ideal.

Secara morfologis, *yufsidu* adalah *fi’l muḍāri’* dari *fi’l sulāṣī afsada–yufsidu*, bentuk transitive dari akar *fa-sa-da* yang masuk dalam wazan ‘*af’ala*’. Menurut *al-Mu’jam al-Wasīṭ*, kata *afsada* berarti membuat kerusakan di dalamnya, menandakan tindakan aktif yang menyebabkan ketidakteraturan atau kehancuran pada sesuatu.⁷ Sedangkan *fihā* adalah *ḥarf makan* (keterangan tempat), menunjuk pada bumi yang menjadi objek kerusakan tersebut. Dengan demikian, secara struktur frasa, *yufsidu fihā* menyiratkan tindakan aktif dan terarah dari pelaku kepada tempat yang

terdampak.

Semantik kata ini mengandung muatan yang sangat luas. Tidak hanya menggambarkan kerusakan fisik seperti pembunuhan dan perusakan lingkungan, tetapi juga mencakup penyimpangan nilai-nilai moral, sosial, dan spiritual. Inisejalan dengan pendekatan semantik yang melihat *fasād* sebagai lawan dari *ṣalāḥ* (kebaikan dan keteraturan). Frasa *yufsidu fihā* menjadi simbol kekhawatiran eksistensial malaikat terhadap kemungkinan bahwa manusia akan menyalahgunakan amanat kekhalifahan dengan menciptakan kerusakan yang merusak tatanan Tuhan di bumi.

***Yasfiku* (يَسْفِكُ)**

Term *yasfiku* berasal dari akar kata *sīn-fā'-kāf* yang secara leksikal berarti “menumpahkan” atau “mencurahkan sesuatu yang cair”. Dalam *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, Ibn Fāris menjelaskan bahwa akar kata ini mengandung makna dasar “menumpahkan sesuatu yang memiliki konsistensi atau zat cair”, dan penggunaan khasnya merujuk pada darah (*dam*), yaitu cairan vital yang jika ditumpahkan berarti telah terjadi kekerasan atau pembunuhan.⁸ Penegasan ini diperkuat dalam *Lisān al-ʿArab*, yang menyatakan bahwa *safaka ad-dam* berarti *ṣabbahu wa qatalahu*—menumpahkannya dan membunuh pemiliknya. *Yasfiku ad-dimā'* bermakna menumpahkan darah, dengan konotasi pembunuhan atau pertumpahan darah yang disengaja. Rāghib al-Aṣṣḥānī menjelaskan bahwa kata *safaka* berarti mencurahkan atau menumpahkan sesuatu secara paksa, terutama darah, dan dalam konteks ini menunjukkan tindakan yang disertai kekerasan atau kebrutalan.⁹

Kata kerja *yasfiku* merupakan bentuk *fiʿl muḍāriʿ*, yang secara gramatikal menunjukkan kemungkinan aksi yang dilakukan berulang (*al-takrār*) atau terus-menerus terjadi.¹⁰ Ini menunjukkan bahwa tindakan penumpahan darah bukan hanya bersifat insidental, tetapi mungkin menjadi

kecenderungan manusia dalam menggunakan kekuasaan untuk memperluas kekuasaannya secara agresif.

Tafsir Ayat

Allah mengabarkan kepada para malaikat bahwa Dia akan menciptakan manusia dan menempatkannya sebagai khalifah di bumi. Istilah khalifah di sini bukan sekadar “pengganti”, tapi lebih dari itu—sebuah posisi amanah yang menuntut tanggung jawab besar untuk memelihara, mengelola, dan merawat bumi ini beserta seluruh isinya. Khalifah adalah makhluk yang silih berganti menjalankan tugas di bumi, menegakkan keadilan, dan mengatur kehidupan sesuai dengan kehendak Allah.¹¹ Pemaknaan ini memberikan kita wawasan bahwa manusia sejak awal penciptaannya memang ditujukan untuk membawa keteraturan di muka bumi, bukan sebaliknya.

Ketika para malaikat mempertanyakan keputusan ini, mereka bertanya, *“Apakah Engkau akan menjadikan di bumi orang yang akan membuat kerusakan di sana dan menumpahkan darah?”* Kekhawatiran malaikat tentu bukan tanpa dasar. Mereka tahu bahwa manusia akan diberi kehendak bebas dan ada potensi besar mereka menyalahgunakan kebebasan tersebut.

Kekhawatiran yang disampaikan oleh malaikat bukan karena mereka ingin membangkang dan menolak perintah Allah. Namun, lebih kepada ingin memahami hikmah di balik penciptaan makhluk yang memiliki potensi destruktif tersebut. Dengan kata lain, ini adalah dialog ilmiah antara malaikat dan Tuhan, bukan bentuk penolakan.¹²

Ilmu Allah meliputi potensi batin manusia yang tidak mampu dijangkau oleh para malaikat, termasuk potensi ibadah, ilmu, dan akhlak mulia.¹³ Karenanya, tanggapan Allah kepada malaikat adalah: *“Aku mengetahui apa yang tidak kalian ketahui.”* Kalimat ini menyiratkan bahwa di balik potensi negatif manusia sebagaimana yang dipersangkakan malaikat, terdapat potensi besar untuk

membangun, memelihara, dan menciptakan peradaban. Inilah sisi optimis dari penciptaan manusia bahwa mereka bisa menjadi makhluk yang membawa rahmat, keadilan, dan keseimbangan di bumi.

“Ibn ‘Āsyūr memandang bahwa konsep kekhalifahan bukan hanya tugas individual, tetapi proyek kolektif umat manusia untuk membangun peradaban yang berkeadaban (*ta’mir al-ard*) dan adil, dengan tetap menjaga nilai-nilai ketuhanan dan keberlangsungan ekosistem.”¹⁴

Ketika manusia diamanahkan menjadi pengelola bumi, maka secara moral dan spiritual mereka bertanggung jawab atas kelestarian alam. Krisis lingkungan yang kerap terjadi saat ini bukanlah sekadar masalah teknis, tapi lebih dalam lagi, ini adalah krisis spiritual. Manusia telah melupakan bahwa alam merupakan ayat Tuhan yang harus dihormati dan dijaga, bukan sekadar sumber daya yang bisa dieksploitasi.¹⁵

Kekhawatiran malaikat tentang kerusakan dan pertumpahan darah—bila direnungkan—sebenarnya telah menjadi kenyataan dalam banyak peristiwa sejarah. Perang, eksploitasi lingkungan, deforestasi, pencemaran laut dan udara—semuanya menunjukkan sisi gelap dari potensi manusia. Tetapi pada saat yang sama, manusia juga menciptakan peradaban, merawat satwa langka, menghidupkan lahan gersang, dan melahirkan gerakan lingkungan yang mulia. Maka, potensi kebaikan dan keburukan itu memang dua sisi dari koin yang sama.

Di sinilah letak pentingnya kehati-hatian. Ayat ini memberi pesan bahwa kekuasaan yang dimiliki manusia di bumi bukan tanpa batas. Ada tanggung jawab moral dan spiritual. Sebagaimana malaikat menyuarakan kehati-hatian, manusia pun hendaknya bersikap serupa, tidak gegabah dalam mengeksploitasi bumi, dan selalu mempertimbangkan dampak jangka panjang dari setiap tindakan. Karena semuanya akan dimintai pertanggungjawabannya. Nabi bersabda :

“Ibn ‘Āsyūr memandang bahwa konsep kekhalifahan bukan hanya tugas individual, tetapi proyek kolektif umat manusia untuk membangun peradaban yang berkeadaban (*ta‘mir al-ard*) dan adil, dengan tetap menjaga nilai-nilai ketuhanan dan keberlangsungan ekosistem.”

كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. (رواه البخاري عن عبد الله بن عمر)¹⁶

“Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya.”
(HR. *al-Bukhārī* dari ‘Abdullāh ibn ‘Umar)

Hadis ini adalah landasan kuat bahwa tidak ada satu peran

pun dalam hidup yang bebas dari hisab (perhitungan). Dalam konteks ekoteologis, ini mencakup tanggung jawab manusia terhadap alam dan lingkungan sebagai bagian dari *ra‘iyyah* (amanah) yang harus dijaga dan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah.

Renungan dan Pesan

Sebagai khalifah di muka bumi, manusia memegang amanah besar untuk menjaga dan merawat alam semesta. Kesadaran akan peran ini harus diwujudkan dalam setiap tindakan yang bijak, bukan sekadar mengejar kepentingan pribadi atau keuntungan sesaat. Manusia diberi kebebasan untuk mengelola bumi, namun kebebasan itu harus dilandasi tanggung jawab moral dan spiritual untuk menjaga keseimbangan alam. Setiap tindakan yang merusak tatanan lingkungan berarti mengkhianati tugas kekhalifahan yang telah Allah tetapkan bagi manusia.

Allah menciptakan manusia dengan potensi kebaikan dan keburukan, dan dengan itu pula Allah menguji sejauh mana manusia mampu memilih dan bertindak dengan benar. Dalam menjalani peran ini, manusia tidak boleh hanya memikirkan dirinya sendiri, tetapi juga harus

memperhatikan keberlangsungan hidup makhluk lain dan menjaga keharmonisan ekosistem. Meskipun terkadang kita merasa ragu atau khawatir terhadap apa yang terjadi di dunia, kita harus tetap yakin bahwa Allah Maha Mengetahui dan setiap ketetapan-Nya adalah yang terbaik bagi umat-Nya. Amanah kekhalifahan ini bukan beban, melainkan bentuk kemuliaan yang harus dijaga dengan iman, ilmu, dan kepedulian yang mendalam terhadap seluruh ciptaan.



Kekhalifahan Adalah Nikmat Yang Harus Dijaga

Al-An'ām/6: 165

Allah yang menjadikan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Selain sebagai anugerah, status ini juga sebagai ujian buat manusia tentang sejauh mana manusia menjaga nilai-nilai kekhalifahannya dengan baik.



وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ
 دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ
 لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia meninggikan sebagian kamu beberapa derajat atas sebagian (yang lain) untuk menguji kamu atas apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat hukuman-Nya. Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.
 (Al-An'ām /6: 165)

Tafsir Mufradāt

Khalā'if

Makna dasar *khalā'if* menunjukkan sesuatu yang datang setelah yang lain dan menggantikan posisinya. Dalam konteks ini, manusia disebut sebagai khalifah karena mereka menggantikan generasi sebelumnya dan bertugas memelihara bumi.

Rafa' a (رفع)

Secara morfologis, kata *rafa' a* merupakan *fi' l māḍī* (kata kerja lampau) bentuk dasar dari akar kata *rā-fā-'ain* yang menurut Ibn Fāris menunjukkan makna dasar “mengangkat” atau “menaikkan” sesuatu.¹ Kata ini mengandung nuansa tidak hanya vertikalitas fisik tetapi juga derajat kemuliaan, status sosial, atau kemampuan intelektual.

Dalam konteks ayat ini, tidak disebutkan secara eksplisit aspek pengangkatan itu: apakah ilmu, harta, atau kekuasaan. Hal ini memberikan peluang tafsir yang luas. Abu Ḥayyān al-Andalusī menjelaskan bahwa *rafa' a* di sini

berlaku dalam segala bentuk kelebihan duniawi maupun ukhrawi, dan hal itu termasuk dalam *sunnatullāh* dalam penciptaan sosial.²

Abu Hilāl al-‘Askarī membedakan antara *rafa‘a* dan *‘alā*. Menurutnnya, *rafa‘a* melibatkan unsur tindakan aktif dari pihak lain (bisa Tuhan atau makhluk), sedangkan *‘alā* lebih merupakan hasil kondisi atau status.³ Ini berarti bahwa kelebihan derajat manusia bukan semata-mata karena pencapaian mereka sendiri, tetapi karena pengangkatan ilahiyyah sebagai ujian.

Yabluwa (يبلو)

Kata kerja *yabluwā* berasal dari akar kata *bā-lām-wāw* yang berarti “menggugurkan selubung untuk memperlihatkan hakikat atau menguji untuk mengetahui kualitas sesuatu.”⁴ Dengan demikian, makna *ibtilā’* bukan sekadar ujian biasa, melainkan suatu proses pembuktian esensial terhadap kualitas hidup, baik secara spiritual maupun moral.

Abu Hilāl al-‘Askarī dalam *al-Furūq al-Lugawiyah*, membedakan antara *balā’* yang merusak (seperti musibah) dan *balā’* yang membangun (seperti pengujian terhadap nikmat). Dalam konteks ayat ini, ujian justru hadir dalam bentuk kenikmatan, yang sering kali lebih halus dan memabukkan daripada kesulitan.⁵ Artinya, nikmat lingkungan — air, udara, tanah, flora dan fauna — bukan hanya milik bebas pakai, tetapi instrumen evaluasi spiritual.

Ātā (آتي)

Term *ātā* berasal dari akar kata *a-tā-yā*, dengan pola *af‘ala-yuf‘ilu* yang memiliki makna leksikal “memberi” atau “menganugerahkan”. Dalam konstruksi ini, subjeknya adalah Allah dan objeknya adalah manusia. Hal ini menunjukkan bahwa segala yang manusia miliki adalah pemberian, bukan hasil mutlak usahanya. Ibn Manẓūr menegaskan bahwa kata *ātā* mengandung makna

pemberian yang menyertai kepercayaan dan tanggung jawab.⁶

Tafsir Ayat

Ada tiga makna mendalam dari firman Allah *ja'alakum khalā'ifa al-ard* sebagaimana yang disebutkan ar-Rāzi: pertama, bahwa umat Nabi Muhammad adalah pengganti bagi seluruh umat sebelumnya karena beliau adalah penutup para nabi; kedua, bahwa manusia saling menggantikan satu sama lain di muka bumi; ketiga, bahwa mereka adalah khalifah Allah di bumi, yang diberi kuasa untuk mengelola dan memanfaatkannya.⁷

Ketiga makna ini membentuk fondasi tanggung jawab manusia terhadap bumi. Sebagai makhluk yang silih berganti, keberlangsungan hidup kita bergantung pada bagaimana kita mewariskan bumi kepada generasi berikutnya. Dan sebagai khalifah Allah, amanah kita bukan hanya untuk menguasai, tapi juga untuk merawat, menata, dan memakmurkan bumi sesuai dengan kehendak-Nya. Oleh karena itu, berdasarkan penafsiran ar-Rāzi tadi, makna khalifah tidak hanya terbatas pada aspek biologis, tetapi juga dalam aspek tugas dan tanggung jawab, melaksanakan aturan Allah dan pengelolaan alam dengan baik. Dengan kata lain, pengangkatan ini adalah bentuk *taklīf* (pembebanan tugas), bukan sekadar *takrīm* (pemuliaan), sehingga tanggung jawab moral dan hukum melekat padanya.

Abū Ja'far Aṭ-Ṭabarī menegaskan bahwa Allah menjadikan manusia sebagai *khalā'if al-ard*—para pengganti di bumi—dengan cara membinasakan umat-umat sebelumnya dan menghadirkan generasi baru sebagai penerus. ini merupakan pengingat bahwa kekhilafahan manusia atas bumi bukanlah hak mutlak, melainkan amanah yang diberikan setelah kehancuran generasi sebelumnya akibat kelalaian mereka. Maka, eksistensi kita hari ini sebagai pengelola bumi harus

dilandasi kesadaran spiritual dan tanggung jawab ekologis: menjaga keseimbangan alam, memelihara keberlanjutan kehidupan, dan tidak mengulang kesalahan kaum-kaum terdahulu yang merusak bumi hingga mereka disingkirkan.⁸

Di antara prinsip fundamental yang dibawa oleh ayat ini adalah bahwa bumi merupakan amanah dan manusia adalah pemeliharanya. Manusia harus sadar bahwa khalifah adalah status yang menuntut tanggungjawab untuk memelihara bumi dengan baik. Oleh karena itu, ketika manusia melupakan posisi spiritualnya ini maka krisis lingkungan muncul.⁹ Sehingga dapat dikatakan kerusakan ekologis bukan hanya dosa terhadap bumi, tetapi juga bentuk pengkhianatan terhadap perjanjian kekhalifahan.

Frasa ini menjadi sangat krusial. Allah tidak menyatakan bahwa manusia diuji dengan kesusahan, tetapi justru dengan apa yang diberikan-Nya. Krisis lingkungan modern muncul karena manusia gagal memandang nikmat alam sebagai amanah spiritual yang harus dijaga dalam kerangka perintah ilahiyah.¹⁰ Ketika bumi dan sumber dayanya diperlakukan bukan sebagai pemberian Allah yang mengandung ujian, manusia cenderung bersikap eksploitatif dan destruktif.

Setiap bentuk *istikhlāf* manusia (kekhalifahan di bumi) selalu menyatu dengan *taklīf* (beban moral). Ibn ‘Āsyūr menyatakan *kullu mā utīya al-insān, fīhi ḥaqq Allāh wa ḥaqq al-Khalq* — “setiap yang diberikan kepada manusia, di dalamnya ada hak Allah dan hak makhluk”.¹¹ Ini mempertegas bahwa air yang kita minum, hutan yang kita tebangi, atau tanah yang kita kuasai, semuanya bukan milik mutlak kita, tetapi amanah yang mengandung konsekuensi ukhrawi.

Frasa *li-yablūwakum fī mā ātākum* dalam ayat ini menjadi dasar teologis dan etis bagi tanggung jawab ekologis manusia. Setiap nikmat lingkungan hidup — baik kekayaan hayati, sumber daya alam, maupun keindahan ciptaan — bukanlah milik yang bisa dipakai sewenang-

wenang, tetapi amanah spiritual yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban. Pemahaman ini menempatkan manusia dalam posisi yang rendah hati, bukan arogan terhadap alam.

Sementara frasa *wa rafa‘a ba‘ḍakum fauqa ba‘ḍin* menunjukkan hikmah ilahiyyah dalam sistem sosial. Dalam penafsirannya, al-Qurṭubī menekankan bahwa Allah telah meninggikan sebagian manusia atas sebagian yang lain dalam hal penciptaan, rezeki, kekuatan, kelapangan hidup, keutamaan, dan ilmu.¹² Perbedaan ini bukanlah bentuk ketimpangan yang zalim, melainkan bagian dari keteraturan yang diciptakan Allah agar manusia saling melengkapi dalam menjaga alam. Setiap manusia pasti memiliki sisi kelebihan, dan setiap kelebihan adalah titipan yang harus digunakan untuk memberi manfaat. Mereka yang kuat mestinya melindungi yang lemah, yang berilmu membimbing yang belum tahu, dan yang diberi kelapangan rezeki membantu yang miskin. Ketimpangan ini menjadi ujian moral dan spiritual: apakah manusia menggunakan kelebihannya untuk menebar keberkahan atau justru menjadi sumber kerusakan. Tafsir ini mengajarkan bahwa keanekaragaman posisi manusia adalah bagian dari desain Tuhan untuk menjaga keseimbangan bumi.¹³

Abu Ḥayyān al-Andalusī menambahkan dimensi sosial-politik dari ayat ini. Menurutnya, pengangkatan derajat sebagian manusia mencakup pula dalam hal kekuasaan, ilmu, kekayaan, dan pengaruh, yang semuanya merupakan ujian. Ia mengutip kaidah *mā min ni‘matin illā wa hiya fitnatun* (tidak ada nikmat kecuali ia adalah ujian). Dengan ini, kekuasaan atas bumi bukan hak absolut manusia, tetapi terkait dengan aspek pertanggungjawaban moral dan spiritual.¹⁴

Semua bentuk kelebihan yang Allah berikan kepada manusia—seperti kekuasaan, ilmu, atau kekayaan—bukanlah sekadar anugerah untuk dibanggakan, tetapi merupakan amanah dan ujian. Nikmat-nikmat itu

seharusnya menjadi jalan bagi manusia untuk bersyukur, membantu mereka yang kurang beruntung, menyayangi yang lemah, dan membela orang yang tertindas. Allah memberikan nikmat dalam tingkatan yang berbeda-beda, dan perbedaan itu sengaja diciptakan agar terlihat bagaimana manusia memperlakukan nikmat tersebut: apakah ia bersikap adil dan bijak, atau justru zalim dan egois.

Setiap orang bertanggung jawab penuh atas perbuatannya sendiri—tak seorang pun bisa memikul dosa orang lain. Ini adalah prinsip keadilan yang sangat penting, termasuk dalam hal menjaga alam dan lingkungan. Setiap nikmat yang kita terima—baik itu sumber daya alam, pengetahuan, atau teknologi—adalah ujian apakah kita bisa menggunakannya untuk kebaikan bersama atau justru menyalahgunakannya hingga menimbulkan kerusakan. Ayat ini mengajarkan kita bahwa keimanan sejati tidak hanya terlihat dari hubungan kita dengan Tuhan, tapi juga dari tanggung jawab kita terhadap sesama dan terhadap bumi yang kita tempati bersama.¹⁵

Perhatian terhadap tanggung jawab ekologis juga disuarakan oleh al-Alūsī, yang dalam *Rūḥ al-Ma‘ānī* mengaitkan pengangkatan khalifah dengan pemeliharaan (*ri‘āyah*), bukan dominasi (*tasallut*) semata. Dalam kerangka ini, ekosistem bukanlah objek eksploitasi, melainkan subjek yang harus dijaga secara etis dan spiritual.¹⁶

Sebagaimana ditegaskan dalam bagian penutup ayat: *inna Rabbaka sarī‘ul-‘iqāb wa-innahū la-gafūrun raḥīm*—ini menunjukkan keseimbangan antara peringatan dan harapan. Kecepatan azab-Nya mengisyaratkan bahwa kerusakan ekologis bisa mendatangkan balasan cepat di dunia, sebagaimana yang ditunjukkan dalam banyak ayat lain (misalnya surah ar-Rūm/30:41). Namun, ampunan-Nya juga terbuka bagi yang bertobat dan memperbaiki.

Dengan demikian, ayat ini menjadi fondasi

penting bagi konstruksi ekoteologi Islam. Ia menggabungkan aspek teologis (posisi manusia sebagai khalifah), etis (ujian atas nikmat), dan ekologis (tanggung jawab terhadap bumi). Ketika manusia menyadari posisi ini, maka perlakuannya terhadap lingkungan bukan lagi berdasarkan utilitas semata, tetapi disemangati oleh cinta dan tanggung jawab spiritual terhadap ciptaan Allah.

“Setiap nikmat lingkungan hidup baik kekayaan hayati, sumber daya alam, maupun keindahan ciptaan bukanlah milik yang bisa dipakai sewenang-wenang, tetapi amanah spiritual yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban.”

Pesan dan Renungan

Allah menyebut kita sebagai *khalā'if al-ard*, para penerus, bukan penguasa mutlak. Kita diberi mandat, bukan kuasa tak terbatas. Namun, lihatlah bagaimana kita memperlakukan bumi ini. Seolah-olah ia tidak akan pernah dituntut tanggungjawabnya. Padahal, setiap kerusakan yang kita buat, setiap keserakahan yang kita biarkan tumbuh, adalah pengkhianatan terhadap amanah Ilahi. Pepatah mengatakan “Siapa yang diberi lebih banyak nikmat, ditambah pula tanggung jawabnya”. Maka ketika kita diberi ilmu, harta, atau kekuasaan, itu bukan tanda keistimewaan—itu adalah panggilan untuk lebih banyak menjaga, lebih banyak melindungi, dan lebih dalam mencintai ciptaan-Nya.

Kekuasaan dan perbedaan derajat di antara manusia bukanlah ruang untuk saling menjatuhkan, namun itu adalah ujian untuk saling menopang. Perbedaan itu dicipta agar hidup saling membutuhkan, memberi dan saling melayani. Namun ternyata kita lupa: bumi yang rusak karena kerakusan manusia bukan sekadar bencana alam, tapi pertanda bahwa belum maksimal dalam menjalankan

amanah kekhalifahan.

Ayat ini tak hanya memperingatkan, ia juga membuka pintu harapan. Tuhan kita *sarī‘ al-‘iqāb*, cepat perhitungannya, tapi juga *gafūr raḥīm*, Maha Pengampun dan Maha Penyayang. Maka selama bumi masih bernafas dan kita masih bisa berdoa, masih ada kesempatan untuk bertobat. Mari kita jaga bumi ini—bukan karena ia memberi, tetapi karena ia adalah amanah dari Sang Pemberi Segalanya.



Semua bentuk kelebihan yang Allah berikan kepada manusia; seperti kekuasaan, ilmu, atau kekayaan, bukanlah sekadar anugerah untuk dibanggakan, tetapi merupakan amanah dan ujian. Nikmat-nikmat itu seharusnya menjadi jalan bagi manusia untuk bersyukur, membantu mereka yang kurang beruntung, menyayangi yang lemah, dan membela orang yang tertindas.





Bumi Sebagai Anugerah Allah dan Amanah Konservasi

Al-Mulk/67: 15

Hak memanfaatkan bumi berbanding lurus dengan tanggung jawab mengelolanya. Penciptaan bumi tunduk dan mudah dimanfaatkan merupakan nikmat Allah dan kasih sayang-Nya. Manusia dapat melakukan observasi dan memperoleh rezekinya di dalamnya. Namun, mereka bertanggung jawab menjaga bumi dari kerusakan.



هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا
 مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿١٥﴾

Dialah yang menjadikan bumi untuk kamu dalam keadaan mudah dimanfaatkan. Maka, jelajahilah segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Hanya kepada-Nya kamu (kembali setelah) dibangkitkan.
 (Al-Mulk/67: 15)

Tafsir Mufradāt

ذُلُولًا (ذُلُولًا)

Kata *ḏalūl* berasal dari *ḏalla*, terangkai dari huruf *ḏal* dan *lam* yang memiliki makna dasar kerendahan, ketundukan, dan kelembutan. Term ini bisa dibaca dengan dua versi bacaan. *Pertama*, *ḏullun* (kerendahan, kehinaan), antonim dari kata *izzun* (kemuliaan, kebesaran, kehormatan). Pemasangan dua kata ini menurut Ibn Fāris sangat tepat karena menunjukkan atas keistimewaan yang diberikan khusus kepada orang Arab. Kata *izzun* berasal dari kata *azāz*, yaitu tanah yang keras dan padat. Kedua, *ḏillun* (mudah, lembut) antonim dari kata *ṣu‘ūbah* (sulit). Dalam peribahasa Arab, terdapat ungkapan: *Ajri al-umūra ‘alā aḏlālihā*, yang berarti jalankanlah berbagai urusan sesuai dengan kelancarannya, yakni mengikuti jalan yang mudah, yang dapat ditempuh dan dituruti tanpa kesulitan. Kata *ḏillun* juga digunakan untuk menyebut jalan yang telah sering dilewati hingga menjadi rata dan lunak karena diinjak-injak.¹

Ar-Rāgib al-Aṣḥānī mengartikan *aḏ-ḏull* dengan tunduk atau hina karena paksaan. Makna ini misalnya dipahami dari firman Allah,

وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ

Rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang. (al-Isrā'/7: 24).

Artinya, bersikaplah terhadap keduanya seolah-olah engkau ditundukkan atau takluk di hadapan mereka. Adapun, *az-ẓill* dimaknai dengan tunduk tanpa paksaan setelah sebelumnya keras kepala dan menolak. *Az-ẓull* disandingkan dengan *al-qill* (kekurangan). Sedangkan, *az-ẓillah* (kehinaan) disandingkan dengan *al-qillah* (sedikit).²

Secara morfologis term *az-ẓill* atau *az-ẓull* merupakan *maṣḍar* dari kata kerja *ẓalla-yaẓillu-ẓullan-ẓillah-ẓilālatan-maẓillah*. Dari kata ini, muncul ungkapan *dābbah ẓalūl*, yang berarti hewan tunggangan yang jinak atau tunduk. Seorang yang berada dalam keadaan ini disebut dengan *ẓalīl*, yaitu seseorang yang tampak jelas kehinaannya (*rajulun ẓalīl*). Adapun, term *ẓalūl* dengan timbangan *fa'ūl* menunjukkan makna *mubālagah* (penekanan) dalam makna ketertundukan. Dalam konteks ayat ini, Allah menjadikan bumi *ẓalūl*, mudah dijelajahi dan dikelola oleh manusia sehingga mereka bisa mengambil manfaat darinya.

***Manākib* (مَنَاكِب)**

Kata *manākib* merupakan bentuk plural dari *mankib*. Term ini berasal dari akar kata *nakaba*, terangkai dari huruf *nun-kaf-ba* yang memiliki makna dasar condong atau miring pada sesuatu. *Mankib* diartikan dengan pertemuan antara bagian bahu dan lengan atas.³ Selain itu, term *mankib* juga digunakan untuk merujuk pada sisi atau tepi sesuatu.⁴ Dalam konteks Al-Qur'an, kata ini digunakan secara metaforis untuk merujuk pada sisi-sisi bumi, seperti dalam firman-Nya “فَاَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا” (jelajahilah segala penjurunya). Penggunaan metaforis ini menunjukkan bahwa bumi telah disiapkan sedemikian rupa sehingga manusia dapat berjalan dan memanfaatkannya dengan mudah.⁵

Tafsir ayat

Pada ayat sebelumnya, Allah menjelaskan tentang keluasan pengetahuan-Nya, Dia mengetahui apa yang tersembunyi dan tampak pada manusia (*wa asirrū qaulakum awijharū bihī. Innahū ‘alīmun bizātiṣṣuḍur*). Allah juga menjelaskan tanda-tanda kekuasaannya melalui keberadaan dan penciptaan manusia. Pada ayat ini, Allah mempertegas kembali kekuasaan-Nya dengan memperlihatkan hasil ciptaan yang tampak nyata, yakni bumi.

Dialah yang menciptakan bumi dan menjadikannya *zalūl*, mudah dimanfaatkan dan ditundukkan untuk manusia. Bumi tidak dijadikan keras atau berbatu kasar sehingga manusia tidak mungkin berjalan di atasnya. Bumi selalu stabil, tidak goyah dan berguncang dengan adanya gunung sebagai pasaknya. Sekalipun bumi melakukan rotasi dan berputar mengelilingi matahari, pergerakannya tenang dan tidak menimbulkan guncangan. Manusia dapat bermukim di atas bumi dengan tenang, aman, dan tanpa guncangan.⁶

Menurut Ibn ‘Āsyūr, lafal *zalūl* pada dasarnya digunakan untuk hewan atau tunggangan yang jinak dan tunduk pada pemiliknya. Kata ini dipakaikan kepada bumi sebagai kiasan untuk menggambarkan kemudahan manusia dalam memanfaatkannya. Meskipun bumi diciptakan dalam kondisi kokoh dan keras, tetapi manusia bisa memanfaatkan banyak fasilitas di dalamnya.

Penundukkan bumi diibaratkan dengan hewan tunggangan yang telah jinak setelah dilatih. Ia dapat dimanfaatkan oleh manusia untuk kehidupannya. Begitu juga dengan bumi, ia memiliki struktur yang rumit dan sulit dikuasai. Dengan penundukkan Allah, manusia dapat mengelola bumi dan sumber daya di dalamnya.⁷ Frasa, *allaḏī ja’ala lakum* mengidentifikasi unsur kemanfaatan tersebut. Penyebutan kata *lakum* didahulukan dari dua

objek *fi'il ja'ala* (menjadikan), padahal secara struktur tata bahasa Arab, posisinya berada setelah kedua objek itu. Pendahuluan ini dimaksudkan untuk memberikan penekanan dan perhatian lebih kepada manusia sebagai subjek yang memperoleh manfaat. Ketika disebut, akan tergambar alasan dari penciptaan bumi dalam keadaan tunduk dan mudah dikelola. Yakni agar ia dimanfaatkan dengan secara bijak sesuai dengan ketentuan Allah.

Adapun perintah, “*jelajahilah segala penjurunya (manākibihā) dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya*” adalah bentuk izin dan anjuran untuk memanfaatkan bumi dan sumber daya alam di dalamnya. Lanjutan ayat ini masih terkait dengan penciptaan bumi yang *zalūl* (mudah, tunduk). Perintah ini juga mengandung isyarat agar manusia menyadari bahwa nikmat tersebut bersumber dari Allah yang harus dimanfaatkan untuk ketaatan kepada-Nya. Menurut az-Zamakhsharī, penyebutan kata *manākib* merupakan kiasan dari tunduknya bumi secara sempurna bagi manusia. *Manākib* merupakan bagian pundak dan pertemuan tulang punggung hewan tunggangan. Bagian ini paling lembut dan sulit dipijak. Jika hewan bisa ditunggangi bagian pundaknya, berarti dia benar-benar tunduk dan patuh sepenuhnya.⁸ Qatādah, Aḍ-Ḍahhāk, dan Ibn ‘Abbās memaknai *mānakib* dengan gunung-gunung dan bukit-bukitnya. Ketika Allah telah memudahkan manusia untuk berjalan di bagian-bagian bumi yang paling sulit ditundukkan, tentu mereka lebih mudah berjalan di bagian bumi lainnya.⁹

Firman-Nya “*dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya*”, merupakan kemudahan lain yang diberikan Allah kepada manusia untuk menikmati hasil bumi. Manusia boleh menikmati sumber daya alam yang tersedia di bumi, tetapi bukan menguasainya. Ada batasan bagi manusia dalam memperoleh rezeki sehingga tidak merusak eksistensi bumi.

Penggunaan huruf *jar ‘min’* menunjukkan bahwa

rezeki yang boleh dinikmati oleh manusia hanya sebagian. Manusia tidak boleh mengeksploitasi hasil bumi untuk kepentingan individu tanpa memperhatikan unsur kemaslahatan. Misalnya menangkap ikan dengan bahan peledak supaya mendapat hasil tanggapan yang lebih banyak. Perbuatan ini satu sisi menguntungkan manusia secara sepihak tetapi merusak eksistensi laut dan makhluk hidup di dalamnya.

Manusia tidak dibenarkan untuk bersikap semena-mena terhadap bumi hanya karena ia telah ditundukkan dan mudah dikelola. Sebaliknya, mereka diingatkan agar tidak menjadi sombong saat menikmati manfaat bumi dan bersikap melampaui batas. Akhir ayat menegaskan, *Hanya kepada-Nya kamu (kembali setelah) dibangkitkan*. Manusia akan mengalami kebangkitan yang menjadi awal dimulainya pertanggungjawaban amalan mereka di dunia. Oleh karena itu, mereka tidak boleh tenggelam dalam urusan dunia dan melupakan akhirat.

Ayat ini menawarkan gagasan tentang relasi manusia dan alam, serta tanggung jawab yang menyertainya. Allah tidak hanya memberi izin untuk menggunakan sumber daya alam di bumi, juga menekankan bahwa pemanfaatan tersebut harus dilakukan dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab.

Pengelolaan sumber daya alam harus dilandasi prinsip keberlanjutan dengan memperhatikan dampaknya terhadap lingkungan dan kesejahteraan manusia. Tindakan merusak lingkungan, eksploitasi alam, seperti penggunaan sumber daya alam secara liar dan arogan, pencemaran udara, pengebangan hutan tentunya bertentangan dengan maksud ayat ini. Rasulullah *sallallahu ‘alaihi wa sallam* melarang merusak lingkungan walaupun sedikit. Beliau bersabda :

مَنْ قَطَعَ سِدْرَةَ صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ. (رواه أبو داود عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُبْشٍ)

Barang siapa menebang pohon sidr tanpa alasan yang

benar, maka Allah akan menjatuhkan kepalanya ke dalam neraka. (HR. Abū Dāwūd dari ‘Abdullāh bin Ḥubsyi)

Interaksi manusia dengan bumi dan makhluk hidup di dalamnya, perlu mempertimbangkan kemaslahatan ekologis. Manusia adalah penjaga dan pelindung bumi, bukan perusak dan penghancur. Bumi bukan makhluk yang pasif dan reseptif sehingga manusia bebas bersifat arogan dan eksploitatif. Kesadaran ekologis ini semakin penting di saat dunia dihadapkan pada masalah lingkungan global. Banyak bencana yang terjadi akibat keserakahan manusia. Bumi sudah sangat sakit, jangan diperparah dengan sikap manusia yang tidak bertanggung jawab. Kesadaran manusia akan tanggung jawab spiritual dan ekologis akan mendukung pelestarian alam dan menyelamatkan bumi dari kehancuran.

Renungan dan Pesan

Bumi yang terbentang luas dengan segala manfaat dan kekayaan di dalamnya bukan sekadar tempat tinggal sementara, tetapi anugerah mulia dari Allah *Subḥānahū wa ta‘ālā*. Setiap jengkal tanah, tetes air, hembusan angin, dan sinar matahari adalah bukti kasih sayang-Nya. Namun di balik anugerah itu, tersimpan amanah besar: bumi adalah ladang ujian yang akan mencatat setiap niat, tindakan, dan jejak kaki manusia apakah ia membawa maslahat atau kerusakan.

Allah *Subḥānahū wa ta‘ālā* tidak menciptakan bumi untuk dijadikan tempat keserakahan dan kezaliman. Ia (Allah) menundukkannya agar manusia memanfaatkannya untuk kebaikan, menegakkan keadilan, dan menjauhi kemungkaran. Namun, ketika manusia berpaling dari kesadaran ini, bumi pun bersaksi: hutan dirusak, air dicemari, udara dilukai. Alam menangis dalam diam, mengadu kepada Sang Pencipta atas ulah tangan-tangan yang rakus dan abai.

Pada akhirnya semua akan kembali kepada Allah,

untuk dihisab dan diberi balasan. Maka, mari tumbuhkan kesadaran spiritual dan ekologis bahwa menjaga bumi adalah bagian dari ibadah. Bersahabatlah dengan alam sebagaimana bersahabat dengan hati nurani. Jangan tunggu bumi murka untuk kemudian kita menyesal. Jadilah hamba yang memakmurkan, bukan merusak; yang merawat, bukan mengabaikan. Sebab, bumi ini bukan warisan, tetapi titipan yang akan dimintai pertanggungjawaban.

“Bumi yang terbentang luas dengan segala manfaat dan kekayaan di dalamnya bukan sekadar tempat tinggal sementara, tetapi anugerah mulia dari Allah *Subḥānahū wa ta’ālā*. Setiap jengkal tanah, tetes air, hembusan angin, dan sinar matahari adalah bukti kasih sayang-Nya.”



Penundukan (*Taskhīr*) dan Keseimbangan Alam Bentuk Kasih Sayang Allah

Al-Hajj/22: 65

Allah *Subḥānahū wa ta'āla* menganugerahkan bumi dan isinya serta langit dan semua yang ada di dalamnya untuk manusia. Bukan untuk segelintir manusia tetapi semua manusia. Keteraturan yang terdapat di alam semesta memungkinkan manusia mengambil manfaat darinya dan menyusun rencana-rencana besar demi kemaslahatannya. Sejatiannya pemanfaatan tersebut dilakukan dengan mempertimbangkan kelestarian alam.



أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي
الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ
اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿٦٥﴾

Tidakkah engkau memperhatikan bahwa Allah menundukkan bagimu apa yang ada di bumi dan kapal yang berlayar di laut dengan perintah-Nya. Dia menahan (benda-benda) langit sehingga tidak jatuh ke bumi, kecuali dengan izin-Nya? Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Penyantun lagi Maha Penyayang kepada manusia. (Al-Hajj/22: 65)

Tafsir Mufradāt

Sakhkhara (سَخَّرَ)

Sakhkhara atau *at-Taskhīr* berarti mengarahkan sesuatu untuk melakukan perbuatan tertentu dengan cara terpaksa. Kata ini dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi ‘menundukkan’ dari kata tunduk. Kata *sakhkhara* terdapat pada beberapa tempat dalam Al-Qur’an dan selalu terkait dengan alam semesta. Seperti pada surah al-Jāsiyah/45:13 Allah menundukkan semua isi langit dan bumi; kemudian pada Surah Ibrāhīm/14:33 Allah menundukkan matahari dan bulan; dan pada surah an-Naḥl/16:12 Allah menundukkan malam dan siang; dan lain-lain.

Al-fulk (الْفُلْكَ)

Huruf *fā’*, *lām*, dan *kāf* merupakan akar kata sah, yang menunjukkan makna dasar “berputar atau mengelilingi suatu benda”. Dari akar ini lahir kata *falakat al-migzāl* yang berarti “cakram pemintal benang”. Dinamakan demikian karena bentuknya yang bundar. Sedangkan kapal laut dalam bahasa Arab disebut *fulk* (فُلْكَ), dalam bentuk tunggal atau jamak, konon karena bergerak

melingkar atau berputar di atas air.¹ *Al-fulku* dalam arti perahu terdapat pada beberapa tempat antara lain: dalam Yunus/10: 22, al-Baqarah/2: 164, Fatir/35: 12, az-Zukhruf/43: 12, dan Yasin/36: 10.

