

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Kesalehan *homo islamicus* menjawab krisis lingkungan hidup
Sirajul Arifin

Pengaruh politik terhadap fatwa ulama: analisis fatwa keharaman PLTN Jepara
Imam Yahya

Teori konsumsi Islam dalam pemberdayaan ekonomi masyarakat Indonesia
Hikmah Endraswati

Pengaruh penyuluhan hukum Islam terhadap kondisi psikologis remaja penghuni lapas Kutoarjo
Ahmad Muhammad Diponegoro

ISSN 1411-9544

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Vol. 9, No. 2, Desember 2009

Pemimpin Redaksi

Adang Kuswaya

Redaktur Pelaksana

Zakiyuddin Baidhawiy

Dewan Redaksi

Abdul Aziz Nugraha

Nafis Irkhani

Agus Ahmad Su'aidi

Distributor

Himmi Naf'an

Penerbit

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Salatiga

Alamat Redaksi

Jl. Tentara Pelajar No. 02 Salatiga 50721 Indonesia

Telp. 62-298-323706, 323433, Faks. 323433

E-mail: jurnal_ijtihad@yahoo.co.id

Terbit pertama kali

Juni 2001

Frekuensi terbit

2 (dua) kali setahun

Kesalehan *homo islamicus* menjawab krisis lingkungan hidup

Sirajul Arifin

Fakultas Syari'ah LAIN Sunan Ampel Surabaya

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya

Email: arif_702000@yahoo.com

Ecological domain is an urgent problem and debatable either in academic areas or in the other ones. Their interests in the aspect appear because of their troubled pleasant. Disasters, wherever and whenever, occur not only of natural factor, but also of human exploitative act and rapacious behavior that appts to display *homo economicus*. Such a *homo economicus* behavior does not get out of the certain cosmologic mainstream that constructs exploitative attitude to the nature. So, establishing ecological ethic, as a part of *homo islamicus* elements, needs to change a genuine paradigm fundamentally, from exploitative paradigm to moral paradigm. By islamic values *tawhīd*, *kebiāfah*, *'ibādah*, *'ilm*, *ḥalāl*, *ḥarām*, *'adl vs zulm* and *istiṣlāh vs. Diyā'* which cohere strictly with *homo islamicus*, everyone believes that the nature is a meaningful something. Therefore, everyone has to make it meaningful, to use it functionally, and not to destroy it.

Keywords: *Homo islamicus; Homo economicus; Ecology; Ecological ethic*

Pendahuluan

Isu lingkungan hidup merupakan masalah yang urgen dan terus mewacana di berbagai kalangan. Ketertarikan berbagai pihak terhadap persoalan ini muncul karena kenyamanan manusia mulai terusik akibat kerusakan lingkungan (Howard, 1996:93; Wisnubroto, 2007:24). Kerusakan lingkungan, yang telah mengancam umat manusia secara dramatis, mencakup elemen-elemen antara lain: *pertama*, hutan hujan tropis (*tropical rain forest*) telah banyak ditebang dan dibakar, serta *illegal logging* tidak dapat dihentikan secara total. *Kedua*, tanah gambut di pantai Timur Sumatera dan pedalaman Kalimantan telah hampir habis terbakar setiap tahun. *Ketiga*, hutan bakau di bibir pantai telah disulap menjadi kawasan industri dan perumahan mewah, dan karena itu, abrasi telah terjadi di sepanjang garis pantai. Intrusi air laut telah merembes ke

tengah-tengah kota. Pasang air laut telah menjadi agenda sehari-hari penduduk pantai. *Keempat*, industri air mineral telah menguras tuntas air tanah.

Harga produk air mineral dalam kemasan menjadi jauh lebih mahal dibandingkan dengan harga BBM. Logika perbandingan nilai dua sumber daya ini diandaikan untuk menggambarkan bahwa industri air mineral di beberapa kawasan telah mematikan sumber air bersih yang sebelumnya diambil dengan gratis oleh penduduk. *Kelima*, industri perumahan telah merambah 'danau', yaitu sebuah zona yang semestinya menjadi daerah resapan air yang sangat potensial untuk mengendalikan banjir. *Keenam*, puncak bukit telah dijadikan kawasan perumahan mewah. Kawasan hutan lindung dan konservasional telah berubah dan perubahannya sengaja diciptakan oleh manusia (Suparlan, 2008:3).

Dengan demikian, krisis yang telah terkonstruksi itu menimbulkan berbagai bencana. Bencana tanah longsor, banjir dan kerusakan infrastruktur terjadi di mana-mana. Tanah longsor di Tawangmangu telah merenggut nyawa banyak korban. Sungai Bengawan Solo yang lazimnya mengalir tenang, kini menjadi garang dengan membanjiri berbagai wilayah mulai dari Jawa Tengah hingga Jawa Timur. Jakarta sebagai ibu kota yang sarat penduduk, kini kian mengukuhkan dirinya sebagai kota langganan banjir, dan masih banyak bencana yang lain yang telah menimpa bumi nusantara (Fajriyanto, 2008:1). Berbagai bencana yang, konon, bersumber dari krisis lingkungan memang telah menggoncang dunia. Namun demikian, kasus bencana nasional, bahkan global pun, tidak murni terjadi karena faktor alam semata, tetapi juga merupakan akibat dari keserakahan dan tindakan eksploitatif manusia yang cenderung menampilkan *homo economicus* semata.

Tindakan manusia yang *homo economicus* dan 'yang tidak humanis terhadap alam', menurut Passmore seperti yang dikutip oleh Sudarminta (1999:2), tidak lepas dari pandangan kosmologis tertentu yang pada kenyataannya telah menumbuhkan sikap eksploitatif terhadap alam. Karena itu, pengembangan etika ekonomi lingkungan (Mulkan, 1995:1; Wuraji, 1995:2), sebagai salah satu elemen *homo islamicus*, menghendaki adanya 'perubahan paradigma' secara fundamental dari paradigma kosmologis yang menumbuhkan sikap eksploitatif terhadap alam kepada paradigma yang menumbuhkan sikap lebih bersahabat dan ramah terhadap alam. Bahkan beberapa tahun lalu Bustanul Arifin memperkuat tesis Passmore. Ia mengatakan bahwa degradasi lingkungan lebih banyak disebabkan oleh "kelalaian" manusia dalam mengikuti dan menerapkan kaidah-kaidah sains, serta "keberanian" manusia dalam melawan

etika atau nilai moral yang dianutnya, dan “ketidakmampuan” manusia berpraktis dalam kehidupan sehari-hari (Arifin, 2001:i).

