

Makna Peran Manusia sebagai Khalifah dan Paradigma Teosentrisme dalam Etika Lingkungan Islam

Kurniawan Dwi Saputra

Universitas Islam Indonesia

Email: kurniawan.dwi.saputra@uii.ac.id

Septiana Dwiputri Maharani

Universitas Gadjah Mada

Email: septiana.dm@ugm.ac.id

Abstract

The economic progress obtained by humans brought about negative impact on environment. This is the consequence of the anthropocentric view which legitimizes the exploitation of nature. In Islam, the anthropocentric paradigm can be traced back to the interpretation of the caliph concept. This study intends to interpret the concept of caliph from the Qur'an. The purpose of this study is to observe the interpretation of caliph that is in line with the spirit of environmental preservation. This is a qualitative research and uses literature study as a method. The data collected from written sources. Data verification techniques use source triangulation and data analysis techniques is interactive analysis method. This study found that the concept of caliph is in contrast position to the exploitative attitude towards the environment. From a literal study, the word khalifah means ruler or successor to the generation of people that reflects the value of sustainability. The series of verses on the creation of the caliph (al-Baqarah 30) also carries a message against destructive acts on earth (ifsad). Finally, the context of caliph creation of the caliph is aimed at prospering the earth with a just attitude and in accordance with the law of God. Theocentric paradigm is the foundation of environmental ethics in Islam which is more comprehensive than biocentrism and ecocentrism. This paradigm indeed places humans in a central position in the universe. However, this important role aims to

actualize the perfection of of every existence. To do that, humans need to avoid acting ifsad (destruction) in relation to nature.

Keywords: *Meaning, Khalifah, Environmental Ethics, Teocentrism, Islam*

Abstrak

Kemajuan dalam bidang ekonomi yang didapatkan oleh manusia pada perkembangannya membawa dampak negatif yaitu kerusakan lingkungan. Hal ini sebenarnya merupakan konsekuensi dari pandangan antroposentrisme yang melegitimasi eksploitasi terhadap alam. Dalam Islam paradigma antroposentrisme dapat dikembalikan kepada pemahaman terhadap konsep khalifah. Penelitian ini bermaksud melakukan interpretasi terhadap konsep khalifah dari al-Qur'an. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk melihat penafsiran terhadap konsep khalifah yang selaras dengan semangat pemeliharaan lingkungan. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dan metode yang digunakan adalah metode kepustakaan. Data berasal dari sumber-sumber tertulis yaitu buku dan jurnal. Pengumpulan data menggunakan teknik dokumentasi, verifikasi data menggunakan triangulasi sumber dan teknik analisis data memanfaatkan analisis interaktif. Penelitian ini menemukan bahwa konsep khalifah berlawanan dengan sikap eksploitatif terhadap lingkungan. Dari kajian literal, kata khalifah bermakna penguasa, pengganti atau penerus generasi umat yang mencerminkan nilai keberlanjutan. Rangkaian ayat penciptaan khalifah (al-Baqarah 30) juga membawa pesan perlawanan terhadap perbuatan yang merusak bumi (ifsad). Kemudian, konteks penciptaan khalifah juga ditujukan untuk memakmurkan bumi dengan sikap adil dan sesuai sunnatullah. Paradigma teosentrisme merupakan landasan etika lingkungan dalam Islam yang lebih komprehensif dari biosentrisme maupun ekosentrisme. Paradigma ini memang menempatkan manusia pada posisi sentral dalam tatanan semesta. Akan tetapi, peran penting ini bertujuan untuk mengaktualisasi penyempurnaan wujud setiap keberadaan. Untuk melakukan itu, manusia perlu menghindari tindakan ifsad (berbuat kerusakan) dalam hubungannya dengan alam.

Kata Kunci: *Makna, Khalifah, Etika Lingkungan, Teosentrisme, Islam*

Pendahuluan

Perkembangan epos manusia kepada dunia modern membawa dua dampak yang saling berkaitan. Di satu sisi, modernitas berhasil membawa manusia kepada pertumbuhan ekonomi luar biasa yang membawa kemakmuran.¹ Akan tetapi, di sisi yang lain, kemajuan ekonomi itu memiliki dampak negatif bagi lingkungan yang menjadi habitat hidup manusia. Eksploitasi yang berlebihan tidak hanya mengancam keberlangsungan lingkungan non-manusia, tetapi juga membawa konsekuensi buruk yang ikut dialami manusia dalam bentuk bencana alam.

Menurut Crutzen, terdapat beberapa dimensi dari kegiatan manusia yang sangat berdampak bagi lingkungan alam: meledaknya populasi manusia yang mengakibatkan eksploitasi sumber daya perkapita yang masif, eksploitasi tanah untuk tempat tinggal, pembalakan hutan hujan tropis yang meningkatkan emisi karbon serta punahnya spesies, aktivitas pencarian ikan yang berlebihan, penggunaan nitrogen yang ekstensif di lahan pertanian, dan pembakaran bahan bakar fosil serta pertanian.²

Permasalahan kerusakan lingkungan yang semakin masif terjadi belakangan ini menghadirkan diskusi filosofis untuk mengidentifikasi akar masalahnya. Banyak kritikus mengembalikan hal ini kepada fondasi antroposentrisme dalam pemikiran Barat sebagai pangkal masalah.³ Dalam pandangan antroposentrisme, alam adalah sesuatu yang terpisah dari manusia dan berguna untuk memenuhi segala kebutuhan manusia.⁴ Pandangan yang menempatkan eksistensi non-manusia sebagai "fasilitas" bagi manusia menyebabkan eksploitasi hingga menyebabkan kerusakan alam yang disaksikan.

Dalam Islam, paradigma antroposentrisme juga memiliki landasan teologis dalam mengatur hubungan manusia dengan alam.

¹Andrew J. Hoffman and Lloyd E. Sandelands, "Getting Right with Nature," *Organization & Environment*, Vol. 18, No. 2005, 141.

²Vishwas Satgar, *The Climate Crisis: South African and Global Democratic Eco-Socialist Alternatives*, ed. by Vishwas Satgar, *The Climate Crisis* (Johannesburg: Wits University Press, 2018), 49–50 <<https://doi.org/10.18772/22018020541>>.

³William Grey, "Environmental Value and Anthropocentrism," *Ethics and the Environment*, Vol. 3 No.1 (1998), 97.

⁴Vishwas Satgar, *The Climate Crisis...*, 107.