Tafsir Ayat

Tidakkah engkau memperhatikan bahwa Allah menundukkan bagimu apa yang ada di bumi dan kapal yang berlayar di laut dengan perintah-Nya. Allah menyediakan untuk manusia baik di permukaan maupun apa yang ada di dalam perut bumi: dari jenis hewan, benda-benda mati, dan bahan tambang.² Bahan tambang terdiri dari mineral energi: minyak bumi, batu bara, gas alam; Mineral logam: emas, perak, nikel: bauksit,; mineral industri: garam, zeolit, talkum dan lain sebagainya. Semuanya itu agar manusia bisa mengambil manfaat untuk kemaslahatan bersama.³

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ
لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾

Dia telah menundukkan (pula) untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya (sebagai rahmat) dari-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir. (al-Jāsiyah/45: 13)

Alam adalah anugerah agung dari Allah yang sejatinya selalu cukup untuk memenuhi kebutuhan manusia. Namun, kerusakan mulai tampak ketika keserakahan manusia. Aktivitas pertambangan yang merusak lanskap bumi, penebangan hutan secara berlebihan tanpa upaya pemulihan, dan eksploitasi lainnya mencerminkan bagaimana kerakusan manusia mampu mengoyak keseimbangan yang telah Allah ciptakan dengan sempurna.

“Kapal yang berlayar di laut dengan perintah-Nya.” Allah juga menundukkan kapal untuk kalian. Makna lebih

luas bahwa Allah juga menundukkan angin dan air agar kapal bisa melaju dengan aman. Dengan begitu, kapal menjadialah satu modal transportasi yang memungkinkan manusia berpindah dari satu negeri ke negeri lainnya, dari satu pelabuhan ke pelabuhan lain, membawa tidak hanya manusia dan barang, tetapi juga ilmu, budaya, dan peradaban. Dengan begitu, segala kebutuhan setiap manusia terpenuhi dan terjadi saling bertukar manfaat, saling menghidupi dan tolong menolong. Manusia bisa merealisasikan hajat hidupnya dibantu dengan adanya perahu yang aman berlayar di lautan dengan dibantu bintang gemintang sebagai penunjuk arah di malam hari.⁴

“Dia menahan (benda-benda) langit sehingga tidak jatuh ke bumi, kecuali dengan izin-Nya?”. Allah menjaga benda-benda yang ada di langit seperti planet dan bintang melalui gaya gravitasi. Bintang dan planet tersebut selain mengitari orbitnya juga berputar pada porosnya. Jika Allah berkehendak maka bisa saja gaya gravitasi itu hilang yang mengakibatkan benda-benda tersebut jatuh dan melenceng dari peredarannya. Ada bintang yang kelihatan di langit pada malam hari besarnya 1000 kali ukuran bumi. Jika bintang-bintang tersebut lepas dari orbitnya maka bumi bisa hancur dibuatnya. Hanya karena izin, kelembutan dan kasih sayang-Nya benda-benda itu tetap taat pada sunatullah hingga datangnya hari Kiamat.⁵ Yaitu *“Apabila langit terbelah, apabila bintang-bintang jatuh berserakan”* (al-Infithār/82: 1-2)

“Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Penyantun lagi Maha Penyayang kepada manusia.” Bukan sekadar penyantun dan Penyayang tetapi Maha Penyantun lagi Maha Penyayang atas kezaliman hambanya. Ketika seorang hamba berbuat dosa Allah tidak langsung mengazabnya. Padahal, Allah mampu membinasakannya saat itu juga atau mengubah bentuknya menjadi bentuk lain (Yāsīn: 36/66-67). Allah menjadikan langit dan bumi tetap indah untuk bisa dinikmati manusia. Hal demikian agar manusia

“Allah menjadikan langit dan bumi tetap indah untuk bisa dinikmati manusia. Hal demikian agar manusia tumbuh kesadarannya lewat peristiwa di langit dan di bumi, bahwa semuanya mengarah pada eksistensi dan keesaan Allah semata.”

tumbuh kesadarannya lewat peristiwa di langit dan di bumi, bahwa semuanya mengarah pada eksistensi dan keesaan Allah semata.

Pesan dan Renungan

Segala yang ada di muka bumi, hingga yang

ada di muka bumi, hingga yang tersembunyi di kedalamannya—emas, perak, batu bara, minyak, dan aneka sumber daya—diciptakan oleh Allah untuk kemaslahatan manusia sepanjang masa. Ia tak pernah menciptakan sesuatu tanpa tujuan. Kekayaan alam ini cukup untuk seluruh umat manusia, selama dikelola dengan bijak dan dibagikan dengan adil. Namun, ketika kerakusan mengalahkan keadilan, maka keberkahan berubah menjadi bencana, dan kekayaan justru melahirkan jurang pemisah antara yang kaya dan yang miskin.



Allah menjaga benda-benda yang ada di langit seperti planet dan bintang melalui gaya gravitasi.

Bintang dan planet tersebut selain mengitari orbitnya, juga berputar pada porosnya. Jika Allah berkehendak maka bisa saja gaya gravitasi itu hilang yang mengakibatkan benda-benda tersebut jatuh dan melenceng dari peredarannya.





Menjaga Alam Sebagai Bentuk Syukur Atas *Taskhir* Alam

Ibrāhīm/14: 32-34

Penundukan alam oleh Allah bukan untuk dieksploitasi, tetapi dijaga dan dipelihara sebagai bentuk syukur. Alam diciptakan untuk menunjang kehidupan manusia dan mengingatkan manusia akan keesaan dan kekuasaan Allah. Merusak alam berarti merusak kehidupan dan sarana manusia mengenal sang Pencipta.



اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً
 فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ
 فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ
 وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَاتَّكُم مِّنْ كُلِّ
 مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنسَانَ
 لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾

Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi, menurunkan air (hujan) dari langit, lalu dengan (air hujan) itu Dia mengeluarkan berbagai buah-buahan sebagai rezeki untukmu. Dia juga telah menundukkan kapal bagimu agar berlayar di lautan dengan kehendak-Nya. Dia pun telah menundukkan sungai-sungai bagimu. Dia telah menundukkan bagimu matahari dan bulan yang terus-menerus beredar (dalam orbitnya) dan telah pula menundukkan bagimu malam dan siang. Dia telah menganugerahkan kepadamu segala apa yang kamu mohonkan kepada-Nya. Jika kamu menghitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak akan mampu menghitungnya. Sesungguhnya manusia itu benar-benar sangat zalim lagi sangat kufur.
 (Ibrāhīm/14: 32-34)

Tafsir Mufradāt

Sakhkhara (سخر)

Kata *sakhkhara* terangkai dari huruf *sin*, *kha*, dan *ra* yang memiliki makna dasar ‘penghinaan’ dan ‘perendahan’. Bila dikatakan, *sakhkhara Allāh ‘azza wa jalla asy-syai’a*,

berarti “Allah telah menundukkan sesuatu untuk kehendak dan perintah-Nya”. Menurut Ibn Manẓūr, kata *sakhkhara* secara etimologis bermakna mengendalikan sesuatu menuju tujuan tertentu secara paksa atau dengan kuasa. *Al-musakhkhar* adalah sesuatu yang dijadikan tunduk dan diarahkan untuk berfungsi sesuai kehendak yang ditetapkan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Sementara itu, *as-sukhriy* adalah pihak yang dipaksa untuk tunduk atau melayani, yaitu sesuatu yang ditaklukkan oleh kehendak pihak lain. Dalam konteks relasi sosial, Allah berfirman, لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا “agar sebagian mereka dapat memanfaatkan sebagian yang lain”.¹

Rāḡib al-Aṣḡahānī mengartikan *sakhkhara* dengan makna menundukkan sesuatu untuk sebuah tujuan dan diikuti oleh sesuatu yang ditundukkan tersebut tanpa pembelotan.² Dalam Al-Qur’an, kata *Taskhīr* bermakna tunduknya makhluk atas kehendak Allah; baik dalam aspek fisik, seperti tunduknya alam semesta, maupun sosial, seperti relasi antar sesama manusia. Dalam konteks ayat ini, Allah menundukkan alam semesta agar mudah dimanfaatkan manusia. Apabila alam raya menolak, tentu tujuan pemanfaatan ini tidak akan terwujud. Ketertundukan alam merupakan bentuk kepatuhan alam kepada Pencipta-Nya.

Tafsir Ayat

Pada ayat ini Allah menyebutkan tanda-tanda atau dalil keberadaan, keluasaan ilmu, dan kesempurnaan kekuasaan-Nya yang berupa penciptaan langit dan bumi, penurunan hujan, penundukkan kapal, sungai, matahari, bulan malam, dan siang. Di sini, Allah tidak menggunakan perdebatan teologis dan bahasa filsafat yang sulit dicerna. Manusia dituntun untuk mengenal Penciptanya melalui sesuatu yang tampak dan bisa dilihat. Mereka diajak untuk merenungi tanda-tanda kebesaran Allah yang terpampang nyata di alam semesta dengan pendekatan yang menyentuh fitrah dan hati nurani manusia.³

Alam semesta dengan berbagai elemennya, seperti langit, bumi, matahari, bulan, laut, sungai dan lain-lain bukan sekadar objek ciptaan Allah, tetapi sebagai *āyāt* (tanda-tanda) yang menunjukkan eksistensi dan keesaan sang Pencipta. Semuanya berjalan dengan keteraturan, keindahan dan keserasian sebagai isyarat adanya kekuasaan yang Maha Mengatur. Turunnya hujan dari langit, keluarnya tetumbuhan dan buah-buahan dari dalam bumi, berlayarnya kapal-kapal di laut, sungai yang mengalir dan menyimpan sumber rezeki merupakan gambaran karunia Allah yang dirasakan langsung oleh manusia. Pemandangan ini akan membangkitkan kesadaran pada diri manusia akan nikmat dan kasih sayang Allah sehingga membawa mereka pada ketundukkan dan penghambaan kepada sang *Khaliq*.

Ayat ini diawali dengan penegasan bahwa Allah adalah pencipta langit dan bumi. Keduanya adalah bukti nyata atas keberadaan dan keesaan Tuhan Sang Pencipta, sekaligus menjadi landasan dan sumber bagi berbagai nikmat yang terdapat pada keduanya.⁴ Dari langit Allah menurunkan hujan yang membawa air sebagai sumber kehidupan. Di langit terdapat matahari dan bulan yang bergerak teratur. Begitu juga dengan bumi, ia adalah tempat kehidupan makhluk hidup. Allah telah menetapkannya sebagai hamparan, menyediakan di dalamnya pelbagai macam makanan dan kebutuhan seluruh makhluk hidup, mulai dari mikroorganisme sampai manusia. Di bumi, Allah menumbuhkan tetumbuhan dan buah-buahan yang tidak hanya sebagai sumber bahan makanan, namun juga menghasilkan oksigen yang membantu sistem pernafasan.

Setelah memastikan otoritas-Nya dalam penciptaan langit dan bumi, Allah menyebutkan tanda kekuasaan-Nya yang lain berupa penundukkan kapal agar dapat berlayar di lautan atas kehendak-Nya. Penyebutan "*dengan perintah atau kehendak-Nya*" dalam teks ayat menunjukkan bahwa pergerakan kapal di laut terjadi berdasarkan izin Allah.

Allah memudahkan kapal untuk berlayar di laut dengan menahan badai dan membantunya melalui angin yang lembut. Dalam ayat lain disebutkan, *“Tidakkah kamu melihat bahwa Allah telah menundukkan untukmu apa yang ada di bumi, dan kapal-kapal yang berlayar di laut dengan perintah-Nya?”* (Al-Hajj/22: 65).⁵ Manusia diberikan ilham dan pengetahuan untuk merancang kapal dengan bentuk dan sistem sehingga ia dapat berlayar di laut tanpa hambatan.

Tidak hanya kapal, sungai-sungai juga ditundukkan bagi manusia. Sungai diciptakan dengan penuh hikmah. Ia mengalir dari tempat yang tinggi ke tempat rendah, membentuk jalur alami yang membawa air menuju pemukiman manusia. Manusia dapat tinggal di sepanjang aliran sungai dan mengambil manfaat dan rezeki darinya. Air sungai dapat digunakan untuk mengairi ladang dan menopang kehidupan manusia. Tidak hanya itu, untuk memudahkan manusia dalam menjalani kehidupan di bumi, Allah pun menundukkan matahari dan bulan yang terus-menerus beredar tanpa henti. Dari rotasinya terciptalah malam dan siang. Allah menjadikan malam sebagai waktu istirahat, dan siang sebagai waktu untuk bekerja dan mencari penghidupan. Cahaya matahari juga bermanfaat bagi proses penguapan yang membentuk awan, pematangan tanaman, serta kesehatan tubuh dan kelestarian lingkungan.⁶

Pada ayat ini, Allah menggunakan kata *sakhkhara* untuk menjelaskan proses penaklukan alam semesta. Term ini diulang sebanyak empat kali untuk enam objek penundukan, yaitu kapal, sungai, matahari, bulan, siang dan malam. Menurut Ibn ‘Āsyūr, kata *Taskhīr* secara hakikat berarti pengendalian dan penaklukan, dan secara kiasan bermakna menjadikan sesuatu tunduk atau dapat dikendalikan oleh pihak lain. Allah telah menundukkan bumi dan isinya untuk kemudahan kehidupan manusia. Padahal, menurut sifatnya ia enggan tunduk tanpa

ditundukkan oleh Allah. Dengan pengertian ini, kuasa penundukan bersumber dari Allah bukan manusia.

Pemilihan kata *Taskhīr* dalam ayat ini pada dasarnya mengungkapkan interkoneksi antara manusia dengan Allah dan alam semesta. Allah menundukkan alam dengan menciptakan hukum-hukum alam. Sedangkan, manusia diberikan pengetahuan tentang ciri-ciri dan hukum-hukum alam tersebut sehingga bisa mengelola alam sesuai dengan izin Allah. Atau dengan makna lain, Allah menciptakan segala sesuatu di alam semesta dengan struktur dan sifat yang memungkinkan manusia untuk memanfaatkannya. Alam semesta bukan sekadar latar pasif bagi kehidupan manusia. Ia merupakan bagian integral dari sistem yang diciptakan dan diatur oleh Allah untuk mendukung misi besar manusia sebagai khalifah di bumi.

Pemaknaan yang tepat terhadap term *Taskhīr* (penundukan) dalam ayat ini menepis pandangan sebagian kalangan yang beranggapan bahwa manusia adalah pusat alam semesta (*antroposentris*). Manusia bebas mengeksploitasi alam untuk kepentingannya. Paradigma *antroposentris* ini menggiring manusia tidak lagi menghormati eksistensi alam sebagai sesama ciptaan Allah. Alhasil, ciptaan Allah yang semula bermanfaat dapat berbalik menjadi sumber bencana. Sebagai contoh, kerusakan sungai dan daerah aliran sungai (DAS) akibat deforestasi, pembuangan sampah, limbah domestik, pembangunan yang tidak terkendali, banjir, tanah longsor dan pencemaran air. Di Indonesia misalnya, berdasarkan informasi dari badan statistik, sebagian besar sungai di Indonesia sudah tercemar. Hanya 8,1 % dari 111 sungai yang memenuhi baku mutu.⁷ Tentunya, kondisi ini sangat memprihatinkan jika tidak segera diantisipasi melalui kesadaran lingkungan yang dilandasi oleh keimanan.

Manusia perlu disadarkan bahwa kemampuannya dalam memanfaatkan alam berasal dari karunia dan izin Tuhan. Manusia tidak memiliki kuasa penuh atas

alam. Tuhan lah pengendali dan pengatur seluruh sistem kehidupan. Penundukan (*Taskhīr*) pada dasarnya memiliki korelasi dan hubungan yang saling melengkapi dengan kepemimpinan (*khilāfah*). Allah menundukkan alam semesta agar manusia bisa menjalankan tugas kekhalifahan di bumi. *Taskhīr* adalah sarana, sedangkan khilafah adalah tujuan. Manusia ditugaskan mengelola alam dan memanfaatkannya dalam rangka melayani kemanusiaan dan beribadah kepada Allah. Alam merupakan mitra manusia dalam pengabdianya kepada Tuhan. Penundukan alam bertujuan untuk menyadarkan manusia akan keterbatasannya.

Frasa, “*Dia telah menganugerahkan kepadamu segala apa yang kamu mohonkan kepada-Nya*” menegaskan bahwa Allah memberi manusia sebagian yang mereka minta dan dambakan. Anugerah-anugerah tersebut tidak bisa dicapai melalui usaha manusia semata, seperti kelahiran hewan ternak, tumbuhnya tanaman dan biji-bijian, serta perlindungan terhadap gangguan atau bencana alam. Allah tidak memberikan segala yang diinginkan manusia tanpa batas karena akan menjadikan manusia melampaui batas dan berbuat kerusakan di bumi. Dalam ayat lain, Allah berfirman,

وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٢٧﴾

Seandainya Allah melapangkan rezeki kepada hamba-hamba-Nya, niscaya mereka akan berbuat melampaui batas di bumi. Akan tetapi, Dia menurunkan apa yang Dia kehendaki dengan ukuran (tertentu). Sesungguhnya Dia Maha Teliti lagi Maha Melihat (keadaan) hamba-hamba-Nya. (asy-Syūrā/42: 27)

Lanjutan ayat, “*Jika kalian menghitung nikmat Allah, niscaya kalian tidak akan mampu menghitungnya*” mengajak manusia untuk merenungkan betapa banyak

nikmat yang diterima. Nabi bersabda :

تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ. (رواه البيهقي عن عبد الله

بن عمر)[^]

“Renungilah nikmat-nikmat Allah (tanda-tanda kebesaran-Nya), dan jangan kalian renungkan tentang Dzat Allah.” (HR. Al-Baihaqī dari ‘Abdullah bin Umar)

“Kesadaran bahwa nikmat Allah tidak terhitung jumlahnya seharusnya melahirkan rasa rendah hati, tanggung jawab, dan dorongan untuk menjaga keseimbangan hidup, termasuk terhadap alam dan sesama makhluk.”

Bahkan, banyak dari nikmat itu yang terlalu biasa hingga luput dari kesadaran manusia. Seperti kemampuan bernapas, sistem pencernaan, peredaran darah, fungsi pancaindra, dan kesehatan. Nikmat-nikmat yang seharusnya menjadi bahan renungan tersebut kurang disadari sebagai bagian dari karunia Allah yang tidak terhingga.

Ayat ini tidak hanya sekedar pengingat akan limpahan nikmat Allah, tetapi juga ajakan untuk bersyukur secara aktif. Kesadaran bahwa nikmat Allah tidak terhitung jumlahnya seharusnya melahirkan rasa rendah hati, tanggung jawab, dan dorongan untuk menjaga keseimbangan hidup, termasuk terhadap alam dan sesama makhluk.

Pesan dan Renungan

Langit yang terbentang luas, angin yang berhembus lembut, hujan yang menetes perlahan, dan sungai yang mengalir tenang, Semua itu bukanlah sekadar pemandangan indah, tetapi bahasa kasih sayang dari Allah. Di balik tiap geraknya, alam sedang menyampaikan pesan tentang siapa Tuhan.

Alam adalah kitab terbuka tempat Allah memperkenalkan Diri-Nya kepada manusia. Ia

menanamkan nilai-nilai tauhid tidak hanya lewat ayat yang tertulis di mushaf, tapi juga lewat ayat-ayat yang hidup dan bergerak di sekeliling kita. Ketika kita menyadari bahwa setiap detik kehidupan ini berada dalam naungan kasih dan aturan-Nya, maka kita akan mengerti: hubungan kita dengan alam bukan untuk menguasai dan mengeksploitasi, melainkan untuk menghormati, merawat, dan menjaga.



Manusia perlu disadarkan bahwa kemampuannya dalam memanfaatkan alam berasal dari karunia dan izin Tuhan. Manusia tidak memiliki kuasa penuh atas alam. Tuhanlah pengendali dan pengatur seluruh sistem kehidupan.





Penundukan Alam Sebagai Anugerah dan Ayat-Ayat Allah di Jagat Raya

Al- Jāsiyah /45: 13

Lautan beserta segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi ditundukkan oleh Allah kepada manusia sebagai anugerah yang harus dimanfaatkan dengan baik, dibagi dengan sesama, dan direnungkan sebagai ayat-ayat Allah di alam semesta.



اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ
 وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي
 السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ
 يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾

*Allah-lah yang telah menundukkan laut
 untukmu agar kapal-kapal dapat berlayar
 di atasnya dengan perintah-Nya, agar kamu
 dapat mencari sebagian karunia-Nya, dan
 agar kamu bersyukur. Dia telah menundukkan
 (pula) untukmu apa yang ada di langit dan
 apa yang ada di bumi semuanya (sebagai
 rahmat) dari-Nya. Sesungguhnya pada yang
 demikian itu benar-benar terdapat tanda-
 tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang
 berpikir. (Al-Jāsiyah/45: 12-13)*

Tafsir Mufradāt

Al-fulk (الفلک)

Kata *al-fulk* berasal dari akar kata (*fa-la-ka*). Menurut Ibn Fāris, akar ini memiliki makna dasar الدوران (perputaran) dan الجري (mengalir atau bergerak), yang memberi kesan gerakan melingkar atau melaju di permukaan.¹ Dalam bentuk *ism jāmid* (kata benda tak terpecah), kata *fulk* digunakan untuk merujuk pada kapal atau perahu, yang dalam konteks ayat ini berarti moda transportasi laut yang bergerak di atas permukaan air. Dengan struktur gramatikal *majrūr* (berharakat kasrah karena didahului huruf jar), *al-fulk* berfungsi sebagai *isim majrūr* dalam frasa *litajrī al-fulku fihi bi-amrihi*, menegaskan bahwa gerakan kapal di laut terjadi karena kehendak dan kekuasaan Allah *Subhānahū wa ta'ālā*.

Al-fulk bukan hanya berarti kapal secara fisik, tetapi juga simbol dari kemajuan peradaban, penguasaan teknologi, dan keterhubungan manusia dengan sistem alam. Al-Jurjānī menjelaskan bahwa makna suatu kata dalam Al-Qur'an harus dilihat dari konteks fungsional dan *maqṣadnya* dalam struktur kalimat, bukan hanya dari bentuk lahiriahnya.² Dalam ayat ini, kata *al-fulk* menjadi penanda dari rahmat Allah yang memungkinkan manusia menjelajahi lautan, mengambil manfaat dari sumber daya laut (*li-tabtagū min faḍlihi*), dan memperkuat kesadaran spiritual melalui rasa syukur (*la'allakum tasykurūn*). Maka, *al-fulk* adalah instrumen *syar'ī* yang menghubungkan manusia, alam, dan Tuhan dalam satu harmoni.

Faḍl (فَضْل)

Huruf *fa'*, *ḍad*, dan *lam* merupakan akar kata sah (asli) yang menunjukkan makna *tambahan atau kelebihan dalam suatu hal*. Kata فَضْل (*faḍl*) dalam bahasa Arab bermakna dasar *kelebihan atau sesuatu yang melebihi kebutuhan*, dan dari akar ini lahir berbagai makna seperti *al-faḍl* yang berarti *kelebihan dan kebaikan*, *al-ifḍāl* yang berarti *berbuat baik atau memberi lebih*, serta *al-mufaḍḍil* yang merujuk pada *orang yang suka memberi*. Istilah *al-mutafaḍḍil* (المتفضل) juga dapat berarti *orang yang merasa lebih dari orang lain*, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an: *yurīdu an yatafaḍḍala 'alaikum*, yang artinya "ia tidak lain hanyalah manusia seperti kalian yang ingin merasa lebih mulia dari kalian". Selain itu, *al-fuḍul* juga bisa menggambarkan seseorang yang hanya mengenakan baju dan selendang tanpa kain bawah, menambah makna simbolik dalam konteks berpakaian.³

Tasykurūn (تَشْكُرُونَ)

Kata *tasykurūn* adalah *fi'il muḍāri'* (kata kerja masa kini dan yang akan datang) untuk orang kedua plural. Berasal dari akar kata yang terangkai dari huruf *syin*, *kaf*, dan *ra'* yang, menurut Ibnu Faris, memiliki empat makna

pokok yang salah satunya terambil dari akar kata *asy-syukr*, yaitu pujian kepada seseorang karena kebaikan yang telah diberikannya. Ada juga yang mengatakan bahwa inti dari rasa syukur adalah menerima dan merasa cukup dengan sesuatu yang sedikit. Misalnya, dalam ungkapan: *farasun syakūr* atau *kuda syakūr*, yaitu kuda yang bisa gemuk hanya dengan makan sedikit jerami.⁴ Sedangkan, menurut al-Aṣḥānī, *syukur* adalah menyadari nikmat dan menampakkannya. Dikatakan bahwa asal katanya dibalik dari *al-kasyr*, yang berarti membuka atau menampakkan. Lawannya adalah *kufr*, yakni melupakan nikmat dan menyembunyikannya.⁵

Tafsir Ayat

Dua ayat ini menyebutkan dua kata kunci penting dalam ekoteologi Islam yang berulang kali disebutkan dalam Al-Qur'an, yaitu *Taskhīr* (penundukan) alam semesta dan ayat-ayat Allah di jagat raya yang harus dipikirkan dan direnungkan. Pada ayat pertama, dijelaskan hanya Allah-lah yang menundukkan lautan hingga dapat dilalui oleh kapal-kapal dan dapat dimanfaatkan sumber daya alamnya oleh manusia. Kemudian dijelaskan lagi pada ayat kedua bahwa, bukan hanya lautan, tetapi semua yang ada di langit dan di bumi juga ditundukkan untuk kepentingan manusia. Terakhir, pada penghujung ayat kedua, dinyatakan dengan tegas bahwa semua itu, yakni penundukan lautan dan penundukan semua yang ada di langit dan bumi ini merupakan jejak-jejak kekuasaan-Nya di jagat raya.

Konsep *Taskhīr* (penundukan alam kepada manusia) mengandung makna bahwa alam ini diciptakan untuk menunjang kehidupan manusia, namun penggunaannya terikat dengan etika dan prinsip-prinsip keadilan serta tanggung jawab manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi. *Taskhīr* adalah hak dan khalifah adalah kewajiban. Berdasarkan hak *Taskhīr*, manusia dapat memanfaatkan semua yang ada di langit dan di bumi untuk menunjang kehidupannya, namun pada waktu yang sama, dia juga

harus ingat bahwa dia adalah khalifah, wakil Allah di muka bumi yang memiliki kewajiban untuk menjaga, membangun, dan mengembangkan alam.

Manusia diciptakan dalam ketergantungan penuh terhadap alam. Dia tidak dapat menciptakan kebutuhan dasarnya sendiri. Dia tidak dapat menciptakan udara, air, dan makanan. Sebaliknya, semua itu disediakan oleh Allah melalui penundukan unsur-unsur alam. Penundukan alam itu pun bukan karena manusia secara kodrati lebih unggul atau berkuasa atas alam. Akan tetapi, semuanya terjadi semata-mata atas kehendak Allah. Dengan demikian, manusia harus menyadari bahwa kapasitasnya untuk memanfaatkan alam adalah bagian dari karunia Allah, bukan hak absolut yang bebas digunakan.

Penggunaan kata ganti orang kedua jamak pada frasa *lakum* yang berarti untuk kamu semua, mengandung makna bahwa anugerah *Taskhīr* adalah hak bersama umat manusia, dan tidak terbatas pada golongan atau kelompok tertentu. Manusia tidak memiliki hak untuk memonopoli alam karena makhluk lainnya pun —seperti hewan, tumbuhan, air, dan udara—adalah ciptaan Allah yang memiliki hak hidup. Alam semesta ini tidak boleh dimanfaatkan untuk kepentingan pribadi atau kelompok tertentu saja, tetapi harus dibagi dengan orang lain. Semua makhluk hidup di bumi berhak atas apa yang ada di alam semesta. Allah telah menyediakan sumber daya yang cukup untuk memenuhi kebutuhan setiap makhluk. Allah *Subhānahu wa ta'āla* berfirman:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾

Dialah (Allah) yang menciptakan segala yang ada di bumi untukmu, kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (Al-Baqarah/2: 29)

Ayat ini menegaskan bahwa segala sesuatu yang ada di bumi adalah anugerah Allah yang diciptakan untuk kemaslahatan manusia dan makhluk lainnya. Oleh karena itu, manusia harus menjaga dan merawat lingkungan, serta memastikan bahwa sumber daya alam digunakan dengan cara yang tidak merugikan orang lain atau generasi yang akan datang. Allah *Subḥānahū wa ta'āla* . berfirman:

وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ
 أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾

Dia ciptakan pada (bumi) itu gunung-gunung yang kokoh di atasnya, lalu Dia memberkahi dan menentukan makanan-makanan (bagi penghuni)-nya dalam empat masa yang cukup untuk (kebutuhan) mereka yang memerlukannya. (Fuṣṣilat/41: 10)

Frasa ‘*sawā’an lis-sā’ilīn*’ yang dalam terjemahan di atas diartikan dengan “yang cukup untuk (kebutuhan) mereka yang memerlukannya” juga bisa diartikan dengan “yang sama bagi orang-orang yang meminta, atau yang memerlukan”. Kata *ṣawā’* mengandung makna kesetaraan dan kebersamaan. Allah *Subḥānahū wa ta'āla* telah menyediakan rezeki dan makanan di bumi bagi seluruh manusia. Bumi ini tidak akan kekurangan, tidak akan gagal mencukupi kebutuhan mereka, dan tidak akan memberi kepada satu pihak lalu menolak yang lain. Sebaliknya, bumi ini akan melayani semua orang secara adil dan setara.

Rezeki tidak hanya diperuntukkan bagi satu bangsa, kelompok, atau golongan tertentu. Sebaliknya, rezeki diperuntukkan bagi siapa pun yang memerlukannya, tanpa memandang latar belakang. Allah juga tidak mengaitkan anugerah-Nya dengan pilihan akidah seseorang. Alam memasok kepentingan manusia karena manusia adalah ciptaan Allah. Banyak dan sedikitnya anugerah itu tergantung pada usaha dan ilmu, serta seberapa jauh manusia itu memahami dan memanfaatkan hukum Allah

yang berlaku di alam raya.

Wa litabtagū min faḍlih, “agar kamu dapat mencari sebagian karunia-Nya”. Kalimat ini dan sebelumnya yakni “agar kapal-kapal dapat berlayar di atasnya” menjelaskan tujuan dari ditundukkannya lautan kepada manusia. Banyak bentuk nikmat Allah yang dikemukakan oleh para ahli tafsir saat menjelaskan maksud dari ‘karunia ini’. Misalnya, pemanfaatan kapal sebagai sarana transportasi dan angkutan, baik untuk tujuan perdagangan maupun yang lain, serta eksploitasi hasil laut seperti ikan, mutiara, dan lain-lain. Sedangkan karunia yang ada di langit antara lain, bintang-bintang dan planet-planet, serta apa yang ada di bumi, seperti tanah yang subur, udara, air, dan lain-lain. Apa pun bentuk karunia itu, penggalan ayat ini mengesankan bahwa eksploitasi sumber daya laut, langit, dan bumi harus bertujuan untuk mencari karunia Allah, bukan kerusakan. Dari sini, kegiatan eksploitasi yang merusak lingkungan seperti menangkap ikan menggunakan peledak, menjaring ikan beserta benih-benihnya, atau kegiatan penambangan yang merusak lingkungan termasuk dalam kategori pelanggaran agama.

Kata *min* (من) yang berarti sebagian menunjukkan bahwa anugerah Allah itu tidak boleh dihabis-habiskan sehingga tidak menyisakan bagi manusia lain, generasi mendatang, atau bahkan hewan lain. Frasa *wala'allakum tasykurūn*, “dan agar kamu bersyukur” mengingatkan manusia untuk bersyukur atas karunia Allah. Setelah mengetahui bahwa pemanfaatan segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi itu tidak dapat dilakukan tanpa penundukan Allah, seseorang harus bersyukur kepada Allah *Subḥānahū wa ta'āla* dengan hati, perkataan, dan perbuatan. Di dalam hati dia harus mengakui, bahwa semua itu benar-benar berasal dari Allah semata. Dia harus meresapi bahwa Allah menundukkan semua itu untuk manusia agar dia tidak tunduk kepada yang ditundukkan, tetapi hanya tunduk kepada yang menundukkan. Di

samping itu, dia juga harus memuji Allah sebagai pemberi nikmat. Selanjutnya, dia juga harus membalas nikmat-nikmat itu dengan cara menggunakannya secara hemat dan sesuai tujuan Allah menganugerahkannya.⁶

Inna fī zālika la'āyātīn, “Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda kebesaran Allah”. Sesungguhnya penundukan lautan supaya dapat dilalui kapal dan dimanfaatkan sumber alamnya, serta penundukan apa-apa yang ada di langit dan di bumi itu selain merupakan rahmat dan karunia Allah juga merupakan tanda dan bukti yang sangat jelas atas keesaan, kebesaran, dan kekuasaan Allah *Subḥānahū wa ta'āla*.

Dalam pandangan Islam, kejadian alam bukan sekadar gejala alamiah, melainkan ayat tanda kebesaran Tuhan. Ajaran Islam menekankan bahwa alam semesta adalah tanda-tanda kekuasaan Allah. Setiap elemen alam, dari lautan, langit, bumi, hingga tumbuhan dan hewan, adalah ciptaan-Nya yang mengandung makna dan pesan untuk direnungkan. Konsep ini mengajak umat Islam untuk merenung dan memperhatikan alam sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan memahami kebesaran-Nya.⁷ Perbuatan merusak alam merupakan ‘pengabaian atau pengingkaran terhadap ayat-ayat Tuhan yang nyata di alam semesta’.

Līqaumin yatafakkarūn, “bagi kaum yang berpikir”, yakni merenungkan ayat-ayat ini. Islam mengajak umatnya untuk tidak sekadar melihat dan merenungkan, tetapi juga menjaga lingkungan dengan cara memahami rahasianya dan merawat keindahannya. Setiap gerak dan diam yang ada di alam ini merupakan pesan jelas yang menunjukkan kebesaran Sang Pencipta. Namun, tidak semua orang bisa ‘membacanya’. Hanya mereka yang punya mata hati, akal jernih, dan suka merenung yang bisa menangkap maknanya. Karena itu, para ilmuwan yang beriman biasanya adalah orang-orang yang paling yakin akan kebenaran dan keesaan Allah.

Bagi seorang muslim, sumber pengetahuan datang dari dua arah: wahyu (Al-Qur'an) dan alam semesta. Keduanya penting, dan keyakinan yang utuh hanya bisa diraih kalau kita belajar dari keduanya dengan benar. Wahyu dan alam dua-duanya berasal dari Allah. Yang satu dari 'alam perintah', yang satu lagi dari 'alam ciptaan'. Keduanya ditujukan untuk menyapa akal dan rasa manusia. Dari sini, menjaga dan menghormati alam sebagai ayat *kauniyyah* adalah wajib, sebagaimana kewajiban menjaga dan menghormati Al-Qur'an sebagai ayat *qauliyyah*.

Penutup ayat kedua ini juga menunjukkan adanya salah satu tingkatan hubungan manusia dengan alam, yakni memikirkan dan merenungkan. Islam mengajarkan bahwa hubungan manusia dengan alam seharusnya bertingkat: Tingkat terendah adalah memanfaatkan alam untuk kebutuhan hidup. Tingkat kedua adalah pemahaman, merenungkan keagungan Allah lewat ciptaan-Nya. Tingkat tertinggi adalah cinta, yakni mencintai alam sebagai tanda cinta kepada Sang Pencipta. Sebagai seorang Muslim, hendaknya tidak berhenti pada tingkat pertama saja yakni hanya mengambil, memakai, lalu menghabiskan tetapi harus naik ke tingkat kedua atau ketiga, yaitu merenungi, kemudian mencintai.

Pesan dan Renungan

Lautan yang terbentang luas, langit yang menjulang tinggi, serta bumi yang kokoh di bawah kaki kita—semuanya telah ditundukkan oleh Allah *Subḥānahū wa ta'ālā* sebagai bentuk kasih sayang-Nya kepada manusia. Penundukan ini bukan untuk dieksploitasi sesuka hati, melainkan untuk diambil manfaatnya dengan penuh rasa syukur dan tanggung jawab. Manusia hanyalah khalifah, bukan pemilik mutlak. Tugas manusia adalah menjaga, merawat, dan membangun kehidupan, bukan merusaknya dengan kerakusan yang membutakan hati.

Nikmat alam ini adalah milik bersama. Tidak boleh

ada segelintir orang yang memonopolinya, apalagi merampas hak makhluk lain—baik manusia maupun hewan—untuk hidup dan berkembang. Akses terhadap air, udara, laut, dan tanah adalah hak dasar semua makhluk. Maka, siapa pun yang menyadari bahwa dirinya hanyalah titipan di bumi ini, ia akan menggunakan

anugerah tersebut dengan bijak, hemat, dan berorientasi jangka panjang. Sebab, bumi bukan hanya warisan dari leluhur, tetapi juga titipan bagi anak cucu kita kelak.

“Islam mengajarkan bahwa hubungan manusia dengan alam seharusnya bertingkat: Tingkat terendah adalah memanfaatkan alam untuk kebutuhan hidup. Tingkat kedua adalah pemahaman, merenungkan keagungan Allah lewat ciptaan-Nya. Tingkat tertinggi adalah cinta, yakni mencintai alam sebagai tanda cinta kepada Sang Pencipta.”



Kerusakan Spiritual dan Alam; *Fasad Fil Ard*; Peran Manusia Dalam Lingkungan

Al-Baqarah/2: 11-12

Ironis, fenomena yang terjadi di masyarakat, adanya sekelompok kaum yang secara sadar melakukan berbagai bentuk kerusakan—baik secara moral, sosial, maupun lingkungan—namun tetap mengklaim bahwa mereka sedang melakukan perbaikan.



وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١٢﴾
 ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

Apabila dikatakan kepada mereka, “Janganlah berbuat kerusakan di bumi”, mereka menjawab, “Sesungguhnya kami hanyalah orang-orang yang melakukan perbaikan”. Ingatlah, sesungguhnya merekalah yang berbuat kerusakan, tetapi mereka tidak menyadari. (Al-Baqarah /2: 11-12)

Tafsir Mufradāt

Tufsidū (تفسدوا)

Kata *tufsidū* berasal dari kata *fasada*. Ibn Fāris menjelaskan bahwa akar *fa-sa-da* mengandung makna *inqilāb asy-syai’ ‘an ṭabi’atihi* yaitu berubahnya sesuatu dari sifat aslinya.¹ Sementara Ibn Manẓūr menambahkan bahwa *fasād* bisa mencakup segala bentuk kezaliman, kehancuran moral, maupun rusaknya tatanan sosial.² Jika ditinjau dari aspek morfologisnya, kata ini berbentuk *fi’il muḍāri’* yang menunjukkan makna perbuatan yang berlangsung atau diharapkan terjadi di masa mendatang, dengan tambahan prefiks *tā’* sebagai penanda pelaku *mukhāṭab jamak* (kalian), serta akhiran *وا* yang merupakan tanda *rafa’* untuk *fi’il* yang pelakunya jamak.

Secara sintaksis, frasa ini merupakan *jumlah fi’liyah*, dimulai dengan *fi’il mudhāri’ majzūm* karena didahului oleh lafal *nahy* (larangan) yang terkandung secara tersirat dalam konteks ayat sebelumnya. Bentuk *fi’il* ini menegaskan bahwa kerusakan di bumi bukanlah sekadar kondisi pasif atau kebetulan, melainkan hasil dari perbuatan aktif manusia, yang bahkan dilakukan secara kolektif ‘kalian’. Bentuk *muḍāri’* yang menunjukkan kesinambungan atau masa depan mengandung peringatan bahwa kerusakan

akan terus terjadi jika tidak dicegah.

Al-ifsād bukan hanya sebatas kerusakan fisik, tetapi juga mencakup ketidakseimbangan dan pelanggaran terhadap sistem nilai dan etika.³ Al-Jurjānī juga menyatakan bahwa *fasād* adalah *khurūj asy-syai' 'an al-i'tidāl biwajhin mā*, yakni keluarnya sesuatu dari keseimbangan dengan cara tertentu.⁴ Dalam konteks ini, kerusakan di bumi mencakup aspek sosial, moral, bahkan ekologis, sebagaimana ditegaskan dalam *Furūq al-Lugawiyah* bahwa perbedaan antara *fasād* dan *ḍarar* adalah bahwa *fasād* lebih luas dan mendalam implikasinya.⁵

Frasa *Lā tufsidū fi al-arḍ* digunakan untuk menggambarkan sikap kaum munafik yang berpura-pura melakukan perbaikan (*iṣlāḥ*) padahal sesungguhnya mereka merusak. Kerusakan yang dimaksud bisa berupa menyebarkan fitnah, merusak tatanan sosial, menyulut konflik, atau mengingkari nilai-nilai kebenaran. Menariknya, bentuk kata kerja *tufsidū* dalam *fi'il muḍāri'* menunjukkan bahwa tindakan mereka bersifat berulang atau terus-menerus. Ini mengandung pesan bahwa kerusakan yang mereka lakukan bukan insidental, melainkan sistematis. Dengan demikian, dari sisi semantik, *frasa tufsidū fi al-arḍ* menyiratkan perbuatan yang menyimpang dari keadilan dan keharmonisan ciptaan, serta menjadi kritik tajam terhadap kemunafikan yang tersembunyi di balik klaim kebaikan. Frasa ini juga relevan dalam kajian ekoteologi, karena menunjukkan bahwa kerusakan di bumi merupakan akibat dari tindakan manusia yang menyimpang dari nilai ilahiah.