Dari latar belakang di atas muncul kegelisahan tentang “mengapa terjadi krisis lingkungan?” dan “bagaimana Islam menyikapi persoalan tersebut?” Berangkat dari persoalan tersebut, tulisan ini akan berupaya mengungkap terjadinya krisis lingkungan dan mengeksplorasi nilai-etik Islam yang melekat dalam konsep *homo islamicus*, yang secara substansial diduga mampu membangun “kesalehan” sebagai solusi terhadap krisis lingkungan.

Homo islamicus vis a vis homo economicus

Islam, sebagai sebuah agama yang universal, merupakan risalah bagi seluruh kehidupan manusia. Islam hadir dengan membawa keputusan, ketetapan, peraturan, dan perundangan-undangan, yang kemudian dikenal dengan istilah *shari'ah* (Nasution, 1992:896-897; Glasse, 1989:361-362; Ramadan, 1992:42-51). Syariah yang telah digariskan Allah memang bersumber terutama dari wahyu-Nya, al-Qur'an. Petunjuk al-Qur'an pada umumnya bersifat global, dan karena itu, diperlukan sumber-sumber lain untuk secara praktis memberikan arahan bagi kehidupan umat manusia baik dalam hubungan manusia dengan Tuhan (*'ibādah*) (Glasse, 1989:143), manusia dengan sesamanya (*mu'amalah*) (Zahrah, t.th.:95; Shaltut, t.th.:89), maupun hubungan manusia dengan lingkungannya (Shihab, 1994:286).

Petunjuk al-Qur'an kepada manusia bukan hanya terbatas pada relasi Tuhan dengan manusia melainkan mencakup semua aspek kehidupan manusia, mulai dari eksistensinya sebagai individu hingga hubungannya dengan berbagai relasi sosial dan kulturalnya. Dalam konteks ini, al-Qur'an lebih mengedepankan fungsinya sebagai pengatur keseimbangan dan keselarasan (*tawāzun*), baik sesama manusia, sesama alam, maupun terhadap Tuhan. Ketiga relasi ini merupakan prinsip dasar keyakinan yang, secara fundamental, terbangun di atasnya suatu pola, sikap, serta cara pandang manusia terhadap kehidupan. Prinsip dasar yang *inheren* dan harus dilekatkan pada diri manusia disebut dengan *'aqidah* (teologi) (Purwadi, 2002:57).

Teologi adalah ilmu tentang Tuhan. Dalam kajian filsafat, teologi merupakan bagian dari metafisika yang menyelidiki masalah eksistensi menurut aspek dari prinsipnya yang terakhir, yaitu suatu prinsip yang luput dari persepsi inderawi. Obyek dari prinsip tersebut adalah Tuhan dalam kaitannya dengan eksistensi, esensi, serta aktifitas-Nya. Teologi yang pembahasannya didasarkan pada pernyataan wahyu, disebut teologi adikodrati atau teologi

wahyu. Teologi ini bertugas menjelaskan bahwa wahyu merupakan fakta historis di satu pihak, dan berupaya menguraikan isi wahyu serta menjabarkan penyajian konseptual wahyu di lain pihak (Purwadi, 2002:57).

Relasi manusia yang bersifat fundamental, baik terhadap Tuhan, alam maupun sesamanya, dapat dipetakan menjadi tiga tipe relasi. *Pertama*, relasi kooperatif, yaitu relasi manusia dengan sesamanya. Dalam konteks ini, manusia satu dengan manusia yang lain berstatus sama dalam memanfaatkan potensi alam yang ada. *Kedua*, relasi konsumtif, yaitu relasi manusia dengan alam lingkungannya. Relasi manusia dengan lingkungan, dalam konteks ekonomi konvensional, merupakan relasi yang tampak berbeda ketika dipahami dari konsep yang mendasarinya. Dalam ekonomi konvensional, konsep yang mendasari perilaku konsumsi manusia adalah konsep *homo economicus*. Namun demikian, konsep ini dikritik oleh para ekonom Muslim. Mereka merasa tidak puas bahkan menolak kehadiran konsep tersebut. Konsepsi ini, menurutnya, tidak cukup memadai untuk menjelaskan dimensi manusia yang jauh lebih luas, tidak sekedar manusia yang tindakan-tindakan ekonominya diarahkan secara mekanis oleh logika ekonomi. Manusia dalam dimensinya yang luas memiliki perspektif yang menjangkau aspek-aspek material dan non-material, sehingga semua tindakan ekonominya terhadap lingkungan tidak seharusnya dibatasi oleh dimensi-dimensi material saja sebagaimana yang tampak dalam perilaku *homo economicus*. Karena itulah, ekonom Muslim pun menolak dan menggantinya dengan konsep *homo islamicus* sebagai model dasar perilaku ekonomi yang sesuai dengan fitrah manusia.

Terma *homo islamicus* merujuk pada perilaku individu yang dituntun oleh nilai-nilai Islam. Ekonom Muslim umumnya memakai istilah ini agar dapat mengakomodasi sifat mulia manusia baik yang mampu dilakukan oleh seorang Muslim atau tidak. Sebab harus diakui bahwa kemusliman seseorang ternyata belum menjamin keutuhannya terhadap ajaran-ajaran Islam, atau dengan kata lain, tidak setiap Muslim telah berperilaku sesuai dengan ajaran-ajaran Islam. Namun tentu saja, idealnya seorang Muslim adalah *homo islamicus* yang sejati, atau potret dari nilai-nilai Islam yang terpraktekkan secara aktual yang selalu memandang alam sebagai sesuatu yang sakral, harus dihormati, ramah dengannya, bukan sebaliknya. Dalam relasi ini manusia berstatus penguasa dalam memanfaatkan alam, sementara alam sebagai obyek kekuasaan manusia. Hubungan relasional ini tetap harus mencerminkan hubungan *homo islamicus* yang selalu menjunjung nilai-nilai keseimbangan. *Ketiga*, relasi tanggung jawab

(*mustakhlif*), yaitu relasi antara manusia dan Tuhan sebagai pertanggungjawaban dalam memanfaatkan alam. Relasi ini dibangun untuk menciptakan kemakmuran agar alam dimanfaatkan oleh manusia sesuai dengan kehendak penguasa tunggalnya (Allah).