Misalnya, dari QS. Al-Hijr ayat 19-21 dapat dipahami bahwa segala apa yang ada di langit dan bumi diperuntukkan untuk kepentingan manusia.⁵ Dalam Islam, manusia memiliki posisi sentral dalam semesta ciptaan yaitu sebagai khalifah yang baginya ditundukan (*taskhīr*) alam semesta ini.

Akan tetapi, paradigma antroposentris yang memberikan otoritas berlebihan tersebut tidak relevan dalam menghadapi permasalahan lingkungan hidup yang semakin mengkhawatirkan. Oleh karena itu, tulisan ini ingin mengkaji konsep khalifah dalam kaitannya dengan etika ekologi perspektif Islam. Peneliti akan memaparkan penafsiran dari ayat-ayat yang relevan untuk melihat permasalahan ekologi secara lebih sensitif.

Terdapat beberapa kajian terdahulu yang memiliki irisan dengan pembahasan ini. Jurnal berjudul “Konsep Ihsan kepada Lingkungan (Suatu Kajian Awal dalam Upaya Mewujudkan *Green Environment*)” membahas penerapan konsep Ihsan dalam kaitannya dengan lingkungan.⁶ Akan tetapi, jurnal ini hanya membahas implementasi praksis dari konsep Ihsan tanpa mengkaji secara paradigmatis mengenai etika lingkungan Islam. Dalam artikel berjudul “Etika Lingkungan dalam Perspektif Islam” dijelaskan sikap tanggungjawab terhadap alam dari sudut pandang Islam dan implementasinya dalam dimensi-dimensi masyarakat muslim.⁷ Artikel ini tidak membahas permasalahan filosofis-paradigmatik tentang etika lingkungan perspektif Islam. Pembahasan yang mengkaji landasan paradigmatis terdapat dalam jurnal berjudul “Etika Lingkungan Biosentrisme dalam Al-Qur’an: Analisis Tafsir Lingkungan Hidup Karya Kementerian Agama.”⁸ Meski demikian,

⁵Eko Zulfikar, "Wawasan Al-Qur'an Tentang Ekologi," *QOF Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol. 2, No. 2 (2018), 114.

⁶Alvin Qodri Lazuardy, Rahmat Ardi Nur Rifa Da'i & Arsy Sekar Kemuning, "Konsep Ihsan Kepada Lingkungan (Suatu Kajian Awal dalam Upaya Mewujudkan Green Environment)," *Jurnal Keislaman*, Vol. 5, No. 2 (2022), 218.

⁷Ahmad Asroni, "Etika Lingkungan dalam Perspektif Islam", *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, Vol. 4, 56.

⁸Zainul Mun'im, "Etika Lingkungan Biosentrisme dalam Al-Qur'an: Analisis Tafsir Lingkungan Hidup Karya Kementerian Agama," *Suhuf: Jurnal Pengkajian Islam dan Budaya*, Vol. 15, No. 1.

artikel ini berargumen bahwa pesan al-Qur'an selaras dengan paradigma biosentrisme sehingga berbeda posisi dengan artikel ini.

Tulisan ini adalah penelitian kualitatif dan metode kepustakaan. Data berasal dari buku dan jurnal. Sumber primer berasal dari kitab-kitab tafsir dan buku-buku mengenai paradigma konservasi lingkungan. Sumber sekunder berasal dari buku dan jurnal yang mengkaji tema lingkungan dari perspektif Islam untuk memperkuat argumentasi yang disajikan. Dari sumber-sumber tersebut, data-data dikumpulkan lewat metode dokumentasi dan diverifikasi menggunakan metode triangulasi sumber. Setelah terverifikasi, data kemudian dianalisis dengan teknik analisis interaktif yang terdiri dari kondensasi data, penyajian data dan pengambilan kesimpulan.⁹

Paradigma Antroposentrisme dan Persoalan Lingkungan

Telah disinggung sebelumnya bahwa kerusakan lingkungan berkaitan dengan kemajuan peradaban manusia yang dipelopori oleh etos zaman modern. Jika dilihat secara temporal, perubahan drastis dalam lingkungan semesta terjadi pada masa antroposen yang dimulai pada akhir abad ke 18.¹⁰ Seperti tercermin dari namanya, masa antroposen adalah masa ketika aktivitas manusia mulai memberikan pengaruh yang signifikan terhadap perubahan lingkungan. Adapun secara paradigmatis, antroposentrisme yang mengakar kuat dalam pemikiran Barat dipandang sebagai penyebab utama bagi sikap yang destruktif terhadap lingkungan.¹¹ Menurut Guerrero, mayoritas ilmuwan yang bergelut dalam isu perubahan iklim sepakat bahwa manusia adalah aktor utama dari perubahan iklim.¹²

Dari tradisi kekristenan, nuansa antroposentrisme dapat dipahami dari salah satu ayat dari Alkitab kitab kejadian 26.

⁹Matthew B. Miles, A. Michael Huberman & Jorge Saldana, *Qualitative Data Analysis: A Method Sourcebook* (California: SAGE, 2014).

¹⁰Vishwas Satgar, *The Climate Crisis...*, 49.

¹¹William Grey, "Environmental Value and Anthropocentrism...", 97.

¹²Vishwas Satgar, *The Climate Crisis...*, 31.

Paradigma antroposentrisme ini juga memiliki akar yang panjang dalam tradisi filsafat Barat. Dalam pemikiran Aristoteles, bukan hanya manusia dipandang memiliki kualitas distingtif lebih dari makhluk non-manusia karena kemampuan berpikirnya, namun juga bahwa entitas non-manusia diposisikan sebagai instrumen bagi kelangsungan hidup manusia.¹³ Dalam *Politics*, Aristoteles mengatakan:

...and that plants exist for the sake of animals and the other animals for the good of man, the domestic species both for his service and for his food, and if not all at all events most of the Mild ones for the sake of his food and of his supplies of other kinds, in order that they may furnish him both with clothing and with other appliances. If therefore nature makes nothing without purpose or in vain, it follows that nature has made all the animals for the sake of men.¹⁴

Pemikiran yang menggarisbawahi keunggulan manusia atas alam ini menjadi pandangan yang dominan dalam filsafat Barat dan dapat dilacak pada pemikiran filsuf-filsuf penting selanjutnya seperti St Augustine, Thomas Aquinas dan Immanuel Kant.¹⁵

Seperti halnya filsafat Barat mendapatkan momentum revolusioner dalam pemikiran Rene Descartes, corak antroposentrisme ini juga terelaborasi dengan kerangka yang baru dan menentukan oleh Descartes. Bagi Descartes, segala sesuatu yang ada di dunia ini, kecuali manusia, merupakan unsur-unsur mekanistik yang mengikuti hukum gerak universal secara absolut.¹⁶ Manusia berbeda karena memiliki akal yang bekerja dengan aturannya sendiri. Asumsi inilah yang kemudian meletakkan

¹³Savannah Kuper, "Thoreau, Leopold, and Carson: Challenging Capitalist Conceptions of the Natural Environment," *Consilience*, 13.1 (2015), 2.