***Muṣliḥūn* (مصلحون)**

Kata *muṣliḥūn* dalam surah al-Baqarah ayat 11 secara morfologis adalah *ism fā'il* (kata pelaku) dari akar kata *ṣād-lām-ḥā'* dengan *wazan muf'il* yang menunjukkan pelaku dari pekerjaan *iṣlāḥ* (perbaikan). Ibn Fāris menyebut bahwa akar *ṣād-lām-ḥā'* bermakna *istiqāmah al-ḥāl* yaitu lurus

dan baiknya suatu keadaan, lawan dari *fasād*.⁶ Sedangkan *Ibn Manẓūr* menambahkan bahwa *ṣalāḥ* mencakup makna perbaikan dalam segala aspek: agama, dunia, jiwa, dan perilaku sosial.⁷

Bentuk jamaknya menggunakan *wazan fu'alūn*, sehingga menjadi *muṣliḥūn*, menandakan pelaku perbaikan dalam jumlah jamak. Secara sintaksis (*naḥwī*), *muṣliḥūn* dalam ayat tersebut berfungsi sebagai *khavar* (predikat) dari *mubtada'* yang dipahami secara tersirat dalam struktur kalimat *innamā naḥnu muṣliḥūn*. Dengan kehadiran partikel *innamā* (penegas dan pembatas), struktur ini menegaskan bahwa mereka mengklaim dirinya semata-mata sebagai pelaku perbaikan.

Islāḥ berarti mengembalikan sesuatu kepada keadaan yang seharusnya—baik dari aspek sosial maupun moral. Dalam *at-Ta'rifāt*, al-Jurjānī menyebutkan bahwa *ṣalāḥ* adalah kesesuaian sesuatu dengan *maqṣad syar'ī*-nya.⁸ Sedangkan menurut Abū Hilāl al-'Askarī, perbedaan antara *ṣalāḥ* dan *nafa'* adalah bahwa *ṣalāḥ* memiliki unsur perbaikan terhadap sesuatu yang sebelumnya rusak atau menyimpang.⁹ Dalam konteks ekoteologi, klaim sebagai *muṣliḥūn* tanpa tindakan nyata mencerminkan bentuk penipuan terhadap peran manusia sebagai khalifah, karena seorang *muṣliḥ* sejati adalah yang memulihkan keseimbangan bumi, bukan hanya mengakuinya secara retorik.

Tafsir Ayat

Ayat ini mengungkap fenomena kaum munafik yang secara sadar melakukan berbagai bentuk kerusakan—baik secara moral, sosial, maupun lingkungan—namun tetap mengklaim bahwa mereka sedang melakukan perbaikan.

Kemunafikan tidak hanya merusak tatanan sosial, tetapi juga menjadi akar dari kerusakan ekologis yang kian parah. Kaum munafik, yang berselimutkan retorika kebaikan dan kepedulian, kerap mendukung atau bahkan

terlibat langsung dalam kebijakan eksploitasi lingkungan demi kepentingan politik dan ekonomi pribadi. Mereka berbicara soal pelestarian alam di ruang publik, namun di balik layar justru menjadi bagian dari kerusakan hutan, pencemaran air, dan perampasan tanah-tanah rakyat.

Kerusakan ekologi yang terjadi hari ini tak jarang lahir dari kemunafikan struktural—yakni ketika kekuasaan dan kepentingan pribadi dibungkus dengan jargon kebaikan, namun pada hakikatnya menghancurkan masa depan bumi dan generasi mendatang. Demikianlah, karakter orang munafik sebagaimana sabda Nabi Muhammad *sallallahu ‘alaihi wa sallam* :

آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أُؤْتِنَ حَانَ. (رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة)¹⁰

Tanda orang munafik itu ada tiga: apabila berbicara, ia berdusta; apabila berjanji, ia mengingkari; dan apabila dipercaya, ia berkhianat. (HR. *al-Bukhārī* dan Muslim dari Abū Hurairah)

Ibn ‘Āsyūr menjelaskan bahwa kata *al-fasād* di sini mencakup tindakan-tindakan yang merusak tatanan sosial, menebar fitnah, menolak kebenaran, hingga menyebarkan kemaksiatan.¹¹ Menurut az-Zamakhsharī para pelaku kerusakan ini tidak hanya merusak, tetapi juga menipu diri sendiri dengan label perbaikan (*iṣlāḥ*). Padahal, pada hakikatnya mereka telah melakukan kerusakan.¹² Abū Ḥayyān menambahkan bahwa kerusakan yang mereka lakukan bisa berlapis: dari kerusakan batiniah (niat dan keyakinan) hingga kerusakan lahiriah (tindakan dan pengaruh sosial)¹³

Ayat ini merupakan kecaman terhadap siapa pun yang melakukan kerusakan sambil berdalih bahwa hal tersebut demi kemajuan atau reformasi, padahal tidak mempertimbangkan nilai-nilai moral dan maslahat umum.¹⁴ Rasyīd Riḍha menyoroti pentingnya membedakan

antara pembangunan yang berkelanjutan dengan eksploitasi yang merusak. Ia mengkritik keras sikap otoritas atau kelompok yang merusak lingkungan atau masyarakat dengan dalih pembangunan.¹⁵

Ayat ini pun muncul sebagai kritik terhadap eksploitasi alam yang tidak bertanggung jawab. Berbagai fenomena seperti deforestasi,¹⁶ pencemaran udara dan air, perusakan keanekaragaman hayati, dan eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan merupakan bentuk nyata dari *fasād* di muka bumi. Menurut Vandana Shiva dalam *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, tindakan eksploitasi alam atas nama pembangunan adalah bentuk patriarki struktural yang menyingkirkan keharmonisan antara manusia dan alam.¹⁷ Bahkan, dalam *The Ecological Thought* dijelaskan bahwa kerusakan ekologis adalah refleksi dari cara berpikir manusia modern yang terlepas dari keterhubungan etis dengan lingkungan.¹⁸

Ayat ini juga dapat dimaknai sebagai ajakan kepada seluruh umat manusia untuk menumbuhkan kesadaran ekologis yang bertanggung jawab. Setiap aktivitas manusia di bumi harus mempertimbangkan dampaknya terhadap keberlanjutan ekosistem dan kemaslahatan sosial. Karena sejatinya, manusia diberi amanah sebagai khalifah yang bertugas untuk menjaga dan merawat bumi, bukan mengeksploitasinya secara destruktif.

Dengan demikian, ayat ini tidak hanya mencela kaum munafik secara teologis dan sosial, tetapi juga mengandung pesan ekologis yang dalam. Eksploitasi alam tanpa kontrol yang berujung pada kerusakan adalah bentuk *fasād* yang dikecam oleh Allah. Maka, menjadi tanggung jawab setiap individu, komunitas, dan negara untuk memastikan bahwa tindakan yang disebut sebagai pembangunan benar-benar membawa kebaikan dan bukan kehancuran, baik bagi manusia maupun lingkungan.

“Setiap aktivitas manusia di bumi harus mempertimbangkan dampaknya terhadap keberlanjutan ekosistem dan kemaslahatan sosial. Karena sejatinya, manusia diberi amanah sebagai khalifah yang bertugas untuk menjaga dan merawat bumi.”

Renungan dan Pesan

Renungkanlah, betapa bumi yang dulu bersih kini tercemar oleh ulah tangan manusia yang serakah. Hutan dibabat, laut diracuni, udara dikotori. Padahal, bumi adalah amanah, bukan warisan. Ia titipan untuk dijaga, bukan untuk dihisap habis. Al-Qur'an mengajarkan bahwa

menjaga lingkungan bukan sekadar pilihan moral, tetapi bagian dari iman yang hidup—karena iman sejati tidak akan tega merusak ciptaan Tuhan yang agung.

Namun, yang lebih menyedihkan adalah saat kerusakan itu dibungkus dengan retorika kebaikan. Mereka berkata, “Kami hanya ingin memperbaiki,” tetapi jejak yang ditinggalkan adalah luka. Allah telah memperingatkan kita tentang kaum munafik—mereka yang berlisn manis namun berhati busuk, yang menebar racun di balik senyum. Jangan mudah terpesona oleh tampilan. Jangan cepat percaya pada janji. Hidayah mengajarkan kita untuk membedakan antara cahaya dan api, antara ketulusan dan tipu daya. Sebab, tidak semua yang bersinar adalah terang, bisa jadi ia adalah bara yang membakar dari dalam.



Kerusakan ekologi yang terjadi hari ini tak jarang lahir dari kemunafikan struktural, yaitu ketika kekuasaan dan kepentingan pribadi dibungkus dengan jargon kebaikan, namun pada hakikatnya menghancurkan masa depan bumi dan generasi mendatang.





Pengrusakan Lingkungan dan Kemunafikan

Al-Baqarah/2: 205

Kebencian kaum munafik terhadap Islam diungkapkan dengan perbuatan yang menghancurkan lahan pertanian dan peternakan milik umat Muslim di Madinah, sehingga mengancam keberlangsungan hidup manusia dan anak-keturunan mereka. Selain itu, ayat ini juga membuktikan bahwa salah satu tujuan utama penciptaan bumi bagi manusia adalah pelestarian dan kebermanfaatan yang berkelanjutan, sehingga bumi memberikan manfaat yang terus-menerus dari satu generasi ke generasi berikutnya.



وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ
وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٠٥﴾

***Apabila berpaling (dari engkau atau berkuasa),
dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi
serta merusak tanam-tanaman dan ternak.
Allah tidak menyukai kerusakan.
(Al-Baqarah/2: 205)***

Tafsir Mufradāt

***Tawallā* (تَوَلَّى)**

Kata *tawallā* memiliki makna yang beragam. Ia bisa berarti “berpaling” ataupun “marah”. Kedua makna ini menggambarkan sikap batin dan lahir orang-orang munafik yang menolak ajaran Nabi Muhammad *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*.

Ibn al-Jauzī menyebutkan empat makna *tawallā* berdasarkan riwayat ulama salaf. *Pertama*, ia berarti “marah”, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu ‘Abbās dan Ibnu Jurayj. *Kedua*, “berpaling dari ajaran Rasul”, sebagaimana dijelaskan oleh al-Ḥasan. *Ketiga*, ia bisa bermakna “berkuasa”, dalam arti saat mereka diberi kendali atas urusan dunia, mereka malah membawa kerusakan. Ini adalah tafsiran dari Mujāhid dan ad-Ḍaḥḥāk. *Keempat*, *tawallā* bisa juga berarti “mengingkari”, sebagaimana pendapat Muqātil dan Ibnu Qutaybah.¹

Orang-orang munafik tidak hanya menolak ajaran, tetapi juga menciptakan kerusakan sebagai bentuk perlawanan terhadap nilai kehidupan yang dijunjung tinggi oleh Islam. Mereka marah kepada seruan Rasul.

***Sa’ā* (سَعَى)**

Kata *Sa’ā* berasal dari akar kata *sin-‘ain-ya* memiliki makna dasar berjalan (*al-masyyu*) atau bermaksud menuju

sesuatu (*al-qaṣḍu*). Kedua makna ini terkait dengan pergerakan atau tujuan. Ibn Manẓūr menambahkan maknanya dengan ‘melakukan tindakan’ (*‘amal*) dan berusaha (*kasb*). *Sa’a* digunakan untuk pergerakan antara berjalan dan berlari. Menurut at-Ṭabari, kata *Sa’ā* berarti bersengaja atau berbuat.²

Tafsir Ayat

Bangsa Romawi, Persia dan bangsa-bangsa besar lainnya pada zaman itu adalah bangsa yang paling terkemuka di bidang ilmu pengetahuan, sastra, dan politik, namun mereka menciptakan kerusakan di muka bumi dengan cara menghambur-hamburkan harta dan kekayaan. Sementara bangsa Arab pada zaman itu mengikuti hukum dan kekuasaan bangsa Persia dan Rumawi. Bangsa Arab tidak memiliki ilmu apapun tentang mengelola pemerintahan, hukum-hukum tata kelola negara, manajemen perkantoran, dan tidak pandai dalam berpolitik. Satu-satunya modal bangsa Arab kala itu adalah Al-Qur’an, yang mengajarkan tentang mengelola kehidupan di muka bumi ini untuk menjadi lebih baik.³

Kemajuan dalam ilmu pengetahuan dan peradaban tidak menjamin berperilaku yang baik. Padahal, perilaku manusia ini adalah faktor paling menentu tentang keberlangsungan hidup manusia dan lingkungan tempat mereka tinggal. Penguasa dengan kekuasaannya, apabila mereka melakukan pengrusakan di muka bumi, seperti suka berperang, suka menghancurkan properti, dan berbuat zalim, dapat mendatangkan murka Allah *Subhanallahu wa Ta’ala*. Salah satu bentuk murka Allah *Subhanallahu wa Ta’ala* adalah berhentinya hujan, sehingga tanah menjadi kering dan tanaman maupun ternak mati.⁴

Ayat ini turun berkenaan dengan orang-orang munafik berpaling meninggalkan Nabi Muhammad dengan perasaan jengkel dan marah. Hal itu ditunjukkan oleh al-Akhnas bin Syariq as-Ṣaqafi, salah satu orang munafik di

Madinah yang melampiaskan kemarahannya dengan berbuat kerusakan di muka bumi, mempertontonkan kemaksiatan, merampok di jalanan, mencegah orang-orang dari jalan Allah. Bahkan, al-Akhnas bin Syariq at-Tsaqafi sendiri membakar ladang pertanian umat Muslim Madinah dan membunuh hewan ternak mereka.⁵ Pengrusakan alam dan lingkungan hidup dilarang dalam Islam, karena merupakan karakter dari orang-orang munafik seperti al-Akhnas.

Menurut ar-Rāzī kata *sa'ā* dalam ayat ini memiliki dua pengertian: *Pertama*, setelah orang munafik meninggalkan Nabi Muhammad, mereka menciptakan pengrusakan. Ada dua jenis pengrusakan di sini, yaitu pengrusakan material berupa pembakaran lahan pertanian dan pembunuhan terhadap hewan ternak, dan pengrusakan iman kaum Muslim, dengan cara mempropagandakan kekufuran dan menyebarkan fitnah. Di antara jenis pengrusakan iman ini juga adalah memutus tali persaudaraan, mengkampanyekan konflik dan perang. *Kedua*, kata *Sa'ā* juga berarti upaya sekuat tenaga untuk menciptakan permusuhan dan peperangan di kalangan masyarakat, dengan cara menyebarkan fitnah dan pengrusakan properti milik orang lain.⁶

Dengan demikian, perbuatan orang-orang munafik tidak saja menimbulkan ancaman serius terhadap masalah keimanan yang bersifat teologis, melainkan juga menimbulkan kerusakan sosial dan ekologis, seperti pembakaran lahan pertanian dan pembantaian lahan peternakan. Orang-orang yang tidak bersalah menjadi korban, dan properti mereka dihilangkan secara sengaja. Tindakan merusak lingkungan dan ekosistem sejatinya tidak lahir dari hati yang terhubung dengan nilai-nilai iman. Ia kerap muncul dari mereka yang belum membuka diri terhadap ajaran agama, atau dari jiwa yang belum tersentuh oleh keindahan syariat Islam. Dalam sejarah, kita mengenal sosok seperti al-Akhnas bin Syurayq, yang mencerminkan

sifat munafik—berpura-pura tunduk, namun menyimpan niat merusak di balik kata-katanya.

Padahal, Islam sejak awal telah menanamkan ajaran luhur bahwa menjaga dan merawat lingkungan adalah bagian dari ketaatan kepada Allah. Ia bukan sekadar anjuran moral, melainkan bagian dari tuntunan agama yang mulia. Setiap pohon yang ditanam, setiap air yang dijaga, dan setiap makhluk hidup yang dilindungi, adalah bentuk nyata penghambaan kita kepada Sang Pencipta.

Ibnu ‘Āsyūr menafsirkan ayat tersebut dengan ayat Al-Qur’an lain yang berbunyi:

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ

“Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana?” (Al-Baqarah/2: 30)

Tujuan utama Allah menciptakan bumi adalah kemaslahatannya dan kelestariannya. Ayat-ayat Al-Qur’an juga menunjukkan bahwa pelestarian alam dan lingkungan hidup adalah bagian dari tujuan syari’ah (*Maqāṣid Syarī’ah*). Salah satu ayat yang menunjukkan pelestarian lingkungan sebagai salah satu tujuan agama adalah ayat 205 surah al-Baqarah tersebut.⁷ Tindakan manusia—lebih-lebih penguasa—yang merusak lingkungan hidup dapat disebut telah melanggar tujuan utama Tuhan menciptakan bumi bagi manusia. Sebab, pengrusakan adalah bentuk pengabaian terhadap tujuan utama penciptaan bumi bagi manusia, yaitu agar manusia melestarikannya dan mengambil manfaatnya dari generasi ke generasi.

Ayat ini berkenaan dengan tanggung jawab seorang penguasa. Penguasa memiliki tanggung jawab terhadap kemaslahatan dan kesejahteraan umat Muslim yang berkelanjutan, terutama terkait jaminan ketahanan pangan di bidang pertanian dan peternakan. Pemimpin yang zalim akan menciptakan pengrusakan di muka bumi. Hal itu dapat terjadi dengan cara menghancurkan

semua kehidupan termasuk pertanian, tetumbuhan, dan buah-buahan. Penggambaran Tuhan dalam Al-Qur'an semacam ini, adalah bentuk kiasan (*kinayah*) untuk menggambarkan berbagai jenis keburukan dan kerusakan akibat perbuatan manusia yang dapat menghancurkan kehidupan.⁸

“Tindakan merusak lingkungan dan ekosistem sejatinya tidak lahir dari hati yang terhubung dengan nilai-nilai iman. Ia kerap muncul dari mereka yang belum membuka diri terhadap ajaran agama, atau dari jiwa yang belum tersentuh oleh keindahan syariat Islam.”

Alhasil, setiap manusia, terlebih penguasa, bertanggung jawab atas kelestarian lingkungan hidup, menjamin kesuburan tanaman dan hewan ternak, sehingga kehidupan lebih sejahtera dan kemakmuran dapat dirasakan dari generasi ke generasi. Setiap individu manusia yang beragama, terutama Muslim, tidak diperbolehkan merusak lingkungan hidup, karena pengrusakan adalah maksiat besar yang bertentangan dengan semangat utama syariat agama.

Renungan dan Pesan

Kerusakan alam bukan semata soal kelalaian mengelola ekosistem. Ia adalah cermin dari jiwa yang telah kehilangan arah, dan iman yang mulai kehilangan cahaya. Mereka yang tega merusak sawah-sawah yang menghidupi banyak keluarga, menghancurkan hutan yang menjadi rumah bagi ribuan makhluk, atau mencemari laut yang menjadi sumber rezeki, sejatinya sedang mengkhianati pesan suci dari agama. Sebab, agama hadir untuk menjaga kehidupan—bukan menghancurkannya.

Setiap pohon yang ditebang tanpa belas kasih, setiap lahan subur yang dijadikan beton demi ambisi, dan setiap aliran sungai yang dibiarkan keruh karena limbah, adalah

jeritan sunyi dari bumi yang terluka. Dan ketika itu terjadi, bukan hanya alam yang menderita, tapi iman kita juga sedang diuji: benarkah kita beriman, apabila kita tidak mencintai ciptaan-Nya?

Tatkala kita memilih kenyamanan sesaat dan membiarkan kerusakan merajalela, kita sesungguhnya sedang mewariskan penderitaan kepada generasi yang belum sempat bersuara. Kita sedang mengukir jejak sejarah yang tak patut dikenang—sejarah tentang umat yang gagal menjaga titipan Tuhan.

Maka, mari kita renungkan dalam-dalam: apakah warisan kita nanti akan menjadi berkah yang membawa syukur, atau kehancuran yang mendatangkan sesal?



Perbuatan orang-orang munafik tidak saja menimbulkan ancaman serius terhadap masalah keimanan yang bersifat teologis, melainkan juga menimbulkan kerusakan sosial dan ekologis. Seperti pembakaran lahan pertanian dan pembantaian lahan peternakan. Orang-orang yang tidak bersalah menjadi korban, properti mereka dihilangkan secara sengaja.





Aspek Keadilan Dalam Pemanfaatan Sumber Daya Alam

Asy-Syu'arā'/26: 151-152

Kaum Samud berkehidupan makmur, namun mereka beranggapan bahwa semua kenikmatan itu hasil usaha mereka sendiri dan untuk mereka saja, bukan karena nikmat Allah. Mereka berpahaman materealistik dan mengingkari akan adanya hari Kiamat. Sifat demikian yang kemudian melahirkan sifat destruktif terhadap alam.



وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ۚ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ
وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿١٥٢﴾

Janganlah mengikuti perintah orang-orang yang melampaui batas. (Mereka) yang berbuat kerusakan di bumi dan tidak melakukan perbaikan. (asy-Syu'arā'/26: 151-152)

Tafsir Mufradāt

***Al-musrifin* (المُسْرِفِينَ)**

Kata *musrifin* merupakan bentuk jamak dari *musrif*, yang berasal dari akar kata *sin-ra-fa* (*sarafa-yasrifu*) yang pada dasarnya berarti melampaui batas, berlebihan, atau menyimpang dari jalan yang benar. Dalam bentuk *ism fā'il* (*musrif*), kata ini menunjuk pada subjek atau pelaku yang melakukan tindakan berlebih-lebihan, baik dalam konsumsi, perilaku, maupun penggunaan sumber daya.¹ Menurut ar-Rāghib al-Aṣḥānī, istilah *isrāf* mengandung makna moral dan spiritual berupa penyimpangan dari keseimbangan dan proporsionalitas yang ditetapkan oleh Allah.²

Dalam konteks ayat ini, *musrifin* bukan hanya berarti orang-orang yang boros atau berlebih-lebihan dalam arti sempit, tetapi juga menunjuk kepada mereka yang melampaui batas dalam urusan kekuasaan, konsumsi sumber daya, hingga menebar kerusakan.

Tafsir Ayat

“*Janganlah mengikuti perintah orang-orang yang melampaui batas.*” Janganlah engkau mentaati perintah orang-orang yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri dengan cara melakukan maksiat, membuat kerusakan dan kegilaan lainnya. Siapa mereka? Yaitu para pembesar kaum Samud, kepala suku mereka yang

mengajak kepada kesyirikan, kekufuran dan membelakangi kebenaran. Menurut al-Qurtubī (w. 671 H), maksud *al-musrifin* pada ayat ini yaitu pembunuh unta atau sembilan tokoh Samud.³ Jumlah mereka ada sembilan sebagaimana ditunjukkan surah an-Naml/27: 48.

وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿٤٨﴾

Di kota itu ada sembilan orang laki-laki yang berbuat kerusakan di bumi. Mereka tidak melakukan perbaikan. (an-Naml/27: 48)

Sembilan orang itu merupakan anak dari para bangsawan negeri Hijr. Mereka leluasa melakukan apa saja tanpa ada yang berani menghalanginya. Perbuatan jahat mereka selalu dilindungi orang tua mereka. Kesembilannya menjadi sumber angkara murka dan memberi dampak buruk bagi kota Hijr.

Dalam sejarah, negeri kaum Samud dikenal aman dan makmur. Mereka memiliki perkebunan yang subur karena tercukupinya pasokan air. Pohon-pohon kurma menghasilkan buah yang lezat dan berlimpah. Tanah subur, ketersediaan air cukup, kebun luas dan hasil bumi yang berlipat ganda menjadikan negeri Hijr makmur penduduknya. Ilmu pengetahuan berkembang terlihat dari pembangunan rumah di dalam lembah hingga mampu memahat batu di gunung-gunung untuk dijadikan tempat tinggal. Mereka memiliki tradisi menghuni dua rumah: Musim dingin mereka pindah dari kota ke gunung-gunung menghindari badai angin padang pasir. Mereka terbiasa berkehidupan di dua tempat tersebut.

Kemewahan dan kemakmuran yang ada menjadikan mereka lalai dan merasa aman. Melupakan perintah Allah yang diingatkan Nabi Saleh a.s. bagaimana jika musim panas lebih panjang sehingga sumber-sumber air tidak lagi mengalir. Menyebabkan kebun tidak lagi subur, pohon kurma tidak lagi lebat berbuah bahkan mati karena

kurang air. Mereka akan jatuh miskin dan tidak sanggup lagi membuat istana di batu-batu gunung sebagai tempat berlindung pada musim dingin. Mereka menggunakan hartanya untuk hal yang sama sekali tidak berfaedah, berfoya-foya; boros, durhaka, maksiat, menyembah berhala dan sebagainya. Jika pemimpin model ini yang ditaati dan menjadi idola maka hancurlah pengikutnya. Makin banyak harta yang mereka dapatkan makin besar pula kerusakan yang ditimbulkan. Semakin lama semakin jauh pula mereka dari jalan kebenaran.

“(Mereka) yang berbuat kerusakan di bumi dan tidak melakukan perbaikan.” Mereka melakukan kerusakan di bumi dan tidak pernah melakukan perbuatan yang maslahat. Menurut az-Zuhailī, perbuatan destruktif ada dua: *pertama* destruktif murni. Kelompok ini setiap perbuatannya selalu terkait dengan angkara murka. Sama sekali tidak pernah melakukan hal-hal baik. *Kedua*, destruktif campuran mereka kadang-kadang merusak tapi kadang juga berbuat kemaslahatan baik untuk dirinya maupun untuk manusia lainnya.⁴ Nah, kaum Saleh ini termasuk tipe pertama. Para pemimpin dari kaum Samud menguasai lahan-lahan, menguasai sumber-sumber mata air dan menguasai hasil bumi dari tanah yang mereka kuasai. Menjerumuskan masyarakat ke dalam keadaan serba kekurangan, kelaparan, dan kehancuran total, dan kematian.

Mereka tidak memperbaiki cara hidup mereka. Nabi Saleh a.s. mengultimatum mereka bahwa hak-hak untuk menggunakan tanah dan air milik umum harus dikembalikan kepada orang-orang lemah dan menderitanya. Adanya unta sebagai ujian. Maukah mereka menghormati hukum keadilan? Semua orang berhak mendapatkan air dan segala hasil alam. Mereka menolak, tidak menghormati hukum dan menghancurkan segala yang dikeramatkan dengan membunuh unta betina secara sengaja. Membunuh unta supaya terbebas dari urusan unta serta

bisa menguasai air lebih banyak. Perjanjian sehari untuk unta dan sehari untuk mereka dianggap mengurangi jatah air mereka.

Tanah-tanah, padang rumput, dan air milik umum adalah properti umum yang menjadi milik semua orang. Para pembesar kaum memonopoli semua alat-alat produksi, air dan tanah, dan menindas orang-orang yang tidak memiliki apa-apa. Menguasai milik umum adalah sebuah egoisme, dosa dan kejahatan melawan seluruh umat. Apa yang diperuntukkan bagi kemaslahatan seluruh makhluk Allah tidak boleh dimiliki oleh sekelompok kecil orang yang berkuasa dengan menggunakan kekerasan. Para penguasa tanah tersebut berusaha mengalahkan Nabi Saleh a.s. dengan perilaku korup, kepalsuan, kejahatan, ketamakan, dan arogansi.

Nabi Saleh a.s. mengingatkan para pembesar kaum yang zalim agar mengizinkan kabilah dan para peternak dari suku-suku miskin itu merumput di atas tanah-tanah umum itu atau Nabi Saleh a.s. akan menghancurkan tatanan sosial yang diskriminatif dan monopoli atas tanah dan air yang merupakan anugerah gratis dari alam. Mereka mengusir kelompok suku yang lemah. Mereka membuat mayoritas penduduk kepalaran dan tidak berdaya. Perbuatan demikian sesungguhnya melemahkan dirinya sendiri dengan korupsi, ketamakan, hawa nafsu dan egoisme, keangkuhan dan arogansi. Semuanya akan bermuara pada kehancuran dan kepunahan.

Sekalipun ayat ini menjelaskan tentang perilaku kaum Nabi Saleh a.s., juga berlaku secara umum. Ayat ke-151 secara tegas melarang mentaati perintah kaum *musrifin*, yakni mereka yang hidupnya tidak selaras dengan prinsip-prinsip ilahi, karena pada ayat berikutnya disebutkan bahwa merekalah yang menyebabkan *fasād* (kerusakan) di bumi dan tidak menghadirkan *iṣlāḥ* (perbaikan atau pembenahan).

Musrifin dalam ayat ini dapat dipahami secara

mendalam sebagai representasi manusia-manusia yang mengeksploitasi bumi tanpa batas, mengonsumsi lebih dari kebutuhan, serta mengabaikan tanggung jawab terhadap keberlanjutan lingkungan. Tindakan mereka bukan hanya sekadar pemborosan, tetapi mengarah pada kerusakan ekologis sistemik: deforestasi, pencemaran air dan udara, perusakan tanah, serta pemborosan energi. Ini semua adalah bentuk *fasād* dan menjadi konsekuensi dari ketidaktaatan terhadap prinsip keseimbangan yang telah digariskan oleh Sang *Rabb*.

Musrifīn menjadi simbol kerakusan dan perusak tatanan kehidupan, baik sosial maupun ekologis. Maka, larangan mengikuti *musrifīn* merupakan peringatan agar tidak ikut serta dalam sistem yang eksploitatif terhadap bumi dan makhluk hidup lainnya.⁵ Melalui larangan mentaati kaum *musrifīn*, Al-Qur'an memberikan sinyal tegas bahwa perilaku konsumtif, rakus, dan tidak terkendali adalah bagian dari akar masalah ekologis yang besar. Ayat ini menanamkan kesadaran bahwa *isrāf* bukan hanya dosa individual, tetapi bisa menjadi kejahatan struktural ketika dilembagakan dan diikuti secara kolektif. Dalam kerangka ekoteologi, ayat ini menyerukan perubahan gaya hidup menuju keseimbangan (*wasatīyyah*), keadilan ekologis, dan kesadaran spiritual terhadap peran manusia sebagai khalifah di bumi.

Renungan dan pesan

Sumber daya alam adalah anugerah Ilahi yang diturunkan tanpa pungutan, tak bertiket, dan tak bertuan selain Tuhan. Ia adalah bentuk kasih sayang-Nya yang merata: untuk manusia, hewan, tumbuhan, bahkan bagi makhluk tak kasat mata. Maka, ketika akses terhadap alam dibatasi demi keuntungan, maka tangis bumi bukan hanya terdengar di lereng-lereng gundul, tetapi juga di hati mereka yang kehilangan hak hidupnya.

Ayat ini mengingatkan kita akan sejarah kelam

“Sumber daya alam adalah anugerah Ilahi yang diturunkan tanpa pungutan, tak bertiket, dan tak bertuan selain Tuhan. Ia adalah bentuk kasih sayang-Nya yang merata: untuk manusia, hewan, tumbuhan, bahkan bagi makhluk tak kasat mata.”

peradaban manusia: tentang kaum yang menutup sumur, menutup jalan mata air, dan menutup hati dari kasih sayang. Mereka dihancurkan bukan semata karena kekuatan langit yang murka, tetapi karena hukum sebab-akibat yang ditanam dari ketamakan.

Apakah kita bagian dari penjaga anugerah Tuhan, atau justru penyubur keserakahan yang akan mewariskan krisis bagianakcucu? Kini saatnya kembali pada fitrah: mengelola, bukan menguasai; membagi, bukan menghalangi; merawat, bukan mengeksploitasi. Karena pada akhirnya, bumi ini bukan milik kita—kita hanya menumpang hidup, dan akan diminta pertanggungjawaban.



Musrifin merupakan representasi manusia-manusia yang mengeksploitasi bumi tanpa batas, mengonsumsi lebih dari kebutuhan, serta mengabaikan tanggung jawab terhadap keberlanjutan lingkungan. Tindakan mereka bukan hanya sekadar pemborosan, tetapi mengarah pada kerusakan ekologis sistemik.





Pelestarian Bumi Sebagai Bentuk Implementasi Keimanan

Surah Al-A'rāf/7: 85

Menyembah hanya kepada Allah, berlaku jujur, dan menjaga keseimbangan alam dengan tidak merusak bumi sebagai bentuk penunaian amanah khalifah di muka bumi.



وَالِى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ
إِلٰهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ
وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ
إِصْلَاحِهَا ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾

Kepada penduduk Madyan, Kami (utus) saudara mereka, Syu'aib. Dia berkata, "Wahai kaumku, sembahlah Allah. Tidak ada bagimu tuhan (yang disembah) selain Dia. Sungguh, telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Maka, sempurnakanlah takaran dan timbangan, dan janganlah merugikan (hak-hak) orang lain sedikit pun. Jangan (pula) berbuat kerusakan di bumi setelah perbaikannya. Itulah lebih baik bagimu, jika kamu beriman". (Al-A'rāf/7: 85)

Tafsir Mufradāt

Tufsidū (تفسدوا)

Secara morfologis, kata *tufsidū* merupakan *fi'īl muḍāri'* dari akar triliteral *fa-sa-da* yang berarti "rusak". Ia berbentuk *fi'īl muḍāri'* dengan pola *tuf'ilūna*, berasal yang membawa makna kausatif: menyebabkan kerusakan. Prefiks *ta* menunjukkan bentuk *mukhāṭabah jamak muzakkar* (kalian), menegaskan bahwa larangan ini ditujukan kepada kelompok, bukan individu. Ini menunjukkan bahwa kerusakan yang dimaksud adalah kerusakan kolektif yang dilakukan oleh komunitas secara sadar.

Kata *ifsād* sebagai bentuk masdar dari *tufsidu*, berarti tindakan yang merusak atau menghancurkan sesuatu yang sebelumnya berada dalam keadaan baik dan teratur.

Dalam ayat ini, larangan *wa lā tufsidū fī al-arḍi ba‘da iṣlāḥihā* mengandung makna bahwa bumi—secara sosial dan ekologis—telah ditata dan diperbaiki oleh Allah atau oleh para nabi sebelumnya, dan tidak boleh dirusak kembali.¹

***Tabkhasū* (تَبَخَّسُوا)**

Secara morfologis, kata *tabkhasū* adalah *fi‘l muḍāri‘* yang berasal dari akar kata *bakhasa* yang berarti “mengurangi”, “meremehkan”, atau “mengurangi hak orang lain”. *Jamak mukhāṭab* (kalian), dengan makna: “janganlah kalian mengurangi”. Kata ini merupakan larangan aktif terhadap praktik manipulasi dalam transaksi atau pemberian hak, khususnya dalam hal ukuran, timbangan, atau nilai suatu barang.²

Kata *tabkhasū* memiliki arti mengurangi atau menurunkan sesuatu dari kadar, nilai, atau haknya secara tidak adil. Dalam konteks ayat ini, Allah *Subḥānahu wa ta‘ālā* melarang manusia untuk mengurangi hak orang lain dalam bentuk apa pun—baik fisik, ekonomi, maupun simbolik.

Tafsir Aṭ-Ṭabarī menjelaskan bahwa kata ini mencakup setiap bentuk pengurangan yang merugikan pihak lain, termasuk dalam hal timbangan, takaran, atau bahkan upah kerja. Dalam Islam, kecurangan dalam muamalah adalah bentuk kezaliman yang dilarang keras, karena menjadi akar kerusakan sosial dan ekonomi.³

Secara semantik, makna *tabkhasū* dapat diperluas dalam konteks ekologi, yaitu larangan mengurangi atau merampas hak-hak lingkungan dan makhluk hidup lainnya. Mengurangi hak alam—seperti merusak ekosistem, mencemari air, menebang hutan secara berlebihan, atau menimbun hasil bumi secara zalim—adalah bentuk nyata dari *bukhs* (pengurangan hak).⁴

Oleh karena itu, *tabkhasū* bukan hanya tentang timbangan, tetapi mencakup kesadaran ekologis bahwa

merampas hak bumi dan makhluknya adalah bentuk mengurangi hak kezaliman terhadap semesta.

Al-Kail dan Al-Mizān

Secara leksikal, *al-kail dan al-mizān* tidak hanya bermakna takaran dan timbangan dalam pengertian fisik semata, tetapi melambangkan standar keadilan dan integritas dalam muamalah. Aṭ-Ṭabarī menjelaskan bahwa perintah untuk menyempurnakan takaran dan timbangan adalah bentuk perintah untuk berlaku jujur dan adil dalam seluruh aspek kehidupan ekonomi dan sosial.⁵ Ketidakadilan dalam takaran atau timbangan dipandang sebagai bentuk kezaliman yang akan mengganggu tatanan masyarakat dan menimbulkan ketimpangan sosial yang merusak solidaritas bersama.

Tafsir Ayat

Larangan *tufsidū* tidak hanya terbatas pada kerusakan sosial seperti kecurangan dalam timbangan atau penganiayaan, tetapi juga meluas pada kerusakan ekologis yang dilakukan secara sistemik. Dalam konteks ayat ini, kerusakan yang dimaksud meliputi perusakan tatanan bumi yang telah Allah ciptakan dengan seimbang—seperti tanah yang dirusak dengan eksploitasi, air yang dicemari, atau hutan yang dibakar.

Wahbah az-Zuhailī menafsirkan bahwa larangan ini menunjukkan kewajiban menjaga kelestarian bumi dan tidak merusaknya dengan kebijakan yang zalim atau rakus.⁶ Dalam kerangka ekoteologis, ayat ini menegaskan bahwa menjaga lingkungan adalah bagian dari wujud keimanan dan tanggung jawab kekhalifahan di bumi.

Perintah tersebut berkaitan dengan larangan mengambil atau mengurangi jatah sirkulasi udara, lahan hijau, dan tempat berinteraksi antara manusia dan alam tanpa persetujuan yang mengikat. Anjuran ini mengingatkan banyaknya pengurangan lahan hijau karena pembangunan pabrik dan tempat wisata tanpa persetujuan masyarakat

setempat. Pengurangan tersebut dapat merusak keseimbangan antara hak manusia dan hak makhluk hidup di alam, di mana mereka adalah elemen yang penting dalam pertumbuhan ekosistem alam.

Para mufasir memahami ayat di atas sebagai anjuran untuk tidak melakukan kerusakan di bumi. Az-Zuhaili berpendapat kerusakan yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah kerusakan akidah, iman, sistem aturan di masyarakat, pertanian, dan industri.⁷ Pendapat az-Zuhaili ini memiliki relevansi dengan ekologi dan ekosistem manusia. Ekosistem tersebut dinisbatkan kepada seluruh ekosistem yang mengitari bumi, seperti darat, air, dan udara.

Bumi sejatinya telah diciptakan Allah dengan keseimbangan yang maksimal. Allah telah memberikan nikmat dengan membantu siklus kehidupan tumbuhan untuk berkembang. Ayat tersebut menganjurkan umat manusia untuk tidak melakukan kerusakan di bumi, seperti membuang limbah sembarangan tanpa adanya filter, membuang sampah tanpa memisahkan mana yang dapat didaur ulang dan tidak, membuang limbah udara ke langit tanpa adanya penyaringan terlebih dahulu.

Frasa *wa aūfū al-kaila wa al-mīzān* mengandung nilai-nilai etika keberlanjutan dan ekologi. Perintah ini tidak hanya berlaku dalam transaksi jual-beli, tetapi juga dalam cara manusia “menakar” dan “menimbang” perlakuannya terhadap alam. Ketika manusia mengambil dari bumi, ia harus melakukannya secara adil dan proporsional, tidak berlebihan dan tidak semena-mena. Wahbah az-Zuhaili menyatakan bahwa ayat ini merupakan prinsip dasar dalam membangun masyarakat yang adil secara sosial dan seimbang secara ekologis, karena ketidakadilan dalam mengambil dan memberi dapat menghancurkan harmoni yang telah Allah tetapkan di alam.⁸ Maka, menyempurnakan takaran dan timbangan bisa dimaknai sebagai bentuk tanggungjawab moral terhadap keseimbangan lingkungan dan distribusi sumber daya yang adil bagi seluruh makhluk.

Ayat ini ditutup dengan penegasan bahwa jika manusia dapat menghindari kerusakan bumi dan pengurangan hak manusia, maka imannya dapat dipertanggungjawabkan. Redaksi penutup ayat tersebut secara tidak langsung hendak menegaskan bahwa keimanan dan perilaku menjaga alam serta

“Keimanan dan perilaku menjaga alam serta ekosistemnya harus berjalan berkelindan. Seseorang yang beriman kepada Allah seharusnya turut mengimani makhluk-makhluk yang diciptakan Allah dengan cara menjaga kelestariannya.”

ekosistemnya harus berjalan berkelindan. Seseorang yang beriman kepada Allah seharusnya turut mengimani makhluk-makhluk yang diciptakan Allah dengan cara menjaga kelestariannya. Menjaga ekosistem alam, baik di darat, air, maupun udara adalah cerminan keimanan umat manusia.