Dari ketiga tipe di atas, maka manusia sebagai khalifah Allah harus lebih mengedepankan etika kesalehan terhadap lingkungan. Memang manusia diberi kebebasan untuk bertindak terhadap alam, tetapi segala tindakannya tetap harus sejalan dengan normatifitas agama dan paralel dengan nilai-nilai yang mendasarinya. Atas dasar etik ini, maka manusia semestinya tidak akan bertindak eksploitatif yang merusak lingkungan, namun justru akan mengedepankan nilai kebaikan terhadap lingkungan.

Kriteria kesalehan *homo islamicus*

Kajian ini berangkat dari asumsi dasar dalam sebuah pertanyaan “mengapa terjadi krisis lingkungan?” Pertanyaan singkat ini sebenarnya mengandung masalah yang sangat fundamental, karena ia menyangkut soal daya tahan atau keberlangsungan, atau bahkan “hidup-matinya” suatu lingkungan dan relevansinya dengan seluruh ekosistem yang ada. Oleh karena itu, jawabannya harus diputuskan secara hati-hati dan penuh tanggung jawab.

Persoalan tersebut secara ilmiah dapat dijawab dengan melakukan kajian mendalam terhadap munculnya ilmu pengetahuan modern yang secara epistemologis berbasis “positivisme” yang cenderung kepada hal-hal yang bersifat empiris dan rasional. Langkah awal dicoba didekati melalui pendekatan ini, karena paham ini sudah cukup mengakar dalam tradisi keilmuan masyarakat akademik. Bukan berarti penulis serta merta setuju dengan pendekatan ini, melainkan penulis akan melihat secara nyata “kebenaran” yang diusung oleh pendekatan positifistik dalam konsep *homo economicus*.

Dalam positivisme, kebenaran *homo economicus* diukur sejauhmana ia paralel dengan fakta obyektif. Ini berawal dengan munculnya Francis Bacon (1561-1626) dengan pandangan baru tentang ilmu pengetahuan. Baginya, pengetahuan haruslah menjadi kekuatan manusia untuk menguasai alam. Rene Descartes juga menyatakan hal serupa. Descartes menekankan perlunya membangun sistem ilmu pengetahuan yang kokoh dengan dasar ilmu pasti dan menyingkirkan aspek-aspek yang irrasional dan tidak dapat diterima oleh akal. Dari konstruksi sistem itu, maka para ilmuwan, kemudian, menilai alam sebagai suatu pengetahuan yang mekanistik. Alam diklaim sebagai mesin yang memiliki sistem teratur, dan partikel-partikel

yang *inheren* di dalamnya dipandang sebagai hukum alam yang dideduksi lewat pemikiran rasional dan kebenarannya diuji dengan berbagai eksperimen. Alam tidak lagi dilihat sebagai organisme hidup, tetapi hanyalah sebuah objek mati yang dapat dieksploitasi dan dimanipulasi.

Pandangan positivistik-rasionalistik memacu para saintis untuk mengkonstruksi dan melahirkan suatu temuan teknologi modern yang berkembang pesat. Namun, perkembangan teknologi dan berbagai produk ciptaannya justru melegitimasi “kebenaran” dan semakin memperkuat posisi manusia sebagai “sang penguasa” alam semesta dan berbagai kekayaan alam yang dikandungnya. Teknologi berhasil mengubah kehidupan manusia bahkan manusia itu sendiri. Manusia yang semula merupakan bagian dari alam, dikuasai alam, dan dalam batas-batas tertentu juga tunduk pada alam, kemudian membalik menguasai alam. Dalam pandangan manusia, alam menjadi obyek, dan manusia menjadi subyek, sehingga lahir sikap dan perilaku manusia yang serba “manusia sentris” yang menganggap alam dapat diperlakukan dengan bebas. Sikap superioritas manusia terhadap alam membangun sikap “bebas” dan “tanpa batas” untuk memperlakukan bahkan merusak tatanan lingkungan hidupnya sekalipun (Hardjasoemantri, 1990:1-4).

Dominasi paradigma di atas membentuk suatu “realitas yang dualistik” subyek-obyek, spiritual-material yang berimplikasi, misalnya, kepada “obyektifikasi alam yang berlebihan” dan “eksploitasi alam secara semena-mena” (Shiva, 1997:163-164). Tindakan eksploitatif mewujud ketika keinginan seseorang (*self-interest*) tidak kuasa dikendalikan dan diarahkan secara benar. Dalam paradigma ini, alam tidak dilihat sebagai sesuatu yang sakral, tetapi sebagai obyek yang dapat dieksploitasi semauanya. Adalah wajar jika kemudian pandangan ini selain membuka kran terjadinya krisis lingkungan, juga cenderung menjadikan manusia sebagai objek, dan masyarakat sengaja direkayasa sebagai mesin yang menyebabkan “dehumanitas” manusia. Lebih dari itu, pandangan ini juga meletakkan standar kebenaran tertinggi pada ilmu pengetahuan yang bersifat empirik, positif dan rasional, sehingga nilai-nilai moral dan keagamaan diabaikan. Akibatnya, terjadi disorientasi moral-religius yang pada gilirannya bermuara pada kekerasan, depresi mental, dan perusakan pada lingkungan. Memang persolan *self-interest* tidak selamanya bermuara negatif. Ini bergantung pada sudut pandang yang melatarinya.

Menurut Ibrahim Warde (2000:44), dasar pijakan yang membedakan pengertian *self-interest* antara perspektif ekonomi modern dan ekonomi Islam adalah adanya asumsi sifat altruistik

(kebaikan kepada pihak lain). Menurutnya, Islam sangat memerhatikan kesejahteraan individu maupun sosial dengan mengatakan bahwa setiap orang hendaknya berperilaku altruis dan menyesuaikan semua tindakan ekonominya untuk tunduk dan patuh kepada norma-norma agama. Dengan demikian, teori ekonomi Islam mengacu pada doktrin ini dan menganggap bahwa kemuliaan manusia adalah esensial sehingga *self-interest* dalam motif-motif ekonomi *homo islamicus* bersifat sangat unik.

Terma *nafs* dalam al-Qur'an dapat digunakan untuk memaknai *self-interest* menurut perspektif ekonomi Islam. Ada tiga tingkatan *nafs* dalam diri seseorang, yakni *nafs al-ammārah*, *nafs al-lawwāmah*, dan *nafs al-muṭma'innah*. Dua tingkatan *nafs* yang pertama tampak mirip dengan konsep *self-interest* ekonomi konvensional, sedangkan tingkatan yang ketiga memberi pengertian yang lebih luas. Tingkatan pertama, *nafs al-ammārah*, merupakan tingkatan *self-interest* yang paling rendah yang *legal shar'ī*-nya dirujuk oleh surat 12 ayat 53 dalam al-Qur'an, "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyurub kepada kejahatan, kecuali nafsu yang dirahmati oleh TuhanKu" (Al-Qur'an, 12:53). Ayat ini terkait dengan pengakuan istri pembesar Mesir yang telah memfitnah nabi Yusuf karena didorong oleh nafsu (daya tarik biologis) yang menggelora. Al-Sabuni menafsirkan jenis *nafs* ini sebagai *al-nafs al-bashariyah* yang selalu cenderung kepada hasrat-hasrat jasmani (syahwat) (al-Sabuni, 1980:57).