¹⁴Aristotle, *Politics* (London: William Heinemann LTD, 1959), 37 <papers3://publication/uuid/A856B800-45FF-480C-B229-BC88DB882E65>.

¹⁵Savannah Kuper, "Thoreau, Leopold, and Carson...", 2.

¹⁶Trond Gansmo Jakobsen, "Environmental Ethics: Anthropocentrism and Non-Anthropocentrism Revised in the Light of Critical Realism," *Journal of Critical Realism*, Vol. 16, No. 2 (2017), 184-99 (p. 185) <<https://doi.org/10.1080/14767430.2016.1265878>>.

manusia pada posisi superior dari eksistensi yang lain kemudian menjadi legitimasi bagi eksploitasi. Menurut Plumwood, *framework* dualisme warisan Descartes ini menempatkan eksistensi non-manusia sebagai sarana yang hanya dinilai dari sejauh mana ia berguna bagi kehidupan manusia.¹⁷

Paradigma antroposentris tersebut merupakan akar masalah dari kerusakan lingkungan. Menurut Hoffman dan Sandelands, secara langsung, faktor teknologi dan ekonomi memang menjadi penyebab rusaknya lingkungan.¹⁸ Teknologi menjadi penyebab langsung lewat penggunaan mesin-mesin berskala besar yang menghancurkan ekosistem maupun limbah yang diakibatkan dari operasionalnya, sementara itu ekonomi merupakan motif penggerak dari operasi teknologi tersebut melalui komersialisasi alam untuk kepentingan kemajuan kualitas hidup manusia. Meski demikian, aspek kultural dan paradigmatis adalah pangkal permasalahan yang sesungguhnya, karena teknologi dan ekonomi lahir dari susunan kerangka nilai untuk menilai suatu tindakan yang benar, baik dan tepat terhadap alam.¹⁹

Aspek-aspek inilah yang terejawantah dalam semangat kapitalisme. Dalam pemikiran Adam Smith diasumsikan bahwa ekonomi bergerak berdasarkan kebutuhan setiap orang untuk memenuhi kepentingan pribadi.²⁰ Motif tersebut melandasi pertukaran-pertukaran antar agen ekonomi dalam pasar dan secara tidak langsung akan mengakibatkan kumulasi kemakmuran untuk masyarakat secara umum. Dalam konteks sosial, mekanisme egoistik ini dapat diperdebatkan kebenarannya. Akan tetapi, dalam konteks konservasi lingkungan non-manusiawi, konsep Smith tidak memberikan tawaran apapun karena memandang permasalahan lingkungan adalah aspek eksternal dari kesejahteraan hidup manusia.²¹ Menurut Solon, logika kapitalisme dengan tendensi

¹⁷William Grey, "Environmental Value and Anthropocentrism...", 98.

¹⁸Andrew J. Hoffman and Lloyd E. Sandelands, "Getting Right with Nature...", 142.

¹⁹Andrew J. Hoffman and Lloyd E. Sandelands, "Getting Right with Nature...", 142.

²⁰Savannah Kuper, "Thoreau, Leopold, and Carson...", 4.

²¹Savannah Kuper, "Thoreau, Leopold, and Carson...", 4.

komodifikasi dan perkembangan teknologi berhubungan secara ulang-alik dengan antroposentrisme sehingga semakin memperbesar jarak antara manusia dengan bumi.²²

Penerapan nilai-nilai kapitalisme memang terbukti membawa dampak bagi kerusakan lingkungan. Prinsip-prinsip seperti hak kepemilikan dan akses, modus produksi dan konsumsi, kebutuhan terhadap nilai lebih menyebabkan eksploitasi alam.²³ Contoh paling konkret misalnya penambangan bahan bakar fosil yang menjadi penyebab utama perubahan iklim disebabkan oleh kebutuhan untuk memproduksi dan mendistribusikan barang. Penambangan minyak sulit dihentikan meskipun resikonya telah diketahui bersama karena menjadi dasar dari pergerakan ekonomi dunia sampai saat ini.

Kritik terhadap antroposentrisme mengatakan bahwa pemikiran ini isolasionis. Dalam antroposentrisme, manusia tidak memiliki ikatan yang menghubungkan dengan dunia luar. Dengan kata lain, manusia benar-benar teralienasi dari alam.²⁴ Antroposentrisme juga dikritik karena terlalu sempit dalam mendefinisikan manusia dan mengabaikan posisi ontologis manusia dalam belantara alam semesta.²⁵

Makna Khilafah dalam Al-Qur'an

Dalam ajaran Islam, manusia memiliki posisi ontologis yang penting. Dalam surat al-Baqarah ayat 30 dijelaskan bahwa Allah Swt menjadikan khalifah di muka bumi.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۗ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّىْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

²²Vishwas Satgar, *The Climate Crisis...*, 107.

²³Vishwas Satgar, *The Climate Crisis...*, 30.

²⁴Trond Gansmo Jakobsen, "Environmental Ethics...", 185.

²⁵Trond Gansmo Jakobsen, "Environmental Ethics...", 188.

Artinya: “Dan (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, “Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (QS. Al-Baqarah 30).

Terdapat beberapa penafsiran mengenai siapa yang disebut sebagai khalifah dalam ayat tersebut. Sebagian ahli tafsir memaknai khalifah pada ayat di atas merujuk kepada Nabi Adam As., sedangkan sebagian besar ahli tafsir menafsirkan khalifah dengan melihat manusia sebagai *species*²⁶. Peneliti lebih cenderung kepada penafsiran kedua karena pada ayat ini, malaikat telah mengetahui sifat manusia berdasarkan pengalaman adanya makhluk semisal manusia sebelumnya atau berdasarkan pemahaman akan karakteristik manusia itu sendiri. Apabila kata khalifah dimaknai dengan Nabi Adam As., maka hal itu tidak dapat menjelaskan bagaimana malaikat bisa menyangsikan kekhalifahannya padahal Nabi Adam As., belum tercipta sebelumnya.

Selain ayat di atas, dalam al-Qur’an, kata khalifah dalam bentuk singular disebutkan sekali lagi dalam surat Shad ayat 26 yaitu:

“Wahai Daud! Sesungguhnya engkau Kami jadikan khalifah (penguasa) di bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, karena akan menyesatkan engkau dari jalan Allah. Sungguh, orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.” (QS. Shad ayat 26).