Renungan dan Pesan

Setiap manusia memikul amanah yang agung: menjaga kehidupan, bukan sekadar untuk dirinya sendiri, tetapi juga untuk seluruh makhluk yang hidup bersama di bumi ini. Merampas hak-hak ekosistem—menebang tanpa menanam, mencemari tanpa membersihkan, mengambil tanpa mempertimbangkan dampaknya—adalah bentuk pengkhianatan terhadap titipan Allah. Padahal, Allah telah menciptakan alam dalam keseimbangan yang sempurna. Merusak alam tanpa upaya memperbaiki adalah tanda abainya hati terhadap nilai penciptaan yang suci.

Menjaga alam bukan sekadar tugas ekologis, tapi cermin dari kedalaman iman. Keimanan yang benar tak hanya terlihat dalam doa dan ibadah, tapi juga dalam kepedulian terhadap bumi: bagaimana kita

memperlakukan air, tanah, udara, dan seluruh ciptaan Allah. Sebab iman sejati bukan hanya di langit kata-kata, tetapi turun menyatu dalam langkah menjaga kehidupan. Maka tanyakanlah pada diri: sudahkah kita menjadi hamba yang setia, atau justru sedang menjadi perusak warisan Ilahi?



Bumi sejatinya telah diciptakan Allah dengan keseimbangan yang maksimal. Allah telah memberikan nikmat dengan membantu siklus kehidupan tumbuhan untuk berkembang. Hal ini tentu menjadi acuan agar manusia tidak melakukan kerusakan di bumi, seperti membuang limbah sembarangan tanpa adanya filter, atau membuang sampah tanpa memilah mana yang dapat didaur ulang dan tidak.





***Ulū Baqiyyah* dan Kesinambungan Kelestarian Alam**

Hūd/11: 116

Ketika suara kebaikan dibungkam dan hanya segelintir yang berani mencegah kerusakan, maka kehancuran menjadi tak terelakkan. Ayat ini mengingatkan bahwa diam terhadap kezaliman adalah jalan menuju kehancuran kolektif—sementara kemewahan tanpa tanggung jawab hanyalah jalan menuju kebinasaan.



فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَنَّهُمْ عَنْ
الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ
ظَلَمُوا مَا أَتَرَفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾

Maka, mengapa tidak ada di antara generasi sebelum kamu sekelompok orang yang mempunyai keutamaan yang melarang (berbuat) kerusakan di bumi, kecuali sebagian kecil, yaitu orang yang telah Kami selamatkan di antara mereka? Orang-orang yang zalim hanya mementingkan kenikmatan dan kemewahan dan mereka adalah orang-orang yang berdosa. (Hūd/11: 116)

Tafsir Mufradāt

Qurūn (الْقُرُونِ)

Kata *qurūn* merupakan bentuk jamak *taksir* dari *qarn*, mengikuti pola *fu'ūl*. Secara morfologis, *qarn* berasal dari akar kata *qaf-ra-nun* yang memiliki makna dasar *al-iqtirān*—yakni kebersamaan atau keterkaitan antara dua hal.¹ Dari makna ini berkembang pengertian bahwa *qarn* merujuk pada satu generasi atau kelompok umat manusia yang hidup dalam satu rentang waktu, berbagi kultur, sistem nilai, dan kondisi sosial yang serupa. Penggunaan kata *qurūn* menunjukkan generasi-generasi terdahulu yang seharusnya memiliki sekelompok orang bijak untuk mencegah kerusakan di bumi.

Menurut Ibn Manẓūr, kata *al-qarnu* memiliki arti *al-ummatu ta'tī ba'da al-ummah*, artinya umat yang datang setelah perginya umat lainnya atau dikenal juga dengan generasi. Ada yang berpendapat satu generasi itu 20 tahun, namun ada juga yang berpendapat lain: 30 tahun, 40 tahun, 60 tahun, 70 tahun dan lainnya. Patokan satu

generasi berbeda pada tiap umat tergantung rata-rata usianya. Satu generasi zaman nabi Nuh 40 tahun². Selain itu kata ini memiliki arti yang pas dalam konteks ayat ini yaitu angkatan-angkatan atau generasi. *Qarnun* kadang diartikan dalam bahasa Indonesia modern 'abad'. *Qurūn* berarti berabad-abad, dan *qarn* diartikan satu abad.

Baqiyyah (بَقِيَّة)

Menurut Ibn Manẓūr kata *baqiyyah* berasal dari *ba-qaf-ya* yang berarti 'yang terakhir'. Sedangkan al-Asfahānī memberikan makna 'bertahannya sesuatu pada bentuk awalnya.' Antonim kata *baqiyyah* adalah *al-fanā*.³ *Ūlū Baqiyyah* memiliki makna orang-orang berakal (*ūlū 'aqlin*) yang memiliki *baṣīrah* dalam melihat suatu peristiwa; orang yang memiliki kelebihan.⁴ Hamka memaknai kata ini sebagai orang-orang yang meninggalkan kebaikan di masa lampau untuk generasi yang akan datang.⁵

Tafsir ayat

"Maka, mengapa tidak ada di antara generasi sebelum kamu sekelompok orang yang mempunyai keutamaan yang melarang (berbuat) kerusakan di bumi, kecuali sebagian kecil." Betapa pentingnya ada orang-orang baik yang meninggalkan jejak yang selalu dikenang oleh generasi-generasi yang akan datang. Apabila generasi menjaga lingkungan, generasi yang akan datang di belakang niscaya akan selamat. Begitu juga sebaliknya, jika tidak ada generasi lampau yang melakukan kebaikan, maka generasi mendatang akan ditimpa musibah.

Rasulullah ṣallallāhu 'alaihi wa sallam bersabda :

مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ،
مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْقَصَ مِنْ أَجْوَرِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، كَانَ عَلَيْهِ
وِزْرُهَا، وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْقَصَ مِنْ أَوزَارِهِمْ شَيْءٌ.
(رواه مسلم عن جرير بن عبد الله)^٦

Barang siapa yang mencontohkan dalam Islam satu sunnah (perbuatan) yang baik, maka ia akan mendapat pahala dari amal tersebut dan pahala orang-orang yang mengikutinya tanpa mengurangi pahala mereka sedikit pun. Dan barang siapa yang mencontohkan satu sunnah yang buruk, maka ia akan menanggung dosanya dan dosa orang-orang yang mengikutinya tanpa mengurangi dosa mereka sedikit pun. (HR. Muslim dari Jarīr bin ‘Abdillāh)

Kerusakan alam yang kemudian melahirkan bencana yang menimpa suatu kaum bukanlah semata-mata datang di waktu itu saja. Mereka menjadi pesakitan karena generasi lampau yang tidak memberikan tuntunan dan tidak juga meninggalkan warisan tradisi untuk kelestarian alam.⁷ Seorang muslim harus berani menentang dan melarang usaha membuat kerusakan di muka bumi.

“Kecuali sedikit dari mereka yang Kami selamatkan.” Namun hanya sedikit orang yang terlepas dari azab siksaan Tuhan, diselamatkan dari bahaya dan bencana alam, karena sedikitnya orang yang meninggalkan jejak baik. Kerusakan maupun kelestarian alam hari ini berbanding lurus dengan upaya generasi-generasi di masa lampau menjaganya agar tetap lestari.

“Orang-orang yang zalim hanya mementingkan kenikmatan dan kemewahan dan mereka adalah orang-orang yang berdosa.” Orang yang zalim, baik kepada dirinya sendiri maupun orang lain, mereka tidak akan mengikuti seruan kebenaran, yang mereka ikuti adalah kemewahan dan hidup berfoya-foya yang disebabkan oleh nafsu. Dikatakan *mā utrifū fihī*, artinya kehidupan mereka, kekayaan, pangkat dan jabatan memberi kesempatan mereka untuk hidup bermewah-mewah dan susah ditegur. Mereka tidak mau mendengar nasihat-nasihat, dan menentang segala seruan untuk kebenaran dan kemaslahatan di muka bumi.

Pada ayat ini Allah *Subḥānahū wa ta’āla* menyatakan celaan-Nya kepada orang-orang pintar dan cerdik-pandai

yang tidak melarang orang-orang sesamanya berbuat kerusakan di muka bumi. Padahal, akal sehat dan pikiran cerdas yang mereka miliki itu cukup untuk dapat mengerti dan memahami kebaikan yang diserukan oleh para rasul. Hanya sedikit saja di antara mereka yang mempergunakan akal sehat, pikiran, dan kecerdasannya, untuk melarang perbuatan mungkar dan menyuruh kepada kebaikan. Mereka yang sedikit itulah yang diselamatkan oleh Allah.

Orang-orang cerdik pandai dahulu yang zalim, lebih mementingkan kemewahan dan kesenangan yang berlebih-lebihan hingga menyebabkan mereka menjadi sombong, takabur, dan fasik. Ajakan rasul kepada kebaikan ditentang. Bahkan, mereka berbuat sebaliknya. Kejahatan merebak, tidak ada seorang pun di antara mereka yang melarang orang lain berbuat yang mungkar. Oleh karena dosa yang mereka perbuat itu sudah terlalu berat, maka Allah membinasakan mereka. Firman Allah:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾

Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang yang hidup mewah di negeri itu (agar menaati Allah), tetapi bila mereka melakukan kedurhakaan di dalam (negeri) itu, maka sepiantasnya berlakulah terhadapnya perkataan (hukuman Kami), kemudian Kami binasakan sama sekali (negeri itu). (al-Isrā'/17: 16)

Surah Hūd ayat 116 ini memiliki keterkaitan dengan ayat sesudahnya yang menyatakan bahwa Allah sama sekali tidak akan membinasakan suatu negeri dengan zalim. Kebinasaan suatu negeri akibat perbuatan mereka yang tidak selaras dengan *sunnatullāh*. Keserakahan segelintir manusia zalim adalah hal yang banyak menjerumuskan suatu negeri ke dalam kecelakaan. Mereka tidak mau terikat pada *sunnatullāh*.⁸ Proses keserakahan itu akan mencapai puncak yang pada akhirnya berujung pada kehancuran.

Ketika bencana itu terjadi, manusia harus memeriksa dirinya sendiri. Kalau dalam suatu negeri masih ada orang yang baik maka Tuhan tidak akan membinasakan mereka secara aniaya.

﴿١١٧﴾ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ

Tuhanmu tidak akan membinasakan negeri-negeri secara zalim sedangkan penduduknya berbuat kebaikan.
(Hūd/12: 117)

Dalam konteks *legacy* lingkungan, dapat diartikan bahwa lestarnya alam yang kita nikmati saat ini merupakan warisan tradisi-tradisi baik orang terdahulu dalam menjaga alamnya. Dalam sebuah kisah bijak diceritakan tentang seorang tua yang menanam bibit zaitun. Tanaman ini adalah tanaman yang pertumbuhannya sangat lambat. Kemudian ada seorang anak muda bertanya kepada Bapak tua tersebut: “wahai bapak tua kenapa engkau memilih pohon zaitun. Pohon yang tumbuhnya sangat lambat sedangkan engkau sudah masuk usia senja?” Bapak tua itu menjawab: “para leluhur sebelum kita telah menanam pohon ini dan kita yang menikmatinya. Sekarang kita menanam pohon ini agar bisa dinikmati oleh generasi setelah kita.”

Pesan dan Renungan

Ayat 116 surah Hūd mengajarkan kepada kita sebuah pesan mendalam: kehidupan manusia hari ini adalah buah dari jerih payah generasi sebelumnya. Maka, sudah sepatutnya kita menjadi *ūlū baqiyah*—mereka yang berpikir jauh ke depan, yang menjaga bumi bukan hanya untuk diri sendiri, tetapi sebagai warisan tak ternilai bagi generasi setelah kita. Bukan sekadar amanah leluhur, bumi ini adalah titipan untuk anak cucu kita. Mereka berhak mewarisi alam yang lestari, bukan tanah yang tandus dan hutan yang gundul.

Jika kita abai, kerusakan alam bukanlah sekadar

“Kehidupan manusia hari ini adalah buah dari jerih payah generasi sebelumnya. Maka, sudah sepatutnya kita menjadi *ūlū baqiyyah*—mereka yang berpikir jauh ke depan, yang menjaga bumi bukan hanya untuk diri sendiri, tetapi sebagai warisan tak ternilai bagi generasi setelah kita.”

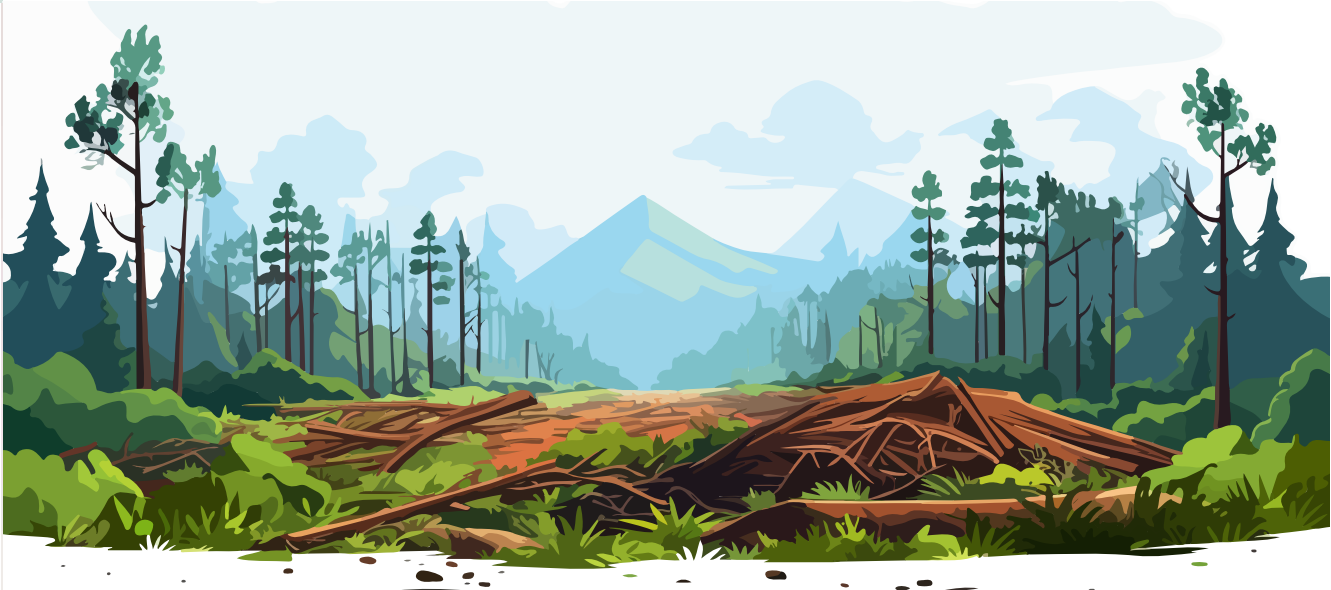
musibah, melainkan cermin dari kelalaian kita sendiri. Banjir, longsor, krisis iklim—semua itu adalah jeritan bumi yang luka oleh keserakahan manusia. Maka, jadilah bagian dari kelompok kecil yang diselamatkan karena menolak kerusakan, yang memilih jalan menjaga, bukan merusak alam. Sebab ketika dunia sedang

tenggelam dalam kemewahan dan kelalaian, hanya hati yang tercerahkan yang mampu menjadi penyangga kehidupan.



Kerusakan alam yang kemudian melahirkan bencana yang menimpa suatu kaum bukanlah semata-mata datang di waktu itu saja. Mereka menjadi pesakitan karena generasi lampau yang tidak memberikan tuntunan dan tidak juga meninggalkan warisan tradisi untuk kelestarian alam.





Anjuran Berbuat Ihsan dan Larangan Perusakan di Bumi

Al-Qashāsh/28: 77

Anugerah duniawi merupakan jalan menuju kebahagiaan ukhrawi, tanpa mengabaikan tanggung jawab sosial, etika kebaikan, dan kepedulian terhadap bumi. Spiritual, sosial dan ekologis harus seimbang dan menjadi rumusan hidup. Dalam kehidupannya, manusia perlu memperhatikan prinsip kesimbangan. Mengejar akhirat, tidak melupakan dunia. Berbuat baik kepada sesama dan menjauhi kerusakan.



وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ
الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي
الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾

Dan, carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (pahala) negeri akhirat, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia. Berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (Al-Qashāsh/28: 77)

Tasir Mufradāt

***Wabtagi* (وَابْتَغِ)**

Muhammad ‘Alī aṣ-Ṣābūnī dalam *Rawā’i’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāti al-Aḥkām min al-Qur’ān* mengartikan kalimat *wabtagi* sebagai carilah dengan penuh pengharapan. Perintah ini memberikan isyarat bahwa manusia tidak dilarang untuk mengejar kehidupan duniawi, selama usaha tersebut ditempuh dengan cara yang diridai oleh Allah dan sesuai dengan syariat-Nya.¹

Al-Ālūsī dalam *Rūḥ al-Ma’ānī* menafsirkan *wabtagi* sebagai ajakan untuk mencari anugerah Allah *Subḥānahū wa ta’ālā*—baik berupa harta, rezeki, atau kekayaan—yang dapat dimanfaatkan untuk meraih pahala dan keridaan-Nya. Kata ini juga mencakup segala daya dan upaya yang menjadi sebab diperolehnya hal-hal yang bermanfaat dalam hidup.

Al-Baghawī juga menafsirkan perintah Allah *Subḥānahū wa ta’ālā* tersebut sebagai anjuran untuk mencari harta kekayaan, kemewahan, bahkan surga, agar

manusia bersyukur atas nikmat yang diterimanya, lalu mendermakan sebagian dari harta itu sebagai bentuk ibadah untuk memperoleh rida Allah *Subḥānahū wa ta'ālā*.

***Naṣībaka mina al-dunyā* (نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا)**

Muhammad 'Alī ash-Shābūnī menjelaskan bahwa frasa *naṣībaka mina al-dunyā* berarti rezeki, perniagaan, ataupun usaha yang halal. Ia juga mengutip pendapat *Ibnu 'Abbās* yang memahami ungkapan ini sebagai perintah dalam konteks ibadah, bukan sekadar aktivitas duniawi—seperti menghadiri salat jenazah, mengunjungi rumah teman, atau kegiatan sosial lain yang bernilai ibadah di sisi Allah *Subḥānahū wa ta'ālā*.

Al-Alūsī menafsirkan *naṣībaka mina al-dunyā* sebagai jatah kehidupan dunia yang meliputi kekayaan, usia, makanan, dan minuman. Semua itu hendaknya digunakan untuk tujuan akhirat, selama tetap berada dalam batas-batas yang ditetapkan oleh Allah: halal zatnya dan halal pula cara memperolehnya. Dengan demikian, hidup duniawi dan amal ukhrawi bukanlah hal yang harus dipisahkan, melainkan saling terhubung secara fungsional.²

***Wa aḥsin* (واحسن)**

Al-Alūsī memaknai kata *wa aḥsin* sebagai perintah untuk berbuat baik sebagaimana Allah *Subḥānahū wa ta'ālā* telah berbuat baik kepada hamba-hamba-Nya. Makna *iḥsān* dalam konteks ini juga bisa berupa syukur atas nikmat yang diterima, baik melalui ucapan maupun tindakan ibadah.

Al-Bagawī pun menafsirkan *wa aḥsin* sebagai ajakan untuk memperlakukan sesama manusia dengan kebaikan dan kelembutan, mencerminkan kasih sayang yang telah Allah tunjukkan kepada manusia. Maka, menciptakan konflik, permusuhan, atau kebencian adalah bentuk penyimpangan dari ajaran ini dan harus dihindari, karena bertentangan dengan nilai *iḥsān* yang menjadi bagian dari

perintah Ilahi.³

***Lā tabgil fasād* (لَا تَبْغِ الْفَسَادَ)**

Al- Alūsī dalam *Rūh al-Ma'ānī* mengartikan kata *lā tabgil fasād* di sini sebagai larangan berbuat zalim dan durjana terus-menerus.⁴

Tafsir Ayat

164

Menjaga keseimbangan dalam hidup merupakan perintah Allah *Subḥānahū wa ta'āla*. Manusia tidak hanya diperintahkan untuk mengejar kehidupan akhirat, juga memikirkan kebutuhan hidupnya di dunia. Namun begitu, ketika manusia telah memperoleh apa yang diinginkannya, dengan memiliki harta melimpah, kekuasaan yang besar, dan pengaruh yang luas maka Allah *Subḥānahū wa ta'āla* memerintahkannya untuk berderma, menggunakan harta kekayaannya untuk beribadah, menolong agama Allah *Subḥānahū wa ta'āla* dan memperkuat dakwah Islam. Hal itu tidak terjadi pada Qārūn, salah satu tokoh besar dalam sejarah, yang lebih memilih untuk berkhianat kepada Nabi Musa dan bergabung dengan Fir'aun. Qārūn menggunakan nikmat Allah *Subḥānahū wa ta'āla* yang diajarkan oleh Nabi Musa untuk kesombongan dan menciptakan kerusakan di muka bumi.

Ibrāhīm Yūsuf Naṣīr mengatakan, Qārūn adalah simbol dari penganut materialisme, yang hidupnya digunakan hanya untuk memenuhi hawa nafsu dan kenikmatan duniawi semata. Sementara Islam mengajarkan arti keseimbangan dan menjadikan dunia dan akhirat sebagai media untuk mendekatkan diri pada Allah *Subḥānahū wa ta'āla*. Islam mendorong umat Muslim untuk menyeimbangkan antara pemenuhan kebutuhan ruhani dan kebutuhan jasmani. Dalam pandangan umat muslim sejati, keberadaan dunia dan akhirat bukan dua entitas yang saling berlawanan dan bertolak-belakang, sebaliknya dunia dan akhirat adalah dua tahap perjalanan manusia yang saling melengkapi satu sama lain. Berbeda halnya dengan

Qārūn, yang hanya mengejar kenikmatan duniawi dan menggunakan kekayaannya tersebut untuk menciptakan kerusakan di muka bumi maupun memenuhi hawa nafsu semata.⁵

Mengejar kekayaan, kekuasaan, dan kebahagiaan duniawi bukan perkara yang sepenuhnya salah. Sebab, Allah *Subḥānahū wa ta'āla* menciptakan segala jenis kenikmatan duniawi ini untuk dirasakan oleh manusia, agar mereka tahu bahwa manusia ditakdirkan mengelola dan memakmurkan kehidupan bumi, sehingga kehidupan terus berlanjut dari generasi ke generasi.

Atas alasan itu pula, manusia ditakdirkan menjadi khalifah di muka bumi. Semua itu hanya harus memenuhi satu persyaratan, yaitu dilakukan untuk tujuan akhirat. Tujuan ini penting dan tidak boleh diabaikan karena terlalu fokus pada kenikmatan sehingga lupa daratan dan lupa tujuan keberadaan di dunia ini.⁶ Rasulullah *sallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda :

نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ. (رواه البيهقي عن عمرو بن العاص)^٧

“Sebaik-baik harta adalah harta yang dimiliki oleh orang yang saleh.” (HR. Baihaqi dari ‘Amr bin Al-Ash).

Pada kenyataannya, mayoritas orang-orang yang memiliki modal kapital dan kekuasaan yang besar akan menyebabkan kerusakan di muka bumi. Eksploitasi besar-besaran terhadap sumber daya alam menyebabkan kehidupan manusia, tumbuhan, dan binatang terancam. Hal ini telah diperingatkan oleh Qatadah, seorang tabi'in yang mengatakan, “orang-orang berbuat kerusakan dan durjana karena harta mereka yang melimpah ruah.”⁸

Menurut penilaian PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) pada tahun 2019, penebangan hutan dan perubahan ruang liar untuk kepentingan manusia berdampak pada pemusnahan jaringan sistem bumi. Sebesar 75% tanah bebas diubah oleh aktivitas manusia, dan 90%

tanah lembah global telah hilang sejak tahun 1700. Aktivitas manusia ini tidak saja merusak kehidupan tumbuhan, binatang, dan lingkungan hidup melainkan juga pada gilirannya merusak kehidupan manusia.

Alhasil, keseimbangan menjadi kata kunci penting untuk diperhatikan. Pemanfaatan sumber daya alam bukan sepenuhnya dilarang, bahkan hal itu dianjurkan oleh Islam. Larangan Islam terletak

pada jantung masalah yang sesungguhnya, yaitu ketamakan manusia atau eksploitasi berlebihan terhadap sumber daya alam.

Muhammad Rif'at Jum'ah mengatakan bahwa ayat 77 surah al-Qaṣṣāṣ ini adalah kaidah utama bagi setiap aktivitas manusia (*al-nasysyāt al-insāni*) dan pengembangan pengetahuan (*ṭalab al-'ilm*).¹⁰ Artinya, aktivitas manusia memanfaatkan sumber daya alam harus dipastikan tidak menimbulkan kerusakan. Begitu juga, pengembangan pengetahuan harus dipastikan untuk tidak menghancurkan kehidupan. Aktivitas manusia dan pengembangan pengetahuan yang disalahgunakan dapat menyebabkan kehancuran lingkungan sosial maupun ekologis.

Pesan dan Renungan

Keseimbangan adalah kata kunci ajaran Islam. Manusia diperbolehkan untuk mengusahakan kebahagiaan duniawi. Akan tetapi, mereka tidak boleh melupakan kebahagiaan akhirat. Pemenuhan kebutuhan ruhani harus

“Mengejar kekayaan, kekuasaan, dan kebahagiaan duniawi bukan perkara yang sepenuhnya salah. Sebab, Allah *Subḥānahū wa ta'āla* menciptakan segala jenis kenikmatan duniawi ini untuk dirasakan oleh manusia, agar mereka tahu bahwa manusia ditakdirkan mengelola dan memakmurkan kehidupan bumi.”

diimbangi dengan pemenuhan kebutuhan jasmani.

Ambisi untuk mengejar kebahagiaan dunia tidak boleh menciptakan kerusakan baik yang bersifat sosial maupun ekologis. Kerusakan ekologis bisa tercipta akibat keserakahan manusia dalam mengeksploitasi sumber daya alam.



Pemanfaatan sumber daya alam bukan sepenuhnya dilarang, bahkan hal itu dianjurkan oleh Islam. Larangan Islam terletak pada jantung masalah yang sesungguhnya, yaitu ketamakan manusia atau eksploitasi berlebihan terhadap sumber daya alam.





Adil Dalam Takaran dan Larangan Perusakan di Bumi

Hūd/11: 85

Semua bentuk kerusakan adalah terlarang, baik kerusakan sosial seperti mengurangi timbangan, tidak adil, merusak hak asasi manusia maupun lingkungan. Manusia, binatang dan tumbuhan memiliki hak untuk hidup. Hak-hak ini tidak boleh dikurangi, apalagi dirampas.



وَيَقُومِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ
 أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾

**Wahai kaumku, penuhilah takaran dan
 timbangan dengan adil! Janganlah kamu
 merugikan manusia akan hak-hak mereka dan
 janganlah kamu membuat kejahatan di bumi
 dengan menjadi perusak! (Hūd/11: 85)**

Tafsir Mufradāt

Aufū (أوفوا)

Kata kerja *أَوْفُوا* berasal dari akar (*waw-fa-ya*). Menurut Ibn Fāris, akar ini mengandung makna *al-kamāl wa at-tammām*—kesempurnaan dan pemenuhan secara utuh.¹ Ibn Manẓūr menegaskan bahwa *aufū* berarti *an yu ‘addiya al-ḥaqqā kāmīlan*—menunaikan hak secara sempurna dan penuh tanggung jawab.² Dalam konteks ekologis, menyempurnakan berarti tidak mengambil dari alam secara berlebihan atau meninggalkan kerusakan setelah pengambilan sumber daya. Keimanan sejati terwujud dalam kesanggupan manusia berlaku adil terhadap alam, seperti tidak menebang pohon tanpa mereboisasi.

Al-Mikyāl (المكيال) dan al-Mīzān (الميزان)

Lafaz *الْمِكْيَال* dan *الْمِيزَان* berasal dari akar *ك-ي-ل* dan *و-ز-ن*, yang masing-masing berarti menakar dan menimbang. Ibn Fāris menjelaskan bahwa akar *kaf-ya’-lam* mencerminkan makna dasar *al-qadr wa al-taqdīr* (takaran dan pengukuran terukur), sementara *waw-zay-nun* menggambarkan *al-‘adl wa at-ta‘dīl*—yakni keadilan dan keseimbangan.³ Maka, dua kata ini secara semantik bukan hanya menunjuk alat ukur, tapi simbol keteraturan dan keseimbangan dalam sistem kehidupan. Ibn Manẓūr menyebut *mīzān* juga bermakna *ḥukm al-‘adl*—aturan keadilan yang menjadi tolok ukur seluruh interaksi.⁴ Maka, pelanggaran terhadap

mikyāl dan *mizān* berarti pula pelanggaran terhadap prinsip keseimbangan ekosistem yang diciptakan Allah.

***Al-Qiṣṭ* (القسط)**

Sedangkan القِسط berasal dari akar ق-س-ط, yang menurut Ibn Fāris bermakna *al-‘adl wa istiṭwā’ al-ḥaqq*—keadilan dan ketegakan hak yang seimbang.⁵ Ibn Manẓūr menambahkan bahwa *qisṭ* adalah keadilan yang disertai rasa tanggung jawab, bukan hanya formalitas angka, tetapi sikap batin terhadap kejujuran dan moralitas.⁶ *Qisṭ* menuntut manusia mengambil dari bumi sesuai kebutuhan, tidak berlebihan dan tetap menjaga kelestariannya untuk makhluk lain. Keseimbangan antara pengambilan dan pemulihan inilah yang disebut dengan *tawāzun bi al-qisṭ*, keadilan ekologis.

***Tabkhasū* (تَبَخَسُوا)**

Term *takhasū* berasal dari akar kata س-خ-ب (*ba-kha-sa*) yang menurut Ibn Fāris mengandung makna dasar *al-naqṣ wa al-ḥaṭṭ min al-ḥaqq*, yakni mengurangi atau merampas sesuatu dari haknya.⁷ Frasa *bakhasa al-syay’* bermakna *naqṣahu wa ḡalamahu*—mengurangi sesuatu secara tidak sah dan menzalimi pemiliknya.⁸ Dalam konteks sosial, makna ini merujuk pada ketidakadilan dalam muamalah, seperti menipu dalam timbangan, mencuri upah, atau merampas tanah. Tetapi dalam konteks ekologis, makna *tabkhasū* juga bisa diperluas menjadi bentuk pengurangan atau penghilangan hak-hak ekologis masyarakat dan makhluk hidup lain. Contohnya adalah ketika masyarakat lokal tidak lagi mendapat air bersih akibat pencemaran industri, atau petani kehilangan tanah subur karena eksploitasi tambang—maka itu termasuk *bakhasa an-nās asy-yā’ahum*, yakni mengurangi hak mereka atas sumber daya yang seharusnya adil.

***Asyyā’* (أشياء)**

Kata *asyyā’* adalah bentuk jamak dari *syay’*, yang menurut Ibn Fāris berasal dari akar *sya-ya-a* yang bermakna

ma yūjad wa yataḥaqqaq, yaitu segala sesuatu yang nyata dan memiliki nilai.⁹ Idiom *asyyā'ahum* bukan hanya barang dagangan, tetapi bisa mencakup hak-hak atas tanah, air, udara, dan lingkungan hidup yang bersih.

Ta'saw (تعثوا)

Kata kerja *ta'saw* berasal dari akar kata 'a-ṣa-wā yang menurut Ibn Fāris memiliki makna dasar *al-fasād al-ʿaẓīm*—kerusakan besar yang menyebar tanpa aturan atau kendali.¹⁰ Berbeda dengan kata *afsada* yang bisa merujuk pada tindakan merusak secara umum, 'aṣā mencakup kerusakan yang dilakukan dengan kesengajaan, kolektif, dan keterlibatan kekuasaan. Maka, ayat ini melarang bukan sekadar perilaku pribadi, tetapi mencakup kebijakan, sistem sosial, atau ekonomi yang berdampak buruk terhadap tatanan bumi.

Secara semantik, *ta'saw* menunjukkan intensitas kerusakan yang tidak terkendali. Ibn Manẓūr menyatakan bahwa *al-ʿaṣū* adalah *asyaddu al-fasād*, kerusakan yang paling parah, yang merusak fondasi.¹¹ Dalam konteks ekologi, ini mencakup eksploitasi sumber daya alam secara rakus, deforestasi tanpa reboisasi, pencemaran sungai dan udara, hingga pembangunan yang menyingkirkan komunitas dan merusak biodiversitas.

Dari sudut pandang ekoteologi, larangan ini mengandung nilai spiritual dan moral yang tinggi: bumi adalah amanah, dan manusia ditugaskan sebagai khalifah untuk menjaganya, bukan merusaknya. Maka, *lā ta'saw fī al-arḍi* adalah pesan untuk menegakkan keadilan ekologis dan menghindari kezaliman lingkungan. Larangan ini sebagai seruan agar manusia tidak bertindak sewenang-wenang terhadap bumi yang telah Allah ciptakan dengan keseimbangan dan keteraturan, karena tindakan merusak berarti membangkang terhadap *sunnatullah*.¹²

Tafsir Ayat

Al-Qur'an melarang perusakan di muka bumi, karena kehidupan ini harus berlanjut. Ketika hak-hak orang lain dirugikan, dikurangi, diperlakukan secara tidak adil atau disertai penipuan, maka konflik sosial pasti pecah. Begitu juga ketika tumbuhan dan binatang dibunuh dengan cara-cara yang tidak bertanggungjawab, maka suplai kebutuhan pangan manusia bisa terancam. Jika hal itu terus berkesinambungan, maka akan mengancam keberlangsungan kehidupan banyak manusia.

Muhammad 'Alī aṣ-Ṣabūnī mengatakan ayat ini semakin relevan dalam konteks kehidupan modern, ketika hubungan sosial-politik Timur dengan Barat semakin normal. Hak-hak manusia semakin kompleks dan berkembang, dan ayat ini masih relevan untuk menjadi pedoman. Merugikan materi orang lain, melanggar hak asasi orang lain, bahkan mencuri hak intelektual orang lain—sebagaimana pandangan Muhammad Rasyid Riḍa—harus dihindari.

Pandangan Muhammad Rasyid Riḍa menarik ketika mencontohkan perkembangan nilai moral manusia dari zaman ke zaman. Di zaman lampau, membakar apapun menggunakan api, menebang pohon, membunuh binatang, serta menghancurkan bendungan sungai dianggap sebagai pilihan untuk menghindari keburukan yang lebih besar, yaitu peperangan dan membunuh manusia. Namun, di zaman kontemporer, ketika kepedulian dan kesadaran akan lingkungan semakin meningkat, perusakan terhadap lingkungan—seperti menebang pohon, membunuh binatang, merusak bendungan sungai—harus dihindari.

Tidak hanya mengenai pertimbangan dalam perang, sekiranya menebang pohon, membunuh binatang, atau merusak lingkungan sudah menjadi adat-tradisi di tengah masyarakat, hal itu tetap harus ditinggalkan. Ar-Rāzī dalam

tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini turun kepada umat Madyan bin Ibrahim as. Nama Madyan kemudian berganti menjadi nama kabilah. Pendapat lain mengatakan Madyan adalah nama sebuah kota yang dibangun oleh Madyan bin Ibrahim. Setelah nabi Madyan bin Ibrahim mengajarkan tauhid, ia mengajak umatnya untuk berhenti mengurangi takaran dan timbangan, merugikan hak-hak orang lain, dan membuat kehancuran di muka bumi. Ini adalah kebiasaan buruk (*al-mu'tād*) dari umat Madyan.¹³

Nabi Madyan bin Ibrahim as. mengubah kebiasaan yang dinilai buruk tersebut. Dengan kata lain, perbuatan yang merusak lingkungan hidup—seperti menebang pohon dan membatat hutan, yang menyebabkan hewan kehilangan habitatnya dan banyak spesies menghilang—dapat saja mendapat pembenaran dengan argumentasi rasional tertentu. Karena itu, ayat 85 surah Hūd ini telah menjadi batasan definitif bahwa kerusakan di muka bumi tidak bisa dibenarkan dalam kaca mata agama.

Dalam *Ṣafwah at-Tafāsīr*, Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣabūnī mengartikan kalimat *lā ta’sau fil arḍi* dengan “jangan berbuat kerusakan di muka bumi. Dan kata *al-’aṣīyyu* adalah suatu tindakan yang lebih merusak dari pada kata *al-fasād*.”¹⁴

Muhammad Rasyid Ridha menambahkan, kata *lā ta’tsau* yang diakhiri dengan kata *mufsidīn* mengindikasikan ada dua jenis kerusakan; pertama, kerusakan yang disengaja untuk membuat kehancuran, dan kedua, kerusakan yang tujuannya untuk membangun atau memperbaiki, atau untuk menghindari kehancuran yang lebih besar dan memilih kehancuran yang paling ringan. Contohnya adalah menebang pohon dalam rangka menghindari peperangan, membuka bendungan sungai, membakar menggunakan api, atau menghancurkan perahu dalam rangka menyelamatkannya dari perampokan raja yang zalim. Sebagian kehancuran kadang kala mengandung maslahat baik bagi keberlanjutan hidup di

dunia, pembentukan karakter, atau dalam urusan agama. Hanya saja, semua jenis kerusakan yang disebutkan barusan (menebang pohon, menghancurkan bendungan sungai, membakar dengan api) dinilai sebagai keburukan di zaman sekarang.¹⁵

Masalah utama dalam tindakan atau perilaku yang merusak lingkungan bukan saja terbatas pada tumbangnya pohon, gundulnya hutan, atau hilangnya spesies fauna dan flora. Namun, upaya rasionalisasi dan legitimasi atas tindakan perusakan lingkungan itu sendiri, misalnya alasan pembangunan, kepentingan industri, dan perdagangan. Isma'īl Ḥaqqi bin Mustāfa al-Hanafī al-Khalwātī al-Burūsawī dalam *Rūh al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* mengatakan, “janganlah kalian terus berlomba-lomba (*lā tatamāddū*) dalam kerusakan ketika kalian masih dalam kondisi dan perilaku yang merusak.”¹⁶

Berlomba-lomba dalam kerusakan berarti terus-menerus membela diri dan tetap melanjutkan aktivitas yang merusak lingkungan hidup, menutup mata dan telinga untuk mendengar nasihat-nasihat yang mengajak pada pelestarian lingkungan hidup, serta merasa benar dengan segala perspektif dan argumentasinya sendiri. Padahal, perspektif dan argumentasi orang lain juga harus didengar, terlebih mereka adalah para korban yang lingkungan hidupnya dirampas atas nama kepentingan industri ataupun politik pembangunan. Menurut Ibnu 'Ajibah al-Ḥasani dalam *al-Baḥru al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, kata *lā ta'sau* adalah mengurangi hak-hak orang lain melalui segala jenis tindakan yang merusak.¹⁷

Penebangan pohon dan perusakan hutan yang menyebabkan hewan kehilangan habitat dan tempat tinggal mereka adalah sebuah perusakan. Namun, tindakan itu akan jauh lebih merusak jika hutan tersebut punya nilai sosial. Hutan adat misalnya, memiliki nilai sosial karena di sana masyarakat asli tinggal dengan segala sistem kepercayaan dan sistem sosio-kulturalnya. Merusak hutan

bukan saja tentang menebang pohon dan membunuh hewan tetapi juga menghapus jejak-jejak kultural, adat istiadat, dan pranata sosial yang sudah eksis sebelumnya.

Menebang pohon dan menggunduli hutan atas nama pembangunan dan kepentingan industrial telah mengabaikan perspektif dan argumentasi masyarakat adat. Belum lagi dampak yang muncul setelah hutan gundul, seperti banjir, tanah longsor, dan lainnya—yang merupakan konsekuensi logis kerusakan lingkungan. Abū as-Su‘ūd dalam *Tafsīr Abī as-Su‘ūd* mengatakan bahwa kalimat *lā ta’sau fī al-arḍi* mencakup semua jenis pengurangan terhadap hak-hak manusia (*ya’umu naqṣal ḥuqūq*).¹⁸ Dengan kata lain, di sana ada hak manusia untuk hidup di lingkungan yang asri, ada hak bagi tumbuhan untuk hidup, dan ada hak bagi binatang untuk memiliki tempat tinggal.

Renungan dan Pesan

Ayat ini bukan sekadar teguran bagi kaum Madyan, tetapi seruan abadi bagi umat manusia sepanjang zaman. Allah mengingatkan agar kita tidak merusak—baik dalam bentuk sosial seperti mengurangi takaran dan timbangan, maupun dalam bentuk ekologis seperti menggunduli hutan, mencemari sungai, dan membunuh binatang secara semena-mena. Setiap kerusakan adalah bentuk pengingkaran terhadap nikmat Allah, sekaligus ancaman terhadap keberlangsungan hidup seluruh makhluk. Maka, menjaga bumi adalah amanah iman, dan merusaknya adalah pengkhianatan terhadap penciptaan yang penuh kasih dan keseimbangan.

