

Argumen Al-Qur'an Tentang Paradigma Ekopedagogi

Adudin Alijaya dan Muhammad Hariyadi

*Ketua Program Studi Hukum Keluarga STAI Miftahul Huda Subang dan Dosen Pascasarjana Institut
PTIQ Jakarta*

Abstract: Conclusion of the research states that ecopedagogy is a public educational movements of human responsibility in environmental conservation. It's conducted by combining all environmental conservation paradigms, analyzing its deficiency and advantages, thus, associating it with Qur'anic environmental themes. Some of the paradigms is analyzed in the effort to increase ecological concern are: anthropocentric, biocentric, ecocentric, zoocentric, ecophenomenology, androcentric, conservation and ecofeminism. These paradigms all get reinforced arguments from the Qur'an which outline that all living things and all their phonemes have relations with each other and need to be made in such harmony. But the Qur'an also emphasizes the other side that must be considered as a form of environmental balance and ethics. So by using the ecopedagogy method that combines eight methods in nature conservation, the best public education method has been carried out in order to embody nature conservation. The methodology used in this study is a qualitative method that is integrated with the thematic method (*mawdhu'i*), while the data used in this study were obtained through library research with three stages of research, namely the stages of description, comparison and analysis, which ultimately obtained conclusions in accordance with the formulation and research objectives.

Keywords: *al-Qur'an, Ecopedagogy, public education, dan Paradigm.*

Abstrak: Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa ekopedagogi merupakan gerakan edukasi publik tentang tanggung jawab manusia untuk melestarikan lingkungan. Ekopedagogi dilakukan dengan menggabungkan semua paradigma pelestarian lingkungan, menganalisis kekurangan dan kelebihanannya serta mengaitkannya dengan

tema lingkungan dalam Al-Qur'an. Beberapa paradigma yang dianalisis dalam upaya meningkatkan kepedulian ekologis tersebut adalah: paradigma antroposentris, biosentris, ekosentris, zoosentris, ekofenomenologi, androsentris, konservasi, dan paradigma ekofeminisme. Paradigma-paradigma tersebut seluruhnya mendapatkan penguatan argumen dari al-Qur'an yang menggariskan bahwa semua makhluk hidup dan segala fenomenanya memiliki relasi satu sama lain dan perlu dibuat sedemikian harmoni. Namun Al-Qur'an juga menandakan sisi lain yang harus diperhatikan sebagai bentuk keseimbangan dan etika lingkungan. Sehingga dengan menggunakan metode ekopedagogi yang menggabungkan delapan metode dalam pelestarian alam, maka metode edukasi publik terbaik telah dilakukan dalam rangka mengejawantahkan pelestarian alam. Metodologi yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif yang dipadukan dengan metode tematik (*mawdhu'i*), sedangkan data yang digunakan dalam penelitian ini diperoleh melalui *library research* dengan tiga tahapan penelitian, yaitu tahapan deskripsi, komparasi dan analisis, yang pada akhirnya diperoleh kesimpulan sesuai dengan rumusan dan tujuan penelitian.

Kata kunci: Al-Qur'an, Ekopedagogi, edukasi publik, paradigma.

Pendahuluan

Banyaknya fenomena alam yang serta merta membawa ancaman bagi kehidupan manusia sebagai akibat dari keserakahan manusia seharusnya bisa dikompromikan untuk dicarikan solusinya. Upaya yang dilakukan diantaranya pada tahun 1972 PBB menghasilkan Deklarasi Stockholm.¹ Deklarasi tersebut telah berhasil menyita perhatian masyarakat internasional dan menjadi salah satu isu global. Kemudian pada masa berikutnya banyak bermunculan upaya lain yang dilakukan beberapa organisasi internasional seperti UN-FCCC² dan UNEP³. Pada tanggal 3-14 Juni 1992 telah diselenggarakan konferensi UNCED⁴, bahkan pada tanggal 8-14 Desember 2007 diselenggarakan pula *event* Global Warming Expo.⁵ Belum lagi beberapa konferensi lingkungan hidup juga diselenggarakan baik dalam skala regional maupun internasional. Semua ini mengindikasikan bahwa isu lingkungan hidup memang menjadi *trend* karena kondisinya dalam keadaan kritis dan mengancam keberlangsungan hidup manusia, serta harus dikelola dengan sebaik mungkin.

Persoalan lingkungan seringkali dianggap sebagai persoalan manusia semata. Seringkali masalah lingkungan disandarkan pada kebijakan institutional. Padahal menurut Nasaruddin Umar, al-Qur'an menginformasikan bahwa "berbagai bencana alam kerap kali diawali dengan penyimpangan perilaku manusia di dalam masyarakat. Dengan kata lain, perilaku makro kosmos seringkali berbanding lurus dengan perilaku mikro kosmos".⁶ Penyimpangan yang dimaksudkan dalam pendapat tersebut adalah sikap manusia yang cenderung destruktif dalam memanfaatkan alam dan tidak diikuti dengan upaya-upaya konstruktif.

Pengelolaan lingkungan hidup yang ideal harus diawali dengan perubahan *mind set* manusia, sehingga terbangun karakter yang peduli terhadap kelangsungan hidup alam semesta karena manusia merupakan salah satu dari bagiannya. Sungkowo mengemukakan bahwa Pendidikan lingkungan hidup belum berhasil membentuk karakter manusia yang peduli terhadap lingkungan. Kegagalan membentuk karakter peduli tersebut, menurut Sungkowo tidak terlepas dari hal-hal sebagai berikut:

1. Masih rendahnya partisipasi masyarakat untuk berperan dalam pendidikan lingkungan hidup;
2. Pemahaman pelaku pendidikan terhadap pendidikan lingkungan yang masih terbatas.;
3. Materi dan metode pelaksanaan pendidikan lingkungan hidup dirasakan belum memadai dan kurang aplikatif;
4. Sarana dan prasarana dalam pendidikan lingkungan hidup belum mendapat perhatian yang cukup;
5. Kurangnya kemampuan pemerintah untuk mengalokasikan dan meningkatkan anggaran pendidikan lingkungan;
6. Lemahnya koordinasi antar instansi terkait dan para pelaku pendidikan menyebabkan kurang berkembangnya pendidikan lingkungan hidup.⁷

Seringkali pendidikan lingkungan hidup diklaim sebagai akumulasi penyebab permasalahan lingkungan hidup. Artinya bahwa pembangunan kesadaran manusia tentang ekopedagogi tidak cukup dengan membangun kesadaran intelektual dan sosial saja, tapi membutuhkan terapi spiritual⁸ yang komprehensif, dengan panduan yang akurat dan indikator yang jelas. Selain itu, pembentukan karakter ternyata banyak ditentukan oleh pemahaman konsep dan paradigma manusia terhadap lingkungan hidup.

Ada banyak paradigma yang mempengaruhi dan membentuk kesadaran manusia -termasuk di dalamnya masyarakat muslim di Indonesia dengan populasi terbesar- dalam hubungannya dengan ekopedagogi. Dalam kerangka menjawab tantangan dan tanggung jawab akademik, dengan banyaknya paradigma ekopedagogi tersebut dipandang perlu untuk mencari konstruksi dan argumen dasar ekopedagogi dalam al-Qur'an yang membangun paradigma ekopedagogi yang Islami, yang berkesesuaian dengan kekhasan pembangunan lingkungan hidup bagi masyarakat Indonesia.

Berdasarkan pemaparan persoalan tersebut, maka sampai saat ini telah banyak penelitian yang mengkaji konsep dan paradigma ekopedagogi dengan berbagai perspektif. Namun dalam pandangan penulis, belum ditemukan secara khusus yang membahas tentang konsep ekopedagogi dalam sudut pandang al-Qur'an, yang tidak bertolakbelakang dengan nilai-nilai pewahyuan. Mengingat masih minimnya khazanah keilmuan yang mengaitan realitas kini dengan nilai-nilai Al-Qur'an tersebut, maka penulis terdorong untuk mengangkat kajian lingkungan hidup dalam sebuah penelitian yang berjudul Ekopedagogi dalam Perspektif al-Qur'an.

A. Sekilas tentang Ekopedagogi

Supriatna dalam bukunya menjelaskan bahwa "Ekopedagogi pertama kali muncul dalam *Firts Earth Summit* di Rio de Jeniro Brazil tahun 1992 yang dihadiri oleh banyak kepala negara, akademisi dan pegiat lingkungan".⁹ Argumen peserta konferensi bahwa kesusakan lingkungan hidup telah terjadi di mana-mana disinyalir menjadi problematika yang sama bagi semua manusia dan menjadi asumsi kolektif yang berimplikasi global dan memiliki ancaman kemanusiaan yang sangat serius. Keseriusan ancaman tersebut terlihat dari banyaknya tokoh yang terlibat langsung dalam konperensi dari berbagai negara.