Dalam konteks aktifitas ekonomi, hal ini dapat memperluas konsep *nafs al-ammārah* sebagai motif ekonomi yang sangat cenderung kepada capaian kesenangan dan pemuasan nilai guna yang bersifat kebendaan. Pada tahap ini seseorang baru sampai pada kesadaran semu (hasrat-hasrat hewani) dan menduga bahwa hukum-hukum normatif bukan merupakan sunnatullah yang mendasari seseorang dalam melakukan berbagai macam kegiatan ekonomi. Apabila banyak orang menganggap bahwa *self-interest* dalam praktek-praktek kapitalisme dulu dan sekarang adalah identik dengan pementingan diri sendiri (*selfishness*), keserakahan, dan pemuasan kesenangan tanpa batas, dan barangkali yang dimaksudkan, adalah *self-interest* dalam tingkatan paling rendah ini.

Dalam tingkatan yang kedua, *nafs al-lawwāmah*, Allah menggunakan kata *nafs* dalam sumpahnya tentang kepastian hari kiamat dan kaitannya dengan penentuan nasib jiwa seseorang. Allah berfirman "Dan Aku bersumpah dengan jiwa (*nafs*) yang amat menyesali (dirinya sendiri)" (Al-Qur'an, 75:2). Kata *nafs* ini diklaim sebagai jiwa yang menyesali karena walaupun telah mencapai

tingkat yang lebih mulia, namun belum sempurna. Karena itu, kesadaran untuk berbuat kebaikan seringkali juga diikuti oleh perbuatan buruk, sehingga jiwanya selalu dalam keadaan yang resah dan menyesali (Tim UII, 1995:481).

Dalam *nafs al-lawwāmah* telah muncul kesadaran intuitif, seperti empati, pengenalan diri, dan usaha kreatif untuk menyeimbangkan kepentingan diri dengan kepentingan sosial, namun masih didominasi oleh kesadaran material. Para pelaku ekonomi, baik konsumen maupun produsen, belum mampu membebaskan sepenuhnya dari dorongan-dorongan ekonomi yang bersifat pemuasan kesenangan. Oleh karena itu, dalam melihat sejarah ekonomi modern, para kapitalis selalu berusaha menyingkirkan kendala-kendala institusional yang menghambat berlakunya pasar bebas dan perdagangan dunia. Dari sini tampak bahwa *self-interest* bergerak antara dua kutub, kutub *nafs al-ammārah* dan kutub *nafs al-lawwāmah*, dan tidak pernah menemukan titik keseimbangan yang stabil.

Adapun tingkatan *nafs* yang terakhir adalah *nafs al-muṭma'innah*. Tingkatan *nafs (self interest)* tertinggi ini merefleksikan kecenderungan jiwa yang tenang dan suci. Dalam konteks ini Allah menyatakan, “Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridlai-Nya” (al-Qur’an, 89:27-28). Al-Sabuni menafsirkan ayat ini sebagai panggilan penghargaan kepada jiwa yang bersih dan suci saat ajal menjelang sehingga Allah ridla kepadanya, kemudian menggolongkannya ke dalam hamba-hamba-Nya dan memasukkannya ke surga (al-Sabuni, 1980:559).

Dalam konteks ekonomi, tingkatan *nafs* ini dapat dimaknai sebagai *self-interest* yang telah mencapai kesadaran *tawḥīd* sehingga memperoleh tingkat kesempurnaan diri. Pada tahap ini antara *das sein* dan *das sollen* tidak lagi terpisah sehingga tindakan-tindakan ekonomi tidak dimaksudkan untuk pemuasan kesenangan dunia dengan cara mengeksploitasi alam tanpa batas, namun dibatasi dan diarahkan kepada capaian *falāḥ*, yakni kebaikan pada diri dan lingkungan sebagai refleksi dari kebahagiaan dunia dan akhirat. Oleh karena itulah, setiap pemuasan *self-interest*, misalnya, maksimasi utilitas tidak lagi didominasi oleh logika-logika ekonomi pragmatis, tetapi diiringi pula dengan cara-cara pencapaian, tujuan dan pemanfaatan yang sesuai dengan ketentuan syariah.

Secara substansial *self-interest* berhijrah dari tingkatan paling rendah ke tingkatan paling tinggi, dari tingkatan *nafs al-ammārah* ke tingkatan *nafs al-muṭma'innah*. Proses transformasi (*hijrah*) ini terjadi ketika seseorang mengiringi kegiatan ekonominya dengan nilai-nilai *iḥsān*,

yakni selalu merasa dalam pengawasan Allah sehingga dapat menyesuaikan diri dengan etika dan ketentuan syari'at Islam. Semakin tinggi kesadaran seseorang untuk menyesuaikan orientasi ekonominya dengan nilai-nilai agama, maka derajat *self-interest*nya akan semakin tinggi hingga mencapai tingkat *nafs al-mutma'innah*. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa derajat positifisasi nilai-nilai normatif Islam dalam ranah ekonomi akan menentukan tingkat *nafs* dalam kepentingan diri *homo islamicus*.