Kita harus menyadari bahwa setiap makhluk memiliki hak yang tak boleh diabaikan. Manusia membutuhkan tempat tinggal yang aman, air yang bersih, dan udara yang sehat. Apabila hutan dibabat habis, gunung diledakkan, dan sungai dijadikan tempat buangan limbah, maka kita sedang mencabut hak-hak manusia itu sendiri. Lebih

“Al-Qur’an melarang perusakan di muka bumi, karena kehidupan ini harus berlanjut. Ketika hak-hak orang lain dirugikan, dikurangi, diperlakukan secara tidak adil atau disertai penipuan, maka konflik sosial pasti pecah.”

dari itu, binatang dan tumbuhan pun diciptakan bukan untuk dieksploitasi tanpa kendali, tetapi untuk diakui keberadaannya sebagai bagian dari harmoni kehidupan. Mereka juga punya hak untuk tumbuh, hidup, dan berkembang dalam ekosistem yang lestari.

Mengabaikan hak-hak ini adalah bentuk kesombongan yang bertentangan dengan tauhid dan tanggung jawab sebagai khalifah di bumi.



Penebangan pohon dan perusakan hutan yang menyebabkan hewan kehilangan habitat dan tempat tinggal adalah sebuah kerusakan. Namun, Tindakan tersebut akan jauh lebih merusak apabila hutan tersebut bernilai sosial. Hutan adat misalnya, memiliki nilai sosial karena di sana masyarakat asli tinggal dengan segala sistem kepercayaan dan sistem sosio-kulturalnya. Kerusakan hutan adat dapat menghapus jejak-jejak kultural, adat istiadat, dan pranata sosial yang sudah eksis sebelumnya.





Azab Atas Kaum Pendosa; Refleksi Dari Kerusakan Kolektif

Al-A'rāf/7: 4-5

Suatu kelompok seharusnya saling mengingatkan dan mengajak kepada kebaikan. Jika tidak, kerusakan akan terjadi. Salah satu bentuk kerusakan tersebut adalah kerusakan lingkungan, yang seringkali dilakukan tanpa disadari. Melalui refleksi ketauhidan, diharapkan manusia menjadi lebih peka terhadap lingkungan, menyadari pentingnya menjaga, merawat, dan memperbaiki kondisi alam yang rusak, agar kelestarian lingkungan tetap terjaga.



وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ ﴿٤﴾ فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴿٥﴾

“Betapa banyak negeri yang telah Kami binasakan, siksaan Kami datang (menimpa penduduk)nya pada malam hari, atau pada saat mereka beristirahat pada siang hari. Maka ketika siksaan Kami datang menimpa mereka, keluhan mereka tidak lain, hanya mengucap, “Sesungguhnya kami adalah orang-orang yang zalim”. (Al-A’rāf/7: 4-5)

Tafsir Mufradāt

Bayātan (بَيَاتًا)

Kata *bayātan* berarti *lailan* (malam). Berasal dari kata *bāta- yabītu- bayātan* yang berarti menetap di malam hari. Az-Zajjāj mengatakan: siapa yang menjumpai malam maka ia telah bermalam (*bāta*) sama saja apakah ia tidur atau tidak tidur malam. Sedangkan al-Farrā’ menyebut bahwa orang yang tidak tidur di malam hari baru disebut (*bāta*).¹

Sedangkan kata *qāilun* berarti tidur pada waktu siang, yang biasa disebut dengan *qailūlah* atau tidur atau istirahat pada pertengahan siang hari.² Kedua kata tersebut digunakan untuk menunjukkan aktivitas yang sama, yaitu istirahat malam hari dan sebentar pada waktu siang.

Tafsir Ayat

Surah al-A’rāf/7: 4-5 ini menggambarkan bagaimana azab Allah *Subḥānahū wa ta’āla* ditimpakan kepada kaum yang melakukan keburukan secara kolektif. Kerusakan kolektif bermacam-macam, yaitu;

1. Kerusakan Kolektif Dalam Aspek Spiritual

Kerusakan kolektif dalam aspek spiritual yaitu menjauhnya manusia dalam melaksanakan perannya sebagai makhluk berketuhanan. Manusia sejak lahir merupakan makhluk yang berpotensi berketuhanan. Dalam surah al-A'rāf/7: 172 disebutkan bahwa sejak zaman azali, seluruh ruh manusia mengakui Keesaan Allah *Subhānahū wa ta'āla* sebagai Tuhan yang menciptakan mereka. Namun di akhirat nanti, mereka akan dipertanyakan atas penyimpangan dan pelanggaran terhadap pengakuan mereka. Namun, jawaban yang mereka berikan “kami lengah terhadap ini.” Tampak pada penggunaan kata “kami,” terjadi kerusakan spiritual yang dilakukan secara kolektif.

Al-Qur'an telah memberikan gambaran kerusakan ini dengan menceritakan beberapa kaum terdahulu yang mengingkari dakwah dan risalah para utusan Allah. Sebagaimana hal ini disebutkan pada ayat berikutnya, yaitu pada ayat 96 surah al-A'rāf:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾

Dan sekiranya penduduk negeri beriman dan bertakwa, pasti Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi ternyata mereka mendustakan (ayat-ayat Kami), maka Kami siksa mereka sesuai dengan apa yang telah mereka kerjakan.

(Al-A'rāf: 96)

Ketika manusia mengabaikan sisi spiritual, bahkan tidak mengimani keberadaan Allah *Subhānahū wa ta'āla* dan Hari Akhir, maka mereka akan berbuat dengan sesuka hati, tanpa memikirkan pertanggungjawaban yang akan mereka hadapi kelak. Saat kerusakan aspek spiritual

ini secara masif dibiarkan, maka akan menimbulkan kerusakan kolektif berikutnya, yaitu kerusakan moral kolektif.

2. Kerusakan kolektif dalam aspek moral

Kerusakan spiritual yang terjadi secara kolektif akan berdampak langsung pada merosotnya moralitas masyarakat. Al-Qur'an pun menegaskan hal ini melalui kisah-kisah kaum terdahulu yang menolak untuk beriman kepada Allah *Subḥānahū wa ta'ālā*. Ketika hati mereka berpaling dari cahaya iman, perilaku sosial mereka pun ikut menyimpang. Salah satu contoh yang paling mencolok adalah perilaku menyimpang kaum Sodom—yang dikenal karena imoralitas seksual yang mereka lakukan secara terang-terangan.

Al-Qur'an secara eksplisit menyebut perbuatan mereka sebagai bentuk penyimpangan seksual yang pertama kali terjadi di muka bumi. Hal ini ditegaskan dalam dua ayat, yaitu surah al-A'raf/7:80 dan surah al-'Ankabūt/29: 28. Bahkan lebih dari itu, keburukan moral yang mereka lakukan tidak lagi bersifat individu, tetapi telah menjadi budaya kolektif yang dilembagakan dalam komunitas-komunitas menyimpang. Dalam surah al-'Ankabūt/29:29, Al-Qur'an menyebut perkumpulan mereka sebagai *majālis al-munkar*—pertemuan-pertemuan yang penuh kemungkaran dan tidak lagi mengenal rasa malu.

Kisah ini bukan sekadar sejarah, tetapi cermin bagi umat manusia sepanjang zaman. Ketika spiritualitas dilalaikan, dan iman ditinggalkan, maka batas antara benar dan salah akan mengabur, dan masyarakat akan terbiasa hidup dalam gelapnya penyimpangan.

إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ ۚ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا
كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتَّبِعْنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٢٩﴾

Apakah pantas kamu mendatangi laki-laki, menyamun dan mengerjakan kemungkaran di tempat-tempat pertemuanmu? Maka jawaban kaumnya tidak lain hanya mengatakan, "Datangkanlah kepada kami azab Allah, jika engkau termasuk orang-orang yang benar". (Al-'Ankabūt/29: 29)

Saat ini kerusakan moral kolektif mulai tampak secara virtual. Hal ini disebutkan dalam satu penelitian mengenai munculnya fenomena kelompok LGBT di ruang publik virtual. Hal ini disebabkan karena penolakan keberadaan mereka di dunia nyata.³ Melalui media virtual, mereka mudah mensosialisasikan komunitas atas nama Hak Asasi Manusia. Bahkan dengan mudah mereka merekrut anggota baru.

Ketika fenomena ini berkembang secara masif, akan terjadi kerusakan tatanan alam, khususnya pada populasi manusia. Dalam konteks komunitas tertentu, hubungan sejenis mulai dilegalkan secara sosial. Padahal, hubungan sejenis merupakan salah satu faktor yang berkontribusi terhadap penurunan angka kelahiran, karena secara fitrah, kelahiran hanya dapat terjadi melalui hubungan antara pasangan heteroseksual. Lebih jauh, dari komunitas ini juga muncul ragam bentuk perilaku seksual menyimpang yang beririsan dengan perkembangan teknologi digital, yang dikenal dengan istilah digiseksual. Digiseksual akan mengarahkan seseorang dengan mudah berperilaku seksual menyimpang dengan bantuan teknologi digital.⁴

Kerusakan moral yang dilakukan tidak hanya memberikan dampak buruk kepada personal, namun juga kepada pihak lain. Mengikuti hawa nafsu dalam perbuatan *fāḥisyah* secara personal dapat melahirkan berbagai kemungkaran lainnya, termasuk dalam aspek ekonomi dan sosial.

Kerusakan kolektif dalam aspek ekologi adalah akumulasi dari seluruh kerusakan kolektif lainnya, yaitu spiritual, moral, ekonomi dan sosial. Manusia dengan

keegoisannya mengabaikan alam beserta apa yang ada di dalamnya. Pengabaian ini merupakan pengkianatan akan amanah manusia sebagai *khalifah fi al-Ard*. Maka, tentu yang akan menegur tindakan kerusakan kolektif ini dimulai dari sesama manusia. Rasulullah *Ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* menjelaskan dalam salah satu hadisnya;

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ
وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ. (رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ)

“Barangsiapa dari kalian melihat kemungkaran, ubahlah dengan tangannya. Jika tidak bisa, ubahlah dengan lisannya. Jika tidak bisa, ingkarilah dengan hatinya, dan itu merupakan selemah-lemahnya iman”. (HR. Muslim dari Abū Sa’id Al-Khudrī)

Saat usaha manusia untuk mengingatkan dan menegur kerusakan kolektif diabaikan, maka Allah *Subḥānahū wa ta’āla* sebagai pengatur alam semesta akan memberikan teguran berupa azab. Teguran Allah berbeda dengan teguran manusia; Allah menegur justru ketika manusia sedang lalai dan tenggelam dalam kenikmatan dunia.

Dalam surah al-A‘rāf ayat 4 dan 5, Allah *Subḥānahū wa ta’āla* berfirman: *Wa kam min qaryatin ahlaknāhā*, yang berarti “Betapa banyak negeri yang telah Kami binasakan.” Ungkapan “*kam*” di sini bukanlah pertanyaan “berapa?”, melainkan bentuk penegasan untuk menunjukkan jumlah yang besar—bahwa pembinasaan terhadap umat-umat terdahulu bukanlah hal yang langka atau kebetulan.

Sebagian ulama menafsirkan kata *ahlaknāhā* (Kami binasakan) sebagai bentuk *taḥqīq al-waq‘i*, yaitu penegasan terhadap kepastian peristiwa yang akan segera terjadi. Ini menunjukkan bahwa azab bisa saja belum turun saat kalimat ini disampaikan, namun kepastian kehancurannya sudah ditetapkan oleh Allah. Keindahan

bahasa Arab tampak begitu kuat di sini—menggambarkan bukan hanya peristiwa, tapi juga kepastian dan kedahsyatan akibat yang akan dialami oleh mereka yang berbuat kerusakan secara kolektif.

Menariknya, ayat selanjutnya menyebutkan waktu turunnya azab: *Fajā'ahā ba'sunā bayātan aw hum qā'ilūn*—"Maka datanglah kepada mereka azab Kami pada malam hari atau ketika mereka sedang beristirahat siang". Penggunaan huruf *fa* pada awal ayat menunjukkan kesinambungan dan urutan yang erat antara pembangkangan mereka dan datangnya azab, seakan-akan kehancuran itu datang segera setelah keangkuhan mereka memuncak.

Selain itu, penyebutan kata *qaryah* (negeri) juga sangat penting. Ia tidak hanya menunjukkan tempat, tetapi juga komunitas yang tinggal di dalamnya. Dengan kata ini, kehancuran yang dimaksud mencakup keseluruhan wilayah dan penduduknya, sebagai bentuk kehancuran menyeluruh (*li ihāṭah wa syumūl*) karena dosa dan kerusakan telah merasuki seluruh sendi kehidupan mereka.⁵

Selanjutnya, ayat ini menggambarkan respons mereka saat azab telah menimpa: *Innā kunnā ḡālimīn* "Sesungguhnya kami adalah orang-orang yang zalim". Kalimat ini adalah pengakuan atas kejahatan kolektif yang telah mereka lakukan. Sayangnya, kesadaran itu datang terlambat—saat bumi sudah rusak, saat kehidupan sudah runtuh, dan saat azab tak lagi bisa dicegah.

Kezaliman yang mereka akui dalam ayat ini bukan hanya tentang penolakan terhadap iman, tetapi mencerminkan kerusakan yang mereka timbulkan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam merusak tatanan alam dan ekosistem. Para ulama menafsirkan bahwa kezaliman tersebut meliputi tiga dimensi utama yang juga memiliki dampak ekologis yang nyata.

Pertama, kezaliman spiritual, yakni mempersekutukan Allah. Ini adalah bentuk pengkhianatan terhadap tauhid, yang secara esensial mengajarkan bahwa manusia hanyalah hamba yang hanya menyembah kepada Allah.

Ketika tauhid diganti dengan penyembahan terhadap materi, ambisi, dan kekuasaan, manusia mulai merasa berhak mengeksploitasi bumi tanpa batas, dan di situlah awal kehancuran ekologis bermula.

Kedua, kezaliman terhadap nikmat Allah—yaitu kufur nikmat. Alam dan seluruh isinya adalah anugerah yang seharusnya disyukuri, bukan dieksploitasi. Ketika manusia gagal mensyukuri air bersih, udara segar, tanah subur, dan hutan yang rimbun, maka yang terjadi adalah perusakan atas karunia-karunia itu. Syukur bukan sekadar ucapan, melainkan perwujudan dalam perilaku menjaga, merawat, dan memelihara ciptaan Allah.

Ketiga, kezaliman sosial, yaitu melakukan kerusakan terhadap sesama dan lingkungan secara kolektif. Hal ini tampak nyata dalam bentuk perusakan lahan pertanian, penebangan hutan tanpa kendali, pencemaran air dan udara, hingga marginalisasi masyarakat adat dan petani kecil. Padahal, Allah *Subḥānahū wa ta‘ālā* menginginkan setiap insan hidup dengan adil dan harmoni, bukan saling merusak atau menguasai secara sewenang-wenang.

Dengan demikian, pernyataan *innā kunnā ḡālimīn* bukan hanya pengakuan spiritual, tapi juga pengakuan ekologis—bahwa kerusakan alam adalah buah dari kezaliman manusia terhadap Tuhan, terhadap nikmat, dan terhadap sesama makhluk hidup. Ini menjadi peringatan penting bagi umat hari ini, bahwa menjaga bumi adalah bagian tak terpisahkan dari menjaga keimanan.

Pesan dan Renungan

Setiap kebaikan akan berbalas kebaikan, dan setiap keburukan akan kembali menimpa pelakunya. Begitulah sunnatullah dalam kehidupan ini. Islam melarang segala

“Kerusakan kolektif dalam aspek ekologi adalah akumulasi dari seluruh kerusakan kolektif lainnya, yaitu spiritual, moral, ekonomi dan sosial. Manusia dengan keegoisannya mengabaikan alam beserta apa yang ada di dalamnya. Pengabaian ini merupakan pengkhianatan akan amanah manusia sebagai *khalifah fi al-Ard*.”

bentuk keburukan, terlebih lagi keburukan kolektif yang dilakukan bersama-sama dan dilegalkan oleh sistem atau budaya. Ketika manusia secara massal merusak alam, menebang hutan tanpa kendali, mencemari air dan udara, serta mengeksploitasi bumi demi ambisi, sesungguhnya mereka sedang memberontak terhadap aturan Allah *Subḥānahū wa ta‘ālā*.

Dan pada akhirnya, kerusakan ekologis adalah buah dari kezaliman spiritual terdalam: ketika

manusia memisahkan dirinya dari nilai-nilai tauhid dan mempersekutukan Allah dengan hawa nafsu dan kekuasaan.

Menjauhi keburukan ekologis membutuhkan kekuatan moral dan dukungan sosial yang kokoh. Kita tidak bisa menjaga bumi sendirian; kita perlu mulai dari diri sendiri—dengan menumbuhkan kesadaran sebagai hamba Allah sekaligus khalifah di bumi—lalu membangun komunitas yang peduli, hingga terbentuk masyarakat yang berjiwa *‘ibādur-Raḥmān*: hamba-hamba Sang Maha Pengasih yang menjaga bumi dengan cinta dan tanggung jawab. Mereka sadar bahwa bumi bukan warisan dari leluhur, melainkan titipan dari Allah untuk generasi setelah kita. Maka menjaga lingkungan bukan sekadar pilihan, tetapi amanah iman.



Saat usaha manusia untuk mengingatkan dan menegur kerusakan kolektif diabaikan, maka Allah sebagai pengatur alam semesta akan memberikan teguran berupa azab. Teguran Allah berbeda dengan teguran manusia. Allah menegur justru ketika manusia sedang lalai dan tenggelam dalam kenikmatan dunia.



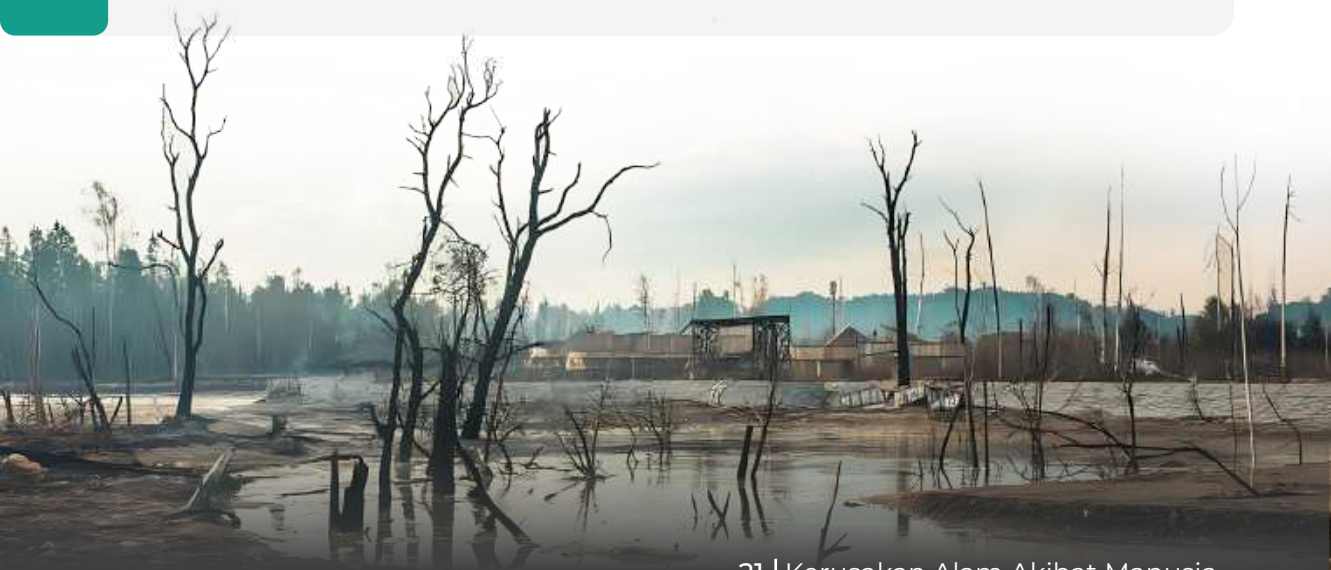


Kerusakan Alam Akibat Tindakan Manusia

Ar-Rūm/30: 41

Perilaku sosial manusia dapat menimbulkan efek buruk terhadap lingkungan ekologis. Semua kerusakan tersebut memiliki hikmah di baliknya, yaitu sebagai peringatan terhadap manusia agar mereka kembali ke jalan yang benar; merawat dan melestarikan ekosistem itu sendiri.

189



ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ
الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

“Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia. (Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar)”. (Ar-Rūm/30: 41)

Tafsir Mufradāt

Al-Fasād (الْفَسَادُ)

Kata *fasād* secara morfologis berasal dari akar kata *fa-sin-dal* dan merupakan masdar dari *fi'il fasada* yang berarti rusak atau membusuk. Polanya mengikuti wazan *fa'āl*, yang sering digunakan untuk menggambarkan kondisi yang intensif atau berkepanjangan. Menurut Ibn Fāris, akar kata ini menunjukkan makna yang berlawanan dengan perbaikan (*ṣalāḥ*)—yaitu kondisi yang menyimpang dari keseimbangan atau keteraturan.¹ Ar-Rāgib al-Aṣḥānī menambahkan bahwa *fasād* berarti keluarnya sesuatu dari keadaan seimbang, baik sedikit maupun banyak, yang pada hakikatnya menunjukkan gangguan terhadap tatanan yang ideal.²

Dalam konteks ayat ini, *fasād* mencakup segala jenis kerusakan; kerusakan fisik, krisis moral dan ketimpangan sosial yang membawa dampak sistemik pada seluruh ciptaan.³

Kasabat (كَسَبَتْ)

Dalam menafsirkan frasa *bimā kasabat aydī an-nās* pada surah ar-Rūm ayat 41, Imam Ibn Ḥātim memahami kata *kasabat* sebagai segala bentuk perbuatan manusia yang mengarah pada kemaksiatan. Kata kerja *kasabat* berasal dari akar kata *kaf-sin-ba* (*kasaba-yaksibu*), yang secara morfologis merupakan *fi'l māḍī* (kata kerja

lampau) bentuk tunggal *muannaṣ* karena merujuk pada *aidī* (tangan-tangan) yang bermakna *majāzī*: simbol dari tindakan atau usaha manusia. Akar kata ini mengandung makna mengusahakan, melakukan, atau menghasilkan. Dalam konteks ayat ini, kata *kasaba* menegaskan bahwa kerusakan di bumi bukanlah terjadi tanpa sebab, tetapi merupakan konsekuensi langsung dari perbuatan yang diusahakan manusia sendiri.⁴

Tafsir Ayat

Allah *Subḥānahū wa ta'āla* telah memberikan peringatan keras bahwa kerusakan di muka bumi baik di lingkungan akuatik maupun terestrial pasti akan terjadi apabila perbuatan manusia yang merusak tersebut tidak dihentikan. Pertobatan yang hakiki merupakan satu-satunya jalan untuk mencegah kerusakan alam yang berkelanjutan.

Ibn Abī Ḥātim menafsirkan kata *al-fasād* dengan mengutip beberapa pandangan ulama salaf, salah satunya dari Ibnu 'Abbās yang memaknainya sebagai hilangnya keberkahan akibat ulah manusia sendiri. Sementara itu, Zaid bin Rāfi—menjelaskan bahwa *al-fasād* berarti terhenti turunnya hujan. Ketika hujan tidak turun di daratan, maka dampaknya bukan hanya dirasakan oleh manusia, tetapi juga menjalar hingga ke laut; bahkan hewan-hewan laut bisa ikut binasa karena hilangnya keseimbangan ekosistem.

Lebih lanjut, Ibnu Abi Ḥātim juga mencatat pandangan Mujāhid yang memaknai *al-fasād* sebagai pembunuhan di antara sesama manusia, serta kezaliman penguasa yang merampas kapal-kapal laut, merusak sarana transportasi dan distribusi kehidupan. Pendapat 'Aṭā' yang turut dikutipnya menambahkan bahwa tingkat kerusakan tersebut bisa meluas hingga mencakup seluruh kepulauan (*al-jazā'ir*), menandakan bahwa dampak *fasād* bukan sekadar lokal, melainkan bisa menjadi bencana ekologis lintas wilayah.⁵

Kata *al-fasād* juga bisa diartikan sebagai bencana dan malapetaka yang melanda daratan maupun lautan. Kerusakan ini bukan sekadar gejala alam, tetapi merupakan akibat langsung dari perilaku maksiat manusia. *Al-fasād* juga mencakup berbagai musibah seperti gempa bumi (*al-jadbu*), kebakaran hutan (*al-ḥarq*), tanah longsor dan banjir bandang (*al-gharq*), hingga meluasnya kesulitan hidup (*al-maḍarr*). Semua ini menunjukkan bahwa kerusakan ekologis tidak berdiri sendiri, melainkan erat kaitannya dengan moralitas dan akhlak manusia.

Dalam penafsiran lain, *al-fasād* juga dipahami sebagai gagalnya panen (*al-naqṣ fī az-zurūʿ*) dan rusaknya hasil buah-buahan. Hal ini mempertegas bahwa keberkahan dan kemakmuran, baik di dunia maupun di akhirat, sangat bergantung pada ketaatan manusia terhadap kehendak Ilahi. Ketika ketaatan dijalankan, alam semesta pun merespons dengan kebaikan. Sebaliknya, jika maksiat merajalela, maka alam menunjukkan gejala-gejala penolakannya dalam bentuk kerusakan ekologis yang meluas.⁶

Berdasarkan penafsiran kata *al-fasād* di atas, dapat dipahami bahwa ada dua bentuk kerusakan: pertama, kerusakan fisik yang tampak di daratan dan lautan, dan kedua, kerusakan moral akibat maksiat dan kezaliman. Kerusakan fisik dipahami sebagai makna *majāzī* atau kiasan dari ayat, sementara kerusakan moral adalah makna *hakikī* yang sesungguhnya dimaksudkan oleh Allah. Sebelum diutusnya Nabi Muhammad *ṣallallāhu ʿalaihi wa sallam*, kerusakan dalam bentuk kezaliman dan penindasan merajalela di seluruh belahan dunia. Namun, dengan hadirnya risalah kenabian, berbagai bentuk kehancuran moral itu mulai diredam dan diberi cahaya petunjuk. Rasulullah *sallallahu ʿalaihi wa sallam* bersabda:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ. (رواه البيهقي عن أبي هريرة)

Sesungguhnya aku diutus tidak lain kecuali untuk menyempurnakan akhlak yang mulia. (HR. Al-Baihaqi dari Abu Hurairah)

Ayat ini mengajarkan adanya hubungan kausalitas antara perbuatan manusia dengan kerusakan ekologis, baik sistem akuatik maupun sistem terestrial. Kerusakan lingkungan bukan hanya peristiwa alam, melainkan akibat dari kelalaian manusia dalam menjaga amanah sebagai khalifah di bumi.⁸

Kerusakan alam yang paling parah adalah berhentinya turun hujan, yang menyebabkan kekeringan, panen gagal, buah-buahan kering sebelum matang. Hal ini akan menyebabkan efek domino, di mana ancaman serius dari binatang kelaparan dan tumbuhan gagal panen adalah kematian manusia dan hancurnya peradaban di muka bumi. Ketika hujan turun dari langit, seluruh sistem kehidupan ikut bangkit dan segar kembali. Air hujan itu diibaratkan sebagai permata langit yang membawa kehidupan bagi makhluk darat dan laut.

Bahkan, ketidakadilan bisa datang dari penguasa yang secara zalim merampas hak rakyat, termasuk alat transportasi atau sumber penghidupan mereka. Ini menunjukkan bahwa ketika ekosistem rusak, sawah gagal panen karena kekeringan, peternakan lumpuh karena kekurangan air dan pakan—maka krisis pangan menjadi pintu masuk menuju kemiskinan struktural. Dan dalam kondisi semacam itu, peperangan untuk memperebutkan sumber daya alam kerap kali menjadi tak terhindarkan.

Dalam *Tafsir Ibn Abi Shaybah*, dikutip sebuah riwayat dari al-Hasan, yang mengatakan: *“Aku mendengar bahwa dalam salah satu kitab Allah terdapat firman-Nya: Wahai anak Adam, ada dua perkara yang Aku amanahkan padamu, namun keduanya bukan milikmu: pertama, wasiat kepada raja untuk berbuat baik (ma'rūf), padahal kekuasaan bukan milikmu; dan kedua, seruan orang-orang mukmin kepadamu, padahal engkau sedang*

berada di rumahmu, tidak melakukan keburukan, dan tidak pula menambah kebaikan." Riwayat ini menekankan bahwa tanggung jawab sosial dan *amar makruf nahi munkar* tidak ditentukan oleh posisi atau kekuasaan, tetapi oleh kesadaran sebagai hamba Allah yang peduli pada keadilan dan kelestarian.⁹

Memberikan kritik, masukan, dan seruan kebaikan kepada para penguasa merupakan bentuk kekuasaan moral yang diberikan langsung oleh Allah kepada umat manusia. Dalam konteks ekologi, para penguasa politik maupun pengusaha kapital kerap menjadi pelaku utama kerusakan lingkungan, seperti penggunaan bom dan sianida dalam menangkap ikan yang merusak terumbu karang dan ekosistem laut. Begitu pula dengan praktik memagari wilayah pesisir demi kepentingan pribadi atau korporasi, yang mengancam keberlangsungan hidup komunitas nelayan dan biota laut. Dakwah kepada para pelaku ini adalah kewajiban moral yang tak boleh ditinggalkan.

Bahkan, orang-orang yang hanya diam dan tidak mengambil peran aktif dalam memperbaiki kondisi sosial maupun ekologi, juga perlu diseru dan diingatkan. Mereka yang bersembunyi dalam kenyamanan, tidak menebar kebaikan, namun juga tidak melakukan keburukan, tetaplah perlu didorong agar menjadi bagian dari solusi, bukan sekadar penonton pasif. Dalam pandangan ini, Allah *Subhānahu wa Ta'ālā* lebih mencintai orang-orang yang berbuat kebaikan dan berkontribusi, daripada mereka yang memilih diam tanpa peran.

Oleh karena itu, ayat ini menyadarkan kita bahwa peran menjaga bumi bukan hanya milik pemimpin atau aktivis lingkungan. Setiap insan memiliki peran untuk menjadi suara keadilan dan penjaga kelestarian, baik melalui nasihat kepada pemangku kebijakan, maupun melalui kontribusi nyata dalam menjaga bumi dari kehancuran ekologis yang kian nyata.

“Peran menjaga bumi bukan hanya milik pemimpin atau aktivis lingkungan. Setiap insan memiliki peran untuk menjadi suara keadilan dan penjaga kelestarian, baik melalui nasihat kepada pemangku kebijakan, maupun melalui kontribusi nyata dalam menjaga bumi dari kehancuran ekologis yang kian nyata.”

Pesan dan Renungan

Kerusakan yang kita saksikan di darat dan laut sejatinya bukan datang secara tiba-tiba, bukan pula semata-mata takdir yang harus diterima. Ia adalah hasil dari kelalaian dan kerakusan manusia yang terus mengoyak keseimbangan alam demi kepentingan sesaat. Ketika pohon-pohon ditebang tanpa ampun, sungai dicemari limbah, dan tanah terus digali demi keuntungan, maka tak heran jika banjir, kekeringan, dan panas ekstrem datang silih

berganti. Ini bukan sekadar bencana, melainkan teguran keras dari Tuhan—peringatan bahwa alam memiliki batas kesabaran. Di balik setiap gemuruh bencana, tersirat pesan Ilahi bahwa setiap makhluk hidup, termasuk manusia, tunduk pada *sunnatullah*—hukum sebab-akibat yang tak bisa dihindari.

Jalan kembali selalu terbuka. Yang dibutuhkan adalah tobat kolektif—kesadaran bersama untuk berhenti menyakiti bumi, dan berkomitmen menjaga kehidupan. Kita harus kembali kepada nilai-nilai ilahi: keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab atas amanah bumi ini. Sekuat apa pun teknologi, tak akan sanggup menahan murka alam bila manusia terus menutup mata. Karena itu, jangan tunggu semuanya hancur. Mulailah dari diri sendiri—dengan gaya hidup yang ramah lingkungan, menyuarakan suara kebenaran, dan mendukung kebijakan yang berpihak pada kelestarian.

Tugas ini bukan hanya milik para pemimpin atau pemilik modal. Ia adalah panggilan untuk setiap hati yang masih hidup. Diam dalam melihat kerusakan adalah bentuk kezaliman yang merusak. Maka, mari jadi bagian dari perubahan. Karena bumi ini bukan hanya tempat kita berpijak, tetapi juga amanah yang akan ditanya di hadapan Tuhan: apakah kita menjaganya, atau justru ikut membiarkannya hancur perlahan?



Rotasi Siang dan Malam Sebagai Bentuk Keseimbangan Kehidupan

Az-Zumar/39: 5

Ayat ini bukan hanya mengandung pernyataan teologis, tetapi juga menyimpan pelajaran penting tentang keseimbangan dan keberlanjutan alam, yang relevan untuk dibaca dalam perspektif ekologi Islam hari ini.



خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ
عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ أَلَا هُوَ
الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ ﴿٥﴾

“Dia (Allah) menciptakan langit dan bumi dengan hak (yang benar). Dia menutupkan malam atas siang, menutupkan siang atas malam, serta menundukkan matahari dan bulan. Masing-masing beredar menurut waktu yang ditentukan. Ketahuilah, Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.”
(Az-Zumar/39: 5)

Tafsir Mufradāt

***Al-Haqq* (الحق)**

Lafaz *haqq* (حق) berasal dari satu akar yang maknanya menunjukkan pada keteguhan dan kebenaran suatu perkara.¹ Al-Fairūzābādī dan al-Aṣḥfahānī mengeksplorasi makna lafaz *al-ḥaqq*. *Al-ḥaqq* adalah lawan dari *al-bāṭil* (kebatilan). Kata *al-ḥaqq* juga memiliki makna yang luas dan mendalam. *Pertama*, digunakan untuk menyebut pencipta sesuatu sesuai dengan hikmah, sehingga Allah disebut *al-ḥaqq* karena seluruh ciptaan-Nya mengandung kebijaksanaan. *Kedua*, *al-ḥaqq* juga merujuk pada ciptaan itu sendiri yang sesuai dengan hikmah, sehingga segala perbuatan Allah, seperti kematian, kebangkitan, dan penciptaan alam semesta, merupakan kebenaran. *Ketiga*, *al-ḥaqq* berarti keyakinan yang sesuai dengan kenyataan, seperti keimanan terhadap hari kebangkitan, pahala, siksa, surga, dan neraka. *Keempat*, istilah ini juga digunakan untuk menyebut ucapan dan perbuatan yang dilakukan dengan tepat sesuai ukuran, waktu, dan kewajaran, seperti dalam ungkapan “perbuatanmu benar” atau “ucapanmu benar.” Dalam Al-Qur’an, *al-ḥaqq* bisa merujuk pada Allah atau hukum yang didasarkan pada hikmah.²

Kawwara – Yukawwiru (يُكَوِّرُ)

Kata *kawwara* dalam bahasa Arab bermakna dasar berputar dan berkumpul, sehingga digunakan untuk menggambarkan hal-hal yang melingkar atau saling menggulung, seperti serban yang diputar di kepala (*kawr al-'imāmah*) atau malam yang menggulung siang dalam pergantian waktu (*yukawwiru al-layla 'ala an-nahār*). Dalam Al-Qur'an, kata ini juga digunakan untuk menggambarkan dikumpulkannya cahaya matahari saat kiamat (*izā asy-syamsu kuwwirat*), seolah-olah dilipat dan disatukan. Makna ini juga meluas pada istilah seperti wilayah yang mengelilingi desa-desa (*al-kūra*), sekumpulan unta yang tampak melingkar saat duduk, dan bahkan sarang lebah yang tersusun melingkar. Semua makna tersebut menggambarkan ide tentang keteraturan, rotasi, dan kesatuan bentuk yang dinamis.³

Menurut Ibn Manẓūr, yang mengutip Ibnu Sīdah dan sejumlah ulama lainnya, kata *takwīr* dalam konteks ayat “*yukawwiru al-laila 'ala an-nahār*” (Az-Zumar/39: 5) menggambarkan proses saling menyelimuti antara malam dan siang, di mana salah satu dari keduanya menggantikan dan masuk ke dalam yang lain—seperti kain sorban yang dililitkan ke kepala. Secara morfologis, kata *takwīr* berasal dari akar kata *kaf-waw-ra* ' yang bermakna melilit atau menggulung. Maka dari itu, istilah ini juga digunakan dalam ayat “*izā asy-syamsu kuwwirat*” (At-Takwīr/81: 1), yang menggambarkan bagaimana cahaya matahari akan digulung, ditarik, atau dilenyapkan, menyerupai kain yang digulung dan disimpan.

Para mufasir seperti Mujāhid, Qatādah, dan 'Ikrimah menafsirkan bahwa peristiwa tersebut merujuk pada hilangnya cahaya matahari secara total di hari kiamat—matahari akan meredup, tidak lagi bersinar, bahkan dilemparkan ke tempat kehancuran. Semua tafsir ini berpijak pada pemaknaan *takwīr* sebagai proses penggulangan, penghilangan, atau perubahan besar yang

mengakhiri siklus alam sebagaimana yang kita kenal. Ini menunjukkan betapa Al-Qur'an menggunakan bahasa simbolik yang kuat dan puitis untuk menggambarkan transisi kosmik dalam skala besar, seraya tetap membumi dalam akar makna bahasanya.⁴

Tafsir Ayat

Pertama-tama, kalimat *“Dia menciptakan langit dan bumi dengan hak (bi al-ḥaqq)”* menegaskan bahwa alam semesta ini diciptakan bukan secara sia-sia. Ia hadir dengan tujuan, aturan, dan keseimbangan yang sudah ditentukan. Ini mencerminkan adanya sistem yang bernilai—bahwa setiap komponen alam memiliki fungsi dan tempat dalam jaring kehidupan. Manusia sebagai makhluk yang sadar harus membaca dan menjaga hikmah ekologis ini, bukan merusaknya.

Selanjutnya, Allah menyatakan, *“Dia menutupkan malam atas siang dan menutupkan siang atas malam.”* Dalam istilah Arab, kata *yukawwir* berasal dari akar kata yang berarti membulatkan atau memutar. Ini mencerminkan fenomena rotasi bumi yang menghasilkan pergantian waktu—satu bentuk keteraturan alam yang sangat vital. Pergiliran siang dan malam menjadi bagian dari sistem alami yang mengatur siklus kehidupan, fotosintesis, metabolisme makhluk hidup, dan ritme biologis secara keseluruhan. Tanpa pergiliran ini, ekosistem akan lumpuh.

Pergantian siang dan malam berfungsi sebagai pengatur ritme biologis fundamental yang mengendalikan aktivitas hampir seluruh organisme di Bumi. Siklus 24 jam ini menciptakan ritme sirkadian yang mengatur kapan organisme makan, bereproduksi, bermigrasi, dan beristirahat. Tumbuhan menggunakan cahaya matahari untuk fotosintesis di siang hari dan melakukan respirasi serta pertumbuhan optimal di malam hari. Sementara itu, hewan terbagi menjadi kelompok diurnal (aktif siang hari) dan nokturnal (aktif malam hari) yang menciptakan

pembagian sumber daya dan mengurangi kompetisi. Pergantian ini juga mempengaruhi suhu lingkungan, kelembaban, dan kondisi atmosfer yang mengatur proses fisiologis seperti pembukaan stomata pada tumbuhan dan aktivitas metabolisme hewan.⁵

Siklus siang-malam menciptakan pembagian waktu yang memungkinkan berbagai spesies mengoptimalkan penggunaan habitat dan sumber daya yang sama tanpa saling mengganggu. Predator nokturnal seperti burung hantu berburu ketika mangsa diurnal sedang tidak aktif. Penyerbuk seperti lebah bekerja di siang hari dan digantikan oleh ngengat dan kelelawar di malam hari untuk memastikan kontinuitas proses penyerbukan. Pergantian ini juga mengatur siklus biogeokimia, di mana proses seperti pelepasan oksigen oleh tumbuhan terjadi di siang hari dan pelepasan karbon dioksida meningkat di malam hari, menciptakan keseimbangan gas atmosfer yang stabil. Tanpa siklus siang-malam, ekosistem akan kehilangan ritme temporal yang menyelaraskan interaksi antar spesies dan proses-proses ekologis penting.⁶

Allah kemudian menyebut bahwa Dia menundukkan matahari dan bulan, dua entitas kosmik yang memengaruhi kehidupan di bumi secara langsung. Matahari adalah sumber energi utama seluruh makhluk hidup, sedangkan bulan mengatur pasang surut laut, pertumbuhan tanaman, bahkan ritme tidur manusia. Penyebutan penundukan ini menunjukkan bahwa keduanya berjalan menurut hukum ilahi tidak keluar dari jalur dan keteraturan yang telah ditetapkan. Dalam konteks ini, alam bekerja menurut sunnatullah—hukum tetap Tuhan yang menegaskan bahwa ekosistem berjalan sesuai aturan.