Adapun bentuk plural dari kata *khalīfah* dalam al-Qur’an muncul dalam dua bentuk yaitu *khalāif* dan *khulafā’*. Kata *khalāif* muncul di empat tempat yaitu di surat al-An’am ayat 165, Yunus 14 dan 73, serta pada surat Fathir ayat 39. Adapun kata *khulafā’* tersurat

²⁶Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al-’Adzim*, ed. by Sami Ibnu Muhammad Salamah, 2nd ed (Riyadh: Darul Thayyibah, 1999), 216.

tiga kali dalam al-Qur'an, pada surat al-A'raf ayat 69 dan 74 serta pada surat al-Naml ayat 62.²⁷ Secara umum, bentuk plural khalifah digunakan untuk makna penguasa-penguasa atau pengganti-pengganti.

Makna literal, kata *khalifah* merupakan bentuk kata benda dari kata kerja *khalafa-yakhlufu* yang berarti berada di belakang orang lain atau menggantikannya. Menurut Tafsir Al-Thabary, *khalafa fulanan* artinya menggantikan peran seseorang setelah orang tersebut. Dari arti literal tersebut, menurut Ibnu Katsir, *khalifah* berarti kaum yang menggantikan kaum yang lain berkuasa di bumi dari generasi ke generasi, sebagaimana yang tercantum dalam surat al-An'am ayat 165.²⁸ Khalifah juga dapat dimaknai sebagai wakil, duta atau pengganti Tuhan di muka bumi ini.²⁹ Pada mulanya, yang menjadi khalifah adalah Nabi Adam As sebagaimana yang tercantum dalam surat al-Baqarah ayat 30 di atas. Selanjutnya, kata *khalifah* mendapatkan maknanya yang lebih umum karena digunakan juga untuk menyebut penguasa lainnya, seperti Nabi Daud As, serta untuk menyebut umat manusia secara umum.

Dari al-Baqarah ayat 30 di atas, lahir penafsiran antroposentris yang memandang manusia lebih unggul dari alam, karena manusia bukanlah bagian dari alam, melainkan merupakan ciptaan tersendiri untuk menguasai dan mengendalikan alam.³⁰ Terdapat juga pandangan lain yang melihat manusia sebagai puncak ciptaan Tuhan sehingga makhluk-makhluk lain berada pada kedudukan yang lebih rendah darinya. Dari disposisi ini, menurut

²⁷Rasyad Rasyad, "Konsep Khalifah Dalam Al-Qur'an (Kajian Ayat 30 Surat Al-Baqarah Dan Ayat 26 Surat Shaad)," *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an Dan Al-Hadits Multi Perspektif*, Vol. 19, No. 1 (2022), 23. <<https://doi.org/10.22373/JIM.V19I1.12308>>.

²⁸*Ibid*, 23.

²⁹Rahmat Ilyas, "Manusia sebagai Khalifah dalam Perspektif Islam," *Mawa'izh Jurnal Dakwah Dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, 7.1 (2016), 176.<<https://doi.org/10.32923/MAW.V7I1.610>>.

³⁰Watsiqotul Mardiyah, S. Sunardi, and Leo Agung, "Peran Manusia Sebagai Khalifah Allah Di Muka Bumi: Perspektif Ekologis Dalam Ajaran Islam," *JURNAL PENELITIAN*, 12.2 (2018), <<https://doi.org/10.21043/JP.V12I2.3523>>.

Monib dan Bahrawi, dapat dipahami jika dalam Islam syirik merupakan dosa besar yang sangat dilarang.³¹

Adapun secara aksiologi, posisi manusia sebagai khalifah memiliki nilai yaitu, yaitu penguasaan atas alam. Ini dikuatkan dengan istilah yang digunakan oleh al-Qur'an dalam menyebut relasi manusia dengan alam, yaitu *taskhīr*:

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۗ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ
لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ

Artinya: "Dan Dia menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untukmu semuanya (sebagai rahmat) dari-Nya. Sungguh, dalam hal yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berpikir." (QS. Al-Jatsiyah 13).

Menurut Ilyas, sebagai khalifah, manusia memiliki beberapa tugas yang dibebankan dari Tuhan, yaitu menegakkan agama Allah Swt, menciptakan keamanan bagi umat Islam untuk menjalankan ibadahnya, menegakkan sistem ibadah dan menjauhi kemusyrikan, melaksanakan aturan-aturan al-Qur'an dan sunnah Rasulullah Saw, berjihad di jalan Allah Swt.³²

Tugas-tugas tersebut, secara tidak langsung menunjukkan relasi manusia dengan unsur-unsur lain kekhilafahan. Menurut Baqir al-Shadr terdapat unsur pencipta kekhilafahan yaitu Allah Swt serta tiga unsur lain yang saling berkaitan, yaitu manusia sebagai khalifah, alam semesta serta hubungan manusia dengan alam semesta.³³

Konsep Khalifah sebagai Basis Etika Ekologi

Apabila rangkaian ayat yang menyebut kata *khalīfah* dalam al-Qur'an diperhatikan, yaitu dalam surat al-Baqarah, akan

³¹Muhammad Monib and Islah Bahrawi, *Islam Dan Hak Asasi Manusia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), 78.

³²Rahmat Ilyas, "Manusia sebagai Khalifah...", 184.

³³*Ibid*, 171.

ditemukan bahwa pemahaman konsep khalifah dengan otoritas *taskhīr* (menundukkan) yang menyebabkan kerusakan ekologis sebenarnya kurang tepat. Pada subbab ini, peneliti akan memaparkan interpretasi atas konsep khalifah yang selaras dengan semangat konservasi melalui beberapa perspektif, pertama makna literal teks, kedua diposisi ko-teks, ketiga tinjauan konteks ayat kekhalfahan.

Pertama, bahwa konsep “*khalifah*” dalam al-Qur’an sebenarnya mewakili paradigma keberlanjutan (*sustainability*). Ini dapat dipahami dari makna literal kata *khalifah* itu sendiri. Dalam Tafsir Ibnu Katsir dikatakan bahwa kata *khalifah* berarti penerus yang melanjutkan generasi sebelumnya. Oleh karena itu, penciptaan *khalifah* sejatinya adalah penciptaan masyarakat yang meneruskan kesinambungan masa dan generasi.³⁴ Kesinambungan tersebut tentunya hanya dapat diwujudkan melalui pemeliharaan sumberdaya dan lingkungan. Secara literal pula, *khalifah* dapat dimaknai sebagai wakil Tuhan di muka bumi. Sementara itu dalam Islam, Tuhan disebut sebagai *rabb* yang salah satu maknanya adalah pemelihara. Oleh karena itu, menjadi khalifah atau wakil Tuhan berarti mewujudkan pula sifat keilahian dalam kaitannya dengan pemeliharaan lingkungan.