Dilihat dari substansinya, "semangat ekopedagogi sebenarnya sudah ada sejak tahun 1972".¹⁰ Ekopedagogi merupakan turunan dari pedagogi kritis yang berupaya mengembangkan dan mengaplikasikan konsep dari teori kritis akan tradisi ke bidang pendidikan dan studi budaya.¹¹ Target yang ingin dicapai dari pedagogi kritis yang awal mulanya digagas oleh Henry Giroux adalah mengupayakan dan memperluas makna pedagogi menjadi paradigma kehidupan, yakni pandangan yang dianut secara mendalam, sehingga melahirkan keluasan wawasan dan sensitivitas moral.¹² Keluasan wawasan yang dimaksudkan dalam konteks ini adalah masyarakat memiliki kemampuan dalam mencermati suatu problem dan relasinya dengan unsur yang lain. Adapun yang dimaksud

dengan sensitivitas moral adalah kemampuan untuk memberikan penilaian baik dan buruk suatu fenomena berdasarkan argumen yang rasional.

Pedagogi kritis merupakan keniscayaan yang tidak bisa dikompromikan lagi, mengingat pandangan pedagogi tradisional yang cenderung konsumtif, melahirkan generasi yang patuh dan takut, karena adanya penindasan ekonomi, politik, sosial, budaya dan lain sebagainya. Pedagogi kritis bertekad kuat untuk membentuk pola pendidikan yang demokratis, di mana nilai-nilai keadilan, kebebasan, kesetaraan, dan harapan dibentuk dan dilestarikan. Pedagogi kritis pada akhirnya dipandang sebagai sebuah alternatif dalam upaya penyelamatan semesta, dalam gerakan ekopedagogi.

B. Argumen al-Qur'an atas Paradigma Ekopedagogi

Beberapa paradigma dibangun dalam mengkritisi fenomena yang mendukung gerakan ekopedagogi. Paradigma tersebut meliputi antroposentris, biosentris, ekosentris, zoosentris, androsentris, ekofenomenologi, konservasi, orientasi eskatologis eskapis, dan ekofeminis. Paradigma tersebut, secara keseluruhan memiliki argumen wahyu yang sangat kuat dalam al-Qur'an. Argumen al-Qur'an ini pada akhirnya dapat dijadikan sebagai kerangka dasar dalam melakukan rekonstruksi dan edukasi publik tentang ekopedagogi yang berbasis al-Qur'an.

1. Argumen Qur'ani Paradigma Antroposentris

Pandangan Antroposentris sebagaimana dikemukakan oleh Roger E. Timm mengemukakan bahwa 'bumi dan langit diciptakan untuk mengabdikan pada kepentingan manusia.'¹³ Pandangan ini menghantarkan pada suatu etika yang memandang manusia sebagai pusat dari alam semesta. Manusia dipandang sebagai subyek dan memiliki peranan penting dalam mengendalikan seisi alam raya. Dalam antroposentrisme, etika nilai dan prinsip moral hanya berlaku bagi manusia. Kepentingan manusia mempunyai nilai tertinggi dibandingkan makhluk hidup yang lainnya. Manusia dianggap paling berpengaruh dalam tatanan ekosistem. Segala sesuatu yang ada di alam semesta dianggap mempunyai nilai, sepanjang berfungsi dan berguna bagi kehidupan manusia. Alam hanya sebagai obyek dan sarana sebagai pemenuhan kebutuhan manusia tanpa memperhatikan keadaan alam, dan akibat yang ditimbulkan karena pemanfaatannya.

Etika antroposentrisme bersumber dari pandangan Aristoteles, yang dikembangkan oleh para filosof modern. Aristoteles menyatakan bahwa "tumbuhan disiapkan untuk kepentingan binatang, dan binatang disediakan untuk ke-

pentingan manusia¹⁴. Pandangan Aristoteles ini menempatkan manusia sebagai makhluk superior karena berada pada posisi terakhir sebagai pemilik kepentingan terbesar atas tumbuhan dan binatang.

Pernyataan Aristoteles ternyata mendapatkan kritik yang cukup serius dari Chew (2001), sebagaimana dikutip dalam buku Supriatna bahwa ‘cara pandang antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat alam semesta di muka bumi ini ternyata menyebabkan terjadinya degradasi lingkungan di berbagai kawasan dunia.¹⁵ Chew memandang bahwa degradasi realitas dan fenomena yang terjadi di banyak tempat di belahan dunia, disinyalir karena begitu kuatnya dominasi manusia terhadap alam. Maraknya deforestasi hutan di berbagai negara juga sebagai bentuk bahwa paradigma antroposentris sudah sangat mengakar pada sebagian besar penduduk bumi.

Wacana penulis dalam mengkompromikan pendapat Aristoteles dan Chew di atas adalah bahwa dalam memanfaatkan lingkungan hidup, ada kewajiban lain yang diemban oleh manusia. Kewajiban itu adalah manusia harus tetap menjaga keseimbangan lingkungan hidup sehingga degradasi lingkungan dapat diantisipasi dengan efektif, atau paling tidak dampak buruknya dapat diminimalisir.

Jika dikonfrontir dengan ayat-ayat al-Qur’an, memang terdapat beberapa ayat yang secara tegas memberikan penguatan argumen terhadap paradigma antroposentris. Isyarat itu antara lain terdapat dalam surat Al-Baqarah/ 2: 29;

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

Dia-lah Allah yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menuju langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (al-Baqarah/ 2: 29).

Menurut *ath-Thabari*, “sesungguhnya Allah menciptakan segala sesuatu yang ada di bumi untuk kebutuhan manusia. Karena itu, semua yang ada di bumi memberikan banyak manfaat bagi manusia¹⁶. Namun demikian didalam al-Qur’an terdapat etika yang mengingatkan manusia untuk bersikap proporsional dan menjauhi tindakan yang berlebihan.

Menurut al-Baghdâdi maksud kalimat *هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا* (*huwa al-ladzi khalaqa lakum ma fi al-ardhi jamî'a*) adalah sebagai berikut:

Allah menciptakan semua yang ada di bumi ini bagi manusia, agar manusia memanfaatkannya untuk kemaslahatan religius dan duniawi. Adapun

kemaslahatan religius, yaitu agar manusia mengambil hikmah di balik ciptaan Allah dan merenungkan keajaiban ciptaan Allah yang dapat menghantarkan manusia terhadap ke-Mahaesaan Allah. Adapun yang dimaksud dengan kemaslahatan duniawi yaitu memberdayakan dari semua ciptaan Allah.¹⁷

Maslahat yang dimaksudkan oleh al-Baghdâdî dalam pemahaman penulis yakni memberikan dampak yang baik bagi dirinya maupun orang lain, baik untuk kepentingan hidup duniawi dengan cara memanfaatkannya secara fisik, maupun kepentingan yang menyangkut ukhrawi dengan cara mengambil pelajaran (*ibrah*) di balik semua perkara yang Allah ciptakan.

Menurut Ibn ‘Abbâs, “Allah yang menundukkan bagi kamu berbagai binatang, tanaman, dan yang lainnya”.¹⁸ Menundukkan dalam pengertian bahwa penciptaan manusia sudah dilengkapi dengan potensi dan kemampuan yang membuat semua binatang dan tanaman, dapat diolah dan dimanfaatkan oleh manusia.

Kalimat هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (*huwa al-ladzi khalaqa lakum mâ fi al-ardhi jamî’a*) dalam pandangan Jalaluddin as-Suyûthî berarti “Allah yang menundukkan segala sesuatu yang ada di bumi sebagai bukti Allah memuliakan manusia, dan sebagai nikmat bagi anak Adam, perhiasan, bekal, dan banyak manfaat lainnya sampai datang ajal”.¹⁹ Dari penafsiran as-Suyûthî ini kiranya dapat difahami bahwa seluruh properti biotik dan abiotik yang ada di alam semesta ini, memang sengaja disediakan Allah untuk menunjang dan memfasilitasi kemuliaan manusia. Hanya saja kemuliaan itu dapat diraih oleh manusia jika manusia tidak melampaui batas kewajaran dalam menggunakan nikmat Allah.

Al-Qurtubî menjelaskan bahwa “sesungguhnya segala sesuatu yang ada di bumi banyak tersimpan kenikmatan bagimu”.²⁰ Berdasarkan pendapat al-Qurtubî tersebut, ada penjelasan yang menguatkan bahwa pada hakikatnya semua yang ada di bumi ini memiliki manfaat buat kehidupan manusia, jika manusia mampu mengungkap rahasia yang terdapat dalam berbagai ciptaan-Nya.

Dari beberapa penjelasan para *mufassir* di atas, maka kiranya dapat difahami bahwa begitu besarnya kasih sayang Allah kepada manusia. Hal itu terbukti dengan diciptakannya segala sesuatu untuk menopang kehidupan manusia. Argumen ini menegaskan bahwa paradigma antroposentris secara tegas mempertajam kedudukan dan peran manusia dalam kapasitasnya sebagai *khalifah*.