Frasa *“kullun yajri li-ajalin musamman”* — masing-masing beredar menurut waktu yang ditentukan — memperingatkan manusia bahwa segala yang ada di alam ini memiliki batas umur, termasuk bumi dan segala sumber dayanya. Ini menuntut kesadaran manusia untuk tidak

mengeksploitasi secara berlebihan, melainkan menjaga agar keseimbangan tetap terjaga. Ayat ini seakan mengingatkan bahwa krisis ekologi bukanlah akibat dari kekurangan sumber daya, tetapi akibat dari kegagalan manusia menjaga dan melestarikan alam.

Akhir ayat ini ditutup dengan dua nama agung Allah: *al-'Azīz* (Yang Maha Perkasa) dan *al-Gaffār* (Yang Maha Pengampun). Penyebutan ini memberi makna

“Allah adalah pemilik mutlak atas segala ciptaan-Nya, dan manusia hanyalah khalifah yang diberi amanah. Namun, ketika manusia telah merusak bumi dengan ulah tangannya sendiri, Allah masih membuka jalan untuk perbaikan dan pemulihan. Ini adalah ajakan spiritual sekaligus ekologis: agar manusia kembali pada prinsip keseimbangan, menjaga bumi dengan akal dan hati, serta menebus kerusakan dengan tindakan nyata.”

mendalam. Allah adalah pemilik mutlak atas segala ciptaan-Nya, dan manusia hanyalah khalifah yang diberi amanah. Namun, ketika manusia telah merusak bumi dengan ulah tangannya sendiri, Allah masih membuka jalan untuk perbaikan dan pemulihan. Ini adalah ajakan spiritual sekaligus ekologis: agar manusia kembali pada prinsip keseimbangan, menjaga bumi dengan akal dan hati, serta menebus kerusakan dengan tindakan nyata.

Dalam penjelasan ayat ini, umat manusia diajak untuk tidak hanya memandang alam secara fisik, tetapi juga secara teologis dan etis. Alam adalah tanda (*āyah*) dari Tuhan, dan manusia adalah pembaca serta penjaganya. Jika manusia jujur membaca ayat-ayat Tuhan di alam ini, maka akan tumbuh etika ekologis yang mengakar pada tauhid, tanggung jawab, dan kesadaran akan keterbatasan

diri di hadapan kekuasaan Sang Pencipta.

Pesan dan Renungan

Setiap makhluk mendapat jatah waktu untuk berperan, bunga mekar di pagi hari, burung hantu berburu di malam hari. Ritme ini mengajarkan bahwa setelah kesulitan pasti ada kemudahan, setelah malam pasti ada siang.

“Kullun yajri li-ajalin musamman”, setiap yang beredar memiliki batas waktu, mengingatkan bahwa tidak ada yang kekal, termasuk sumber daya alam yang dinikmati makhluk hidup. Namun Allah *al-Gaffār* (Maha Pengampun) memberi kesempatan untuk memperbaiki kerusakan. Setiap pergantian siang dan malam adalah undangan introspeksi: sudahkah manusia menjadi khalifah yang bertanggung jawab dalam menjaga ayat-ayat Tuhan di alam ini.



Pergantian siang dan malam berfungsi sebagai pengatur ritme biologis fundamental yang mengendalikan aktivitas hampir seluruh organisme di bumi. Siklus 24 jam ini menciptakan ritme sirkadian yang mengatur kapan organisme makan, bereproduksi, bermigrasi, dan beristirahat. Tumbuhan menggunakan cahaya matahari untuk fotosintesis di siang hari dan melakukan respirasi serta pertumbuhan optimal di malam hari. Sementara hewan, terbagi menjadi kelompok diurnal (aktif siang hari) dan nokturnal (aktif malam hari), yang menciptakan pembagian sumber daya dan mengurangi kompetisi.





Menjaga Rahmat Allah di Alam Semesta

Nūh/71: 10-18

Maka sungguh tidak pantas jika manusia lalai dan abai. Rasa syukur sejati bukan hanya diucapkan, melainkan diwujudkan melalui tindakan mencintai ciptaan-Nya: menjaga alam, merawat lingkungan, serta melestarikan bumi yang menjadi titipan. Sebab di dalam tanggung jawab kita terhadap bumi, tersimpan bentuk terindah dari rasa terima kasih kepada Sang Pencipta.

205



فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمِدِّدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَرًا ﴿١٢﴾ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنْتَبَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾

“Lalu aku berkata kepada mereka, “Mohonlah ampun kepada Tuhan kalian, sungguh Dia Maha Pengampun; niscaya Dia akan menurunkan hujan yang deras dari langit atas kalian, memperbanyak harta dan anak-anak kalian, dan mengaruniakan kebun-kebun serta sungai-sungai bagi kalian.” Maka mengapa kalian tidak takut terhadap kebesaran dan keagungan Allah, padahal Dia telah menciptakan kalian melalui berbagai tahapan penciptaan? Tidakkah kalian memperhatikan bagaimana Allah menciptakan tujuh langit yang berlapis-lapis? Di langit itu, Dia menjadikan bulan bersinar dan matahari sebagai pelita yang bercahaya terang. Allah sungguh telah menciptakan kalian dari tanah, lalu Dia akan mengembalikan kalian kepadanya, dan dari sana pula Dia pasti akan membangkitkan kalian kembali pada Hari Kiamat.” (Nūh/71: 10-18)

Tafsir Ayat

Nūh menyeru kaumnya dengan kelembutan dan kasih sayang: *“Lalu aku berkata kepada mereka, “mohonlah ampun kepada Tuhan kalian, sungguh Dia Maha Pengampun”* (Nūh: 10). Ayat ini menunjukkan bahwa permohonan ampun kepada Allah bukan hanya tindakan spiritual, melainkan juga gerbang menuju perbaikan hidup secara menyeluruh. Dalam konteks

ini, *istigfār* bukan sekadar penebusan kesalahan, tapi juga kunci pemulihan hubungan antara manusia dan lingkungan. Menurut Aṭ-Ṭabarī, ayat ini mengandung isyarat bahwa kesalahan manusia dapat menjadi sebab tertahannya berkah alam, dan *istigfār* menjadi sarana untuk mengembalikan harmoni.¹

Kemudian Nūḥ menjelaskan akibat positif dari istigfar: *“Niscaya Dia akan menurunkan hujan yang deras dari langit atas kalian”* (Q.S. Nūḥ/71: 11). Hujan di sini bukan sekadar fenomena alam, melainkan simbol keberkahan ekologis. Dalam masyarakat agraris, turunnya hujan berarti keberlangsungan hidup. Istigfar mendatangkan keberkahan yang bersifat kosmik karena ia menyatukan dimensi spiritual dan ekologis manusia dengan tatanan langit.² Ayat ini menyadarkan kita bahwa kerusakan ekologis tidak hanya akibat teknis, melainkan juga dampak spiritual dan moral manusia terhadap amanahnya sebagai khalifah di bumi.

Lebih lanjut, Nūḥ berkata: *“Memperbanyak harta dan anak-anak kalian, dan mengaruniakan kebun-kebun serta sungai-sungai bagi kalian”* (Nūḥ/71: 12). Kekayaan ekologis seperti kebun dan sungai adalah indikator kemakmuran yang terpaut erat dengan sikap manusia terhadap Tuhan dan alam. Keimanan dan taubat dapat mengundang keteraturan musim, keberkahan tanah, dan limpahan air.³ Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa kehidupan yang ekologis berkelanjutan tidak terlepas dari akhlak spiritual dan tanggung jawab sosial.

Allah kemudian mengajak manusia merenung: *“Maka mengapa kalian tidak takut terhadap kebesaran dan keagungan Allah?”* (Nūḥ/71: 13). Kalimat ini menyiratkan bahwa pengabaian terhadap Tuhan berdampak langsung pada pengabaian terhadap ciptaan-Nya. Menurut Ibn ‘Āsyūr, ayat ini mengandung teguran keras bahwa manusia harus menempatkan Tuhan sebagai pusat nilai dan ukuran tindakan, termasuk dalam memperlakukan

bumi.⁴ Dengan kata lain, perusakan lingkungan adalah bentuk ketidakadilan kosmis, karena ia mencerminkan kegagalan dalam memuliakan Tuhan sebagai sumber tatanan dan penjaga ekosistem.

Kemudian Allah mengingatkan bahwa Dialah yang telah menciptakan manusia secara bertahap: *“padahal Dia telah menciptakan kalian melalui berbagai tahapan penciptaan?”* (Nūḥ/71: 14). Ini mengisyaratkan bahwa kehidupan manusia berjalan dalam sistem yang teratur dan progresif, sebagaimana alam berjalan dalam sistem ekologis yang kompleks dan saling bergantung. Menurut ar-Rāzī, penciptaan bertahap ini menggambarkan bahwa kesempurnaan manusia tidak instan, dan demikian pula tanggung jawab ekologisnya harus dibangun dengan kesadaran yang berjenjang dan berkelanjutan.⁵

Setelah itu, Allah lalu mengarahkan pandangan manusia kepada langit: *“Tidakkah kalian memperhatikan bagaimana Allah menciptakan tujuh langit yang berlapis-lapis?”* (Nūḥ/71: 15). Ayat ini menjadi pelajaran reflektif bahwa alam semesta dibangun dalam keseimbangan yang presisi. Dalam pandangan al-Ālūsī, struktur berlapis langit menggambarkan sistem hierarki dan keteraturan ekologis semesta. Maka, merusak bumi berarti menentang sistem ilahi yang dirancang sedemikian sempurna.

Kemudian Allah berfirman: *“Dia menjadikan bulan bersinar dan matahari sebagai pelita yang bercahaya terang.”* (Nūḥ/71: 16). Penyebutan bulan dan matahari menunjukkan peran vital energi alam dalam menunjang kehidupan. Al-Biqā‘ī menafsirkan bahwa sinar matahari dan pantulan cahaya bulan adalah bagian dari karunia Allah yang mengatur ritme waktu, musim, dan siklus biologis di bumi.⁶ Kehidupan ekologis yang sehat bergantung pada sinergi antara manusia dengan dinamika cahaya, waktu, dan iklim yang telah Allah atur secara cermat.

Akhirnya, Allah menutup dengan mengarahkan perhatian manusia kepada bumi: *“Dan Allah*

“Manusia berasal dari unsur bumi dan harus hidup selaras dengannya karena tanah bukan hanya asal usul biologis, tetapi juga simbol keterhubungan spiritual antara makhluk dan Pencipta.”

menumbuhkan kalian dari bumi dengan sebaik-baiknya. Kemudian Dia mengembalikan kalian ke dalamnya dan mengeluarkan kalian darinya (pada hari kebangkitan) dengan sebenar-benarnya” (Nūḥ/71: 17-18). Kedua ayat ini menegaskan siklus kehidupan manusia: dari tanah, kembali ke tanah,

dan dibangkitkan darinya. Dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Abū Ḥayyān menekankan bahwa manusia berasal dari unsur bumi dan harus hidup selaras dengannya karena tanah bukan hanya asal usul biologis, tetapi juga simbol keterhubungan spiritual antara makhluk dan Pencipta.⁸ Maka dari itu, perlakuan manusia terhadap tanah adalah refleksi dari keyakinan dan harapannya akan akhirat.

Pesan dan Renungan

Nikmat Allah akan terus mengalir bagi mereka yang pandai bersyukur. Di antara anugerah besar yang layak kita syukuri adalah turunnya hujan—tetes-tetes rahmat yang menjamin kehidupan di bumi. Melalui hujan, Allah mencukupkan kebutuhan air bagi manusia, hewan, dan tumbuhan, menghidupkan tanah yang gersang, serta menumbuhkan harapan di setiap musim. Tak hanya itu, Dia pun menghadirkan matahari yang menyinari dan bulan yang menerangi malam, sebagai tanda kasih-Nya bagi seluruh makhluk.

Maka sungguh tidak pantas jika manusia lalai dan abai. Rasa syukur sejati bukan hanya diucapkan, melainkan diwujudkan melalui tindakan mencintai ciptaan-Nya: menjaga alam, merawat lingkungan, serta melestarikan bumi yang menjadi titipan. Sebab di dalam tanggung

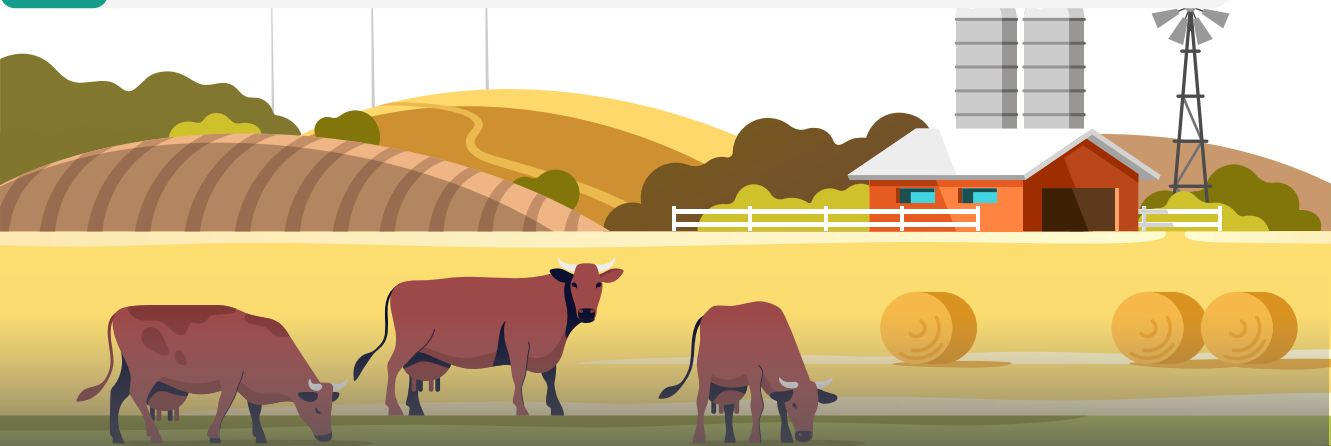
jawab kita terhadap bumi, tersimpan bentuk terindah dari
rasa terima kasih kepada Sang Pencipta.



Pemanfaatan Hewan Sesuai Fungsinya

Al-An'ām/6: 142

Allah memberikan ragam rezeki bagi manusia, diantaranya hewan ternak. Manusia wajib bersyukur atas rezeki tersebut dengan memanfaatkan dan memberlakukan hewan ternak dengan baik. Manusia jangan mengikuti tipu daya setan yang berusaha untuk menjadikan manusia tidak bersyukur bahkan kufur nikmat kepada Allah.



وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ
الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٤٢﴾

“Dan di antara hewan-hewan ternak itu ada yang dijadikan pengangkut beban dan ada (pula) yang untuk disembelih. Makanlah rezeki yang diberikan Allah kepadamu, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan. Sesungguhnya setan itu musuh yang nyata bagimu”. (Al-Anām/6: 142)

Tafsir Mufradāt

***Hamūlah* (حَمُولَةٌ)**

Allah menggunakan kata *ḥamūlah* (*ḥamūlatan*) untuk menyebut jenis hewan ternak yang digunakan sebagai alat pengangkut beban. Secara morfologis, *ḥamūlah* berasal dari akar kata *ḥa-ma-la* yang bermakna “memikul” atau “mengangkat.” Kata ini berbentuk *ism maf’ūl* dengan wazan *fa’ūlah*, menunjukkan objek atau alat yang dipakai untuk memikul beban. Menurut Ibn Fāris, akar kata ini bermakna *naql ‘alā aẓ-ẓahr* atau “pemindahan barang di atas punggung”.¹ Dalam konteks sintaksis, frasa *ḥamūlatan wa farsyan* menjadi *tamyīz* (penjelas) dari kata *min al-an‘ām*, yang membagi jenis ternak menjadi dua kelompok: yang dimanfaatkan untuk transportasi dan yang dimanfaatkan untuk konsumsi.

Secara semantis, *ḥamūlah* tidak hanya merujuk pada beban yang dibawa, tetapi juga pada hewan itu sendiri sebagai alat transportasi alami, yang mencerminkan bentuk pemanfaatan ciptaan Allah secara bijaksana dan ramah lingkungan. Ibn Manẓūr menjelaskan bahwa *ḥamūlah* dapat berarti baik beban maupun kendaraan pembawa beban, tergantung pada konteks kalimat.² Dalam perspektif ekologi, istilah ini menggambarkan suatu sistem kehidupan yang berjalan dengan harmoni, di mana manusia memanfaatkan hewan dengan seimbang

dan tidak merusak lingkungan.

Menurut Ibnu Faris, kata *ḥamūlah* dengan *ha'* berbaris *fathah* yang bermakna unta betina dengan segala bawaannya.³ Dalam keterangan yang lain kata *ḥamūlah* adalah apa yang mampu dibawa oleh unta.⁴ Makna ini juga untuk hewan ternak lainnya yang merupakan ternak dengan tubuh besar, seperti sapi dan kambing. Serta bisa bermakna hewan ternak yang sudah layak untuk hamil.

Farsy (فرش)

Kata *farsyan* berasal dari akar kata *fa-ra-sya* yang dalam *Maqāyīs al-Lughah* dijelaskan oleh Ibn Fāris sebagai “sesuatu yang dihamparkan dan dijadikan alas”. Secara morfologis, *farsy* adalah *ism jins* (kata benda jenis) yang menunjukkan jenis benda yang digunakan untuk dihamparkan, mencakup makna alas, kasur, atau bahkan permadani.

Dalam konteks ayat ini, kata *farsy* ditafsirkan oleh para mufassir sebagai jenis hewan ternak yang tidak dipakai untuk mengangkut beban berat, namun lebih untuk diambil manfaatnya—baik melalui daging, susu, kulit, atau bahkan bulunya. Aṭ-Ṭabarī menukil pendapat Ibn ‘Abbās bahwa *farsy* merujuk pada hewan kecil seperti kambing dan domba yang tidak digunakan untuk membawa beban tetapi dimanfaatkan secara domestik.⁵ Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-‘Arab* juga menjelaskan bahwa *farsy* dalam bentuk majaz bisa merujuk pada segala sesuatu yang dimanfaatkan secara meluas, sebagaimana alas rumah yang menyentuh seluruh bagian bawah.⁶

Secara semantik kata *farsy* menyiratkan pemanfaatan yang tidak eksploitatif, melainkan melekat pada nilai kebermanfaatan yang merata dan berkelanjutan.

Tafsir Ayat

Allah *Subḥānahū wa ta‘āla* menjadikan manusia sebagai *khalifah fī al-Arḍ*. Mereka diharapkan mampu

memanfaatkan dan mengelola alam dengan bijak. Alam dan seisinya diciptakan untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan manusia. Setelah membahas tentang tumbuh-tumbuhan pada ayat sebelumnya, lalu pada ayat 142 surah al-An'am ini, Allah menjelaskan tentang hewan ternak.

Ayat ini mengisyaratkan bahwa hewan-hewan ternak diciptakan oleh Allah *Subḥānahū wata'ālā* sebagai bagian dari tanda-tanda kekuasaan-Nya. Sisi ketauhidan tampak jelas sejak awal ayat, ditunjukkan melalui pendahuluan dengan huruf *wawu 'atf* (و) yang menghubungkan ayat ini dengan pembahasan sebelumnya. Hal ini menegaskan bahwa penciptaan makhluk, termasuk hewan ternak, merupakan bagian dari kesinambungan penjelasan tentang keesaan dan kekuasaan Allah.

Hewan ternak diciptakan dengan berbagai manfaat yang dapat dinikmati oleh manusia. Salah satunya adalah sebagai alat pengangkut barang, meskipun sering kali harus menanggung beban yang berat. Sebelum manusia menemukan teknologi modern dalam memproduksi kendaraan pengangkut, hewan-hewan ternak berperan sebagai sarana transportasi utama. Beberapa di antaranya adalah unta, keledai, dan kuda, yang secara khusus digunakan untuk mengangkut beban maupun orang dalam perjalanan jauh.⁷

Tentu, saat manusia memperoleh manfaat dari hewan ternak, seperti kulit, bulu, susu, dan kekuatan tenaganya, hal itu tidak menafikan tujuan utama penciptaannya, yaitu sebagai salah satu sumber makanan pokok. Hewan ternak diciptakan oleh Allah sebagai hewan sembelihan, seperti sapi, kambing, dan unta. Dalam penggalan ayat *wa minal-an'āmi ḥamūlatan wa farsyan* menunjukkan bahwa tidak semua hewan ternak dimanfaatkan untuk konsumsi. Dalam konteks budaya Arab, beberapa hewan seperti unta jantan, kuda, dan keledai lebih difungsikan sebagai alat angkut dan kendaraan, bukan sebagai bahan

makanan sehari-hari.

Setelah menyebutkan kata *wa farsyan*, ayat selanjutnya menguraikan manfaat lain dari hewan ternak, yaitu untuk disembelih dan dimakan dagingnya. Penegasan ini sejalan dengan isyarat dalam surah az-Zumar/39:6, bahwa salah satu bentuk nikmat Allah kepada manusia adalah diciptakannya hewan ternak yang dapat dimanfaatkan sebagai sumber pangan.

Az-Zamakhsharī menjelaskan bahwa makna *al-farasy* adalah hewan-hewan ternak kecil seperti kambing dan domba, yang secara umum tidak digunakan sebagai alat angkut, tetapi dijadikan sembelihan, diambil susu, kulit, dan bahkan seluruh tubuhnya dimanfaatkan.⁸ Sementara itu, Ibn ‘Āsyūr memberikan tambahan perspektif bahwa *farsy* juga bisa merujuk kepada unta betina yang tidak lagi mampu hamil, sehingga tidak lagi berfungsi sebagai pengangkut, tetapi dialihkan untuk menjadi hewan sembelihan.⁹

Penjelasan ini tidak hanya memperjelas ragam fungsi hewan ternak dalam kehidupan manusia, tetapi juga menjadi pengingat akan pentingnya pemanfaatan yang bijaksana. Dalam konteks ekologi, pemilahan antara hewan pengangkut (*ḥamūlah*) dan hewan sembelihan (*farsy*) mengandung prinsip keberlanjutan dan keseimbangan. Pemanfaatan hewan harus dilakukan dengan mempertimbangkan keberlangsungan hidupnya dan kemaslahatan ekologis secara keseluruhan. Eksploitasi berlebihan terhadap hewan ternak tanpa memperhatikan kesejahteraan dan siklus hidupnya bukan hanya bertentangan dengan hikmah penciptaan, tetapi juga mencederai amanah manusia sebagai khalifah di muka bumi.

Ayat ini mengajarkan prinsip ekologi dan etika pemanfaatan hewan: bahwa setiap makhluk memiliki fungsi yang tidak boleh disalahgunakan. Ketika manusia mengelola dan memanfaatkan hewan sesuai fungsinya

dengan penuh tanggung jawab, ia telah menjalankan perannya sebagai khalifah yang adil terhadap ciptaan Tuhan. Namun, ketika pemanfaatan berubah menjadi eksploitasi rakus, maka kehancuran akan menimpa manusia, karena bersikap tidak adil terhadap ciptaan Tuhan.

Ketika lafaz *ḥamūlah* dan *farsyan* digandeng dengan huruf *wāwu al-‘aṭf*, keduanya berfungsi sebagai sifat atau penjelas dari kata *al-an‘ām* (hewan ternak). Ini menunjukkan bahwa hewan ternak memiliki dua fungsi utama: sebagai alat transportasi dan sebagai sumber konsumsi. Dalam struktur bahasa Arab, penggunaan *wāwu ‘aṭf* dalam konteks ini menandakan bahwa keduanya adalah cabang manfaat dari objek yang sama, yaitu hewan ternak.

Namun dalam penjelasan yang lain, seperti disebutkan oleh para ahli tafsir, makna *farsyan* juga bisa diartikan sebagai “alas” atau sesuatu yang dekat dengan tanah. Ini mengacu pada jenis hewan ternak yang memiliki tubuh kecil atau pendek, sehingga tubuhnya hampir menyentuh tanah dan tidak layak untuk mengangkut beban berat. Dalam penafsiran modern, Quraish Shihab membagi hewan ternak dalam dua kategori utama: pertama, yang bertubuh besar seperti unta dan sapi yang digunakan untuk mengangkut barang berat (yang dimaksud dengan *ḥamūlah*); kedua, hewan yang dijadikan sebagai tunggangan karena tubuhnya yang dekat ke tanah (*farsy*), seperti kambing atau domba.¹⁰

Dari sudut pandang ekoteologis, ayat ini memberi isyarat bahwa pemanfaatan hewan harus sesuai dengan sifat alaminya. Hewan dengan tubuh besar tidak semestinya dijadikan konsumsi utama jika bisa difungsikan lebih efektif sebagai alat produksi, begitu pun sebaliknya. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur’an mengarahkan umat manusia untuk memahami dan menghargai fungsi ekologis dari setiap makhluk hidup, serta tidak mengabaikan keseimbangan dan keberlanjutan dalam

proses pemanfaatannya.

Ketika Allah *Subḥānahū wa ta'ālā* menjelaskan fungsi hewan ternak, Dia menyebutkan dalam firman-Nya *wa minal-an'āmi ḥamūlatan wa farshan* untuk menegaskan bahwa hewan-hewan tersebut diciptakan bukan untuk disembah, melainkan untuk dimanfaatkan secara fungsional. Ini sekaligus merupakan teguran terhadap praktik kemusyrikan di masa lalu yang menjadikan hewan ternak sebagai persembahan atau sesembahan. Setelah dijelaskan bahwa sebagian hewan digunakan untuk mengangkut beban (*ḥamūlah*) dan sebagian lainnya untuk dikonsumsi (*farsy*), manusia diperintahkan agar memakan daging dari hewan-hewan yang dihalalkan tersebut sebagai bentuk syukur atas rezeki yang diberikan oleh-Nya, sebagaimana dinyatakan dalam ayat *mimmā razaqakumullāh*.

Arahan ini menunjukkan bahwa penyembelihan hewan harus dilakukan atas nama Allah *Subḥānahū wa Ta'ālā*, bukan sembarangan, agar daging yang dikonsumsi halal dan berkah. Ini ditegaskan dalam surah al-An'ām ayat 118, 119, dan 121, bahwa daging dari hewan yang disembelih tanpa menyebut nama Allah adalah haram. Penelitian medis modern pun membuktikan bahwa hewan yang mati tanpa disembelih akan mengalami penggumpalan darah dalam tubuhnya, yang menjadi media tumbuhnya bakteri patogen seperti *Escherichia coli* dan *Staphylococcus aureus*, terutama pada unggas. Ini membuktikan bahwa syariat Islam selaras dengan prinsip-prinsip kesehatan dan kebersihan.

Lebih dari itu, ayat ini juga menyiratkan pentingnya pengelolaan populasi hewan ternak agar tidak mengganggu keseimbangan lingkungan. Hewan ternak tidak hanya menjadi sumber pangan dan alat transportasi, tapi juga bagian dari ekosistem yang harus dijaga. Jika jumlahnya berlebihan tanpa kontrol, bisa menimbulkan gangguan ekologis, seperti kasus ledakan populasi

kangguru di Australia yang melebihi jumlah penduduk pada tahun 2024. Hal ini memaksa negara tersebut mengeluarkan kebijakan pembatasan melalui perburuan legal. Dalam konteks ini, surah al-An'ām ayat 142 menjadi petunjuk ilahi yang menyeimbangkan

“Pemanfaatan hewan harus dilakukan dengan mempertimbangkan keberlangsungan hidupnya dan kemaslahatan ekologis secara keseluruhan.”

pemanfaatan dan pelestarian alam. Islam sejak awal telah memberi panduan ekologis yang selaras dengan nilai keberlanjutan dan kemaslahatan semesta.

Pesan dan Renungan

Hewan ternak adalah anugerah dari Allah *Subḥānahū wa ta'ālā* yang diciptakan untuk memenuhi kebutuhan manusia—mengangkut beban, memberi makanan bergizi, dan menjadi bagian dari keseimbangan hidup. Namun, karunia itu bukan untuk dieksploitasi semena-mena. Setiap pemanfaatan harus dibingkai dalam aturan ilahi, penuh adab dan kesadaran. Bahkan saat menyembelih untuk konsumsi pun, nama-Nya harus disebut, karena dari-Nya lah segala nikmat berasal. Mengabaikan aturan ini bukan hanya pelanggaran hukum, tetapi juga jalan yang membuka celah bagi godaan setan—makhluk yang nyata permusuhannya meskipun tak terlihat oleh mata.

Dalam kebijaksanaan-Nya, Allah *Subḥānahū wa ta'ālā* menunjukkan bahwa keseimbangan ekosistem adalah amanah yang harus dijaga. Hewan ternak bukan hanya sumber daya, tetapi juga bagian dari tatanan alam yang saling terhubung. Ketika manusia lupa bahwa semua ini milik-Nya, lalu bertindak serakah dan melampaui batas, maka rusaklah harmoni itu. Penyebutan setan sebagai musuh yang nyata menjadi pengingat bahwa kerusakan sering dimulai dari bisikan kecil yang diabaikan. Maka siapa yang berjalan dalam tuntunan-Nya akan tetap terjaga, dan

siapa yang berpaling, akan tersesat di tengah kelimpahan yang seharusnya menjadi jalan syukur.



Setiap makhluk memiliki fungsi yang tidak boleh disalahgunakan. Ketika manusia mengelola dan memanfaatkan hewan sesuai fungsinya dengan penuh tanggung jawab, maka ia telah menjalankan perannya sebagai khalifah yang adil terhadap ciptaan Tuhan. Sebaliknya, apabila pemanfaatannya berubah menjadi eksploitasi rakus, maka kehancuran akan menimpa manusia, karena bersikap tidak adil terhadap ciptaan Tuhan.





Etika Konsumsi: Antara Kebebasan dan Batas Ilahi

Al-An'ām/6: 143

Setiap suapan makanan halal adalah wujud kepatuhan, dan setiap tegukan minuman yang terjaga adalah bukti tunduknya hati pada kehendak Ilahi. Etika konsumsi bukan sekadar aturan lahiriah, tapi jalan menuju jiwa yang bersih dan hidup yang diberkahi.



ثَمْنِيَّةٌ أَزْوَاجٌ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ ءَالَذَّكَرَيْنِ
حَرَّمَ أَمِ الْاُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْاُنْثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنِ
كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ﴿١٤٣﴾

“Ada delapan hewan ternak yang berpasangan (empat pasang); sepasang domba dan sepasang kambing. Katakanlah, “Apakah yang diharamkan Allah dua yang jantan atau dua yang betina atau yang ada dalam kandungan kedua betinanya? Terangkanlah kepadaku berdasar pengetahuan jika kamu orang yang benar”. (Al-An’ām/6: 143)

Tafsir Mufradāt

Ad-ḍa’n dan Al-Ma’z (الضَّأْنُ وَالْمَعْزُ)

Menurut Ibn Fāris, kata *ad-ḍa’n* berasal dari akar *ḍa-’a-na* (ض-ء-ن), yang merujuk pada jenis hewan ternak berbulu wol, yaitu domba. Muḥyiddīn ad-Darwisy menjelaskan bahwa *ad-ḍa’n* adalah bentuk jamak dari *ḍā’in* (maskulin) dan *ḍā’inah* (feminin) yang maknanya adalah hewan yang memiliki bulu tebal dan biasa ditenakkan untuk wol dan daging.¹ Sementara itu *al-ma’z* berasal dari akar *ma-’a-za* (م-ع-ز) yang menurut Ibn Fāris menunjuk pada makna kekuatan atau keunggulan.² Dalam konteks ini, *al-ma’z* merujuk pada kambing yang memiliki bulu menyerupai helaian rambut, berbeda dari domba yang berbulu wol.

Kedua kata tersebut, *ad-ḍa’n* dan *al-ma’z*, dalam surah al-An’ām ayat 143–144, berfungsi sebagai *badal* (pengganti) dari frasa *ḥamūlatan wa farsyan* pada ayat sebelumnya yang menunjukkan jenis-jenis hewan ternak. Namun, sebagian ulama seperti Muḥyiddīn ad-Darwisy memahaminya sebagai *maf’ūl bih* (objek) dari kalimat *kulū mim mā razaqakumu Allāh*, artinya: “Makanlah dari domba dan kambing, sebagai rezeki yang telah Allah

karuniakan kepada kalian.”

Azwāj

Kata *azwāj* berasal dari akar *za-wa-ja* yang bermakna pasangan atau dua hal yang berhubungan dan melengkapi satu sama lain. Ibn Fāris menyebut kata ini mengandung makna *al-iqtirān*, yaitu keterikatan antara dua unsur yang setara dan berpasangan.³ Dalam konteks hewan ternak, kata *azwāj* menunjukkan bahwa jenis-jenis domba dan kambing diciptakan berpasangan-pasangan untuk memungkinkan proses reproduksi dan kelestarian spesies. Al-Qur'an tidak menggunakan kata *zaujah* (pasangan perempuan), karena kata *zauj* sudah mencakup kedua jenis kelamin, dan berlaku dalam konteks manusia maupun hewan.

Tafsir Ayat

Ayat ini menjelaskan tentang empat pasang hewan ternak yang terdiri dari empat jenis, yaitu kambing, domba, unta, dan sapi—masing-masing terdiri dari jantan dan betina. Secara khusus, surah al-An'ām ayat 143 menyebutkan sepasang kambing dan sepasang domba. Ayat ini menjadi jawaban atas pertanyaan kaum musyrik yang mempertanyakan kepada Nabi Muhammad *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam* tentang hewan mana yang diharamkan oleh Allah: apakah yang jantan, betina, atau yang masih dalam kandungan induknya? Pertanyaan ini dilontarkan sebagai bentuk tantangan, dan ayat ini hadir sebagai kritik terhadap pandangan mereka yang keliru, sekaligus menegaskan bahwa ketentuan halal dan haram harus bersumber dari wahyu, bukan prasangka atau tradisi turun-temurun.⁴

Allah *Subḥānahū wa ta'ālā* menegaskan bahwa penciptaan hewan ternak secara berpasangan—jantan dan betina—sebagai bentuk dari ketetapan sunnatullāh dalam penciptaan. Namun, makna “berpasangan” di sini bukan semata-mata dalam konteks pernikahan,

melainkan menunjuk pada eksistensi dua jenis yang berbeda sebagai syarat keberlangsungan makhluk hidup. Segala yang Allah ciptakan memiliki keteraturan dan tujuan, termasuk dalam sistem reproduksi makhluk hidup.

Penggunaan kata *aż-żakarain* (dua jantan) dan *al-unṣayain* (dua betina) menegaskan bahwa jenis kelamin adalah ketetapan *ilahi* atau *sunnatullāh* dalam sistem penciptaan. Penyebutan jantan terlebih dahulu dari betina mengikuti kronologi penciptaan manusia pertama: Nabi Ādam kemudian Ḥawā', sebagaimana ditegaskan dalam surah al-Ḥujurāt/49:13. Pemahaman ini tidak hanya memperkuat nilai-nilai teologis, tetapi juga menyentuh dimensi ekologi bahwa setiap makhluk hidup diciptakan dengan sistem keseimbangan, harus dijaga oleh manusia sebagai khalifah di bumi.

Kehidupan berlanjut karena adanya pertumbuhan, gerak, dan kemampuan berkembang biak. Dalam hal ini, pasangan jantan dan betina menjadi instrumen ilahi agar suatu spesies tetap lestari. Ini menunjukkan bahwa penciptaan yang berpasangan adalah bagian dari rahmat dan kehendak-Nya untuk menjaga keseimbangan alam dan kesinambungan kehidupan.⁵

Hal ini menguatkan bahwa orientasi seksual yang fitrah pada setiap makhluk adalah heteroseksual. Karena tidak hanya manusia yang berkembang biak, namun hewan dan tumbuhan juga demikian. Keberlangsungan ekosistem alam dapat berjalan dengan baik saat makhluk hidup mampu berkembang biak dan melakukan kegiatan aktivitas yang saling menguntungkan (simbiosis mutualisme).

Ayat ini mengandung kecaman tegas dari Allah *Subḥānahū wa Ta'ālā* terhadap kaum musyrikin yang secara sepihak menetapkan aturan halal dan haram atas hewan ternak, seperti mengharamkan domba betina yang dikenal dengan *al-waṣīlah*—yakni anak kembar dampit yang salah satunya berkelamin jantan. Mereka

menjadikan hewan tersebut sebagai persembahan bagi berhala, bukan untuk dimanfaatkan sebagaimana fungsinya yang sah dalam syariat.

Praktik semacam ini menunjukkan bentuk penyimpangan manusia dalam memperlakukan alam dan makhluk hidup, karena mereka tidak memperlakukan hewan ternak sebagaimana fungsinya dalam ekosistem, tetapi menjadikannya korban dari sistem kepercayaan yang menyimpang. Dalam konteks ekologi, tindakan ini adalah bentuk pelanggaran terhadap prinsip keberlanjutan dan keadilan ekologis. Hewan ternak sebagai bagian dari sistem keseimbangan alam diciptakan untuk dimanfaatkan secara bertanggung jawab bukan untuk dijadikan objek penyembahan atau dijauhkan dari fungsinya yang sebenarnya. Ketika manusia menyelewengkan fungsi makhluk hidup atas dasar budaya atau mitos, sesungguhnya mereka telah merusak harmoni ciptaan Tuhan.⁶

Ayat ini secara halus namun tajam mengkritik perilaku manusia yang lalai akan tanggung jawabnya dalam menjaga stabilitas lingkungan hidup. Ketika kaum musyrikin menetapkan aturan-aturan yang bertentangan dengan fitrah dan logika sehat—seperti mengharamkan hewan ternak tertentu tanpa dasar wahyu—mereka bukan hanya sedang menyesatkan diri sendiri, tetapi juga menodai tatanan alam yang telah disusun dengan rapi oleh Allah *Subhānahū wa ta'ālā*. Lebih parah lagi, mereka menyandarkan penyimpangan itu kepada Allah, seolah-olah kerusakan yang mereka buat merupakan bagian dari kehendak-Nya. Padahal, sebagai Zat Yang Maha Bijaksana, Allah tidak mungkin menetapkan hukum yang menyebabkan kehancuran bumi atau merendahkan martabat manusia sebagai khalifah.

Kritik dalam ayat ini sekaligus menjadi panggilan untuk kembali memahami tiga misi agung penciptaan manusia. Pertama, misi ketuhanan: beribadah kepada Allah

sebagaimana ditegaskan dalam surah az-Zāriyāt/51:56. Kedua, misi kepemimpinan ekologis: menjadi khalifah di bumi (surah al-Baqarah/2: 30), yakni pemimpin yang bertanggung jawab atas kelangsungan ciptaan. Ketiga, misi peradaban: memakmurkan bumi (surah Hūd/11: 61), yaitu membangun dunia yang berkeadilan ekologis, berkelanjutan, dan selaras dengan hukum Tuhan. Maka, menyalahgunakan makhluk hidup atau menyesatkan ekosistem dengan aturan keliru, berarti telah melenceng dari ketiga misi ini, dan sejatinya menjerumuskan manusia kembali ke kegelapan zaman Jahiliyah.⁷

Peraturan yang tidak berlandaskan petunjuk ilahi akan merusak keteraturan alam dan menjauhkan manusia dari misi operasionalnya sebagai pemakmur bumi. Ketika kaum musyrikin menetapkan aturan seperti *al-waṣīlah*—sebuah bentuk pengharaman hewan ternak yang lahir kembar sebagai persembahan kepada berhala—mereka bukan hanya menyimpang dari akidah tauhid, tetapi juga melanggar misi utama manusia: beribadah kepada Allah *Subḥānahū wa ta’ālā*. Kesyirikan semacam ini bukan sekadar kesalahan teologis, tapi juga bencana ekologis. Sebab ketika bumi sebagai ciptaan yang tunduk sepenuhnya kepada kehendak Tuhan, dipenuhi dengan penyimpangan dan kerusakan spiritual, ia akan merespons dengan kehancuran fisik. Fenomena alam yang mengganggu keseimbangan sejatinya adalah bentuk *sunnatullāh* atas tindakan manusia yang keluar dari garis tauhid.

Lebih jauh, peraturan yang dibuat demi kepentingan segelintir elit—dengan menyembunyikan kerakusan mereka di balik dalih kesucian berhala—pada hakikatnya adalah bentuk penindasan dan kerusakan sistemik. Mereka merebut hak pengelolaan atas ciptaan Allah dan memonopoli sumber daya dengan dalih agama, padahal sejatinya demi kekuasaan. Inilah yang ditegaskan dalam surah ar-Rūm (30): 41, bahwa kerusakan di darat dan

“Setiap makanan yang masuk ke tubuh kita bukan hanya soal gizi, tetapi juga tentang amanah dari Allah Subhānahū wa ta’ālā kepada manusia sebagai khalifah di bumi. Etika konsumsi dalam Islam bukan sekadar aturan halal dan haram, tetapi juga panggilan untuk menjaga kesucian bumi tempat rezeki itu tumbuh.”

laut adalah akibat tangan manusia sendiri. Maka, ketika syirik, keserakahan, dan manipulasi aturan merajalela, alam pun akan merespons dengan bencana. Dan semua itu bukan murka yang buta, tetapi peringatan bagi manusia agar kembali kepada tauhid dan keadilan ekologis.