Oleh karena itu, motif-motif ekonomi seseorang tidak dapat dibatasi hanya kepada pertimbangan pragmatis akal sehat tetapi perlu melihatnya lebih jauh bagaimana ketiga tingkatan *nafs* ini diartikulasikan. Beberapa ayat berikut, yang mengapresiasi proses transformasi *self-interest* dengan menggunakan istilah perdagangan (*tijārah*) sebagai bahasa kiasannya, menunjukkan bahwa al-Qur'an pun memahami masalah ini sebagai sifat manusia yang fitrah. Apresiasi yang pertama adalah al-Qur'an surat 45 ayat 15. Ayat ini menyejajarkan *self-interest* kepada pertimbangan logis dan kesadaran primordial manusia, yakni bahwa kebaikan akan dibalas dengan kebaikan, dan kejahatan juga akan dibalas dengan kejahatan. Kesalahan terhadap lingkungan akan mengkonstruksi kesalahan sosial, dan sebaliknya, serakah (murka) terhadap lingkungan akan membangun murka pada masyarakat. Logika yang demikian paralel dengan logika ayat di atas. Sedangkan apresiasi kedua terdapat dalam al-Qur'an surat 61 ayat 10-11. Ayat ini memotivasi manusia untuk bergerak lebih jauh melampaui batas-batas logika dengan menyebutnya sebagai sebuah perdagangan yang lebih menguntungkan jika *self-interest*nya mau mengikuti tawaran Allah dalam ayat ini. Ayat-ayat tersebut mengintrodusir suatu pemahaman bahwa al-Qur'an menghargai *self-interest* sebagai aspek dasar perilaku manusia. Namun tentu berbeda dengan pemahaman *homo economicus*, kepentingan diri di sini mengakomodasi motif ekonomi manusia agar memperoleh kepuasan (*utility*) yang sempurna, yaitu kebahagiaan memperoleh *falāh*. Oleh karena itu, sepertinya ayat tersebut tidak perlu lagi dipahami dengan logika *trade-off*, meskipun dalam surat 60 ayat 10-11 Allah menggunakan gaya bahasa penawaran pertukaran. Ayat-ayat itu perlu dipahami dalam konteks bahwa *self-interest* itu harus ditransformasikan kepada tingkatan *nafs* yang paling tinggi. Transformasi dari satu tingkatan ke tingkatan yang lain membutuhkan logika yang berkeseimbangan yang kemudian, dalam konteks ini, dikenal dengan suatu pertimbangan yang matang (pilihan/rasional), sehingga rasionalitas *homo islamicus* menjadi tak terelakkan dalam suatu perilaku ekonomi, termasuk bagaimana memperlakukan alam.

Rasionalitas ekonomi dalam *homo islamicus* diarahkan sebagai dasar perilaku kaum Muslimin yang mempertimbangkan kepentingan diri, sosial, dan pengabdian kepada Allah. Menurut para ekonom Muslim kontemporer, rasionalitas Islam dalam perilaku ekonomi tidak hanya didasarkan pada pemuasan nilai guna atau ukuran-ukuran material lainnya, tetapi juga mempertimbangkan aspek-aspek; a) respek terhadap pilihan-pilihan logis ekonomi dan faktor-faktor eksternal seperti tindakan altruis dan harmoni sosial (Siddiqi, 1992:42), b) memasukkan dimensi waktu yang melampaui horizon duniawi sehingga segala kegiatan ekonomi tidak hanya berorientasi kepentingan dunia, tetapi juga untuk kepentingan akhirat (Kahf, 1992:66), c) memenuhi aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh syariat Islam (Khan, 1992:73), dan d) usaha-usaha untuk mencapai *falāh*, yakni kebahagiaan dunia dan akhirat.

Ide yang menarik mengenai tema ini diberikan oleh Waleed el-Anshory yang meletakkan konsep rasionalitas dalam konteks spiritualitas Islam, yaitu bahwa rasionalitas itu sesungguhnya merupakan perwujudan dimensi jihad dalam ekonomi. Menurutnya, motif-motif utama yang mendorong *homo islamicus* melakukan kegiatan ekonomi adalah kebenaran, bukan kebahagiaan atau nilai guna. Hal ini dikarenakan kebahagiaan itu sendiri dapat dikonfirmasi kepada kebenaran, namun hanya merupakan efek bukan sebab. Dalam situasi seperti ini, *homo islamicus* menyesuaikan diri untuk sampai pada kebenaran bahwa Allah adalah Yang Maha Absolut, selain-Nya adalah relatif, dan semua yang relatif disandarkan kepada Yang Absolut dengan mengintegrasikan segenap aspek kehidupan memusat dalam kesucian. Dengan demikian, segala sesuatu dalam hidup adalah suci menurut Islam dan menuntut setiap orang berperilaku dalam kerangka ini (Anshory, 1997:231-238).

Dimensi jihad dalam ekonomi merupakan sebuah tatanan baku yang selalu dijaga keberadaannya ketika *homo islamicus* menyadari kebenaran dalam segenap potensi dirinya; kepandaian, kemauan, dan emosi; yang terefleksikan dalam kebijakan perilaku ekonomi. Oleh karena itu, nilai guna hanya dipandang sebagai efek yang secara kontinyu menyertai nilai kebajikan ketika jihad ekonomi ini berhasil menyesuaikan *self-interest* dengan kebenaran. Jadi, saat ini dapat ditemukan adanya realitas yang unik dalam rasionalitas *homo islamicus*, yaitu bahwa setiap perilaku ekonomi, termasuk bagaimana memperlakukan alam, tidak hanya menuruti hasrat-hasrat alamiah manusia, tetapi harus didasarkan kepada kebenaran dan kebajikan. Jalan untuk mencapai rasionalitas ini tidak lain adalah mensubordinasikan motif, pikiran, orientasi, kehendak, dan perilaku ekonomi kepada aturan dan moralitas yang ditentukan

oleh syari'at Islam. Memang dalam kerangka inilah, moralitas etik merupakan suatu keniscayaan dalam membentuk keseimbangan hubungan manusia dengan Tuhannya, manusia dengan sesamanya, dan manusia dengan alam lingkungannya. Sebaliknya, hubungan yang tidak seimbang akan terbentuk ketika manusia tidak lagi berperangai sebagai manusia yang humanis. Perilaku dehumanis lebih dipengaruhi oleh pandangan positivistik *homo economicus*.

Berbagai sikap dehumanis manusia yang ditimbulkan oleh pandangan positivistik itu mengundang Islam untuk ikut mengkonter sikap itu dan sekaligus memberikan solusi atas persoalan krisis lingkungan. Para ulama Muslim sepakat bahwa akar dari krisis lingkungan bertitik tolak dari sains dan teknologi yang berbasis pada asumsi-asumsi positivistik di atas (Nasr, 2003; Manzoor, 1984:150). Karena itu, diyakini bahwa yang perlu dilakukan adalah dekonstruksi terhadap kerangka epistemologis pengetahuan yang bebas nilai tersebut, untuk kemudian merekonstruksi sebuah paradigma tentang alam yang lebih bersahabat dengan berpijak kepada tradisi Islam.