2. Argumen Qur'ani Paradigma Biosentris dan Ekosentris.

Biosentrisme dipopulerkan oleh Schweizer yang selanjutnya muncul gagasan *life-centered ethic* (etika yang berpusat pada kehidupan) oleh Taylor, dan *equal treatment* (perlakuan sama) pada semua yang ada sebagaimana dikemukakan oleh Singer, pencetus *Animal Liberation*.²¹ Paradigma ini mengajarkan bahwa “semua makhluk hidup bernilai pada diri-nya sendiri sehingga pantas mendapat pertimbangan dan kepedulian moral, sehingga dalam pengelolaan alam diperlukan keutuhan moral”.²²

Pandangan Albert Schweitzer dalam Sony Keraf dikemukakan sebagai berikut:

Etika biosentrisme bersumber pada kesadaran bahwa kehidupan adalah hal sakral. Kesadaran ini mendorong manusia untuk selalu berusaha mempertahankan kehidupan dengan sikap hormat. Orang yang benar-benar bermoral adalah orang yang tunduk pada dorongan untuk membantu semua kehidupan, ketika ia sendiri mampu membantu dan menghindari apapun yang membahayakan kehidupan.²³

Sedangkan dalam hal paradigma Sonny Keraf dalam bukunya mengemukakan bahwa “ekosentrisme memusatkan etika pada seluruh komunitas ekologis, baik yang hidup maupun tidak”.²⁴ Beda tipis dengan paradigma biosentrisme yang memiliki pandangan bahwa pusat etika ada pada makhluk hidup, sementara ekosentris melibatkan unsur dan lingkungan abiotik.

Arne Naess, seorang filsuf Norwegia yang merupakan salah satu tokoh paradigma ekosentris mengemukakan sebuah pandangan yang dikenal dengan *Deep Ecology*.²⁵ Paradigma yang dikemukakan Naess mengetengahkan argumen yang kuat dan rasional. Kekuatan argumen Naess terlihat dari pandangannya yang menyatakan bahwa pada hakikatnya permasalahan utama lingkungan hidup adalah pandangan kapitalistik manusia, yang disokong oleh paradigma antroposentris. Padahal dalam realitasnya, semua benda yang ada di permukaan bumi memiliki fungsi dan peran yang proporsional, yang satu sama lain membangun interaksi komplementif dan tidak sekedar kapitalistik.

Paradigma ekosentris yang merekomendasikan penanaman pola berbudaya, berekonomi dan berpolitik peduli lingkungan hidup melalui semangat ekopedagogi diyakini akan melahirkan kelestarian dan keseimbangan lingkungan hidup.

Salah satu ayat yang dijadikan argumen paradigma biosentris dan ekosentris adalah surat Ibrâhîm/ 14: 32;

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ ﴿٣٢﴾

Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi dan menurunkan air hujan dari langit. Kemudian Dia mengeluarkan dengan air hujan itu berbagai buah-buahan menjadi rizqi untukmu, dan Dia telah menundukkan bahtera bagimu supaya bahtera itu berlayar di lautan dengan kehendak-Nya, dan Dia telah menundukkan (pula) bagimu sungai-sungai. (Ibrâhîm/ 14: 32).

Dalam ayat di atas, menurut ar-Râzî ada “lima isyarat yang dapat dicerna oleh manusia, yaitu: *Pertama*, Allah menciptakan langit; *Kedua*, Allah menciptakan bumi; *Ketiga*, Allah menurunkan air hujan dilanjutkan dengan menjadikan banyak buah-buahan; *Keempat*, Allah menundukkan gelombang lautan; dan *Kelima*, Allah menundukkan sungai”.²⁶ Jika dicermati, maka ada banyak nilai yang terkandung dalam setiap penciptaan Allah. Tidak ada satupun yang luput dari manfaat.

Dengan pendekatan *maudhu’i*, langit merupakan bagian integral dari alam raya, sehingga dalam kajian ekopedagogi langit dianggap bernilai dan sudah seharusnya manusia menjaga keutuhan langit dengan cara melakukan tindakan reboisasi.

Dalam pandangan paradigma biosentris dan ekosentris, manusia akan mendapatkan manfaat besar dari kehidupan dan lingkungan yang ada di sekitarnya. Kontribusi kehidupan dan lingkungan yang ada di permukaan bumi akan berbanding lurus jika manusia memiliki kemampuan untuk memperhatikan kehidupan dan lingkungan yang ada di sekelilingnya.²⁷

Berdasarkan pemaparan paradigma ekosentris tersebut, maka keberadaan sungai dan lautan harus tetap mendapatkan perhatian manusia agar tetap bisa memberikan kebaikan untuk masa depan kehidupan manusia dan lingkungan yang lebih baik lagi. Sedangkan dalam perspektif paradigma biosentris, makhluk yang ada di sungai, laut, dan lingkungan lainnya harus mendapatkan perlakuan yang proporsional, karena banyak manfaat yang bisa manusia dapatkan darinya.

Dalam *Tafsîr al-Maisir* dijelaskan sebagai berikut:

Allah menciptakan langit dan bumi dari ketiadaan, menurunkan air hujan dari gumpalan awan, sehingga dapat menghidupkan kem-

bali bumi yang awalnya tandus, dan keluar darinya rizki buat manusia. Allah menundukkan kapal yang dengan mudah bisa mengarungi lautan yang memberi banyak manfaat bagi manusia. Allah juga menundukkan sungai, agar manusia dan binatang peliharaan dapat minum darinya, juga untuk mengairi tanaman, serta manfaat yang lainnya.²⁸

Penjelasan tersebut di atas searah dengan penjelasan yang terdapat dalam *Tafsir al-Muntakhab*,²⁹ *Taisir al-Karim ar-Rahmân fi Tafsir al-Kalâm al-Mannân*,³⁰ dan *Tafsir ath-Thabari*.³¹ Ketiadaan merupakan awal dari eksistensi benda ekologis, sehingga Allah menciptakannya untuk kehidupan manusia. Unsur ekologis itu adalah adanya tanaman yang keluar dari tanah yang tersirami air hujan, kemudian sebagian dari air hujan itu dialirkan menuju lautan untuk memberikan peluang hidup bagi biota laut, sebagai fasilitas, sarana, dan penunjang kehidupan manusia.

Lingkungan hutan yang seringkali dipandang orang sebagai tempat yang menakutkan, tapi setelah terjadi pergeseran peradaban malah terjadi sebaliknya. Di tengah hutan banyak didirikan villa atau rumah singgah yang sewaktu-waktu dipergunakan untuk melepaskan *stress*. Dalam pandangan penulis, fenomena ini merupakan sebuah fakta bahwa betapa lingkungan akan memberikan pengaruh psikologis, dan menjadi sarana terapi psikis. Paradigma ekosentris menawarkan dan menyadarkan bahwa hutan rimba sekalipun akan memiliki nilai yang sangat berharga bagi kelangsungan hidup manusia, baik secara fisik maupun psikis.

3. *Argumen Qur'ani Paradigma Zoosentris*

Etika lingkungan ini adalah etika yang menekankan pentingnya memperjuangkan hak-hak binatang, karenanya etika ini juga disebut dengan etika pembebasan binatang. Tokoh bidang etika ini adalah Charles Brich. Menurut etika ini, “binatang mempunyai hak untuk menikmati kesenangan. Hal ini dikarenakan mereka dapat merasa senang dan harus dicegah dari penderitaan, sehingga bagi para penganut etika ini, rasa senang dan penderitaan binatang dijadikan salah satu standar moral”.³² Binatang yang dimaksudkan dalam paradigma ini adalah keseluruhan binatang dengan berbagai komunitas dan habitatnya. Hak binatang menjadi terpenuhi jika lingkungan di mana tempat ia hidup memberikan jaminan rasa aman dan senang terhadap mereka.

Menurut *The Society for the Prevention of Cruelty to Animals*, “perasaan senang dan menderita mewajibkan manusia secara moral memperlakukan binatang dengan penuh belas kasih”.³³ Moralitas manusia dalam menjaga kebersihan air sungai merupakan representasi dari upaya untuk memenuhi hak seluruh binatang yang hidup dan berkembang biak dalam air sungai. Ketika manusia

melakukan aktivitas reboisasi, pada hakikatnya ia melakukan tiga aktivitas ekologis. *Pertama* sebagai tindakan menjaga keseimbangan lingkungan hidup. *Kedua*, sebagai upaya dalam rangka menjamin kesinambungan masa depan manusia. *Ketiga*, dalam rangka mengupayakan memenuhi hak-hak binatang yang hidup dan berketergantungan terhadap lingkungannya. Isyarat argumen dari paradigma zoosentris ini paling tidak dapat ditemukan dalam surat al-An'âm/ 6: 38.

Dalam pandangan al-Baidhawi, maksud kalimat *أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ* (*umamun amtsâlukum*) adalah “karena binatang juga dipelihara, dan ada ukuran rizki dan ajalnya”.³⁴ Penjelasan tersebut, sejalan dengan pendapat ash-Shâbûnî,³⁵ dan at-Tsa'âlâbî.³⁶ Sedangkan dalam *Ibnu Katsîr* dijelaskan bahwa “semua makhluk akan dikumpulkan kelak di hari kiamat, termasuk binatang, binatang ternak, burung, dan semuanya”.³⁷

Mencermati penjelasan di atas, maka dapat difahami bahwa binatang memiliki posisi dan nilai obyektif yang tidak jauh berbeda dengan manusia, memiliki ketentuan rizki, serta durasi hidupnya juga sudah ditetapkan oleh Allah dan pada hari kiamat akan dikumpulkan di alam *mahsyar*.

Kesejajaran binatang dengan manusia dalam al-Qur'an, secara tegas mengisyaratkan bahwa paradigma zoosentris memiliki penguatan yang tegas dari al-Qur'an.