Pesan dan Renungan

Setiap makanan yang masuk ke tubuh kita bukan hanya soal gizi, tetapi juga tentang amanah dari Allah Subhānahū wa ta’ālā

kepada manusia sebagai khalifah di bumi. Etika konsumsi dalam Islam bukan sekadar aturan halal dan haram, tetapi juga panggilan untuk menjaga kesucian bumi tempat rezeki itu tumbuh. Makanan halal yang dikonsumsi dengan cara yang benar adalah bagian dari ibadah, karena ia tidak hanya menghidupi tubuh, tetapi juga menjaga keseimbangan ciptaan. Ketika kita makan dari sumber yang bersih dan halal, kita sedang memuliakan tanah yang menumbuhkan, air yang mengalir, dan hewan yang dikurbankan dengan menyebut nama Allah.

Manusia memang diciptakan dengan misi agung, Tetapi ketika aturan Allah digantikan dengan nafsu atau tradisi yang menyimpang, tidak hanya akidah yang rusak—alam pun turut menanggung akibatnya. Menghalalkan yang haram atau menyandarkan hukum pada selain wahyu adalah bentuk pengkhianatan, bukan hanya terhadap syariat, tapi juga terhadap ekosistem yang telah diatur penuh harmoni oleh Allah.



Makanan halal yang dikonsumsi dengan cara yang benar adalah bagian dari ibadah, karena ia tidak hanya menghidupi tubuh, tetapi juga menjaga keseimbangan ciptaan. Ketika manusia makan dari sumber yang bersih dan halal, artinya ia sedang memuliakan tanah yang menumbuhkan, air yang mengalir, dan hewan yang dikurbankan dengan menyebut nama Allah.





Air Suci Dari Langit: Sentuhan Kasih Tuhan Bagi Alam

Al-Furqān/25: 48-49

Dua ayat ini merupakan kelanjutan ayat sebelumnya tentang tanda-tanda alam akan keberadaan Sang Pencipta. Selain itu, ia juga membuktikan atas kekuasaan-Nya yang sempurna dalam menciptakan sesuatu yang puspa warna dan terlihat kontradiktif di mata manusia. Salah satunya adalah bagaimana Allah menurunkan hujan yang dengannya bisa mensucikan yang kotor baik zahir maupun batin. Selain itu air hujan merupakan sumber kehidupan bagi makhluk Allah.



وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ
مَاءً طَهُورًا ۝ لِّنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ
كَثِيرًا ۝

“Dialah yang meniupkan angin (sebagai) pembawa kabar gembira sebelum kedatangan rahmat-Nya (hujan). Kami turunkan dari langit air yang sangat suci. Agar dengannya (air itu) Kami menghidupkan negeri yang mati (tandus) dan memberi minum kepada sebagian apa yang telah Kami ciptakan, (berupa) hewan-hewan ternak dan manusia yang banyak”. (Al-Furqān/25: 48-49)

Tafsir Mufradāt

Mā'an (ماء)

Secara morfologis, kata *mā'* (ماء) adalah nomina dari akar kata *mim-waw-hamzah*, yang berarti air, Dalam Al-Qur'an kata ini merujuk pada unsur cairan vital dalam kehidupan. Kata ini berbentuk *nakirah* (indefinitif), yang dalam konteks ayat ini menunjukkan makna keumuman dan keluasan: air yang diturunkan dari langit bersifat menyeluruh manfaatnya.

Tahūr (طهور)

Tahūr berasal dari akar *ṭa-ha-ra*, dengan bentuk *ṣigah mubālagah* (bentuk intensif), yang secara morfologis menunjukkan sifat yang sangat suci dan menyucikan. Dalam kaidah bahasa Arab, bentuk *ṭahūr* berbeda dari *ṭāhir*; jika *ṭāhir* bermakna suci, maka *ṭahūr* bermakna sesuatu yang dapat mensucikan selain dirinya.²

Gabungan *mā'an ṭahūran* bermakna air yang sangat suci dan dapat digunakan untuk menyucikan, baik secara fisik (membersihkan tubuh dan pakaian), maupun spiritual (digunakan untuk wudu dan mandi janabah). Penyifatan

air dengan kata ṭahūr menunjukkan kemuliaan air sebagai sarana bersuci yang tidak tergantikan oleh unsur lainnya. Ayat ini pun menegaskan bahwa air hujan bukan hanya ciptaan biasa, tetapi merupakan bagian dari rahmat ilahi, yang diturunkan dengan tujuan pemeliharaan dan penyucian semesta.²

Baldatan Mayitan (بَلْدَةٌ مَيِّتًا)

Frasa *baldatan mayitan* secara morfologis terdiri dari dua kata: *baldah* dan *mayit*. Kata *baldah* merupakan *isim mu'annas* (kata benda feminin) dari akar kata *ba-lam-dal*, yang berarti negeri atau wilayah. Dalam bentuknya sebagai *baldah*, ia merujuk kepada suatu tempat atau daerah yang memiliki batas administratif atau geografi, sering kali dimaknai sebagai kota atau wilayah. Sedangkan kata *mayit* berasal dari akar kata *mim-ya'-ta'*, yang berarti mati atau tak bernyawa. Dalam bentuk *mayit*, ia berfungsi sebagai sifat (*ṣifah*) bagi kata *baldah*, sehingga membentuk konstruksi *na'at-man'ūt* (sifat dan yang disifati): “sebuah negeri yang mati”. Kata ini menggunakan bentuk *ṣifah mufradah mu'annas* (sifat tunggal feminin), mengikuti bentuk *baldah* yang juga feminin.³ Secara semantik, frasa *baldatan mayitan* menggambarkan wilayah yang gersang, tandus, tidak produktif, dan kehilangan daya hidup.

Tafsir Ayat

Ayat ini tidak hanya menjelaskan fenomena alam, tetapi juga mengandung pesan teologis dan etis bahwa manusia harus bersyukur, menjaga keseimbangan lingkungan, dan menyadari bahwa kehidupan sepenuhnya bergantung pada rahmat Allah yang diturunkan melalui hujan. Hujan adalah bagian dari sistem Allah untuk menjaga kehidupan di bumi, menghidupkan tanah mati, menumbuhkan tanaman, dan memberi minum makhluk hidup.

Air hujan memiliki sifat suci dan mensucikan (*ṭahūr*);

dapat digunakan untuk mandi dan kebutuhan cuci-mencuci; dapat dimanfaatkan untuk minum, mengolah makanan, menyiram tanaman dan minum hewan ternak. Sebuah hadis riwayat Abu Sa'id al-Khudri Nabi bersabda:

إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ⁴

Sifat air (asalnya) adalah suci dan tidak dinajisi oleh sesuatupun

Frasa *mā'an ṭahūran* menggambarkan hubungan erat antara Tuhan, manusia, dan alam. Air tidak hanya diciptakan sebagai elemen biologis, tetapi juga memiliki nilai sakral dalam sistem *rubūbiyyah* Allah. Hujan yang turun adalah bentuk kasih sayang Allah untuk menghidupkan tanah yang mati, memberi kehidupan pada tumbuhan, hewan, dan manusia. Ekosistem dipulihkan melalui air, dan manusia diberi tanggung jawab untuk menjaga kesuciannya. Maka, pencemaran air atau eksploitasi sumber air secara rakus bukan hanya bentuk kerusakan ekologis, tetapi juga bentuk pengkhianatan terhadap anugerah *ṭahūr* yang Allah turunkan. Dengan demikian, menjaga air bukan hanya tanggung jawab lingkungan, tetapi juga bentuk ibadah.

Ayat ini mengabarkan bahwa air hujan yang turun dari langit itu suci. Adapun perubahan unsur air hingga ia berbeda-beda dirasakan oleh manusia akibat kondisi lingkungan sekitar. Salah satunya hujan asam yaitu kondisi air hujan yang terpapar gas sulfur dioksida (SO₂) dan nitrogen oksida (NO_x) yang ada di udara hasil dari berbagai kegiatan manusia seperti pembakaran bahan bakar fosil. Gas-gas ini bereaksi dengan uap air di atmosfer dan membentuk asam sulfat dan asam nitrat yang kemudian turun menjadi hujan.

Air yang tadinya bersih anugerah dari langit kemudian menjadi tercemar karena terkontaminasi limbah domestik yang tidak dikelola secara baik. Limbah industri tanpa

pengelolaan yang baik seperti bahan kimia beracun, logam berat, dan zat-zat berbahaya lainnya dapat meracuni air dan penggunaannya. Limbah pupuk berupa pemakaian pestisida dan pupuk kimia berlebihan yang kemudian terkena hujan dan bermuara di sungai dan laut dapat merusak ekosistem air, sampah plastik yang memecah menjadi partikel-partikel kecil disebut mikroplastik dan berdampak pada organisme hidup.

“Agar dengannya (air itu) Kami menghidupkan negeri yang mati (tandus) dan memberi minum kepada sebagian apa yang telah Kami ciptakan, (berupa) hewan-hewan ternak dan manusia yang banyak.” Air hujan turun untuk menghidupkan tanah mati yang tiada tumbuhan karena lama tidak ada air. Dengan air itu tanah menjadi hijau dengan beraneka ragam bunga, tumbuhan dan pepohonan. Dalam surah al-Hajj/22: 5 menerangkan:

وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ
وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾

Kamu lihat bumi itu kering. Jika Kami turunkan air (hujan) di atasnya, ia pun hidup dan menjadi subur serta menumbuhkan berbagai jenis (tetumbuhan) yang indah. (Al-Hajj/22: 5)

Ayat ini menyebutkan bahwa manfaat air ada dua yaitu menghidupkan tanah yang gersang, dan menghidupi hewan dan manusia. Untuk hewan yang disebut yaitu hewan ternak bukan lainnya seperti burung atau hewan buas padahal masing-masing memiliki kebutuhan yang sama atas air. Hal tersebut karena burung dan hewan buas masih bisa bertahan atas kelangkaan air dibandingkan manusia dan hewan domestik (ternak). Menurut az-Zuhailī, penggunaan bentuk nakirah dan *jama'* pada hewan (*an'ām*) dan manusia (*unāsiyyu*) merujuk pada: hewan ternak yang jauh dari sumber air dan masyarakat badui yang sumber airnya tergantung pada hujan. Hal ini berbeda

dengan masyarakat kota yang bermukim dekat sungai dan sumber-sumber mata air. Kebutuhan air kelompok terakhir ini tidak tergantung pada datangnya hujan. Hujan atau tidak hujan mereka masih memiliki stok air.

Menurut az-Zamakhshārī, Allah menyebut hewan terlebih dahulu dibanding manusia karena hewan tidak memiliki kemampuan untuk mengadakan air. Berbeda dengan hewan, manusia dengan akalnyanya akan bisa mendapatkan air dengan bermacam metode. Ketika manusia bisa memberi minum hewan ternak dan mengairi tanaman miliknya, maka sesungguhnya mereka sudah memenuhi kebutuhannya akan air.⁵

Kedua ayat di atas ditutup oleh ayat 50 yang menjelaskan bahwa sesungguhnya Allah telah mengatur turunnya hujan secara bergiliran bagi manusia. Kadang-kadang ia turun siang atau malam, kadang ditujukan untuk menyirami tanah satu area, kadang dipalingkan dari kaum lainnya. Semua itu agar manusia mengambil pelajaran darinya, agar mereka mengerti bahwa Tuhanlah yang menurunkan hujan dengan takarannya seperti mengatur peredaran bintang-bintang dan planet di angkasa luar. Tugas manusia adalah menjaga keseimbangan ekosistem air tersebut. Menjaganya agar tidak terkontaminasi oleh limbah rumah tangga, industri maupun pertanian. Dengan demikian, takaran air dari langit dapat dikonsumsi oleh manusia sebagaimana adanya.

Pesan dan Renungan

Air adalah anugerah yang turun dari langit sebagai rahmat Ilahi. Ia hadir membawa kehidupan, menjangkau akar-akar pohon, menyejukkan tenggorokan yang haus, dan menghidupkan tanah yang mati. Air adalah simbol kasih sayang Tuhan yang tidak pernah tertunda. Ia turun tepat waktu, secukupnya, untuk seluruh makhluk-Nya. Namun hari ini, air yang dahulu suci dan menyehatkan, berubah menjadi ancaman karena ulah manusia. Sungai-sungai

“Air adalah anugerah yang turun dari langit sebagai rahmat Ilahi. Ia hadir membawa kehidupan, menjangkau akar-akar pohon, menyejukkan tenggorokan yang haus, dan menghidupkan tanah yang mati. Air adalah simbol kasih sayang Tuhan yang tidak pernah tertunda.”

yang seharusnya menjadi sumber kehidupan berubah menjadi saluran limbah. Air hujan yang turun dengan keindahan, disambut oleh tanah yang tercemar. Bukankah ini bentuk pengkhianatan terhadap rahmat Allah?.

Krisis air bukan sekadar masalah fisik, tetapi cermin kerusakan spiritual dan etika manusia terhadap alam.

Saat air yang seharusnya menyucikan malah

mencemari tubuh dan tanah, itu pertanda bahwa manusia telah melupakan tugas sucinya sebagai khalifah. Degradasi ekosistem air tak bisa diselesaikan dengan tangan satu atau dua individu saja, melainkan membutuhkan sinergi semua pihak—masyarakat, pemerintah, dan pemangku kebijakan—untuk bergerak dalam satu arah: menyelamatkan rahmat Tuhan sebelum rahmat itu ditarik kembali.



Tugas manusia terhadap air adalah menjaga keseimbangan air tersebut, agar tidak terkontaminasi oleh limbah rumah tangga, industri, maupun pertanian. Dengan demikian, takaran air dari langit dapat dikonsumsi oleh manusia sebagaimana mestinya.





Air Terjaga, Manusia Sejahtera

Al-Mu'minūn/23: 18-19

Air adalah sumber kehidupan; baik bagi manusia, hewan maupun tumbuhan. Menjaga sumber-sumber air yang menjadi anugerah Tuhan agar tetap lestari berarti menjaga kesejahteraan manusia.



وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنْتَهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ
لَقَادِرُونَ ﴿١٨﴾ فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَاكِهِ
كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿١٩﴾

“Kami turunkan air dari langit dengan suatu ukuran. Lalu, Kami jadikan air itu menetap di bumi dan sesungguhnya Kami Maha Kuasa melenyapkannya. Lalu, dengan (air) itu Kami tumbuhkan untukmu kebun-kebun kurma dan anggur. Di sana kamu mendapatkan buah-buahan yang banyak dan dari sebagiannya itu kamu makan”. (Al-Mu’minūn/23; 18-19)

Tafsir Mufradāt

As-Samā’ (السماء)

Kata *as-samā’* terambil dari akar kata *samawa*, terangkai dari huruf *sin-min-wau* yang memiliki arti ‘uluw (ketinggian). Kata *samā’* berarti segala sesuatu di atas dan menaungi. Jamak dari kata ini yaitu *asmiyatun* dan *samawātun*. Orang-orang Arab menyebut awan sebagai *samā’*, dan juga menyebut hujan dengan *samā’*. Jika yang dimaksud adalah hujan, maka bentuk jamaknya adalah *sumiyy*. *As-samā’ah* berarti sosok (yang tampak). *As-samā’* juga berarti atap rumah. Setiap sesuatu yang tinggi dan menjulang disebut *samā’*, hingga punggung kuda pun dinamakan *samā’*. Bahkan, penggunaan kata ini juga meluas pada tumbuh-tumbuhan. Sebagaimana dalam bait syair,

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ *** رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

*Apabila samā’ (hujan) turun di suatu negeri, kami pun menggembalakaninya, meskipun penduduknya marah.*¹

Jannātin (جَنَّت)

Kata *jannātin* merupakan bentuk *Jamak Mu'annats Salim* dari *jannah*, yang berarti kebun atau taman yang rimbun. Akar katanya adalah *ja-na-na* yang bermakna dasar menutupi, mengisyaratkan kondisi taman yang lebat, rimbun, dan tertutup oleh dedaunan. Bentuk jamak ini menunjukkan banyaknya kebun yang tumbuh dari air hujan yang diturunkan Allah, menandakan keluasan rahmat dan rezeki yang disediakan bagi manusia. Penambahan kasrah pada akhirnya menandakan posisi *i'rāb* sebagai *majrūr* atau *manṣūb*, dalam hal ini karena berkedudukan sebagai *maf'ūl bih* (objek) dari kata kerja *ansya'nā* (Kami menumbuhkan).

Dalam perspektif ekologi, kata *jannātin* merujuk pada kebun-kebun sebagai simbol dari kelestarian dan keseimbangan lingkungan. Kebun kurma, anggur, dan buah-buahan lainnya menjadi gambaran keanekaragaman hayati yang menopang kehidupan manusia.

Tafsir Ayat

“Kami turunkan air dari langit dengan suatu ukuran. Lalu, Kami jadikan air itu menetap di bumi.” Menurut Ibn Kaṣīr dan Ar-Rāzī, Allah menurunkan hujan dari awan sesuai takaran kebutuhan baik untuk konsumsi minum maupun untuk keperluan lainnya seperti pengairan makhluk lain. Jumlahnya tidak berlebih sehingga akan merusak bumi dan juga tidak sedikit sehingga tidak cukup untuk tanaman dan buah-buahan.² Terkadang sebuah daerah membutuhkan air dari daerah lain, ketika hujan turun di suatu daerah maka air akan menetap dan mengendap di daerah tersebut. Air yang mengendap akan tersimpan dalam bentuk sungai-sungai, danau, bendungan dan bahkan sebagian tersimpan sebagai air tanah dangkal maupun air tanah dalam yang disebut *groundwater*. Selain itu, air tersimpan juga di pohon-pohon keras.

Allah berkehendak untuk menjadikan air yang turun

dari langit terus menggenang di permukaan tanah. Tetapi Allah yang bersifat lembut dan asih, memerintahkan air itu untuk disimpan di dalam bumi sebagai cadangan yang dapat diambil ketika dibutuhkan: disedot guna menyirami tanaman, untuk keperluan rumah tangga, dan untuk minum hewan ternak. Adanya alarm tentang krisis air global mengingatkan kita untuk memikirkan kembali cara agar air bisa lama bertahan dan bisa dikonsumsi ketika musim hujan berlalu. Sebanyak 70% penggunaan air ada di sektor pertanian, diikuti oleh industri (20%) dan keperluan rumah tangga (10%). Kebutuhan air meningkat seiring dengan pertumbuhan sektor ekonomi dan bertambahnya jumlah penduduk. Kurangnya akses terhadap air mengakibatkan berbagai masalah kesehatan karena kurangnya sanitasi, menghambat produksi pertanian dan bahkan mengganggu perdamaian dan kesejahteraan suatu negara.

Menurut ar-Rāzī air sejatinya adalah satu nikmat yang dapat menghasilkan nikmat-nikmat lain. Makanya ayat di atas menyebut air terlebih dahulu kemudian nikmat lain yang dihasilkan oleh air.³ Dengan adanya endapan air, tanah menjadi subur, biji-bijian tumbuh dan tanah menjadi 'hidup'. Apabila tumbuhan telah hidup binatang-binatang juga hidup di sana, mulai dari binatang kecil seperti cacing dan ulat, jangkrik dan kumbang sampai kepada burung-burung, binatang berkaki empat kelompok herbivora dan karnivora serta manusia sendiri.

Turunnya air hujan berdasarkan takaran artinya turun dalam jangka tertentu, tidak turun seturun-turunnya. Ada takaran hujan dari setiap tempat dan waktu. Ayat ini juga menegaskan bahwa Allah-lah yang menurunkan hujan sebagaimana tertuang juga dalam surah Luqmān/31: 34:

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ

Sesungguhnya Allah memiliki pengetahuan tentang hari

Kiamat, menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. (Luqmān/31: 34)

Meskipun telah tercipta teknologi hujan buatan, tetapi teknologi ini hanya dapat diterapkan pada kondisi atmosfer tertentu yang terjadi di luar kendali manusia. Syarat terpenting diantaranya adalah ketersediaan uap air di udara dengan jumlah yang memadai.⁴

“Dan sesungguhnya Kami Maha Kuasa menghilangkannya.” Jika Allah berkehendak, maka menghilangkan stok air dan mengeringkan suatu daerah dapat Allah lakukan. Sebagaimana Allah menurunkan hujan di atasnya. Menurut al-Qurṭubī, kalimat ini adalah ancaman bagi manusia seperti firman Allah dalam surah al-Mulk/67: 30.⁵ Menurunkan atau tidak menurunkan hujan adalah kuasa Allah. Kalau Allah berkehendak, bisa saja hujan tidak turun. Ketika tidak ada hujan dalam waktu lama, pasti tidak ada air yang bisa dimanfaatkan oleh manusia dan makhluk lain seperti hewan dan tumbuhan. Kalau tanaman dan tumbuhan tidak ada, maka binatang pemakan rumput pun tidak akan ada. Apabila hewan pemakan rumput tidak ada, hewan jenis karnivora juga tidak akan ada. Jika air ada tetapi rasanya asin apakah bisa dimanfaatkan? Air asin tidak bisa menghilangkan haus dan tidak dapat digunakan untuk menyiram atau mengairi tanaman. Air hujan yang rasanya tawar yang kadang kita abaikan keberadaannya, merupakan sumber kehidupan di bumi. Allah menegaskan, dalam ayat lain, hubungan air dengan seluruh kehidupan:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ

Kami menjadikan segala sesuatu yang hidup berasal dari air. (Al-Anbiyā': 30)

“Lalu, dengan (air) itu Kami tumbuhkan untukmu kebun-kebun kurma dan anggur. Di sana kamu mendapatkan buah-buahan yang banyak dan dari

sebagiannya itu kamu makan.” Dari air hujan yang menumbuhkan tanaman maka terbentuklah taman-taman dan kebun yang enak dipandang mata. Di dalamnya terdapat buah-buahan yang enak dimakan oleh penduduk setempat. Disebut dua buah kurma dan anggur, menurut al-Qurṭubī, karena keduanya tumbuhan khas daerah Hijaz, Taif, dan Madinah. Menurut Aṭ-Ṭabarī, keduanya adalah tumbuhan mulia dan penyebutannya sebagai sebuah penghormatan.⁶ Air juga berfungsi untuk mengairi perkebunan industri seperti kebun cengkeh, bakau, pala, lada, kopi, karet, kina, mangga, pepaya dan lainnya.⁷ Apa makna jenis-jenis tumbuhan dan buah tersebut? Setiap daerah memiliki tumbuhan khas, apa yang tumbuh di gurun pasir belum tentu bisa tumbuh dan berkembang di negeri khatulistiwa ini. begitu juga sebaliknya.

Aneka ragam buah-buahan tersebut karena perbedaan iklim masing-masing daerah, dan hal tersebut ditentukan oleh takaran air yang Allah turunkan di daerah tersebut. Buah musim hujan akan berbeda rasanya ketika ia tumbuh dan berkembang di musim kemarau. Begitu juga sebaliknya, buah yang konsumsi airnya sedikit namun airnya berlebih, akan menghasilkan rasa yang tidak enak. Ada buah yang tidak enak rasanya ketika kebanyakan air dan ada buah yang jelek rasanya ketika kekurangan air. Air sangat terkait dengan apa yang manusia konsumsi.

Pesan dan Renungan

Air bukan sekadar cairan yang mengalir, tetapi kasih sayang Tuhan yang turun dari langit. Ia hadir dalam bentuk hujan, menembus bumi dan menghidupkan segalanya dari akar-akar tumbuhan yang tersembunyi, hewan-hewan yang kehausan, hingga manusia yang penuh harap. Semua terhubung dalam satu jalinan kehidupan, satu ekosistem yang disusun dengan presisi Ilahi. Tuhan memberikan air dengan takaran yang cukup, agar manusia bisa hidup hingga musim berganti. Tetapi

“Air bukan sekadar cairan yang mengalir, tetapi kasih sayang Tuhan yang turun dari langit. Ia hadir dalam bentuk hujan, menembus bumi dan menghidupkan segalanya—dari akar-akar tumbuhan yang tersembunyi, hewan-hewan yang kehausan, hingga manusia yang penuh harap. ”

sering kali, kita lupa bahwa air bukan hanya hak, ia adalah amanah.

Tuhan Maha Kuasa mencabut kembali apa yang Dia beri. Jika hari ini kita kekurangan air, bukan karena Tuhan lalai, melainkan karena kita sendiri yang tamak dan abai. Kita mencemari sungai, merusak hutan, menyia-nyiakan tetes-tetes yang seharusnya disyukuri. Padahal, Tuhan tidak pernah zalim. Krisis

ini bukan murka-Nya, melainkan cermin dari kelalaian kita. Maka, sebelum bumi kering karena dosa kita terhadap alam, mari renungkan: sudahkah kita memperlakukan air layaknya anugerah suci dari langit?.



Allah menurunkan hujan dari awan sesuai takaran kebutuhan, baik untuk konsumsi minum maupun untuk keperluan lainnya. Jumlahnya tidak berlebih sehingga akan merusak bumi, dan tidak juga kurang sehingga tidak cukup untuk manusia, hewan, tanaman, dan buah-buahan.





Menjaga Air dan Tumbuhan

Az-Zumar/39: 21

Manusia, air, dan tumbuhan adalah bagian dari alam. Semuanya adalah makhluk dan hamba Allah. Di antara mereka harus terjalin hubungan yang harmonis, damai, hormat, dan rasa kesetaraan.



أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٢١﴾

“Tidakkah engkau memperhatikan bahwa Allah menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia mengalirkannya menjadi sumber-sumber air di bumi. Kemudian, dengan air itu Dia tumbuhkan tanam-tanaman yang bermacam-macam warnanya, kemudian ia menjadi kering, engkau melihatnya kekuning-kuningan, kemudian Dia menjadikannya hancur berderai. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat pelajaran bagi ululalbab.”
(Az-Zumar/39: 21)

Tafsir Mufradāt

Salaka (سَلَكَ)

Kata dasar yang terdiri atas huruf *sin*, *lam*, dan *kaf* memiliki arti asal ‘menembus atau masuknya sesuatu ke dalam sesuatu yang lain’. Dikatakan سَلَكَتُ الطَّرِيقَ (*salaktu at-tarīqa*) berarti saya melalui jalan tersebut, سَلَكَتُ الشَّيْءَ فِي الشَّيْءِ (*salaktu asy-syai’a fi asy-syai’i*) berarti saya memasukkan sesuatu ke dalam sesuatu yang lain. الْمُسْلَكَةُ (*al-muslakah*) adalah sebuah potongan yang robek dari sisi pakaian. Nama ini diberikan karena bentuknya yang memanjang, seperti jalan atau saluran.¹ Dalam konteks penggunaannya pada ayat, *salaka* bisa diartikan dengan ‘meresapkan air hujan ke dalam tanah’.

Yanābī’ (يَنَابِيعُ)

Yanābī’ (يَنَابِيعُ) adalah bentuk jamak dari kata يَنْبُوع (*yanbū’*)² yang terambil dari kata dasar yang terangkai dari huruf *nūn*, *bā’*, dan ‘*ain*. Kata dasar yang terangkai dari tiga huruf ini memiliki dua makna yang berbeda. Salah satunya merujuk pada keluar atau munculnya air. Tempat di mana

air itu muncul disebut *yanbū'* (sumber air). *Manābi' al-mā'* merujuk pada tempat keluarnya air dari bumi. Sedangkan makna yang lain dari kata *an-nab'* adalah pohon.³ Pohon disebut *an-nab'* karena berasal dari air dari dalam tanah.

Yahij (يَهِيْجُ)

Yahij adalah kata kerja bentuk *muḍāri'* (masa kini) dari kata dasar hayaja yang terangkai dari huruf *hā'*, *yā'*, dan *jīm*. Kata dasar yang terangkai dari tiga huruf ini membentuk dua makna yang berbeda. Salah satunya menunjukkan terjadinya gejolak pada sesuatu, sedangkan yang lainnya merujuk pada keringnya tanaman. Contoh pertama adalah *hāja al-faḥl haijan wa hiyājan* yang berarti unta jantan itu berkecamuk. Contoh selanjutnya adalah *hayyajtu asy-syarra wa hayyajtuhu* berarti saya membangkitkan keburukan atau menyulutnya.

Makna kedua merujuk pada tanaman yang mengering, *hāja al-baqlu* berarti umbi-umbiannya menguning karena mengering, *arḍun hā'ijah* berarti tanah yang umbi-umbiannya mengering, dan *ahyajtu al-arḍa* berarti saya menemukan tanaman di tanah tersebut kering dan layu.⁴

Tafsir Ayat

Ayat ini mengungkapkan salah satu dari fenomena alam yang sering dianjurkan untuk direnungkan dan dipikirkan. Fenomena itu adalah siklus kehidupan tumbuhan di bumi setelah diturunkannya air hujan dari langit, sejak keluar dari tanah dalam wujud kecambah hingga mengering dan hancur berkeping-keping. Fenomena-fenomena semacam ini mengandung banyak keajaiban yang mahadahsyat. Hanya saja, karena terjadi secara berulang-ulang, banyak orang yang tidak menyadarinya, sehingga menganggapnya biasa. Oleh karena itu, Al-Qur'an berkali-kali mengingatkan manusia untuk memperhatikan kuasa Allah dan menelusuri jejak-jejak-Nya dalam setiap langkah kehidupan.

Ayat ini diawali dengan kalimat *alam tara* yang arti asalnya adalah tidakkah engkau melihat atau tidakkah engkau memperhatikan. Kalimat ini mengandung ajakan untuk melihat dan memikirkan gejala alam secara mendalam. Alam semesta adalah salah satu sumber pengetahuan bagi seorang Muslim di samping wahyu. Pengetahuan seorang Muslim tidak akan sempurna jika tidak mengambil dari keduanya secara baik dan proporsional.

Setelah kalimat di atas, ayat ini kemudian dilanjutkan dengan penyebutan objek yang harus dilihat dan diperhatikan. Yakni, tahapan-tahapan kehidupan tumbuhan di muka bumi. Tahap pertama adalah diturunkannya air hujan dari langit oleh Allah *Subḥānahū wa ta'āla*. Tahap kedua, adalah diresapkannya air itu ke dalam tanah kemudian dialirkan menjadi mata air-mata air. Setelah itu, dikeluarkanlah tumbuhan dari dalam tanah, berkat air yang turun itu, dalam bermacam-macam jenis, bentuk, rasa, dan warnanya, walau air yang menumbuhkannya sama. Dalam prosesnya, meskipun masih berwujud kecambah kecil, tumbuhan itu mampu menembus lapisan bumi, mengangkat beban tanah yang menindihnya, lalu menatap langit, cahaya, dan alam bebas. Tahap selanjutnya adalah mengeringnya tumbuhan itu hingga tampak kekuning-kuningan setelah sebelumnya segar kehijau-hijauan. Lalu, terakhir tumbuhan itu pun hancur, layu, dan bercerai-berai karena telah selesai menjalankan perannya, dan menyelesaikan siklus hidupnya sebagaimana telah digariskan oleh Sang Pemberi kehidupan.

Akhirnya, ayat ini ditutup dengan pernyataan tegas bahwa yang demikian itu, yakni proses yang silih berganti dari satu kondisi ke kondisi yang lain, benar-benar terdapat pelajaran yang sangat berharga bagi *ululalbāb*, yakni, orang-orang yang berpikir, kemudian mengambil pelajaran, dan memanfaatkan akal dan pemahaman yang

telah dianugerahkan oleh Allah kepada mereka.⁵

Demikianlah, setiap tahapan dari fenomena alam yang disebutkan dalam ayat ini mengandung bukti bagi keesaan Allah dan kemahakuasaan-Nya. Kejadian alam, sebagaimana disebutkan dalam ayat, bukan sekadar gejala alamiah, melainkan ayat, tanda kebesaran Tuhan. Alam semesta adalah tanda-tanda kekuasaan Allah. Setiap elemen alam, dari langit, bumi, hingga tumbuhan dan hewan, adalah ciptaan-Nya yang mengandung makna dan pesan untuk direnungkan. Konsep ini mengajak umat Islam untuk merenung dan memperhatikan alam sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan memahami kebesaran-Nya.⁶

Dari sini tidak berlebihan jika dinyatakan bahwa ekoteologi Islam memandang perbuatan merusak alam sebagai pengabaian atau pengingkaran terhadap ayat-ayat Tuhan yang nyata di alam semesta.

Menurut ‘Alī Jum‘ah, mantan mufti Mesir, ayat ini juga menunjukkan bahwa manusia dan semua makhluk yang ada di alam ini tunduk pada satu pranata hukum yang mengatur gerak dan diam mereka. Setiap makhluk memiliki siklus kehidupan, yang dimulai dari kemunculan, tumbuh, menyusut, dan akhirnya mati. Ini adalah proses yang berlaku pada segala ciptaan Allah, baik benda mati, hewan, manusia, bahkan bintang-bintang dan galaksi-galaksi yang memiliki umur dan batas waktunya. Ketika siklus itu berakhir, mereka memasuki siklus kehidupan makhluk lainnya, kehilangan bentuk asalnya, dan berubah menjadi bentuk-bentuk lain yang berbeda.⁷

Manusia sebagai bagian dari alam selayaknya bergaul dengan alam dalam suasana harmoni, damai, saling menghormati, dan setara. Manusia dan alam adalah sama-sama makhluk Allah, menyembah Tuhan yang sama, bertasbih kepada Tuhan yang sama. Manusia boleh memanfaatkan alam berdasarkan hak *Taskhīr* (pemanfaatan) yang dianugerahkan oleh Allah, tetapi,

dalam waktu yang sama, dia juga harus menjalankan amanah sebagai khalifah untuk menjaga bumi dan memakmurkannya.⁸ Dengan demikian, ayat ini, secara tidak langsung, menolak paham antroposentrisme yang melahirkan egosentrisme manusia yang sering merasa sebagai pusat alam. Ketika manusia tidak belajar dari siklus tumbuhan, maka ia kehilangan identitas spiritualnya sebagai bagian dari ciptaan.

Selanjutnya, pernyataan bahwa air yang turun dari langit, masuk ke dalam bumi, menumbuhkan tanaman, hingga akhirnya menjadi hancur dapat dipahami sebagai daur hidup. Tafsiran ini memperkuat prinsip *mīzan* (keseimbangan) dalam ekosistem, sebagaimana ditegaskan dalam surah ar-Raḥmān/56: 7–9. Atas dasar ini, mengganggu alur proses siklus tersebut, seperti menghambat peresapan air ke dalam tanah dengan penggundulan hutan atau mendirikan bangunan secara serampangan; atau menghambat terbentuknya awan hujan di langit dengan menciptakan polusi udara; atau mencemari air dengan cara apapun, berarti telah melanggar ketetapan Allah yang melarang perbuatan melampaui batas dan mengurangi timbangan.

Satu lagi, ketika mendapatkan karunia air, seseorang hendaknya mengambil pelajaran dari kaum Yahudi usai mendapatkan karunia berupa dua belas mata air yang memancar dari batu; *(Ingatlah) ketika Musa memohon (curahan) air untuk kaumnya. Lalu, Kami berfirman, “Pukullah batu itu dengan tongkatmu!” Maka, memancarlah darinya (batu itu) dua belas mata air. Setiap suku telah mengetahui tempat minumnya (masing-masing). Makan dan minumlah rezeki (yang diberikan) Allah dan janganlah melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan.* (Al-Baqarah /2: 60)

Manusia dipersilahkan untuk makan, minum, dan memanfaatkan rezeki yang telah Allah anugerahkan, tetapi jangan sekali-kali membuat kerusakan di bumi.

“Alam semesta adalah tanda-tanda kekuasaan Allah. Setiap elemen alam, dari langit, bumi, hingga tumbuhan dan hewan, adalah ciptaan-Nya yang mengandung makna dan pesan untuk direnungkan.”

Pesan dan Renungan

Daur hidup tumbuhan bukan sekadar gejala alamiah, tetapi merupakan ayat dan tanda kebesaran Tuhan. Perbuatan merusak alam dapat dikatakan sebagai ‘pengingkaran terhadap ayat-ayat Tuhan yang nyata di alam semesta’.

Daur hidup tumbuhan juga merupakan timbangan dari Allah. Mengganggu atau menghambat alur proses siklus tersebut berarti telah merusak timbangan Allah, yang berarti juga membangkang terhadap ketentuan-Nya.

ENDNOTES

(Rabb al-‘Ālamīn; Tuhan Sang Pemelihara Semesta, Panggilan untuk Menjaga Bumi)

- 1 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979, jil. 2, hlm. 380.
- 2 Al-Baiḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās, 1993, jil. 1, hlm. 33.
- 3 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979, jil. 4, hlm. 260.
- 4 Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1990, jil. 12, hlm. 522.
- 5 al-Rāgib al-Aṣḥānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Qalam, 2003, hlm. 590.
- 6 Nasaruddin Umar, *Tafsir Teosofis Najda: Harmoni Insan, Alam dan Kalam Ilahi*, Jakarta: Nasaruddin Umar Office, 2025, hlm. 107.
- 7 Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Riyad: Dār Ṭayyibah, 1999, jil. 1, hlm. 42.
- 8 Abū ‘Īsa at-Tirmizī, *Sunan at-Tirmizī*, Mesir: Mustafā al-Bābī, 1975, jil. 4, hlm. 323.
- 9 Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1999, jil. 1, hlm. 179.
- 10 Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, Kairo: Dār asy-Syurūq, 2003, jil. 1, hlm. 34.

(Tasbihnya Alam dan Kewajiban Memelihara Keteraturan)

- 1 Ibnu Fāris, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*, Kairo: Dār al-Fikr, t.t., jil. 3, hlm. 92.
- 2 Muḥammad Aḥmad Abū Zahrah dkk., *at-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm*, Giza: al-Hai’ah al-‘Āmmah li Syu’ūn al-Maṭābī’ al-Amīriyyah, 1993, cet. ke-1, juz. 9, hlm. 1278.
- 3 Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī, *at-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Beirut: Dār al-Jail al-Jadīd, 1413 H, cet. ke-10, jil. 3, hlm. 609.
- 4 Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Tangerang: Lentera Hati, 2002, cet. ke-3, vol. 14, hlm. 5.

- 
- 5 Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣābūnī, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, Kairo: Dār aṣ-Ṣābūnī li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1997, cet. ke-1, jil. 3, hlm. 302.
 - 6 Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, cet. ke-3, vol. 14, hlm. 5.
 - 7 Wahbah az-Zuhailī, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1991, cet. ke-1, juz. 27, hlm. 290.
 - 8 Muḥammad aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunisia: ad-Dār at-Tūnisiyyah li an-Nasyr, 1984, juz. 27, hlm. 357.
 - 9 Fakhruddīn ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-Kabīr*, juz 29, h. 441.
 - 10 Abū Ishāq Ibrāhīm ibn as-Sirriy, *Ma‘ānī al-Qur‘ān wa l’rābuhu*, Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1988, cet. ke-1, jil. 5, hlm. 121.
 - 11 Fakhruddīn ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-Kabīr*, juz 29, h. 443.
 - 12 Wahbah az-Zuhailī, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz. 27, hlm. 291.
 - 13 Mariani dkk., “Pengertian, Ruang Lingkup Ekologi dan Ekosistem,” *Modul Ajar*, Program Studi Agribisnis, Fakultas Pertanian, Universitas Lambung Mangkurat, 2024, hlm. 14.
 - 14 Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987, jil. 3, hlm. 1313.
 - 15 Wahbah az-Zuhailī, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz. 27, hlm. 291.
 - 16 Muḥammad Aḥmad Abū Zahrah dkk., *at-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur‘ān al-Karīm*, juz. 9, hlm. 1279.

(Alam Berbicara Tentang Rahmat Tuhannya)

- 1 ‘Alā ‘uddīn ‘Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Baghdādī al-Khāzin, *Lubāb al-Ta‘wīl fī Ma‘ānī at-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014, jil. 3, hlm. 69.
- 2 Zādah Muḥammad bin Muṣliḥuddīn Mustafā al-Qujāwī, *Ḥāsiyyah ‘alā Tafsīr al-Qāḍī al-Baidāwī*, Istanbul: Maktabah al-Ḥaḳīqah, 1991, jil. 3, hlm. 170.
- 3 Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta‘wīl al-Qur‘ān*, Dār Hajr, 2001, jil. 13, hlm. 111.
- 4 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Dār al-Fikr, 1992, jil. 5, hlm. 160.

- 5 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, jil. 6, hlm. 234.
- 6 Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘īl *al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Damaskus, Dār Ibn Kaṣīr, 1993, jil. 817, hlm. 2195.
- 7 Abdurrahmān bin Muḥammad bin Idrīs ar-Rāzī Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Riyad: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997, jil. 1, hlm. 3092.
- 8 Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, jil. 11, hlm. 583.