Membangun paradigma baru sebagai perlawanan terhadap paradigma positivistik tentang alam sangat urgen, bahkan bagi penulis merupakan suatu keniscayaan, karena, seperti diakui Jose Abraham (2001), hal tersebut akan menentukan sikap seseorang terhadap alam. Dalam berbagai diskursus tentang ekologi, persepsi "penciptaan" juga merupakan isu yang penting. Jika alam dipahami sebagai diciptakan hanya untuk melayani kepentingan manusia, maka pandangan tersebut "bisa jadi" akan membenarkan perilaku eksploitatif "tanpa batas" terhadap alam. Namun sebaliknya, jika alam diyakini sebagai sesuatu yang memiliki nilai, maka alam akan lebih bermakna dan lebih dihormati, serta dimanfaatkan secara manusiawi (Abraham, 2001). Dalam perspektif yang terakhir, ada relasi kuat antara ketiganya, bahkan dipandang sebagai karakter *genuine* manusia, sehingga "kesatuan" antara manusia dengan alam merupakan suatu keharusan. Karena sifat itulah, maka tidak ada kran untuk merendahkan martabat, mengisolasi, bahkan mengasingkan manusia, juga sebaliknya, manusia dengan nilai-nilai kemanusiaannya tidak ada peluang untuk merendahkan, mengisolasi, dan menghancurkan alam (Sardar, 1989:32-33).

Nilai-nilai yang dibangun dalam Islam, ketika memahami sebuah alam adalah *tawhīd*, *khilāfah*, *'ibādah*, *'ilm*, *ḥalāl*, *ḥarām*, *'adl vs zulm*, *istislah vs. diya'* (Sardar, 1982:25-28). Komponen nilai ini dapat diletakkan sebagai basis untuk menilai apakah program-program riset dan teknik masuk ke dalam kategori *islamic science* atau tidak. Misalnya, pertanyaan-pertanyaan

dapat diajukan apakah hasil dari program tersebut menjadi ukuran bagi keadilan sosial ataukah memperkuat dan memunculkan suatu bentuk kehancuran; apakah ia membawa kepada penghormatan kepada kekhalifahan manusia berkenaan dengan dunia alam; dan apakah membawa kepada kesejahteraan manusia atau kesia-siaan (Ford, 1982:36).

Paradigma Islam tentang lingkungan, menurut Sardar, berpijak pada konsep *tawhīd* (Chapra, 1999:218). *Tawhīd* adalah titik pusat di mana segala aktifitas kehidupan harus merujuk kepadanya. *Tawhīd* mengandung pengertian 'keesaan Tuhan'. Ini menjadi nilai yang universal mencakup keseluruhan nilai jika kesatuan ini ditegaskan ke dalam kesatuan kemanusiaan, kesatuan manusia dengan alam, dan kesatuan pengetahuan dan nilai. Manusia dengan lingkungan hidup bersifat immanen dan transenden, serta merupakan satu kesatuan yang sangat *absurd* untuk dipisahkan. Keduanya memang merupakan unsur yang berbeda, tapi harus senyawa, karena keberadaannya saling membutuhkan. Oleh karena itu, kedudukan manusia dalam lingkungan hidup harus merefleksikan keserasian dan keseimbangan sebagai wujud tanggung jawab sebagai khalifah (al-Qur'an, 2:30). Dari *tawhīd* ini kemudian timbul konsep *khalīfah* dan *amanah*, yang dibawah kerangka ini, keseluruhan etika lingkungan Islam berada, manusia tidaklah bebas begitu saja dari Tuhan, tetapi harus bertanggung jawab kepada Tuhan atas segala aktifitas sains dan teknologinya. Bumi beserta isinya adalah suatu amanah dari Tuhan yang harus dijaga dan dipelihara. Manusia dapat menggunakan amanah ini untuk kepentingannya tetapi tidak memiliki hak mutlak terhadap segalanya. Amanat harus dijaga dan kemudian dikembalikan kepada pemiliknya. Manusia bertanggungjawab atas segala penyimpangan dan penyalahgunaan terhadap amanat tersebut, dan jika ini terjadi, maka ia harus menerima resiko baik di dunia maupun di akhirat (Chapra, 1999:219-220).

Dalam kerangka inilah, alam menjadi lahan pengujian manusia. Di sini manusia diperintahkan untuk membaca tanda-tanda alam yang merefleksikan manusia di alam dan keagungan Tuhan. Cara pembacaan tanda-tanda inilah disebut dengan *'ilm*, yang tidak bisa dipisahkan dari moralitas. *'Ilm* harus berjalan dalam kerangka tauhid, di mana ilmu dicari untuk mengagungkan Tuhan dan memenuhi tanggung jawab manusia terhadap amanat-Nya. Karena itu, pencarian pengetahuan yang membahayakan amanat Tuhan, yaitu lingkungan, tidak diperbolehkan dalam Islam. Konsep *tawhīd*, *khalīfah*, dan *'ilm* saling terkait dan membentuk sebuah arah penelitian rasional. Dalam konteks ini al-Ghazali menganalisis *'ilm* (pengetahuan) dengan tiga kriteria. *Pertama*, "sumber", mencakup dua hal, yaitu: a) pengetahuan

melalui wahyu, yakni suatu pengetahuan yang diperoleh dari para nabi dan rasul: dan b) pengetahuan non-wahyu, yakni sumber utama pengetahuan berasal dari akal, pengamatan, percobaan, dan akulturasi. *Kedua*, “kewajiban-kewajiban”. Yang tergolong dalam kriteria kedua ini adalah: a) pengetahuan yang diwajibkan kepada setiap orang (*fard ‘ayn*), yaitu pengetahuan yang penting untuk keselamatan seseorang, misalnya etika sosial, kesusilaan dan hukum sipil: dan b) pengetahuan yang diwajibkan kepada masyarakat (*fard kifayah*), yaitu pengetahuan yang penting untuk keselamatan seluruh masyarakat, seperti lingkungan, pertanian, arsitektur dan teknik mesin. *Ketiga*, “fungsi kemasyarakatan” yang meliputi: a) ilmu-ilmu yang patut dihargai, yaitu ilmu-ilmu yang berguna dan tidak diabaikan, karena segala aktifitas hidup ini tergantung kepadanya: dan b) ilmu-ilmu yang patut dikutuk, antara lain: astrologi, magik, ilmu tentang penyiksaan, dan lain-lain (al-Ghazali, 1962:37).