4. Argumen Qur'ani Paradigma Ekofenomenologi

Dilihat dari perspektif bahasa, ekofenomenologi berakar dari tiga kata, yaitu eko, fenomena, dan *logos*.³⁸ Ekofenomenologi termasuk teori dalam konteks etis yang dilakukan melalui pemahaman yang radikal, sekaligus mendorong perombakan ontologis.³⁹ Paradigma ekofenomenologi berangkat dari pentingnya “memahami problem yang terjadi dengan alam, merosotnya kondisi alamiah, dan dampaknya terhadap manusia, tidak saja secara ragawi, tetapi juga kejiwaannya”.⁴⁰ Problem itu adalah adanya ketimpangan yang mengancam manusia dan lingkungan secara bersamaan, di mana manusia sebagai bagian dari kehidupan, idealnya mampu menjaga wilayah kehidupan lain yang ada di sekitar dirinya.

Paradigma ekofenomenologi memiliki argumen dasar dari konstruksi pemikiran ekuilibrium Lovelock yang beranggapan bahwa “bumi memiliki kemampuan menyeimbangkan diri jika terjadi ketimpangan”.⁴¹ Pandangan ini terkesan bahwa bumi tidak menganggap penting peran manusia, sehingga memunculkan anggapan bahwa alam terpisah dari manusia. Padahal jika manusia sadar akan konsep ekuilibrium sebagai bagian dari alam, maka pasti manusia

akan tertantang untuk melibatkan diri dalam mewujudkan keseimbangan alam tersebut.

Saras Dewi mengemukakan bahwa:

EkUILIBRIUM menandakan kondisi dua substansi. meski pun substansi tersebut berbeda atau berlawanan, akan tetapi tetap saling berpengaruh dan dapat bertahan dalam titik stabil. Kebalikannya adalah disequilibrium, yaitu ketiadaan stabilitas yang terjadi karena manusia mendominasi dan mengeksploitasi alam.⁴²

Dua substansi yang dimaksudkan di sini adalah manusia dan alam. EkUILIBRIUM itu akan menjadi realitas di saat manusia menjalankan perannya sebagai subyek untuk mempertahankan stabilitas alam agar memiliki pengaruh positif terhadap manusia. Saras menekankan akan pentingnya manusia dalam mempertahankan dan menciptakan stabilitas alam.

Charles Darwin dalam *The Origin of Species* mengemukakan bahwa ‘manusia merupakan satu jenis spesies yang terus berevolusi bersamaan dengan makhluk lain.’⁴³ Pernyataan tersebut mengisyaratkan bahwa tidak ada satupun makhluk hidup di permukaan bumi yang dapat lepas dari hukum evolusi.⁴⁴ Jika evolusi mencakup keseluruhan spesies, maka manusia sebagai bagian dari spesies akan dan harus senantiasa mengikuti irama evolusi sehingga ekUILIBRITAS alam tetap harmoni.

Menurut Saras Dewi, “fenomenologi merupakan metode yang tepat untuk mengkritisi naturalisme yang terlampau mengisolasi peran subyek demi mengetahui kebenaran di balik obyek”.⁴⁵ Ekofenomenologi memiliki target untuk melacak akar permasalahan hadirnya ancaman lingkungan hidup yang bermuara pada datangnya petaka berskala global. Paradigma ekofenomenologis mengusung kesadaran kolektif untuk senantiasa menanamkan tanggung jawab manusia yang selalu memposisikan dirinya sebagai subyek dalam melakukan pelestarian alam sebagai obyeknya.

Isyarat argumen paradigma ekofenomenologi itu ditemukan dalam surat ar-Rûm/ 30: 41. Kalimat بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ (*bimâ kasabat aidinnâs*) di ayat tersebut dalam pandangan al-Jazairi adalah “karena manusia dan segala rekayasanya yang ambisius untuk memenuhi keinginannya”.⁴⁶ Perilaku manusia yang mengabaikan prinsip ekopedagogi dan mengedepakan kepentingan ekonomis-material, disinyalir telah menjadi preseden buruk terhadap kelestarian ekologis secara keseluruhan, termasuk masa depan manusia dan elemen lingkungan hidup lainnya. Dalam kerangka teologis, fenomena bencana yang terjadi di

kosmos ini harus difahami sebagai peringatan agar manusia tidak terlena dalam melakukan tindakan yang berujung petaka.

Kemudian ditemukan dalam surat al-Baqarah/ 2: 60, dan al-Qashash/ 28: 77. Ats-Tsa'âlâbî menjelaskan maksud kalimat *وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ* (*walâ ta'tsau fî al-ardhi mufsidîn*) adalah “larangan berlebih-lebihan yang berakibat terjadinya kerusakan”.⁴⁷ Berlebihan dalam arti memanfaatkan alam melampaui kebutuhan, karena dengan berlebihan tersebut akan banyak yang tidak dapat diambil manfaatnya, atau kualitasnya semakin berkurang.

Qatâdah menjelaskan maksud kalimat *وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ* (*walâ ta'tsau fî al-ardhi mufsidîn*) sebagai “larangan berjalan di muka bumi dengan membuat kerusakan”.⁴⁸ Manusia diwajibkan melakukan petualangan dalam rangka mencari kekayaan alam yang mungkin bisa dimanfaatkan oleh dirinya, akan tetapi tidak dengan cara-cara yang merusak, atau mengancam kekayaan ekologis. Pendapat tersebut sejalan dengan pandangan Ibnu ‘Abbas,⁴⁹ dan *ath-Thabari*.⁵⁰

Al-Mâwardî menjelaskan bahwa kalimat *وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ* (*walâ ta'tsau fî al-ardhi mufsidîn*) memiliki dua *ta'wil*, “Pertama, tidak boleh melampaui batas, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Zaid; Kedua, larangan berjalan di muka bumi dengan membuat kerusakan, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu ‘Abbas dan Abi ‘Aliyah ar-Rayahî”.⁵¹

Seruan teologis di atas semata-mata untuk membatasi dan mengantisipasi aktivitas manusia agar tidak memutuskan kebaikan Allah karena kesalahan dan kekeliruannya dalam memanfaatkan kekayaan alam. Hal ini dipertegas di dalam surat al-Qashash/ 28: 77. Abû Hayyân mengemukakan tentang kalimat *وَأَحْسِنْ* (*wa ahsin*) yang memiliki maksud “beribadahlah kepada Allah dengan memaksimalkan syukur dan meningkatkan kualitas kepatuhan kepada Allah”.⁵² Memaksimalkan syukur dalam kajian ekopedagogi dapat dikontekstualisasikan dengan memanfaatkan apapun yang sudah Allah ciptakan dalam perkara yang mendatangkan *mashlahat* buat kehidupan dan keseimbangan kosmik.

Al-Baghdâdî berpendapat bahwa “kalimat *وَأَحْسِنْ* (*wa ahsin*) memiliki dua makna, *pertama* adalah melakukan yang terbaik dalam menunaikan kewajiban yang telah Allah perintahkan kepada manusia, *kedua* adalah berlaku baik dalam mencari yang halal”.⁵³ Pendapat tersebut sejalan dengan tafsir *al-Munta-khab*.⁵⁴ Sementara *Ibn Katsîr* menjelaskan bahwa kalimat *وَأَحْسِنْ* (*wa ahsin*) adalah “berbuat baik kepada ciptaan-Nya”⁵⁵, yang meliputi semua makhluk hidup saja, melainkan kepada seluruh ciptaan Allah. Penjelasan ini tentu jauh lebih sejalan dengan semangat ekopedagogi yang mengusung semangat menjaga pemanfaatan dan keseimbangan kosmik secara keseluruhan.

5. Argumen Qur'ani Paradigma Androsentris

Istilah androsentrisme pertama kali diperkenalkan oleh seorang tokoh feminis yang bernama Charlotte Perkins Gilman pada tahun 1911, yang mengemukakan bahwa sebagian besar kebudayaan menganut pemahaman androsentris, dan sifat manusia sebagian besar hanya dilihat dari sifat lelaki.⁵⁶ Pendapat ini mengisyaratkan bahwa kaum laki-laki memiliki kontribusi yang sangat besar dalam membangun peradaban manusia secara keseluruhan.

Paradigma androsentris dalam pandangan Saparinah Sadli dipandang “telah banyak mempengaruhi dunia pendidikan dan dunia bahasa”⁵⁷, dengan lebih terbukanya peluang kaum pria dalam mengenyam pendidikan, yang pada akhirnya kecerdasan mereka jauh berada di atas kaum perempuan.

Berkenaan dengan termarginalkannya peran perempuan, Gross mengemukakan bahwa “peran perempuan tidak mendapat perhatian”.⁵⁸ Nihilnya apresiasi terhadap peran perempuan, lebih diakibatkan oleh sudah terbentuknya pemahaman warisan klasik yang memposisikan kaum perempuan sebagai obyek, atau paling tinggi sebagai subyek kedua.

Androsentris merupakan salah satu paradigma yang cukup berpengaruh terhadap pola pemikiran manusia dalam hal pemanfaatan lingkungan hidup. Sunarko berpendapat bahwa “androsentrisme adalah sebuah pemahaman yang menjadikan laki-laki sebagai pusat dari dunia”.⁵⁹ Berdasarkan pendapat di atas, kaum laki-laki memiliki potensi yang lebih besar dalam hal pemanfaatan alam.