Kedua, berdasarkan rangkaian ko-teks ayat tersebut atau dalam ilmu al-Qur’an disebut *siyāq al-āyah*. Menurut M. Quraish Syihab, *siyaq* adalah bingkai yang merangkum elemen-elemen tekstual kebahasaan yang menghubungkan, bukan saja antar kata, tetapi juga antar kalimat, juga keadaan yang dari rangkaian tersebut pembaca mampu menangkap pesan yang dikandung dari teks.³⁵ Dari rangkaian yang menyertai surat al-Baqarah ayat 30, terdapat pesan yang menunjukkan bahwa otoritas kekhalfahan mencakup tanggungjawab etis terhadap bumi.

Pesan ini dapat dipahami dari pertanyaan malaikat yang terdapat dalam ayat tersebut yang artinya, apakah Engkau (akan) menjadikan di dalamnya (bumi) golongan yang berbuat fasad dan

³⁴Ibnu Katsir, Tafsir Al-Qur’an Al-’Adzim..., 216.

³⁵Syukraini Ahmad, "Urgensi Siyaq Dalam Penafsiran Al-Qur’an," Jurnal Ilmiah Syi’ar, Vol. 17, No. 1 (2017), <<https://doi.org/10.29300/SYR.V17I1.912>>.

menumpahkan darah? Menurut Tafsir al-Thabary, pelaku *ifsād* dan penumpahan darah ini bukanlah khalifah Adam As, melainkan keturunannya yang tidak dapat disebut khalifah dalam arti wakil Tuhan, namun disebut khalifah dalam arti penerus generasi sebelumnya. Penafsiran lain menjelaskan bahwa pelaku perusakan ini adalah makhluk lain yang hidup di bumi sebelum manusia. Dari sini, dapat dipahami bahwa konsep khalifah dalam al-Qur'an dipertentangkan dengan konsep *fasād* (kerusakan). Khalifah bukanlah pembuat kerusakan di muka bumi melainkan pembuat kebaikan (*ṣalāh*).

Pemaknaan fasad sendiri memang ada banyak ragamnya. Akan tetapi, dalam al-Qur'an surat al-Rum ayat 40 secara tegas *fasād* berkaitan dengan rusaknya lingkungan di bumi disebabkan oleh perbuatan manusia.

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

Artinya: "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." (QS. Al-Rum 41)

Dalam al-Qur'an, kata *fasād* digunakan untuk lima arti, yaitu: tindakan menyeleweng dan tidak berguna, ketidakteraturan, perilaku merusak, penelantaran dan ketidakpedulian, serta kerusakan lingkungan.³⁶

Dari penjelasan konteks al-Baqarah ayat 30 yang membicarakan tentang penciptaan khalifah di muka bumi, telah jelas bahwa konsep khalifah yang dimaksud dalam al-Qur'an adalah penguasa di bumi berdasarkan penahbisan dari Allah Swt yang kekuasaannya diteruskan lintas generasi, sekaligus merupakan wakil

³⁶Lukman Hakim and Munawir Munawir, "Kesadaran Ekologi Dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Al-Razi Pada QS. Al-Rum (30): 41," *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 5, No. 2 (2020) <<https://doi.org/10.22373/TAFSE.V5I2.9065>>.

Allah Swt yang menjalankan amanah dengan benar (*haqq*) dan adil terhadap seluruh ciptaannya, termasuk kepada lingkungan.

Ketiga, dilihat dari konteksnya, ayat khalifah berhubungan dengan tujuan dari penciptaan manusia yaitu untuk memakmurkan bumi sebagai simbol dari alam semesta. Manusia dianugerahi potensi akal yang membedakan manusia dari makhluk hidup lainnya. Manusia juga diberikan amanah untuk mempergunakan segala yang ada di muka bumi ini untuk tujuan yang mulia, yaitu untuk memakmurkan bumi dan seisinya. Allah Swt berfirman:

وَالِى تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يُقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهِ غَيْرُهُ ۗ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ ۗ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ

Artinya: “Dan kepada kaum tsamud (Kami utus) saudara mereka, Saleh. Dia berkata, “Wahai kaumku! Sembahlah Allah, tidak ada tuhan bagimu selain Dia. Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan kepada-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku sangat dekat (rahmat-Nya) dan memperkenankan (doa hamba-Nya).” (QS. Hud 61).

Pada ayat di atas terdapat kata “*isti’ār*” yang maknanya menurut Ibnu Al-Arabi dalam tafsir al-Thabary adalah permintaan untuk membangun. Adapun bangunan merupakan simbol dari peradaban. Menurut Laksmi, struktur rancangan bangunan atau arsitektur bukan sekadar teknik dan seni membangun, tetapi merupakan artefak sejarah yang merepresentasikan nilai budaya dan pandangan hidup suatu masyarakat.³⁷ Hal ini selaras dengan pesan

³⁷Laksmi Kusuma Wardani, "Fungsi, Makna Dan Simbol (Sebuah Kajian Teoritik)," in *Kebhinekaan Makna Dalam Arsitektur Nusantara*, ed. by Josef

al-Qur'an yang mengaitkan upaya memakmurkan bumi dengan pengelolaan yang benar terhadap segala sumberdaya yang ada.

Menurut Dudung, dalam tujuan memakmurkan bumi ini manusia diberikan otoritas penting dari Allah Swt yaitu konsep *taskhir* yang di dalam al-Qur'an terdapat sepuluh ayat membahasnya.³⁸ Dari sepuluh ayat tersebut, terdapat beberapa makna yang dapat disimpulkan:

1. Allah Swt telah mengatur alam semesta dalam suatu tatanan hukum (*sunnatullah*) untuk kegunaan yang dapat dimanfaatkan manusia (Fathir 13, Ibrahim 32 dan 33)
2. Manusia diminta mencermati tatanan alam semesta dengan akalnya agar dapat memanfaatkannya bagi kehidupan (Al-Jatsiyah 13, Al-Nahl 12, Al-Haj 65, Luqman 29).
3. Proses pembelajaran dan penguasaan atas alam harus berjalan sesuai dengan tatanan hukum Allah Swt (*sunnatullah*) (Al-Jatsiyah 12).
4. Alam semesta, tatanan hukumnya dan anugrah akal budi merupakan sarana bagi manusia untuk menyadari keagungan Allah Swt, bersikap adil sehingga mencapai tujuan penciptaan (Al-Nahl 14, Luqman 20).