Dari kerangka pikir di atas, maka keberadaan ilmu, manusia, dan lingkungan tidak berdiri sebagai tiga realitas yang saling terpisah, tetapi sebagai tiga pilar yang memperoleh rasa dan solidaritasnya yang vital, serta mengkonstruksi satu kesatuan. Ketika suatu ilmu itu fungsional dan difungsikan oleh manusia untuk kesalehan dan menyelamatkan krisis lingkungan, maka ilmu yang demikian menjadi suatu keharuan dan keberadaannya sangat diapresiasi oleh Islam. Nilai kebaikan dari tiga komponen itulah merupakan wujud dari kesalehan etik yang terkandung dalam Islam.

Bentuk tanggung jawab terhadap lingkungan dapat diukur dengan konsep nilai *halal* dan *haram*. Konsep *halal* meliputi semua yang bermanfaat bagi individu, masyarakat dan lingkungannya. Tindakan *halal* adalah yang membawa kepada manfaat yang komprehensif. Tindakan yang mungkin memberikan manfaat kepada seorang individu boleh jadi memberikan kerugian pada individu lain dan lingkungannya. Karena itulah, *halal* harus berputar pada premis pendistribusian *‘adl* atau keadilan sosial. Prinsip keadilan merupakan misi utama ajaran Islam. Konsepsi relasional antara *tawhid* dan *khilafah* akan tetap menjadi konsep yang kosong dan tidak substantif, jika tidak diimbangi dengan dasar keadilan sosial. Karenanya, ia akan menjadi salah satu nilai dasar dalam perekonomian yang ramah dengan lingkungan.

Ada beberapa terminologi yang digunakan al-Qur’an dalam menyebut keadilan, antara lain; *‘adl*, *qist*, *mīzān* atau variasi ekspresi tidak langsung, sementara untuk terminologi ketidakadilan adalah *zulm*, *ithm*, *dalāl*, dan lainnya. Bahkan keadilan merupakan sikap yang dianggap paling dekat dengan taqwa.

Nilai keadilan membawa beberapa implikasi, antara lain: a) pemenuhan kebutuhan pokok. Seluruh sumber daya alam harus digunakan untuk pemenuhan kebutuhan pokok semua individu dan menjamin setiap orang untuk mendapatkan standar hidup yang manusiawi, terhormat dan bermartabat. Pemenuhan kebutuhan pokok ini dilakukan dalam kerangka membangun kehidupan yang layak sesuai dengan anjuran Islam. Para fuqahā' telah sepakat bahwa hukumnya wajib bagi masyarakat Muslim untuk memperhatikan kebutuhan pokok masyarakat miskin; b) sumber-sumber pendapatan yang terhormat. Pada dasarnya setiap individu memiliki kewajiban untuk mencari penghasilan, kecuali terdapat situasi yang memang benar-benar tidak memungkinkan untuk hal ini. Dalam situasi seperti ini, maka menjadi kewajiban kolektif umat Islam untuk membantunya. Penghasilan masyarakat harus berasal dari sumber yang *ḥalāl* dan *tayyib*, sesuai dengan kedudukan manusia sebagai khalifah; c) distribusi pendapatan dan kekayaan yang merata. Kesenjangan pendapatan dan kekayaan pasti akan terjadi, karena ia merupakan sesuatu yang alamiah. Meskipun demikian, kesenjangan harus direduksi dan sumber daya alam harus didistribusikan secara merata. Kesenjangan akan menodai nilai-nilai persaudaraan bahkan akan merusak kehidupan masyarakat dan lingkungan secara menyeluruh; dan d) pertumbuhan dan stabilitas. Umat Islam tidak mungkin dapat merealisasikan pemenuhan kebutuhan pokok, penciptaan lapangan kerja, serta distribusi kekayaan secara adil dan merata jika tanpa memiliki tingkat pertumbuhan dan stabilitas perekonomian yang tinggi. Begitu juga pertumbuhan ekonomi dan stabilitas sosial akan menciptakan lingkungan yang kondusif dan berkeadilan manakala dilakukan dengan cara yang benar bukan dengan cara yang haram.

Ḥarām mencakup semua yang bersifat destruktif bagi manusia sebagai individu, masyarakat dan lingkungan. Kata destruktif harus dipahami dalam pengertian fisik, mental dan spiritual. Dalam tradisi Islam, terdapat satu istilah yang memiliki makna harfiyah sama dengan kata *ḥarām*. Istilah tersebut adalah *ḥarīm*. *Ḥarīm* adalah sebuah istilah yang secara teknis merujuk pada pengertian yang spesifik dalam kaitannya dengan masalah lingkungan. *Ḥarīm* merupakan suatu kawasan yang sengaja dilindungi untuk melestarikan sumber air. *Ḥarīm* dapat dimiliki atau dicadangkan oleh individu atau kelompok. Jadi, *ḥarīm* merupakan gabungan dua kawasan, yaitu kawasan yang telah digarap (*ihyā'*) dan kawasan yang tidak digarap (*mawāt*). *Ḥarīm* biasanya terbentuk bersamaan dengan keberadaan ladang dan persawahan yang tentu luas kawasan ini berbeda-beda. *Ḥarīm* lazimnya berukuran tidak terlalu luas.

Dalam sebuah perkampungan, misalnya, *harīm* dapat difungsikan untuk menggembala ternak atau mencari kayu bakar dengan tanpa membuat kerusakan; polusi, merumpuk yang berlebihan dan lain sebagainya. Karena *harīm* umumnya merupakan kawasan umum milik bersama, maka dengan ijin bersama pula, setiap individu dapat membuat akses air ke sawah atau ladang mereka secara bersama. Dengan batas (ijin=batas) akses wilayah itulah, maka kelestarian lingkungan akan tetap terjaga. Namun ketika batas akses mulai dilanggar, dan karenanya *harām*, maka akan menyebabkan kerusakan lingkungan. *Harām*, dalam pengertian yang terakhir ini, mereproduksi tindakan *ẓulm*.

Dalam kerangka nilai Islam, *ẓulm* mengandung tiga kategori, yaitu; antara manusia dan Tuhan, antara manusia dan manusia, dan antara manusia dengan lingkungan. Kegiatan saintifik dan teknologi yang membawa kepada keadilan adalah halal, sedangkan yang membawa kepada alienasi dan dehumanisasi, pemusatan kekayaan hanya kepada sekelompok kecil orang, dan kepada pengangguran serta perusakan lingkungan adalah *ẓulm* dan karenanya haram.