Karakter androsentris yang berkemampuan melindungi, memimpin dan dominatif, isyaratnya ditemukan dalam al-Qur'an surat an-Nisâ/ 4: 34. Dalam tafsir *al-Muqâtil* dijelaskan bahwa “laki-laki menjadi penguasa atas perempuan”.⁶⁰ Jika kaum laki-laki menjadi penguasa, maka kaum laki-laki memiliki otoritas yang sangat leluasa untuk mengendalikan perempuan. Namun demikian, otoritas yang dimiliki oleh kaum laki-laki tidak berarti bisa bertindak sewenang-wenang terhadap kaum perempuan, karena ada kewajiban asasi manusia untuk menghargai hak asasi manusia lainnya.

Jika dipergunakan untuk menganalisis paradigma androsentris, maka penafsiran di atas menegaskan lebih jauh bahwa kaum laki-laki memiliki otoritas dalam memberdayakan bumi, tetapi dengan tetap menjunjung tinggi hak-hak lingkungan hidup untuk tetap berkesinambungan dalam perkembangbiakan yang wajar dan terbebas dari ancaman kepunahan.

Dalam Ibn ‘Abbâs dijelaskan maksud *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ* (*ar-rijâlu qawwâmûna ‘ala an-nisâ*) adalah bahwa “laki-laki memiliki tanggung jawab untuk mendidik perempuan”.⁶¹ Pendapat tersebut sejalan dengan komentar dalam kitab al-Khâzin.⁶² Sedangkan ‘Ali ash-Shâbûnî menjelaskan bahwa kalimat *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ* (*ar-rijâlu qawwâmûna ‘ala an-nisâ*), memiliki penafsiran bahwa “laki-laki berkuasa atas kaum perempuan untuk memerintah, melarang, memberikan nafkah, dan memberikan pengarahan, sebagaimana berkuasanya wali atas budaknya”.⁶³

Berkenaan dengan kepentingan menganalisis paradigma androsentris, maka pendapat Ibn ‘Abbâs dan Ibrâhîm al-Baghdâdî dapat membangun kesadaran bahwa kaum laki-laki memiliki tanggung jawab yang sangat besar dalam penyelamatan lingkungan, yang meliputi pelestarian, pengembangbiakan, perawatan, dan keamanan lingkungan hidup yang dilakukan dengan cara membuat regulasi tentang pengelolaan lingkungan hidup, dan lain sebagainya.

Dalam al-Qur’an, ayat lain yang dapat dijadikan penguat untuk memperkuat paradigma androsentris adalah firman Allah yang terdapat dalam surat at-Tahrîm/ 66: 6 berikut ini :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا ﴿٦﴾

Hai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari (panasnya) api neraka (at- Tahrîm/ 66: 6)

Menurut penulis, ayat ini sangat erat hubungannya dengan paradigma androsentris. di mana kaum laki-laki memiliki tanggung jawab dan otoritas dalam menjaga nasib dirinya dan semua orang yang ada dalam tanggung jawabnya dari berbagai kemungkinan terburuk yang akan menimpa diri dan keluarganya. Dalam spektrum yang lebih luas, kaum laki-laki harus bisa menjaga lingkungan hidup ini supaya tidak terlantar dan terancam oleh keserakahan manusia lainnya.

6. Argumen Qur’ani Paradigma Konservasi

Leopold menyatakan bahwa “konsep konservasi adalah kondisi harmoni antara manusia dan alam”.⁶⁴ Kondisi harmoni yang dimaksudkan dalam konteks ini adalah berkaitan dengan peran manusia untuk memanfaatkan, memberdayakan dan memelihara alam secara proporsional, dengan harapan alam dapat memberikan manfaat yang lebih banyak lagi bagi kehidupan manusia.

Ada definisi lain yang dikemukakan oleh Kibla Ayaz, yang menggaris bawahi bahwa “konservasi lebih pada aktivitas atau berbagai tindakan yang dilakukan dalam upaya menjaga orisinalitas alam”.⁶⁵ Artinya bahwa tindakan yang dilakukan manusia tidak ada rekayasa, melainkan rekondisi yang dilakukan secara simultan, sehingga keasliannya tetap terpelihara, harmoninya tetap terjaga.

Secara umum, konsep konservasi mengusung tujuan yang sangat mulia, yaitu menjaga kelestarian hayati dan non hayati. Sedangkan manfaat yang ditawarkan dari konsep konservasi ini antara lain:

- a. Untuk melindungi kekayaan ekosistem alam dan memelihara suatu proses ekologi ataupun keseimbangan ekosistem alam secara berkelanjutan;
- b. Untuk melindungi ekosistem yang indah, menarik, dan unik;
- c. Untuk melindungi ekosistem dari kerusakan yang disebabkan oleh faktor alam, mikro organisme dan lain sebagainya;
- d. Untuk menjaga kualitas lingkungan hidup agar tetap terjaga.⁶⁶

Mengamati tujuan konservasi di atas, maka paradigma konservasi lebih menekankan pada pentingnya menanamkan kesadaran ekologis pada manusia bahwa ada proses dan tahapan yang harus dilalui manusia dalam menjaga kelestarian alam dan lingkungan hidup.

Isyarat dan argumen al-Qur'an dalam paradigma konservasi ditemukan dalam al-Qur'an surat al-A'râf/ 7: 31.

اِبْنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾

*Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, dan jangan berlebih-lebihan, sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan. (al-A'râf/ 7: 31).*⁶⁷

Dalam pandangan as-Samarqandî, maksud dari kalimat *وَلَا تُسْرِفُوا* (*walâ tusrifû*) adalah “haramnya mengkonsumsi yang tidak halal, atau mengkonsumsi yang halal di luar kadar kebutuhannya”.⁶⁸ Yang menarik dari penafsiran as-Samarqandî adalah larangan penggunaan sesuatu di luar kebutuhan, sehingga penggunaan segala sesuatu bukan untuk memenuhi kepuasan, tapi lebih untuk memenuhi kebutuhan. Penggunaan kekayaan alam yang dapat diperbaharui pun idealnya harus dibatasi, apalagi kekayaan alam yang tidak dapat diperbaharui.⁶⁹ Banyak fakta yang tidak terbantahkan bahwa pemanfaatan sumber daya alam

yang dapat diperbaharui saja rawan memunculkan masalah ekologis, apalagi pemanfaatan sumber daya alam yang tidak dapat diperbaharui.

Abu Hafsh menafsirkan kalimat *وَلَا تُسْرِفُوا* (*walâ tusrifû*) dengan “mengharamkan yang halal dari daging dan lemak”.⁷⁰ Dalam memahami penafsiran Abu Hafsh di atas, berarti tidak semua daging atau lemak memiliki status hukum yang halal. Untuk menganalisis paradigma konservasi, maka akan sangat bermakna jika dipahami bahwa tidak semua larangan itu karena masalah dampak yang akan ditimbulkannya dalam waktu dekat, tetapi menyangkut dampak yang akan timbul di kemudian hari, baik dalam radius jangka pendek maupun jangka panjang.⁷¹ Pentingnya menjaga keseimbangan ekologis bukan karena dampak kepentingan langsungnya, tapi dampak yang lebih penting menyangkut masa depan kehidupan di kemudian hari, puluhan tahun atau berabad-abad ke depan.

Kalimat *وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا* (*wakulû wasyrabû walâ tusrifû*) dalam pandangan penulis adalah diperbolehkannya memanfaatkan kekayaan alam untuk kepentingan konsumtif, tapi dengan menghindari *isrâf* (berlebihan). Dalam wilayah etika, makan sampai kenyang termasuk tindakan berlebihan, karena melampaui batas. Sedangkan dalam wilayah paradigma konservasi, tindakan dikatakan melampaui batas jika menimbulkan bencana bagi keseluruhan, merugikan manusia, dan mengancam ekosistem, baik yang ada di permukaan bumi atau di dalam perut bumi.

7. Argumen Qur'ani Paradigma Ekofeminisme

Tokoh ekofeminis seperti Luanne Armstrong menyuarakan upaya penyelamatan lingkungan dengan mengungkapkan bahwa ‘bumi laksana ibu. Bumi sangat sangat luas, hangat, penyayang, seperti hati perempuan yang penuh cinta dan kasih sayang.’⁷² Untuk itu berlaku pandangan sebaliknya bahwa jika bumi disakiti atau dikhianati, maka malapetaka akan datang mengancam seluruh makhluk hidup yang ada di bumi.

Para ekofeminis percaya bahwa hubungan antara alam dan perempuan ini digambarkan melalui nilai timbal balik “perempuan” secara tradisional, pemeliharaan dan kerjasama, yang terjadi baik di kalangan perempuan maupun di alam. “Perempuan dan alam juga bersatu dalam sejarah mereka yang sama-sama pernah mengalami penindasan oleh masyarakat patriarkhi”.⁷³ Penindasan terhadap alam terjadi karena alam dianggap sebagai sarana pemuas kebutuhan manusia.

Para tokoh ekofeminis - seperti Nawal Amar dan Carolyn Merchant - berpendapat bahwa ‘hipermaskulinitas laki-laki dalam mengelola lingkungan

adalah sebagai salah satu faktor dominan penyebab kerusakan lingkungan.⁷⁴ Di saat keberadaan kaum laki-laki mendominasi pemberdayaan lingkungan yang telah berdampak buruk terhadap bumi, maka upaya yang harus dilakukan adalah melakukan kesadaran publik, berupa pengembangan sikap feminin. Febriani mengemukakan bahwa “dengan kualitas feminin seperti pengasuh, pemelihara di dalam keluarga dan lingkungan sekitarnya, para feminis berharap dapat memberikan sumbangsih dalam usaha *ecohealing*”.⁷⁵ Gerakan feminis menanamkan betapa pentingnya memperlakukan lingkungan sebagaimana perlakuan seorang ibu terhadap anak-anaknya, yaitu merawat dan memelihara kesinambungan lingkungan, sehingga mendatangkan kebahagiaan, berupa keseimbangan alam dan lingkungan hidup.