Senada dengan poin-poin di atas, menurut Husnul, dalam upaya memakmurkan bumi, manusia sebagai wakil Tuhan harus memerhatikan beberapa prinsip, yaitu bahwa manusia tidak memiliki kekuasaan hakiki, hendaknya manusia bertindak sesuai dengan kehendak yang memberi amanah, manusia dilarang untuk

Prijotomo, Wahyu Setyawan, and Angger Sukma M (Surabaya: Institut Teknologi Surabaya, 2010), xix-2.

³⁸Dudung Abdullah, "Perspektif Al-Qur'an Tentang Posisi Manusia Dalam Memakmurkan Alam Raya," *Al Daulah: Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan*, Vol. 5, No. 1 (2016), 15 <<https://doi.org/10.24252/AD.V5I1.1451>>.

bertindak melampaui batas.³⁹ Prinsip-prinsip ini memberikan nuansa yang membedakan konsep khalifah dari antroposentrisme. Dalam antroposentrisme, manusia adalah sentra alam semesta, tujuan akhir dari semesta serta menafsirkan segala sesuatu dalam kaitannya dengan kepentingan manusia.⁴⁰ Perbedaan konsep khalifah dari antroposentrisme, meski subtil, dapat dilihat lebih jelas dalam filsafat Mulla Sadra tentang kedudukan manusia di alam semesta. Bagi Sadra, manusia sebagai khalifah memang sentra dari alam semesta ini, akan tetapi, semua itu harus dilihat dalam tatanan semesta yang dalam filsafat Sadra mengasumsikan kesatuan wujud, sehingga tindakan yang merusak alam akan mengakibatkan kerugian bagi manusia juga.⁴¹ Dalam pandangan Sadra, manusia memiliki posisi penting justru karena manusia merupakan perantara bagi makhluk-makhluk lainnya untuk mencapai kesempurnaannya masing-masing.

Keselarasan antara tindakan manusia dengan kehendak pencipta inilah yang menjadi batas antara tindakan yang perbuatan baik (*'amal al-ṣāliḥ*) dengan tindakan yang merusak (*ifsād*), ihwal yang ditanyakan malaikat dalam surat al-Baqarah ayat 30. Pada hakikatnya, manusia memiliki potensi untuk berbuat baik atau berbuat kerusakan (QS. Al-Syams 8).

Agar selaras dengan kehendak pencipta ini, manusia perlu berbuat adil dan menjauhi kezaliman. Perbuatan adil ini menurut al-Attas adalah tindakan yang selaras dengan tatanan ciptaan segala sesuatu yang mengantarkan kepada pemahaman yang tepat atas kedudukan Tuhan di tatanan semesta.⁴² Dalam konteks etika lingkungan, perbuatan adil adalah tindakan yang bertanggungjawab dari khalifah untuk memelihara dan memberdayakan lingkungan

³⁹Husnul Amin, "Memakmurkan Bumi Dalam Perspektif Teologi Pendidikan," *Raudhah Proud To Be Professionals: Jurnal Tarbiyah Islamiyah*, Vol. 3, No. 2 (2018), 9 <<https://doi.org/10.48094/RAUDHAH.V3I2.26>>.

⁴⁰William Grey, "Environmental Value and Anthropocentrism...", 100.

⁴¹Otong Sulaeman, R.W. Setiabudi Sumadinata, and Dina Yulianti, "Polemik Antara Antroposentrisme Dan Ekosentrisme Dalam Perspektif Filsafat Mulla Sadra," *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora*, Vol. 19, No. 2 (2021) <<https://doi.org/10.18592/KHAZANAH.V19I2.4914>>.

⁴²Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Makkah, 1980), 11 <<https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>>.

agar tidak terjadi kerusakan seperti pesan yang terkandung dalam QS. Al-Rum ayat 41.

Dalam pembahasan mengenai makna tekstual khalifah, konteks ayat yang meliputinya, serta konteks penciptaan khalifah dalam al-Qur'an, terdapat wacana-wacana yang mencerminkan permasalahan aksiologi di dalamnya, yaitu polarisasi nilai antara '*amal al-ṣālih*' (perbuatan baik) dengan *ifsād* (berbuat kerusakan). Dari dua nilai yang berseberangan tersebut, jelas juga posisi hierarkis yang dipromosikan al-Qur'an, yaitu mengunggulkan '*amal al-ṣālih*' atas *ifsād*. Menurut Frondizi, karakter paling dasar dari kerangka nilai adalah adanya polarisasi dan hierarki.⁴³ Atas dasar kerangka tersebut, dapat dipahami bahwa ajaran Islam sebenarnya bersifat ramah lingkungan, sehingga sikap eksploitatif yang timbul dengan mengatasnamakan ajaran Islam sebenarnya bersumber dari pemaknaan antroposentris yang parsial dan reduktif dari konsep *khalīfah*.

Paradigma dalam Etika Lingkungan Islam

Dalam konteks etika lingkungan, terdapat beberapa paradigma yang menjadi basis, yaitu antroposentrisme, biosentrisme dan ekosentrisme. Antroposentrisme menempatkan manusia sebagai pusat semesta sehingga alam dapat dipergunakan sepenuhnya untuk kepentingan manusia.⁴⁴ Berbeda dengan antroposentrisme, biosentrisme memandang bahwa setiap kehidupan (*bios*) memiliki nilai intrinsiknya sehingga lebih dari sekedar sarana pemenuhan hidup manusia.⁴⁵ Ekosentris berjalan lebih jauh lagi dari fokus kepada kehidupan, kepada lingkungan alam yang menjadi basis bagi

⁴³Risieri Frondizi, *Pengantar Filsafat Nilai What Is Value*, ed. by Cuk Ananta Wijaya (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 8.

⁴⁴Andrew J. Hoffman and Lloyd E. Sandelands, "Getting Right with Nature...", 142.

⁴⁵Citra Nurkamilah, "Etika Lingkungan Dan Implementasinya Dalam Pemeliharaan Lingkungan Alam Pada Masyarakat Kampung Naga," *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya*, Vol. 2, No. 2 (2018), 138 <<https://doi.org/10.15575/RJSALB.V2I2.3102>>.

setiap kehidupan.⁴⁶ Dalam paradigma biosentrisme dan ekosentrisme, manusia dipandang sebagai bagian dari suatu kesatuan yang lebih besar dan mendukung mekanisme tersebut.⁴⁷

Sementara itu dalam Islam, terdapat penafsiran yang memungkinkan paradigma antroposentrisme sebagai basis etika lingkungan, misalnya dari QS. al-Hijr ayat 19-21. Meski demikian, dari penafsiran yang lebih menyeluruh terhadap ayat-ayat *khalifah* di atas, pemahaman tersebut terbukti reduktif dan simplifikatif. Karena itu, paradigma etika lingkungan dalam Islam jelaslah bukan antroposentrisme.