(Fenomena Alam Adalah Bukti Kekuasaan Allah)

- 1 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979, jil. 1, hlm. 141.
- 2 Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1997, jil. 1, hlm. 255.
- 3 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001, jil. 2, hlm. 312.
- 4 al-Rāgib al-Aṣḥānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Qalam, 2009, hlm. 102.
- 5 Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004, jil. 1, hlm. 178.
- 6 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, jil. 2, hlm. 222.
- 7 Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 1990, jil. 10, hlm. 99.
- 8 Abū Hilāl al-‘Askarī, *al-Furūq al-Lugawiyyah*, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1992, hlm. 218–219.
- 9 aṭ-Ṭabariy, *Jāmi‘ al-Bayān*, Dar al-Fikr, 1984, jil. 2, hlm. 586.
- 10 al-Baiḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1996, jil. 1, hlm. 202.
- 11 James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- 12 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, cet. ke-3, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- 13 Wahbah az-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘aṣṣir, 1991, jil. 2, hlm. 60.
- 14 Ṭanṭāwī Jauharī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān*, Kairo: Maṭba‘ah al-Bābī al-Ḥalabī, 1933, jil. 1, hlm. 44.
- 15 Abū Ḥusein Muslim ibn Ḥajjāj an-Naisābūrī, *al-Jāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*, Turki: Dār aṭ-Ṭibā‘ah al-‘Āmirah, jil. 8, hlm. 8.
- 16 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, jil. 2, hlm.

- 446.
- 17 Ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-Kabīr*, Dār Ihyā' al-Turās al-‘Arabī, 1999, jil. 4, hlm. 167–168.
 - 18 Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, Dār al-Syurūq, 2000, jil. 1, hlm. 129–130.
 - 19 Wahbah az-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, jil. 2, hlm. 60.
 - 20 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, jil. 2, hlm. 430.
 - 21 Ar-Rāgib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*, hlm. 72.
 - 22 Al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-‘Arabī, 1994, jil. 2, hlm. 181.
 - 23 Fritjof Capra, *The Web of Life*, New York: Anchor Books, 1996.
 - 24 Az-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf*, jil. 1, hlm. 358.
 - 25 Ibn al-Jauzī, *Zād al-Masīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994, jil. 1, hlm. 146.
 - 26 Mustafā Maḥmūd, *Hiwār ma‘a Ṣadiqī al-Kāfir*, hlm. 82.
 - 27 Aṭ-Ṭanṭawī, *Tafsīr al-Wasīṭ*, jil. 2, hlm. 59.
 - 28 Awad, *al-Ālam al-Ṭabī‘ī fī al-Qur’ān*, Markaz Dirasāt al-Ḥadārah, 2018, hlm. 211.
 - 29 Ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, jil. 13, hlm. 31.
 - 30 Ṭanṭawī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, jil. 17, hlm. 153.
 - 31 NASA Earth Observatory, “The Role of Clouds in Earth’s Climate”, 2022. <https://earthobservatory.nasa.gov>.
 - 32 Wahbah az-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, jil. 1, hlm. 478.
 - 33 Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1990, jil. 2, hlm. 184.
 - 34 Wahbah az-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, jil. 2, hlm. 61.

(Kesuburan Bumi Dan Ketersediaan Rezeki Sebagai Tanda Kekuasaan Allah)

- 1 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979, jil. 5, hlm. 242.
- 2 Ar-Rāgib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*, Dār al-Qalam, 2008, hlm. 748.
- 3 Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1414; Ibn Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, hlm. 242–243.
- 4 Wahbah az-Zuhailī, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqidah*

wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj, Beirut: Dār al-Fikr, 1999, jil. 7, hlm. 31.

- 5 Manuel Molles, *Ecology: Concepts and Applications*, New York: McGraw-Hill Education, 2016; Eugene P. Odum dan Gary W. Barrett, *Fundamentals of Ecology*, Boston: Thomson Brooks/Cole, 2005.
- 6 Michael Fenner dan Ken Thompson, *The Ecology of Seeds*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511614101>; Michael Begon, Colin R. Townsend, dan John L. Harper, *Ecology: From Individuals to Ecosystems*, Chichester: Wiley, 2009.
- 7 Odum dan Barrett, *Fundamentals of Ecology*, Boston: Thomson Brooks/Cole, 2005.
- 8 Begon, Townsend, dan Harper, *Ecology: From Individuals to Ecosystems*, Chichester: Wiley, 2009.
- 9 Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Dār al-Ma'ārif, 2000, jil. 24, hlm. 231.

(Tanggung Jawab Kosmik Manusia)

- 1 Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, cet. I, jil. 1, hlm. 72.
- 2 Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 1997, jil. 3, hlm. 544–546..
- 3 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, cet. I, jil. VII, hlm. 243..
- 4 Lee Smolin, *On the Place of Qualia in a Relational Universe*, Waterloo: Perimeter Institute for Theoretical Physics, 2 Januari 2020, hlm. 24.
- 5 Lee Smolin, *On the Place of Qualia in a Relational Universe*, Waterloo: Perimeter Institute for Theoretical Physics, 2 Januari 2020, hlm. 1.
- 6 Burhān ad-Dīn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm ad-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa as-Suwar*, al-Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th., jil. XV, hlm. 425.
- 7 Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, London: Mansell, 1985, bab 5: "The Sharī'ah as Problem-Solving Methodology."
- 8 Sohail Inayatullah (ed.), *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, London: Pluto Press, 2003, hlm. 291–292.

(Manusia Sebagai Khalifah; Tanggung Jawab Pemelihara Bumi)

- 1 Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, jld. 2, hlm. 226.
- 2 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, entri: "خلف".
- 3 Ar-Rāḡib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*, Dār al-Qalam, 2002, hlm. 240.
- 4 Ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Dār al-Fikr, 1999, juz. 1, hlm. 210.
- 5 Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Keagan Paul International, 2002, hlm. 120–123.
- 6 Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, jld. 4, hlm. 472; lihat juga Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, penjelasan tentang makna *fasād* sebagai kerusakan moral, sosial, atau fisik, baik pada benda mati maupun hubungan antarmanusia.
- 7 *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Kairo: Ma'had al-Lughah al-'Arabiyyah, hlm. 662.
- 8 Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, jld. 3, hlm. 105.
- 9 Ar-Rāḡib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*, Dār al-Qalam, 2002, hlm. 248.
- 10 Ibn Hishām, *Mugnī al-Labīb 'an Kutub al-A'arīb*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, juz. 1, hlm. 125.
- 11 Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1984, jld. 1, hlm. 233.
- 12 Az-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t., jld. 1, hlm. 233.
- 13 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Fikr, 1992, jld. 1, hlm. 253.
- 14 Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: Dār Tunisiyyah li al-Nashr, 1984, jld. 1, hlm. 308.
- 15 Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Lahore: Suhail Academy, 2001, hlm. 14–17.
- 16 *Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987, jil.2, hlm. 902

(Kekhalifahan Adalah Nikmat Yang Harus Dijaga)

- 1 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979, jil. 2, hlm. 389.

- 2 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Fikr, 1992, jil. 3, hlm. 265.
- 3 Abū Hilāl al-‘Askarī, *al-Furūq al-Lugawiyyah*, Beirut: Dār al-‘Ilm, 1979, hlm. 392.
- 4 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, jil. 1, hlm. 293.
- 5 Abū Hilāl al-‘Askarī, *al-Furūq al-Lugawiyyah*, hlm. 248.
- 6 Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1990, jil. 14, hlm. 22.
- 7 Fakhruddīn ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṡ al-‘Arabī, jil. 14, hlm. 192.
- 8 Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyy al-Qur’ān*, Kairo: Dār Hajar, 2001, jil. 10, hlm. 50.
- 9 Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature*, London: Unwin Paperbacks, 1990, hlm. 89–90.
- 10 Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Texas: ABC International Group, 1997, hlm. 94.
- 11 Ibn ‘Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: Dār Sahnūn, 1997, jil. 8, hlm. 220.
- 12 Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, Kairo: Dār Kutub al-Miṣriyyah, 2006, jil. 7, hlm. 158.
- 13 Fakhruddīn ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-Kabīr*, jil. 13, hlm. 189.
- 14 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, jil. 4, hlm. 540.
- 15 Ibn ‘Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, jil. 8, hlm. 211.
- 16 Al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa as-Sab‘ al-Maṣānī*, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṡ, 2005, jil. 8, hlm. 189.

(Bumi Sebagai Anugerah Allah Dan Amanah Konservasi)

- 1 Ibn Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979, jil. 2, hlm. 345; Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H., jil. 11, hlm. 257.
- 2 Ar-Rāgib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*, Lebanon: Dār al-Ma‘rifah, t.th., jil. 1, hlm. 330.
- 3 Ibnu Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, jil. 5, hlm. 474.
- 4 Ibnu Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jil. 1, hlm. 770.
- 5 Ar-Rāgib al-Aṣfahānī, *Mufradāt li Alfāz al-Qur’ān*, jil. 2, hlm. 452.
- 6 Tim Penyusun, *at-Tafsīr al-Maudū‘ī li Suwar al-*

- Qur'ān*, University of Sharjah, 2013, jil. 8, hlm. 277; Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṣ al-ʿArabī, 1412 H., jil. 30, hlm. 591.
- 7 Ibn ʿĀsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyyah li an-Nashr, 1984, jil. 29, hlm. 32; Wahbah az-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1991, jil. 29, hlm. 24–25.
 - 8 Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ʿUmar az-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1408 H., jil. 4, hlm. 580.
 - 9 Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, jil. 30, hlm. 591.
 - 10 Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, India: al-Maṭbaʿah al-Anṣāriyyah, 1323 H., jil. 4, hlm. 530.

(Penundukan (Taskhīr) Dan Keseimbangan Alam Bentuk Kasih Sayang Allah)

- 1 Ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991, jil. 4, hlm. 452.
- 2 Ibn Jarīr Aṭ-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr Āyat al-Qurʾān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000, jil. 18, hlm. 667.
- 3 Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2018, jil.5, hlm. 450.
- 4 Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004, juz. 17, hlm. 4732; Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-Aẓīm*, Kairo: Dar al-Hadis, 2018, jil. 5, hlm. 450.
- 5 Al-Qurṭubī, *al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʾān*, lihat juga Aṭ-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr Āy al-Qurʾān*, hlm. 667, dan Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, jld. 17, hlm. 4732.

(Menjaga Alam Sebagai Bentuk Syukur Atas Taskhīr Alam)

- 1 Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Bairut: Dār aṣ-Ṣādir, 1414 H., jil. 1, hlm. 227.
- 2 Ar-Rāghib al-Aṣfahānī, *Muʿjam Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān*, Beirut: Dār al-Qalam, 2009, hlm. 255.
- 3 Sayyid Quṭb, *Fī Zīlāl al-Qurʾān*, Dār al-Syurūq, 2000, hlm. 2107–2108.
- 4 Fakhruddīn Ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, Dār Iḥyā' al-Turāṣ al-ʿArabī, 1999, jil. 19, hlm. 97.
- 5 Ibn ʿĀsyūr, *at-Taḥrīr wat-Tanwīr*, Tunisia: Dār at-Tunīsi-

ah, 1984, jil. 13, hlm. 235

- 6 Tim Penyusun, *at-Tafsīr al-Mawḍūʿī li Suwar al-Qurʾān*, University Syarjah, 2013, hlm. 58.
- 7 Shafina, KLHK dalam BPS, 2023
- 8 Al-Baihaqī, *Syaʿb al-Imān*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000, jil. 136, hlm. 119

(Penundukan Alam Sebagai Anugerah Dan Ayat-Ayat Allah di Jagad Raya)

- 1 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Dār al-Fikr, 1991, jil. 4, hlm. 447.
- 2 ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah*, Kairo: Dār al-Maʿārif, 1982, hlm. 111.
- 3 Ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, Dār al-Fikr, 1991, jil. 4, hlm. 508.
- 4 Ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, Dār al-Fikr, 1991, jil. 3, hlm. 208–209.
- 5 Ar-Rāghib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān*, tahqīq Ṣafwān ʿAdnān ad-Dāʾūdī, Damaskus–Beirut: Dār al-Qalam & ad-Dār asy-Syāmiyyah, cet. I, 1412 H, hlm. 462.
- 6 Ar-Rāghib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān*, hlm. 462; M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, vol. 12, hlm. 345.
- 7 ʿAlī Jumʿah, *al-Bīʿah wa al-Ḥifāẓ ʿAlaiḥā min Manẓūrin Islāmiyyin*, hlm. 57.

(Kerusakan Spiritual dan Alam; Fasad Fil Ard; Peran Manusia Dalam Lingkungan)

- 1 Ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991, jil. 4, hlm. 472.
- 2 Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1994, jil. 3, hlm. 319.
- 3 Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah, *al-Muʿjam al-Wasīṭ*, Kairo: Dār ad-Daʿwah, 2004, hlm. 679.
- 4 Al-Jurjānī, *at-Taʾrīfāt*, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1985, hlm. 213.
- 5 Abū Hilāl al-ʿAskarī, *al-Furūq al-Lugawiyyah*, Beirut: Dār al-ʿIlm, 2001, hlm. 404.
- 6 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, jil. 3, hlm. 90.

- 7 Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jil. 2, hlm. 518.
- 8 Al-Jurjānī, *at-Ta‘rifāt*, hlm. 143.
- 9 Abū Hilāl al-‘Askarī, *al-Furūq al-Lughawīyah*, hlm. 280.
- 10 Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘il *al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Damaskus, Dār Ibn Kaṣīr, 1993, jil. 21, hlm. 33.
- 11 Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: Dār at-Tūnisiyyah li an-Naṣr, 1984, jil. 1, hlm. 192.
- 12 Az-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq at-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009, jil. 1, hlm. 117.
- 13 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Fikr, 1992, jil. 1, hlm. 109.
- 14 Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *at-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur‘ān al-Karīm*, Kairo: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1997, jil. 1, hlm. 53.
- 15 Rasyīd Riḍhā, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1947, jil. 1, hlm. 79.
- 16 Deforestasi secara bahasa berasal dari kata Latin *de-* (menghilangkan) dan *forestis* (hutan), yang berarti proses penghilangan atau penggundulan hutan. Secara istilah, deforestasi merujuk pada pengurangan luas tutupan hutan secara permanen yang diubah menjadi lahan bukan hutan, baik untuk pertanian, pemukiman, infrastruktur, maupun aktivitas industri lainnya. Menurut *Food and Agriculture Organization (FAO)*, deforestasi adalah “the conversion of forest to other land use or the long-term reduction of the tree canopy cover below the minimum 10 percent threshold” (FAO, *Global Forest Resources Assessment 2020*, Rome: FAO, 2020, hlm. 11). Artinya, setiap pengalihan fungsi hutan yang mengakibatkan hilangnya penutupan pohon di bawah ambang batas 10% dikategorikan sebagai deforestasi. (lihat juga: Fazlun Khalid, *Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis*, London: Kube Publishing, 2001, hlm. 87).
- 17 Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London: Zed Books, 1989, hlm. 22.
- 18 Timothy Morton, *The Ecological Thought*, Cambridge: Harvard University Press, 2010, hlm. 8.

(Pengrusakan Lingkungan dan Kemunafikan)

- 1 Abdurrahmān ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Jauzī, *Zad al-Maisīr fī 'Ilm at-Tafsīr*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2002, jil 1, hlm. 221.
- 2 Ibn Manẓūr, *Lisān al- 'Arab*, t.tt: Dār Ṣādir, 1994, jil. 14, hlm. 385.
- 3 Muḥammad Abduh, *Tafsīr al-Manār*, Kairo: Dār al-Manār, 1947), hlm. 5-6.
- 4 Abū as-Su'ūd Muḥammad ibn Muḥammad al- 'Amarī, *Irsād al-Aql al-Salīm ilā Mazāya al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār Ihya' at-Turās al-'Arabī, t.th., jil. 1, hlm. 211.
- 5 Aṭ-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wil Ayy al- Qur'an*, hlm. 237-238.
- 6 Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., jil. 5, hlm. 216-217.
- 7 Muḥammad ibn 'Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: Dār at-Tunīsiyah li an-Nasyr, 1984 jil. 1, hlm. 403.
- 8 Abdul Qadīr Aḥmad Abdul Qadīr, *al-Garah 'alā al-Ussrah al-Muslimah*, Texas: ktab Inc., 2025, hlm. 20.

(Aspek Keadilan Dalam Pemanfaatan Sumber Daya Alam)

- 1 Ibn Fāris, *Mu 'jam Maqāyīs al-Lughah*, t.tt.: Dār al-Fikr, jil. 3, hlm. 253.
- 2 Ar-Ragīb al-Aṣḥānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Qalam, 1412 H, hlm. 407-408.
- 3 Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur 'ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964, jil. 13, hlm. 129.
- 4 Wahbah az-Zuhailī, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syāri'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1991, jil. 19, hlm. 200.
- 5 Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *at-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: Dār Sahnūn, 1997, jil. 19, hlm. 100.

(Pelestarian Bumi Sebagai Bentuk Implementasi Keimanan)

- 1 Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Ayy al-Qur 'ān*, t.tt: Mu'assasah ar-Risālah, 2000, jil. 9, hlm. 186.
- 2 Ibn Manẓūr, *Lisān al- 'Arab*, t.tt: Dār Ṣādir, 1994, jil. 2,

- hlm. 103.
- 3 Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyy al-Qur'ān*, jil. 9, hlm. 185.
 - 4 Wahbah Az-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr, 1994, jil. 8, hlm. 434.
 - 5 Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, jil. 9, hlm. 184.
 - 6 Az-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, jil. 8, hlm. 434.
 - 7 Az-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, jil. 8, hlm. 434.
 - 8 Az-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, jil. 8, hlm. 433.

(Ulū Baqiyah dan Kesenambungan Kelestarian Alam)

- 1 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Dār al-Fikr, 1979, jil. 5, hlm. 49.
- 2 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Qum: Nasyru Adab al-Ḥauzah, hlm. 1405.
- 3 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, hlm. 1405. Lihat juga, al-Asfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2002, hlm. 138.
- 4 Wahbah az-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshirah, 1991, jil.12, hlm. 177.
- 5 HAMKA, *Tafsīr al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004, jil 5, hlm.3569.
- 6 Muslim ibn Ḥajjāj an-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Turki: Dar aṭ-Ṭibā' 'ah al-'Āmirah, 1334 H, jil.8, hlm. 61
- 7 HAMKA, *Tafsīr al-Azhar Juz 12*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004, jil. 5, hlm. 3569-3570.
- 8 Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007

(Anjuran Berbuat Ihsan dan Larangan Perusakan di Bumi)

- 1 Muḥammad 'Alī aṣ-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Āyāti al-Aḥkām min al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah Manāhil al-'Irfān, 1981, jil. 2, hlm. 572.
- 2 Maḥmūd al-Ālūsī al-Bagdādī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān wa al-Sab' al-Masānī*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2010, jil. 20, hlm. 112.

- 3 Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Bagawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Riyad: Dār al-Ṭayyibah, 1411 H., jil. 6, hlm. 221.
- 4 Maḥmūd al-Ālūsī al-Bagdādī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 20, hlm. 257.
- 5 Ibrāhīm Yūsuf Naṣīr, *Qiṣṣah Qārūn*, Riyadh: Maktabah al-'Abikān, 1422 H., hlm. 21.
- 6 Jamāl 'Abd al-Hādī, *Ḍurriyyah Ibrāhīm 'alaihi as-Salām wa al-Masjid al-Aqṣā*, al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1986, hlm. 173–174.
- 7 Al-Baihaqī, *Sya'b al-Imān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, jili. 2, hlm.1248
- 8 Ḥikmat bin Baṣīr bin Yāsīn, *at-Tafsīr aṣ-Ṣaḥīḥ*, Madīnah: Dār al-Ma'aṣīr, 1419 H., jil. 4, hlm. 59.
- 9 The Guardian, "*Humans exploiting and destroying nature on unprecedented scale* – report," 9 September 2020, dalam <https://www.theguardian.com/>, diakses pada 24 Mei 2025.
- 10 Jamāl 'Abd al-Hādī Muḥammad Ma'sūd dan Wafā' Muḥammad Rif'at Jum'ah, *Akhtā' Yajibu 'an Tuṣaḥḥah fī at-Tārīkh*, al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1994, hlm. 9.

(Adil Dalam Takaran dan Larangan Perusakan di Bumi)

- 1 Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991, jil. 6, hlm. 141.
- 2 Ibn Manẓūr, *Lisān al- 'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1994, jil. 15, hlm. 406.
- 3 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, jil. 5, hlm. 190 dan 316.
- 4 Ibn Manẓūr, *Lisān al- 'Arab*, jil. 13, hlm. 454.
- 5 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, jil. 5, hlm. 88.
- 6 Ibn Manẓūr, *Lisān al- 'Arab*, jil. 7, hlm. 340.
- 7 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, jil. 1, hlm. 241.
- 8 Ibn Manẓūr, *Lisān al- 'Arab*, jil. 6, hlm. 55.
- 9 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, jil. 3, hlm. 217.
- 10 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, jil. 4, hlm. 253.
- 11 Ibn Manẓūr, *Lisān al- 'Arab*, jil. 14, hlm. 306.
- 12 Wahbah az-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991, jil. 9, hlm. 148.
- 13 Muḥammad Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981, jil. 18, hlm. 41.

- 14 Muḥammad ‘Alī as-Ṣābūnī, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1981, jil. 2, hlm. 29.
- 15 Muḥammad Rasyīd Riḍhā, *Tafsīr al-Manār*, Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah, t.t., hlm. 142.
- 16 Ismā‘īl Ḥaqqī al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2018, jil. 4, hlm. 172.
- 17 Aḥmad ibn ‘Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015, jil. 3, hlm. 234.
- 18 Muḥammad ibn Muḥammad al-‘Āmidī Abū as-Su‘ūd, *Tafsīr Abī as-Su‘ūd*, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, t.t., jil. 4, hlm. 232.

(Azab Atas Kaum Pendosa; Refleksi Dari Kerusakan Kolektif)

- 1 Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, t.t., jil. 2, hlm. 16.
- 2 Muḥyiddīn Darwisy, *I‘rāb al-Qur’ān al-Karīm*, jil. 2, hlm. 509.
- 3 Erna Febriani, “Fenomena Kemunculan Kelompok Homoseksual dalam Ruang Publik Virtual”, *Komunikologi: Jurnal Ilmiah Ilmu Komunikasi*, vol. 17, no. 1, hlm. 30–38.
- 4 Nurbaiti, Digiseksual, *Fenomena Perilaku Seksual di Era 4.0 (Penanggulangan dengan Pendekatan Psikologis Berbasis Al-Qur’an)*, Jakarta: UM Jakarta Press, 2020, hlm. 34.
- 5 Ibn ‘Āsyūr, *at-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jil. 8, hlm. 19.

(Kerusakan Alam Akibat Tindakan Manusia)

- 1 Ibn Fāris, *Mu‘jam al-Maqāyīs al-Lughah*, Ibn Fāris, Maqāyīs al-Lughah, t.t.: Dār al-Fikr, 1991, jil. 4, hlm. 403.
- 2 Ar-Ragīb al-Aṣḥānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Qalam, 1412 H, hlm. 379.
- 3 ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs ar-Rāzī Ibn Ḥātim, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Riyad: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997, jil. 1, hlm. 3092.
- 4 Asy-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, Dār Ibn Kaṣīr, 1992, jil. 3, hlm. 443; Ibn Ḥātim, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, dalam

penafsiran Surah ar-Rūm: 41.

- 5 ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs ar-Rāzī Ibn Ḥātim, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Riyad: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997, jil. 1, hlm. 3092.
- 6 Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣābūnī, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1981, jil. 2, hlm. 481.
- 7 Al-Baihaqī, *Sunan al-Kubra*, Kairo: Markas Hijr, 2011, jil. 21, hlm. 28.
- 8 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993, jil. 7, hlm. 171.
- 9 Abū Bakr ‘Abdullāh ibn Muḥammad ibn Abī Syaibah al-Kūfī, *al-Muṣannaf li Abī Syaibah*, Beirut: Dār Qurṭubah, 2006, jil. 15, hlm. 252.

(Rotasi Siang dan Malam Sebagai Bentuk Keseimbangan Kehidupan)

- 1 Ibn Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, jil. 2, t.t.: Dār al-Fikr, jil. 2, hlm. 15
- 2 Ar-Ragīb al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Qalam, 1412 H, hlm. 246.
- 3 Disarikan dari Ibn Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*. Jil.2, hlm. 16-17.
- 4 Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H, jil.5, hlm. 155.
- 5 Robert E. Ricklefs dan Gary Miller, *Ecology*, New York: W. H. Freeman, 2000.
- 5 Noga Kronfeld-Schor dan Tamar Dayan, “Partitioning of Time as an Ecological Resource,” *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, vol. 34, 2003, hlm. 153–181, <https://doi.org/10.1146/annurev.ecolsys.34.011802.132435>.

(Menjaga Rahmat Allah di Alam Semesta)

- 1 Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Kairo: Dār Hajr, 2001, jil. 23, hlm. 622.
- 2 Az-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995, jil. 4, hlm. 530.
- 3 Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, Beirut: Mu’assasah ar-Risālah, 2006, jil. 18, hlm. 301.
- 4 Ibn ‘Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: Dār Sahnūn,

- 1997, jil. 30, hlm. 99.
- 5 Ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth, 1999, jil. 30, hlm. 60.
 - 6 Al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth, 1994, jil. 28, hlm. 58.
 - 7 Al-Bīqā'ī, *Naẓm ad-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa as-Suwar*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1995, jil. 20, hlm. 120.
 - 8 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Fikr, 1992, jil. 9, hlm. 311.
 - 9 Aṭ-Ṭanṭāwī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān*, Kairo: Maṭba'ah al-Istiqāmah, 1954, jil. 27, hlm. 102.

(Pemanfaatan Hewan Sesuai Fungsinya)

- 1 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979, jil. 2, hlm. 204.
- 2 Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1990, jil. 11, hlm. 156.
- 3 Ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, jil. 2, hlm. 106–107.
- 4 Muḥyiddīn Darwīsī, *Iʿrāb al-Qur'ān wa Bayānuhū*, Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H, jil. 2, hlm. 475.
- 5 Aṭ-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān fī Taʿwīl Ayy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1984, jil. 11, hlm. 230.
- 6 Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, jil. 6, hlm. 305.
- 7 Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an (LPMQ), *Tafsir Ringkas al-Qur'an al-Karim*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, hlm. 389.
- 8 Az-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Maʿrifah, 2009, jil. 2, hlm. 326.
- 9 Ibn ʿĀsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: Dār Sahnūn, 1997, jil. 8, hlm. 93.
- 10 Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Lentera Hati, 2002, jil. 4, hlm. 80.

(Etika Konsumsi: Antara Kebebasan Dan Batas Ilahi)

- 1 Muḥyiddīn ad-Darwīsī, *Iʿrāb al-Qur'ān wa Bayānuhu*, Dār Ibn Kaṣīr, 1995, jil. 3, hlm. 88.
- 2 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Dār al-Fikr, 1979, jil. 4, hlm. 381.
- 3 Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, jil.3, hlm. 168.

- 4 Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an (LPMQ), *Tafsir Ringkas al-Qur'an al-Karim*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, hlm. 389.
- 5 Ibnu 'Asyur, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, jil.8, hlm.128.
- 6 Ibnu Kaşîr, *Tafsîr al-Qur'ân al- 'Aẓîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, jil. 2, hlm. 109.
- 7 Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran, *Penciptaan Manusia*, Jakarta: Kemenag RI, 2012, hlm. 2.

(Air Suci Dari Langit: Sentuhan Kasih Tuhan Bagi Alam)

- 1 Ibn Fâris, *Maqâ'yîs al-Lughah*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1979, jil. 3, hlm. 403; *ar-Râghib al-Aṣṣahânî, al-Mufradât fî Garîb al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2003, hlm. 300.
- 2 Fakhruddîn ar-Râzî, *at-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dâr lhyâ' al-Turâs, 1999, jil. 24, hlm. 55.
- 3 Ar-Râgîb al-Aṣṣahânî, *al-Mufradât fî Garîb al-Qur'ân*, hlm. 300 dan hlm. 43.
- 4 Abû Dâwûd, Sunan Abî Dâwûd, *Kitâb al-Ṭahârah, Bâb fî ṭahârat al-mâ' (no. 66); al-Tirmizî, Sunan al-Tirmizî, Kitâb al-Ṭahârah (no. 66)*, beliau mengatakan "ḥasan"; al-Nasâ'î, al-Sunan al-Kubrâ; Aḥmad ibn Ḥanbal, al-Musnad, Beirut: Mu'assasat ar-Risâlah, t.t., jil. 3, hlm. 15 (dari jalur Abû Sa'îd al-Khudrî).
- 5 Az-Zamakhsyârî, *al-Kasysyâf 'an Ḥaqâ'iq at-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994; Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr: al-'Aqîdah, asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'âşirah, 2017.

(Air Terjaga, Manusia Sejahtera)

- 1 Ibn Fâris, *Maqâ'yîs al-Lughah*, Dâr al-Fikr, 1979, jil.3, hlm. 98.
- 2 Abû al-Fidâ' Muḥammad ibn 'Umar Ibn Kaşîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-Aẓîm*, t.tt: : Dâr at-Ṭayyibah, 1999, jil. 5, hlm. 470.
- 3 Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gaib*, Beirut: Dâr al-lhyâ', 1420 H, jil. 23, hlm. 268.
- 4 Departemen Agama RI, *Tafsîr al-Qur'an al-Karim: Tafsir Tahlili*, Jilid 6, Jakarta: Departemen Agama, 2010,

- 
- hlm. 483.
- 5 Al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964, jil. 12, hlm. 112. Lihat juga: al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āy al-Qur’ān*, Mekah: Dār at-Tarbiyah wa at-Turās, t.th, jil. 19, hlm. 20.
 - 6 Ibnu Jarīr Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āy al-Qur’ān*, jil. 19, hlm. 20.
 - 7 Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004, jil. 6, hlm. 4775.

(Menjaga Air dan Tumbuhan)

- 1 Ibnu Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah, taḥqīq ‘Abd as-Salām Muḥammad Hārūn*, Dār al-Fikr, 1979, jil. 3, hlm. 97.
- 2 Ibrāhīm Muṣṭafā dkk., *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, Kairo: Dār ad-Da‘wah, jil. 2, hlm. 898.
- 3 Ibnu Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, jil. 5, hlm. 381.
- 4 Ibnu Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, jil. 6, hlm. 23.
- 5 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Ciputat: Lentera Hati, Edisi Baru, cet. I, 2009, vol. XI, hlm. 478; Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984, jil. 23, hlm. 376; Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, Beirut-Kairo: Dār asy-Syurūq, cet. XVII, 1412 H., jil. 5, hlm. 3047; ‘Alī Jum‘ah, *al-Bī‘ah wa al-Ḥifāẓ ‘alaiḥā min Manzūrin Islāmiyyin*, Kairo: al-Wābil al-Ṣayyib li al-Intāj wa at-Tauzī‘ wa an-Nasyr, cet. I, 2009, hlm. 57.
- 5 ‘Alī Jum‘ah, *al-Bī‘ah wa al-Ḥifāẓ ‘alaiḥā min Manzūrin Islāmiyyin*, hlm. 57.
- 6 Alī Jum‘ah, *al-Bī‘ah wa al-Ḥifāẓ ‘alaiḥā min Manzūrin Islāmiyyin*, hlm. 34.
- 7 Alī Jum‘ah, *al-Bī‘ah wa al-Ḥifāẓ ‘Alaiḥā min Manzūrin Islāmiyyin*, hlm. 12.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an Kemenag Kementerian Agama

al-Alūsī, Syihāb ad-Dīn. *Rūḥ al-Ma'ānī*. t.t: Dār Iḥyā' al-Turās al-‘Arabī, 1994.

al-‘Amarī, Abū as-Su’ūd Muḥammad bin Muḥammad. *Irsād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, t.th.

Al-Andalusī, Abū Ḥayyān. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.

Al-Asfahānī, ar-Ragīb. *Al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Qalam, 1992.

Al-‘Askarī, Abū Hilāl. *Al-Furūq al-Lugawīyyah*. Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1979.

Abī Ḥātim, ‘Abdurrahmān bin Muḥammad bin Idrīs. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Riyad: Maktabah Nizar Muṣṭafa al-Bāz, 1997.

Abū Zahrah, Muhammad Aḥmad et al. *At-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm*. Giza: al-Hai’ah al-‘Āmmah li Shu’ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyyah, 1993.

Aḥmad, Abdul Qadir. *Al-Gharah ‘alā al-Usrah al-Muslimah*. Texas: Ktab Inc, 2025.

Awad, Ṣubḥī. *Al-‘Ālam at-Ṭabī‘ī fī al-Qur’ān*. Beirut: Markaz Dirasat al-Ḥaḍārah, 2018.

Al-Bagawī, Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas‘ūd. *Ma‘ālim at-Tanzīl*. Riyad: Dār al-Ṭayyibah, 1991.

Al-Baiḍāwī. *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās, 1993.

Begon, Michael, dkk. *Ecology: From Individuals to Ecosystems*. Wiley, 2009.

Al-Burūsawī, Ismāʿīl Ḥaqqī. *Rūḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2018.

Capra, Fritjof. *The Web of Life*. New York: Anchor Books, 1996.

Darwisy, Muhyiddīn. *Iʿrāb al-Qurʾān wa Bayānuhu*. Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1995.ṣṣ

Departemen Agama. *Tafsīr Tahlili*. Jakarta: Departemen Agama, 2010.

Al-Fairūzabādī, Baṣāʾir Żawī at-Tamyīz fī Laṭāʾif al-Kitāb al-ʿAzīz. t.th.

Ibn Fāris. *Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Febriani, Erna. “Fenomena Kemunculan Kelompok Homoseksual dalam Ruang Publik Virtual.” *Komunikologi: Jurnal Ilmiah Ilmu Komunikasi* (2023): 30–38.

Fenner, Michael, and Ken Thompson. *The Ecology of Seeds*. Cambridge University Press, 2005.

Foltz, Richard, dkk. *Islam and Ecology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Hadi, Jamāl ʿAbdul, dkk. *Akhṭāʾ Yājib an Tuṣaḥḥaḥ fī at-Tārīkh*. Al-Manṣūrah: Dār al-Wafāʾ, 1994.

Hadi, Jamāl ʿAbdul. *Żurriyyah Ibrāhīm alaihi as-Salām wa al-Masjid al-Aqṣā*. Al-Manṣūrah: Dār al-Wafāʾ, 1986.

Hamka. *Tafsīr al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004.

Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. *At-Tafsīr al-Wāḍiḥ*. Beirut: Dār al-Jāʾil al-Jadīd, 1413 H.

Ibn Hisyām, Jāmaluddīn, *Mugnī al-Labīb ʿan Kutub al-Aʿrīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1992.

Ibrahim, Mustafa, dkk. *Al-Muʿjam al-Wasīṭ*. Kairo: Dār ad-Daʿwah, 1993.

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad Ṭahir. *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Tunis: Dār at-Tunīsiyah li an-Nasyr, 1984.

Ibn Yāsin, Hikmat bin Basyīr. *Masū'ah aṣ-Ṣaḥīḥ al-Masbūr min Tafsīr al-Ma'sūr*. Madinah: Dār al-Ma' āṣir, 1419 H.

Ibn al-Jauzī, *Jamāluddīn Abū al-Farj*. Zād al-Masīr. Beirut: Dār al-Kutub al- ' Ilmiyyah, 1994.

Al-Jurjānī. *At-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

Ibn Yāsin, Hikmat bin Basyīr. *Masū'ah aṣ-Ṣaḥīḥ al-Masbūr min Tafsīr al-Ma'sūr*. Madinah: Dār al-Ma' āṣir, 1419 H.

Ibn Kaṣīr, Abu al-Fidā' Ismā'il ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2018.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mikram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1997.

Ibn as-Sirrīy, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Ma' ānī al-Qur'ān wa l' rābuhu*. Beirut: ' Ālam al-Kutub, 1988.

Al-Khāzin, 'Alauddīn 'Ali bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Bagdādī. *Lubab al-Ta'wīl fī Ma' ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2014.

Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an. *Penciptaan Manusia*. Jakarta: Kemenag RI, 2012.

Lovelock, James. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press, 2000.

Mahmoud. *Ḥiwār ma' a Ṣadīqī al-Kāfir*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1995.

Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Beirut: Dār al-Da'wah, 2004.

Al-Marāgī, Ahmad Mustafā. *Tafsīr al-Marāgī*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007.



Mariani, et al. *Pengertian, Ruang Lingkup Ekologi dan Ekosistem*. Modul Ajar, Program Studi Agribisnis, Fakultas Pertanian Universitas Lambung Mangkurat, 2024.

Miller, Gary, and Robert E. Ricklefs. *Ecology*. New York: W. H. Freeman, 2000.

Molles, Manuel. *Ecology: Concepts and Applications*. New York: McGraw-Hill Education, 2016.

Morton, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Nahṣīr, Ibrahim Yūsuf. *Qiṣṣat Qārūn*. Riyad: Maktabah al-‘Abīkān, 2001.

NASA Earth Observatory. *The Role of Clouds in Earth's Climate*. 2022.

Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: ABC International Group, 1997.

An-Naisabūrī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāhidī. *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994.

Nukhbah min al-Ulamā. *At-Tafsīr al-Mawḍū‘ī li Suwar al-Qur’ān*. University of Sharjah, 2013.

Nurbaiti. *Digiseksual: Fenomena Perilaku Seksual di Era 4.0 (Penanggulangan dengan Pendekatan Psikologis Berbasis Al-Qur’ān)*. Jakarta: UM Jakarta Press, 2020.

Odum, Eugene P., and Gary W. Barrett. *Fundamentals of Ecology*. Thomson Brooks/Cole, 2005.

Özdemir, Ibrahim. *Toward an Islamic Environmental Ethics: A Qur’anic Perspective*. 2003.

Al-Qarāḍawī, Yūsuf. *Ri’āyah al-Bī’ah fī asy-Syari’ah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2001.

Al-Qujawī, Muḥammad bin Mushlihuddin Muṣṭafaha Zadah. *Hasyiyah ‘alā Tafsir al-Qāḍī al-Baidhāwī*. Istanbul: Maktabah al-Haqīqah, 1991.

Al-Qurṭubī. *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.

Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2003.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1999.

Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Manār*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1947.

Schor, Cronfeld, dkk. “Partitioning of Time as an Ecological Resource.” *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 34 (2003). <https://doi.org/10.1146/annurev.ecolsys.34.011802.132435>.

Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

Shiva, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books, 1989.

aṣ-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Ṣafwah at-Tafāsīr*. Kairo: Dār aṣ-Ṣābūnī, 1997.

Smolin, Lee. *On the Place of Qualia in a Relational Universe*. Waterloo: Perimeter Institute for Theoretical Physics, 2020.

Sohail Inayatullah, ed. *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*. London: Pluto Press, 2003.

Aṭ-Ṭabarī. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Dār al-Fikr, 1984.

aṭ-Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusain. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasah al-A’lamī li al-Maṭbū’āt, 1991.

Ṭahā, Muḥammad ‘Alī. *Taisīr aṭ-Ta’wīl li Aḥkām aṭ-Tanzīl*. Riyad: Dār al-Ṣumay‘ī, 2005.

Aṭ-Ṭanṭāwī, Jauhārī. *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1997.

The Guardian. *Humans Exploiting and Destroying Nature on Unprecedented Scale – Report*. 9 Sept. 2020.

Umar, Nasaruddin. *Tafsir Teosofis Najda: Harmoni Insan, Alam dan Kalam Ilahi*. Jakarta: Nasaruddin Umar Office, 2025.

Az-Zamakhsyarī. *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 2009.

Az-Zuhailī, Wahbah. *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

Buku Tafsir Ayat-Ayat Ekologi ini hadir sebagai ikhtiar menautkan antara wahyu dan semesta. Ia menyingkap pesan-pesan Al-Qur'an yang sering luput dibaca dari kacamata ekologis-tentang air yang turun dengan takaran, tanah yang menggugurkan kehidupan, dan langit yang dijaga keseimbangannya. Buku ini menelusuri bagaimana Allah *Subhanahu wa Ta'ala* menanamkan prinsip-prinsip etika lingkungan dalam ayat-ayat-Nya, seraya mengingatkan manusia agar tidak menjadi penyebab kerusakan bumi yang diwariskan sebagai amanah.

Lebih dari sekadar karya tafsir, buku ini adalah panggilan spiritual dan moral untuk kembali bersahabat dengan alam. Ia menggugah kesadaran bahwa menjaga lingkungan bukan hanya tugas ekologis, tetapi ibadah yang menyambung antara tauhid dan tanggung jawab sebagai khalifah. Melalui perpaduan antara warisan ulama klasik, refleksi kontemporer, dan nilai-nilai ekoteologis, Tafsir Ayat-Ayat Ekologi menjelma sebagai bacaan penting bagi siapa saja yang ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman merawat bumi dan merajut harmoni dengan seluruh ciptaan.

ISBN 978-602-293-271-0



9

786022

932710

LPMC



BOMI



Quran
Kemenag



Pustaka
Lajnah