Dari paradigma ekofeminisme ini, maka ekopedagogi mengajarkan dua hal. *Pertama*, lingkungan hidup harus diperlakukan dengan penuh kasih sayang, agar dampak yang datang dikemudian hari menjanjikan kedamaian bagi manusia. *Kedua*, bumi harus diposisikan laksana ibu yang memberikan dan melindungi makhluk biotik dan abiotik yang ada di atasnya. Ekofeminis mengajarkan untuk tidak melakukan tindakan yang salah terhadap alam, jika alam ingin memberikan kebaikan.

Penulis menganggap bahwa paradigma lingkungan hidup akan senantiasa mengalami pembaharuan, berbanding lurus dengan perkembangan peradaban manusia yang *disupport* oleh pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Isyarat argumen ekofeminis jika digali dari al-Qur’an, maka dapat ditemukan dalam surat al-Ahzâb/ 33: 35

... وَالْحَاشِعِينَ وَالْحَاشِعَاتِ ﴿٣٥﴾ ...

...laki-laki dan perempuan yang khusyu’... (al-Ahzâb/ 33: 35).

Dalam tafsir *al-Baidhâwî*, dijelaskan maksud kalimat itu adalah “mereka selalu merendah dengan hatinya dan anggota badannya”.⁷⁶ Melihat akar kata *khusyu’* yang berarti tunduk, takluk, menyerah,⁷⁷ maka jika dibangun relasi feminis dalam konteks paradigma ekofeminis akan melahirkan pemahaman bahwa ketundukan bumi harus disikapi dengan semakin hormatnya manusia terhadap bumi. Kecenderungan bumi yang senantiasa pasrah dan menyerah, bukan karena lemahnya bumi, melainkan karena menuntut peran manusia supaya bisa mengoptimalkan dan memberdayakan bumi secara bijak.

Ikhtiar manusia dalam memanfaatkan dan melestarikan bumi tidak bisa dilakukan dengan upaya yang terkesan memaksakan diri dan tidak harus tergesa-gesa. Kesopanan dan kesantunan terhadap lingkungan menghendaki adanya ketenangan, sebagaimana tetesan air yang masuk melalui relung tanah dengan cara yang tenang, sehingga bisa dicerna oleh akar tumbuhan.

Sedangkan al-Jazâiri⁷⁸ dan Ibnu ‘Abbâs⁷⁹, menjelaskan bahwa “mereka selalu merendahkan hatinya, dan tunduk”. Sikap seseorang yang merendahkan hati di hadapan Allah dan tunduk terhadap titah Allah secara *kaffah* merupakan prasyarat untuk meraih penghambaan diri yang sesungguhnya, sehingga melahirkan ketenangan batin karena merasa selalu ada yang mendampingi.

Ketenangan kaum feminis terlihat di saat seorang ibu mencurahkan kasih sayang terhadap anak-anaknya yang pada saat yang bersamaan harus menyelesaikan rutinitas rumah. Ketenangan lain juga terlihat saat seorang ibu dengan telaten menghadapi beban pekerjaan di dalam rumah dan di luar rumah.

Dalam wilayah dan kajian ekopedagogi, karakter ketenangan ini dapat diimplementasikan pada saat manusia berhadapan dengan suatu kondisi di mana lingkungan ditimpa krisis. Manusia semestinya mensikapi fenomena ekologis dengan cara yang komprehensif, dan tidak tergesa-gesa mengambil kesimpulan atau melakukan tindakan.⁸⁰ Solusi atau tindakan terbaik dalam memperlakukan lingkungan, hanya dapat dicapai dengan pemikiran yang tenang, dan tidak terburu-buru.

Kesimpulan

Dengan menggunakan metode ekopedagogi yang menggabungkan delapan metode pelestarian alam melalui metode diskripsi, yang dilanjutkan dengan komparasi dan analisis serta hubungannya dengan tema-tema lingkungan dalam Al-Qur’an, maka ekopedagogi dipandang sebagai metode yang tepat dalam mengedukasi publik terhadap pelestarian alam dan keseimbangan ekologis. Metode ekologis seakan merupakan bagian integral dari ajaran Islam yang menebarkan rahmat bagi semesta alam (رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ), karena Al-Qur’an telah banyak memberikan penguatan argumen terhadap kedelapan paradigma tersebut secara detail. Doktrin ekopedagogi dalam al-Qur’an memberikan penguatan bahwa manusia sebagai *khalifah* memiliki otoritas legal untuk mengelola lingkungan hidup secara konstruktif pada satu pihak, dan pada pihak diperkuat dengan banyaknya ayat Al-Qur’an yang berisi larangan melakukan tindakan destruktif terhadap ekologi di muka bumi.

Catatan Akhir

1. Konferensi PBB mengenai lingkungan hidup manusia, dilaksanakan di Stockholm pada tanggal 5-16 Juni 1972 untuk mempertimbangkan perlunya suatu pandangan umum dan prinsip-prinsip umum untuk mengilhami dan membimbing seluruh manusia dalam pelestarian dan peningkatan lingkungan manusia. <https://id.m.wikipedia.org> diakses pada tanggal 20 Oktober 2017 Jam. 15.20.
2. United Nations Framework Convention on Climate Change (UN-FCCC) ini merupakan Konvensi PBB tentang perubahan iklim yang bertujuan untuk menstabilkan konsentrasi Gas Rumah Kaca, sehingga tidak membahayakan sistem iklim bumi. lihat Armely Meiviana, Bumi Makin Panas Ancaman Perubahan Iklim di Indonesia, Jakarta: Kementerian Lingkungan Hidup bidang Pelestarian Lingkungan, 2004, hal. 14.
3. United Nations Environment Programme (UNEP), merupakan badan PBB yang berwenang untuk meningkatkan kepedulian masyarakat dan negara anggota PBB akan masalah lingkungan hidup. Lihat Armely, Bumi Makin Panas..., hal. 14.
4. UNCED (United Nations Conference on Environment and Development) merupakan Konferensi PBB tentang Lingkungan dan Pembangunan. Konferensi ini diadakan di Rio de Janeiro Brazil, yang dihadiri 177 kepala negara. Konferensi ini menghasilkan konsensus dokumen perjanjian yang dinamakan Conservation and Sustainable Development of all Types on Forest (Forestry Principles), yang mencakup aspek pengelolaan, aspek konservasi serta aspek pemanfaatan dan pembangunan. <https://id.m.wikipedia.org> diakses pada tanggal 20 Oktober 2017 Jam. 15.22.
5. Pertemuan ini dilangsungkan di Nusa Dua Bali Indonesia, untuk membicarakan tentang isu pemanasan global di dunia serta mencari solusi dan tindakan yang bisa dilakukan manusia agar isu ini bisa ditangani dengan baik. <https://id.m.wikipedia.org> diakses pada tanggal 20 Oktober 2017 Jam. 15.24.
6. Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional*, Jakarta: Rahmat Semesta Center, 2010, hal. 275
7. Sungkowo, *Konsep Pendidikan Lingkungan Hidup pada Jalur Pendidikan Dasar dan Menengah*, Jakarta: Dikdasmen, 2005, hal. 47.
8. Seyyed Hossein Nasr mengemukakan bahwa agama seharusnya memiliki peran penting dalam membantu mengatasi masalah lingkungan, karena alam adalah simbol Tuhan. Pemahaman terhadap simbol ini akan mengantarkan pada ekistensi dan keramahan Tuhan. Merusak alam sama dengan “merusak” Tuhan. (Lihat dalam Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 3.). bandingkan dengan pendapat Chapman yang mengemukakan bahwa, sejatinya semua agama telah menumbuhkan kesadaran akan kearifan terhadap lingkungan hidup. (Lihat dalam Audrey R. Chapp