Permasalahan-permasalahan dalam etika lingkungan antroposentrisme mendapatkan elaborasi dalam proposisi Hoffmann dan Sandelands mengenai paradigma etika lingkungan teosentrisme.⁴⁸ Meski secara teologis berbeda, karena berangkat dari tradisi Katolik, akan tetapi terdapat narasi yang selaras dengan ajaran Islam, yaitu posisi sentral Tuhan sebagai basis etis. Di sini, peneliti tidak akan membahas lebih jauh mengenai paradigma Katolik akan tetapi menyoroti bagaimana dengan paradigma teosentris ini, Hoffman dan Sandelands mengkritik metafisika polarisasi dualis dari tradisi Cartesian yang menempatkan manusia dalam dilema subjek-objek dengan alam.⁴⁹ Dalam pemikiran Derrida, inilah yang disebut logika biner yang mengharuskan kita berada pada salah satu dari dua posisi yang bertentangan.

Berkaitan dengan paradigma Islam, logika biner tidak dapat menjelaskan secara utuh disposisi Islam baik secara metafisis maupun aksiologis. Meski menekankan posisi sentral Tuhan dalam alam semesta, akan tetapi Islam tidak mengecilkan peran agen-agen lain dalam semesta. Misalnya, dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat

⁴⁶Muhammad Unies Ananda Raja, "Manusia Dalam Disekuilibrium Alam: Kritik Atas Ekofenomenologi Saras Dewi," *BALAIRUNG: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Indonesia*, 1.1 (2018), 43. <<https://doi.org/10.22146/BALAIRUNG.V1I1.34896>>.

⁴⁷Andrew J. Hoffman and Lloyd E. Sandelands, "Getting Right with Nature...", 142.

⁴⁸Andrew J. Hoffman and Lloyd E. Sandelands, "Getting Right with Nature...",

⁴⁹Andrew J. Hoffman and Lloyd E. Sandelands, "Getting Right with Nature...", 147.

maknanya mendukung predeterminasi, namun terdapat juga ayat-ayat yang mengafirmasi kehendak bebas manusia.

Untuk memahami secara lebih utuh posisi aksiologis Islam, termasuk dalam melihat permasalahan lingkungan, perlu dikaji terlebih dahulu disposisi metafisika Islam terhadap persoalan wujud. Menurut filsafat Mulla Shadra, seluruh wujud berkaitan satu sama lain seperti rantai, oleh karena itu, tidak ada eksistensi yang terpisah dari yang lainnya.⁵⁰ Sebagai konsekuensinya, secara epistemologis, dalam Islam pengetahuan terhadap sesuatu adalah pengetahuan terhadap hakikat realitas sesuai dengan tempatnya dalam tatanan makhluk yang mengantarkan manusia kepada pengakuan terhadap posisi sejati Tuhan dalam tatanan realitas.⁵¹

Dengan metafisika ini, keberadaan manusia terikat dan berkaitan dengan keberadaan wujud yang lain, baik itu yang memiliki kehidupan seperti dalam paradigma biosentrisme, maupun wujud selain itu yang melingkupi manusia seperti dalam paradigma ekosentrisme. Oleh karena itu, dalam konteks aksiologi, sikap dan tindakan yang benar adalah tindakan yang *'adil*, yaitu sikap atau tindakan yang menempatkan sesuatu sesuai dalam tatanan semesta yang benar dalam rangka merekognisi Tuhan secara benar.⁵² Maka, paradigma aksiologi Islam dalam persoalan lingkungan adalah memperlakukan segala yang ada sesuai dengan posisinya yang memiliki peran dalam rantai eksistensi. Posisi aksiologis ini lebih komprehensif dari biosentrisme yang hanya melihat makhluk hidup sebagai eksistensi yang memiliki nilai untuk dijaga. Posisi ini juga lebih utuh dari ekosentrisme, yang meski mengafirmasi posisi moral dari lingkungan terlepas dari kepentingan manusia, namun karena itu justru menempatkan lingkungan pada posisi yang terisolasi dari manusia.

Dalam paradigma teosentris ini, eksistensi setiap wujud diakui dan dilihat dalam hubungan yang tak terpisahkan. Manusia diakui memiliki posisi penting dalam paradigma ini. Akan tetapi, peran penting manusia di sini adalah sebagai sarana untuk

⁵⁰Sulaeman, Sumadinata, and Yulianti, 168.

⁵¹Al-Attas, 8.

⁵²Al-Attas, 8.

mewujudkan aktualisasi penyempurnaan alam.⁵³ Dalam mewujudkan penyempurnaan tersebut, manusia harus berbuat adil terhadap alam, yaitu memberlakukannya sesuai dengan tempat semestinya dalam tatanan semesta dan menghindari *ifsād* (berbuat kerusakan) sebagai mana terdapat dalam konteks ayat-ayat khalifah.

Penutup

Tindakan eksploitatif terhadap lingkungan yang dilakukan manusia berangkat dari paradigma yang mengunggulkan posisi manusia di antara anggota alam raya lainnya (antroposentrisme). Dalam Islam, konsep *khalīfah* dapat ditafsirkan selaras dengan paradigma yang menempatkan manusia di titik pusat tatanan semesta ini. Akan tetapi, konsep khalifah sebenarnya memiliki sikap yang lebih positif dan akomodatif terhadap pemeliharaan lingkungan. Dari kajian literal terhadap kata *khalīfah*, konteks ayat *khalīfah* (al-Baqarah ayat 30), serta konteks penciptaan *khalīfah*, dapat disimpulkan bahwa khalifah dalam Islam membawa semangat keberlanjutan (*sustainability*) dan melawan sikap eksploitatif nan merusak terhadap lingkungan (*ifsād*) karena tujuan dari penciptaan khalifah adalah untuk membangun peradaban manusia yang memakmurkan seisi bumi dengan sikap yang adil/selaras dengan tatanan hukum yang telah ditetapkan oleh Allah Swt.