- man, et Peterson, and al, *Consumption, Population, and Sustainability: Perspectives from Science and Religion*, Washington DC: Island Press, 2000, hal.1).
9. Nana Supriatna, *Ecopedagogy*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016, hal. 46.
 10. Konferensi PBB mengenai lingkungan hidup manusia, dilaksanakan di Stockholm pada tanggal 5-16 Juni 1972 untuk mempertimbangkan perlunya suatu pandangan umum dan prinsip-prinsip umum untuk mengilhami dan membimbing seluruh manusia dalam pelestarian dan peningkatan lingkungan manusia. <https://id.m.wikipedia.org> diakses pada tanggal 20 Oktober 2017 Jam. 15.20.
 11. Kincheloe, Joe, *Changing Multiculturalism*, Steinburg: Open University Shirley, 1997, hal. 24.
 12. Reza Antonius Alexander Wattimena, "Pedagogi Kritis: Pemikiran Henry Giroux tentang Pendidikan dan Relevansinya untuk Indonesia", dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 28 No. 2 Tahun 2018, hal. 181.
 13. Roger E. Timm, "Dampak Ekologis Teologi Penciptaan menurut Islam" dalam *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*, M.E. Trucker dan J.A. Grimm ed., terj. P. Hardono Hadi, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal. 109.
 14. Aristoteles, *The Politics*, Middlesex: Penguin Books, 1986, hal. 79.
 15. Nana Supriatna, *Ecopedagogy*, ..., hal. 107.
 16. Muḥammad bin Jarîr bin Yazîd bin Katsîr bin Ghâlib al-Amalî Abu Ja'far ath-Thabarî, *Jami' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, ..., Jilid 1, 1994, hal. 158.
 17. 'Alâuddîn 'Âlî bin Muḥammad bin Ibrâhîm al-Baghdâdî, *Tafsîr al-Khâzin*, ..., Jilid 1, 2004, hal. 34.
 18. Ibn 'Âbbâs, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Âbbâs*, ..., hal. 8,
 19. 'Abdurrahmân bin Abû Bakr Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durru al-Mantsûr fi at-Ta'wîl bi al-Ma'tsûr*, ..., Juz 1, hal. 273.
 20. Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2006, Juz 1, hal. 376.
 21. Suwito N.S., *Eko-Sufism: Konsep, Strategi, dan Dampak*. Purwokerto: STAIN Press, 2011, hal. 31.
 22. Prabang Setyono, *Etika, Moral dan Bunuh Diri Lingkungan dalam Perspektif Ekologi*, ..., 2011, hal. 9.
 23. A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, ..., hal. 68.
 24. A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, ..., hal. 93.
 25. A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, ..., hal. 93.
 26. Abu Abdullah Muḥammad bin 'Umar bin Hasan at-Taimî ar-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib*, ..., Jilid 9, hal. 251.
 27. Kehidupan, pemukiman liar, dan rumah kardus yang ada di bantaran kali di berbagai daerah memiliki multi dampak yang susah untuk diurai baik secara

psikologis, ekonomis, maupun fisik. Prinsip mereka sangat simpel asal bisa tidur dan bangun untuk mencari hidup. Ancaman dan risiko ekologis dianggap nihil, musibah dianggap sebagai siklus tahunan. Mereka memandang bantaran sungai dapat memberikan kenyamanan, asal manusia mampu menatanya. Padahal ada hak ekologis yang mereka abaikan, sehingga saat terjadi penyempitan saluran air, banjir menerjang mereka tanpa ampun. Demikian juga kebiasaan masyarakat dalam membuang sampah dan limbah rumah tangga ke aliran sungai, sebelum banjir datang gangguan ekologis sudah mengancam manusia. Bau busuk limbah yang menyengat disertai dengan hadirnya binatang yang mendistribusikan penyakit, sudah siap mengancam daya tahan tubuh manusia.

28. ‘Abdullah bin ‘Abdul Muhsin at-Turkî, *at-Tafsîr al-Maisîr*, ..., Jilid 4, hal. 284.
29. Majelis Tinggi Urusan Agama Islam, Kementerian Wakaf Mesir, *al-Muntakhab*, ..., Jilid 1, hal. 421.
30. ‘Abdurrahmân bin Nâshir as-Sâdî, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, ..., Jilid I, hal. 426
31. Muḥammad bin Jarîr bin Yazîd bin Katsîr bin Ghâlib al-Amalî Abu Ja’far ath-Thabarî, *Jami’ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân*, ..., Jilid 4, hal. 455.
32. Prabang Setyono, *Etika, Moral dan Bunuh Diri Lingkungan dalam Perspektif Ekologi*, ..., 2011, hal. 31.
33. Prabang Setyono, *Etika, Moral dan Bunuh Diri Lingkungan dalam Perspektif Ekologi*, ..., 2011, hal. 31.
34. Nâshiruddîn Abû Sa’îd ‘Abdullâh bin ‘Umar bin Muhammad asy-Syairâzî al-Baidhâwî, *Anwâru at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wîl*, ..., jilid 2, hal. 146.
35. ‘Ali ash-Shâbûnî, *Shafwatu at-Tafâsîr*, ..., Jilid 1, hal. 389.
36. Abû Zaid ‘Abdurrahmân bin Muḥammad bin Makhlûf ats-Tsa’âlâbi, *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur’ân*, ..., Jilid 1, hal. 464
37. Abî al-Fidâ Ismâ’îl bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr Ibn Katsîr*, ..., Jilid I, 1981, hal. 577.
38. Istilah eko lebih akrab dimaknai sebagai lingkungan. Dikenal ada ragam istilah yang seringkali penggunaannya tidak dipisahkan, seperti ekologi, ekoklimatologi, ekofisiologi, eoarsitek, dan lain sebagainya. Fenomena diartikan sebagai hal yang dapat disaksikan dengan pancaindra dan dapat diterangkan dan dinilai secara ilmiah. Lihat dalam Heppy el-Rais, *Kamus Ilmiah Populer*, ..., hal. 194.
39. Saras Dewi, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*, Tangerang: Marjin Kiri, 2015, hal. 3.
40. Saras Dewi, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*, ..., hal. 147.
41. James Lovelock, *Gaia: A New Look At Live on Earth*, London: Oxford University Press, 1979, hal.11

42. Saras Dewi, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*, ..., hal. 3.
43. Saras Dewi, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*, ..., hal. 4.
44. Darwin menyatakan bahwa tidak ada yang luput dari evolusi, dan tidak ada species yang diciptakan istimewa oleh suatu kekuatan adikodrati: “*Although much remains obscure, and will long remain obscure, I can entertain no doubt, after the most deliberate study and dispassionate judgement of which I am capable, that the view which most naturalist entertain, and which I formerly entertain – namely, that each species has been independently created – is erroneous*”. Charles Darwin, *The Origin of Species*, New York: Barnes & Nobles Classis, 2004, hal. 15.
45. Saras Dewi, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*, ..., hal. 6.
46. Jâbir bin Mûsâ bin ‘Abdul Qâdir bin Jâbir Abû Bakr al-Jazâirî, *Aisar at-Tafâsîr*, ..., Jilid 3, hal. 237.
47. Abû Zaid ‘Abdurrahmân bin Muḥammad bin Makhlûf ats-Tsa’âlâbi, *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafâsîr al-Qur’ân*, ..., Jilid 1, hal. 38.
48. Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durru al-Mantsûr fî Tafâsîr bi al-Ma’tsûr*, Cairo: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003, Juz 1, hal.384 .
49. Ibn ‘Âbbâs, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafâsîr Ibn ‘Âbbâs*, ..., hal. 12.
50. Muḥammad bin Jarîr bin Yazîd bin Katsîr bin Ghâlib al-Amalî Abu Ja’far ath-Thabarî, *Jami’ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân*, ..., Cetakan I, Jilid 1, hal. 224.
51. Abu Ḥasan ‘Âlî bin Muḥammad bin Ḥabîb al-Mâwardî, *An-Nukat wa al-‘Uyûn*, ..., jilid 1, hal. 52.
52. Abû Hayyân Muḥammad bin Yûsuf bin ‘Âlî bin Yûsuf, *Tafâsîr Bahr al-Muhîth*, ..., Jilid 9, hal. 36.
53. Abû Ḥasan ‘Âlî bin Muḥammad bin Ḥabîb al-Mâwardî, *An-Nukat wa al-‘Uyûn*, ..., jilid 3, hal. 287.
54. Majelis Tinggi Urusan Agama Islam, Kementerian Wakaf Mesir, *al-Muntakhab*, ..., jilid 2, hal. 188.
55. Abî al-Fidâ Ismâ’îl bin Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafâsîr Ibn Katsîr...*, Jilid III, 1981, hal. 23.
56. Disarikan dari Susan A. Basow, *Encyclopedia of Woman and Gender: Sex Similarities and Differences and The Impact of Society and Gender*, Florida: Academic Press, 2002, hal. 125.
57. Saparinah Sadli, *Berbeda tapi Setara: Pemikiran tentang Kajian Perempuan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010, hal. 53.
58. Rita M. Gross, *Woman in World Religions: Tribal Religions, Aboriginal Australia*, Albany: State University of New York Press, 1987, hal. 8.

59. A.Sunarko, *Menyapa Bumi Menyembah Hyang Ilahi*, Yogyakarta: Kanisius, 2008, hal. 175.
60. Muqâtil bin Sulaimân bin Basyîr, *Tafsîr Muqâtil*, ..., Jilid I, hal. 311.
61. Ibn 'Abbâs, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, ..., hal. 92.
62. 'Alâuddîn 'Âli bin Muḥammad bin Ibrâhîm al-Baghdâdî, *Tafsîr al-Khâzin*, ..., Jilid 1, hal. 370.
63. 'Âli ash-Shâbûnî, *Shafwatu at-Tafsîr*, ..., Jilid I, hal. 274.
64. John Cottingham (Ed.), *Western Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell Publisher, 1996, hal. 452.
65. Bani Syarif Maulana, "Wawasan al-Qur'an tentang Konservasi Alam", dalam *Jurnal Maghza*, Vol. 2, Nomor 2, Juli-Desember 2017.
66. Bob Susanto, *Pengertian Konservasi, Tujuan dan Manfaat Konservasi*, dalam <http://www.sepengetahuan.com> Diakses pada tanggal 09 Mei 2018, Jam. 08.24.
67. Ayat ini turun berkenaan dengan insiden pada zaman Jahiliyyah, di mana ada seorang wanita yang *thawaf* di Baitullah dengan telanjang bulat dan hanya bercawat secarik kain. Ia berteriak-teriak dengan mengatakan "pada hari ini aku halalkan sebagian atau selu-ruhnya, kecuali yang kututupi ini". Maka turunlah ayat 31 dari surat al-'Araf ini, yang memerintahkan untuk berpakaian rapi apabila memasuki masjid. Diriwayatkan oleh Muslim yang bersumber dari Ibnu 'Abbas. (Lihat dalam Djawad Dahlan, dkk., *Asbabun Nuzul*, ..., hal. 215).
68. Abû al-Laîts Nashr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrâhîm as-Samarqandî, *Bahr al-'Ulûm*, ..., Jili 2, hal. 107.
69. Dalam hal pengendalian kekayaan alam, dalam pandangan penulis pemerintah belum bisa mengeluarkan regulasi yang mengatur pembatasan dalam penggalian sumber da-ya alam bak yang dapat diperbaharui maupun yang tidak dapat diperbaharui. Jika pemerintah tidak ada itikad baik untuk memperhatikan masalah ini, maka hampir dipastikan ada bom waktu akan mengancam kehidupan.
70. Abû Hafsh Sirâjuddîn 'Umar bin 'Âli, *Tafsîr al-Lubâb*, ..., Jilid 7, hal. 323.
71. Penyempitan sungai di daerah-daerah rawan banjir, merupakan dampak dari perilaku hidup masyarakat terdahulu yang selalu membuang limbah sembarangan ke daerah aliran sungai. Mereka tidak memikirkan dampak dan malapetaka yang akan menimpa gene-rasi dan keturunan mereka pada periode berikutnya.
72. Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 32.
73. Encyclopaedia Britannica, *Encyclopaedia Britannica Ultimate Reference Suite*, Chicago Encyclopaedia Britannica, 2011.
74. Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender*, ..., hal. 20.
75. Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender*, ..., hal. 129.

76. Nâshiruddîn Abû Sa'îd 'Abdullâh bin 'Umar bin Muḥammad asy-Syairâzî al-Baidhâwî, *Anwâru at-Tanzîl wa Asrâru at-Ta'wîl*, ..., Jilid 5, hal. 13.
77. Heppy el-Rais, *Kamus Ilmiah Populer*, ..., hal. 313.
78. Jâbir bin Mûsâ bin 'Abdul Qâdir bin Jâbir Abû Bakr al-Jazâirî, *Aisar at-Tafâsîr*, ..., Jilid 3, hal. 288.
79. Ibn 'Âbbâs, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Âbbâs*, ..., hal. 445.
80. Fenomena tanah longsor yang menimpa suatu daerah, penanganannya tidak bisa dilakukan dengan membangun benteng sebagai upaya menahan tanah agar tidak terjadi longsor di kemudian hari. Pangkal terjadinya tanah longsor pada dasarnya sudah dimaklumi, yakni dikarenakan tidak adanya penyeimbang kontur tanah yang berdampak pada labilnya kondisi tanah saat didatangi air. Solusi yang paling permanen adalah dengan melakukan penanaman jenis pohon yang berakar tunggal (*monokotil*). Logikanya, semakin banyak pohon yang berakar tunggal, maka tingkat kepadatan tanah akan semakin kuat, dan bisa menangkal terjadinya tanah longsor.

Daftar Pustaka

- A. Sunarko, *Menyapa Bumi Menyembah Hyang Ilahi*, Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Abû Hafsh Sirâjuddîn 'Umar bin 'Âlî, *Tafsîr al-Lubâb*, Maktabah asy-Syâmilah, t.th.
- Aristoteles, *The Politics*, Middlesex: Penguin Books, 1986.
- al-Baghdâdî, 'Alâuddîn 'Âlî bin Muḥammad bin Ibrâhîm, *Tafsîr al-Khâzin*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Jilid 1, 2004.
- al-Baidhâwî, Nâshiruddîn Abû Sa'îd 'Abdullâh bin 'Umar bin Muḥammad al-Mâwardî, Abu Ḥasan 'Âlî bin Muḥammad bin Ḥabîb, *An-Nukat wa al-'Uyûn*, jilid 1, hal. 52.
- al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2006.
- ar-Razi, Abu Abdullah Muḥammad bin 'Umar bin Hasan at-Taimî, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaîb*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990.
- as-Sa'dî, 'Abdurrahmân bin Nâshir, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafâsîr al-Kalâm al-Mannân*, Maktabah asy-Syâmilah, t.th.
- as-Samarqandî, Abû al-Laîts Nashr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrâhîm, *Bahr al-'Ulûm*, Maktabah asy-Syâmilah, t.th.
- ash-Shâbûnî, 'Alî, *Shafwatu at-Tafâsîr*, Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1981.
- as-Suyûthî, 'Abdurrahmân bin Abû Bakr Jalâluddîn, *ad-Durru al-Mantsûr fî at-Ta'wîl bi al-Ma'tsûr*, Cairo: Dâr al-Hijr, 2003.
- asy-Syairâzî, *Anwâru at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, Maktabah asy-Syâmilah, t.th.

- ath-Thabarî, Muḥammad bin Jarîr bin Yazîd bin Katsîr bin Ghâlib al-Amalî Abu Ja'far, *Jami' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, Jilid 1, 1994.
- ats-Tsa'âlâbî, Abû Zaid 'Abdurrahmân bin Muḥammad bin Makhlûf, *al-Jawâhir al-Hisân fi Tafsîr al-Qur'ân*, Maktabah asy-Syâmilah, t.th.
- at-Turkî, 'Abdullah bin 'Abdul Muḥsin, *at-Tafsîr al-Maisîr*, Maktabah asy-Syâmilah, t.th.
- Basow, Susan A., *Encyclopedia of Woman and Gender: Sex Similarities and Differences and The Impact of Society and Gender*, Florida: Academic Press, 2002.
- Basyîr, Muqâtil bin Sulaimân, *Tafsîr Muqâtil*, Maktabah asy-Syâmilah, t.th.
- Chapman, Audrey R., et Peterson, and al, *Consumption, Population, and Sustainability: Perspectives from Science and Religion*, Washington DC: Island Press, 2000.
- Cottingham, John (Ed.), *Western Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell Publisher, 1996.
- Darwin, Charles, *The Origin of Species*, New York: Barnes & Nobles Classis, 2004, hal. 15.
- Dewi, Saras, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*, Tangerang: Marjin Kiri, 2015, hal. 3.
- ad-Dimasyqî, Abî al-Fidâ Ismâ'îl bin Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, Jilid I, 1981.
- Djawad Dahlan, dkk., *Asbabun Nuzul*, Bandung: Diponegoro, 1994.
- Encyclopaedia Britannica, *Encyclopaedia Britannica Ultimate Reference Suite*, Chicago Encyclopaedia Britannica, 2011.
- Febriani, Nur Arfiyah, *Ekologi Berwawasan Gender*, Bandung: Mizan, 2014.
- Gross, Rita M., *Woman in World Religions: Tribal Religions, Aboriginal Australia*, Albany: State University of New York Press, 1987.
- Ibn 'Abbâs, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992.
- al-Jazâirî, Jâbir bin Mûsâ bin 'Abdul Qâdir bin Jâbir Abû Bakr, *Aisar at-Tafâsîr*, Maktabah asy-Syâmilah, t.th.
- Jurnal Filsafat, Vol. 28 No. 2 Tahun 2018.
- Jurnal Maghza, Vol. 2, Nomor 2, Juli-Desember 2017.
- Keraf, A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2010, hal. 68.

- Kincheloe, Joe, *Changing Multiculturalism*, Steinburg: Open University Shirley, 1997.
- Majlis Tinggi Urusan Agama Islam, Kementerian Wakaf Mesir, *al-Muntakhab*, Maktabah asy-Syâmilah, t.th.
- Meiviana, Armely, *Bumi Makin Panas Ancaman Perubahan Iklim di Indonesia*, Jakarta: Kementerian Lingkungan Hidup bidang Pelestarian Lingkungan, 2004.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Sadli, Saparinah, *Berbeda tapi Setara: Pemikiran tentang Kajian Perempuan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Setyono, Prabang, *Etika, Moral dan Bunuh Diri Lingkungan dalam Perspektif Ekologi*, Surakarta: UNS Press, 2011.
- Sungkowo, *Konsep Pendidikan Lingkungan Hidup pada Jalur Pendidikan Dasar dan Menengah*, Jakarta: Dikdasmen, 2005.
- Supriatna, Nana, *Ecopedagogy*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016.
- Suwito N.S., *Eko-Sufism: Konsep, Strategi, dan Dampak*. Purwokerto: STAIN Press, 2011.
- Timm, Roger E., "Dampak Ekologis Teologi Penciptaan menurut Islam" dalam *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*, M.E. Trucker dan J.A. Grimm ed., terj. P. Hardono Hadi, Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Umar, Nasaruddin, *Islam Fungsional*, Jakarta: Rahmat Semesta Center, 2010.
- Yûsuf, Abû Hayyân Muḥammad bin Yûsuf bin 'Âlî bin Yûsuf, *Tafsîr Bahr al-Muhîth*, Maktabah asy-Syâmilah, t.th.