Dalam konteks etika lingkungan, Islam memiliki paradigma teosentrisme yang lebih komprehensif apabila dibandingkan dengan biosentrisme dan ekosentrisme. Paradigma teosentrisme ini mengakomodir semua wujud, bukan hanya makhluk hidup seperti dalam biosentrisme. Paradigma ini juga memandang seluruh eksistensi dalam hubungan yang saling berkaitan dan tidak diametric, berbeda dengan ekosentrisme. Manusia memang diberikan posisi istimewa dalam paradigma teosentrisme Islam, akan tetapi posisi tersebut merupakan amanah dalam fungsi mengawal aktualisasi penyempurnaan diri masing-masing wujud. Untuk melaksanakan fungsi tersebut, manusia perlu berbuat adil terhadap alam dengan menempatkan setiap wujud sesuai dengan disposisinya di tatanan semesta serta menghindari *ifsād* (berbuat kerusakan).

⁵³Sulaeman, Sumadinata, and Yulianti, 177.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Dudung. 2016. "Perspektif Al-Qur'an Tentang Posisi Manusia Dalam Memakmurkan Alam Raya," *Al Daulah : Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan*, Vol. 5, No. 1 <<https://doi.org/10.24252/AD.V5I1.1451>>
- Ahmad, Syukraini. 2017. "Urgensi Siyaq Dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Ilmiah Syi'ar*, Vol. 17, No. 1 <<https://doi.org/10.29300/SYR.V17I1.912>>
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1980. 'The Concept of Islamic Education', in *The Concept of Education in Islam*. Makkah. <<https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>>
- Amin, Husnul. 2018. "Memakmurkan Bumi Dalam Perspektif Teologi Pendidikan," *Raudhah Proud To Be Professionals : Jurnal Tarbiyah Islamiyah*, Vol. 3, No. 2 <<https://doi.org/10.48094/RAUDHAH.V3I2.26>>
- Aristotle. *Politics*. 1959. London: William Heinemann LTD.
- Asroni, Ahmad. 2022. "Etika Lingkungan dalam Perspektif Islam", Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains, Vol. 4.
- Fronzizi, Risieri. 2001. *Pengantar Filsafat Nilai What Is Value*, ed. by Cuk Ananta Wijaya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Grey, William. 1998. "Environmental Value and Anthropocentrism," *Ethics and the Environment*, Vol. 3, No. 1 <https://www.jstor.org/stable/27766045#metadata_info_tab_contents> [accessed 9 January 2023]
- Hakim, Lukman, and Munawir, Munawir. 2020. "Kesadaran Ekologi Dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Al-Razi Pada QS. Al-Rum (30): 41," *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 5, No. 2. <<https://doi.org/10.22373/TAFSE.V5I2.9065>>
- Hoffman, Andrew J., and Lloyd E. Sandelands. 2005. "Getting Right with Nature," *Organization & Environment*, Vol. 18, No. 2. <<https://doi.org/10.1177/1086026605276197>>
- Ibnu Katsir. 1999. *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, ed. by Sami Ibnu Muhammad Salamah, 2nd edition. Riyadh: Darul Thayyibah.
- Ilyas, Rahmat. 2016. "Manusia sebagai Khalifah dalam Perspektif Islam," *Mawa'izh Jurnal Dakwah Dan Pengembangan Sosial*

- Kemanusiaan*, Vol. 7, No. 1
<<https://doi.org/10.32923/MAW.V7I1.610>>
- Jakobsen, Trond Gansmo. 2017. "Environmental Ethics: Anthropocentrism and Non-Anthropocentrism Revised in the Light of Critical Realism," *Journal of Critical Realism*, Vol. 16, No. 2
<<https://doi.org/10.1080/14767430.2016.1265878>>
- Kuper, Savannah. 2015. "Thoreau, Leopold, and Carson: Challenging Capitalist Conceptions of the Natural Environment," *Consilience*, Vol. 13, No. 1
<<https://doi.org/10.7916/D8VH5NJW>>.
- Lazuardy, Alvin Qodri; Da'i, Rahmat Ardi Nur Rifa & Kemuning, Arsy Sekar. 2022. "Konsep Ihsan Kepada Lingkungan (Suatu Kajian Awal dalam Upaya Mewujudkan Green Environment)," *Jurnal Keislaman* Vol. 5, No. 2.
- Mardiyah, Watsiqotul, S. Sunardi, and Leo Agung. 2018. "Peran Manusia Sebagai Khalifah Allah Di Muka Bumi: Perspektif Ekologis Dalam Ajaran Islam," *JURNAL PENELITIAN*, Vol. 12, No. 2. <<https://doi.org/10.21043/JP.V12I2.3523>>
- Monib, Muhammad, and Islah Bahrawi. 2013. *Islam Dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Nurkamilah, Citra. 2018. "Etika Lingkungan Dan Implementasinya Dalam Pemeliharaan Lingkungan Alam Pada Masyarakat Kampung Naga," *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya*, Vol. 2, No. 2
<<https://doi.org/10.15575/RJSALB.V2I2.3102>>
- Raja, Muhammad Unies Ananda. 2018. "Manusia Dalam Disekuilibrium Alam: Kritik Atas Ekofenomenologi Saras Dewi," *BALAIRUNG: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Indonesia*, Vol. 1, No. 1
<<https://doi.org/10.22146/BALAIRUNG.V1I1.34896>>
- Rasyad, Rasyad. 2022. "Konsep Khalifah Dalam Al-Qur'an (Kajian Ayat 30 Surat Al-Baqarah Dan Ayat 26 Surat Shaad)," *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an Dan Al-Hadits Multi Perspektif*, Vol. 19, No. 1
<<https://doi.org/10.22373/JIM.V19I1.12308>>
- Satgar, Vishwas. 2018. *The Climate Crisis: South African and Global*

Democratic Eco-Socialist Alternatives, ed. by Vishwas Satgar,
The Climate Crisis (Johannesburg: Wits University Press)
<<https://doi.org/10.18772/22018020541>>

- Sulaeman, Otong, R.W. Setiabudi Sumadinata, and Dina Yulianti. 2021. "Polemik Antara Antroposentrisme Dan Ekosentrisme Dalam Perspektif Filsafat Mulla Sadra," *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora*, Vol. 19, No. 2. <<https://doi.org/10.18592/KHAZANAH.V19I2.4914>>
- Wardani, Laksmi Kusuma. 2010. "Fungsi, Makna Dan Simbol (Sebuah Kajian Teoritik)," in *Kebhinekaan Makna Dalam Arsitektur Nusantara*, ed. by Josef Prijotomo, Wahyu Setyawan, and Angger Sukma M Surabaya: Institut Teknologi Surabaya.
- Zulfikar, Eko. 2018. "Wawasan Al-Qur'an Tentang Ekologi," *QOF Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol. 2, No. 2 <<https://doi.org/10.30762/QOF.V2I2.578>>