Karakteristik dari kezaliman sains dan teknologi dapat diukur dari sejauhmana ia mengancam dan menghancurkan eksistensi manusia, sumber daya spiritual dan lingkungan serta kesiasaan (*diyā*). Kegiatan sains dan teknologi yang mengutamakan keadilan—distribusi keadilan teknologi untuk semua orang—menarik legitimasinya dari *istislah* (kepentingan umum). Konsep yang terkonstruksi dari berbagai elemen di atas akan membentuk sebuah paradigma teori lingkungan Islam. Jika konsep itu dioperasionalkan secara utuh dalam komunitas Muslim, akan merevolusi sikap, tingkah laku, cara pandang dan pemikiran umat Islam. Masuk dalam kerangka ini adalah hormat terhadap alam, pengakuan akan saling keterkaitan antara semua kehidupan, pengakuan akan kesatuan ciptaan, dan persaudaraan semua yang hidup.

Sikap apresiatif dan ramah terhadap lingkungan berarti berusaha untuk melindungi lingkungan. Kawasan lindung, misalnya, merupakan istilah kontemporer yang dipakai untuk memaknakan *hima'* pada masa Rasul. Othman Llewellyn menyebutkan bahwa tradisi *hima'* ditandai oleh adanya fleksibilitas pemaknaan yang merujuk pada suatu kawasan (Llewellyn, 2003:213). Bagi al-Suyuti, sebuah kawasan dipandang sebagai *hima'* jika telah memenuhi empat syarat. *Pertama*, yaitu a) harus diputuskan oleh pemerintah Islam; b) harus dibangun sesuai ajaran Allah, yakni untuk tujuan-tujuan yang berkaitan dengan kesejahteraan umum; c) harus terbebas dari kesulitan pada masyarakat setempat, yakni tidak boleh mencabut sumber-sumber kehidupan mereka yang tak tergantikan; dan d) harus mewujudkan manfaat nyata

yang lebih besar untuk masyarakat ketimbang kerusakan yang ditimbulkannya.

Berdasarkan kaidah tersebut, maka *hima'* merupakan istilah yang representatif untuk memaknakan sebuah kawasan lindung, seperti taman nasional, suaka alam, hutan lindung, suaka margasatwa. Alasannya, semua kawasan lindung ditetapkan oleh pemerintah, walaupun bukan pemerintah Islam *an sich*. *Kedua*, pada prinsipnya kawasan lindung dibuat adalah untuk kemaslahatan umum, misalnya ekosistem, sumber air, pencegahan banjir dan longsor, stok bahan-bahan genetik dan sumber daya hayati, penyerapan karbon dan lain-lain. *Ketiga*, penetapan kawasan lindung tentu dengan tujuan membebaskan masyarakat dari kesulitan kehidupan mereka. *Keempat*, kawasan lindung merupakan sarana untuk membangun kemaslahatan jangka panjang, termasuk mencegah terjadinya bencana, seperti kekeringan pada musim kemarau atau banjir pada saat musim hujan. Oleh karena itu, kini *hima'* bisa saja dimaknai sebagai taman nasional, hutan lindung, suaka margasatwa, dan lain-lain.

Dalam kaitan ini, al-Mawardi menyebutkan bahwa *hima'* merupakan kawasan lindung yang dilarang menggarapnya untuk dimiliki oleh siapapun agar ia tetap menjadi milik umum untuk tumbuhnya rumput dan penggembalaan hewan ternak. Dengan demikian, tentu pemerintah tinggal melanjutkan estafet tradisi ini untuk pemeliharaan aneka hayati. Namun karena masalah-masalah yang dihadapi oleh kawasan-kawasan lindung saat ini semakin kompleks, maka perlu dieksplorasi –bukan dieksploitasi– potensi ekologi melalui penelitian serta mengembangkan aspek sosio-ekonomi kawasan-kawasan tersebut sehingga menjadi masalahat bagi kepentingan umat.

Bentuk praksis dari perhatian Islam terhadap masalah ekologi dan lingkungan terdapat dalam syari'ah. Syariah merupakan “sebuah manifestasi dari kehendak Tuhan dan ketetapan hati manusia untuk menjadi perantara kehendak tersebut”, sekaligus juga, ia merupakan sebuah metodologi pemecahan masalah. Syariah menjadi sebuah sistem pusat nilai. Keberadaan syariah adalah untuk merealisasikan nilai-nilai yang melekat dalam konsep-konsep Islam universal seperti *tawhīd*, *khalīfah*, *halāl* dan *ḥarām*. Tujuan akhir dan mendasar dari sistem ini adalah kesejahteraan umum baik jangka pendek di dunia maupun jangka panjang di hari akhir.

Penutup

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa krisis lingkungan terjadi bukan semata-mata karena faktor alam, tetapi lebih disebabkan oleh tindakan eksploitatif manusia. Perilaku manusia yang tidak humanis, sebagai karakter *genuine homo economicus*, terbentuk karena ada asumsi bahwa alam dipandang sebagai objek mati, dan karena itu, alam dapat diperlakukan secara bebas tanpa didasari nilai-nilai kesalehan. Untuk membangun kesalehan terhadap lingkungan, maka Islam memberikan tawaran dan sekaligus solusi terhadap krisis lingkungan. Melalui nilai *tawhīd*, *khalīfah*, *ibadah*, *'ilm*, *ḥalāl*, *ḥarām*, *'adl vs zulm* dan nilai *istiṣlāh vs diyā'* yang inheren dalam konsep *homo islamicus*, maka alam diyakini sebagai sesuatu yang memiliki nilai, sehingga alam akan lebih bermakna dan lebih dihormati, serta dimanfaatkan secara manusiawi.

Dalam perspektif inilah, maka tidak atau tidak mau dikenal kata “perpisahan” antara alam, manusia, dan nilai-nilai. Ada relasi kuat antara ketiganya, bahkan dipandang sebagai karakter *genuine homo islamicus*, sehingga “kesatuan” antara manusia dengan alam merupakan suatu keniscayaan. Karena sifat itulah, maka tidak ada kran untuk merendahkan martabat, mengisolasi, bahkan mengasingkan manusia, dan sebaliknya, manusia dengan nilai-nilai kemanusiaannya tidak ada peluang untuk merendahkan, mengisolasi, dan bahkan menghancurkan alam.

Daftar pustaka

- Abraham, Jose. “An Ecological Reading of the Quranic Understanding of Creation”, *Bangalore Theological Forum*, Vol. XXXIII, No. 1. India: the United Theological Collge, 2001.
- Anshory, Waleed el-. “The Spiritual Significance of Jihad in Economics”, dalam *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, No. 14, Vol. 2, 1997.
- Arifin, Bustanul. *Pengelolaan Sumberdaya Alam Indonesia : Perspektif Ekonomi, Etika, dan Praksis Kebijakan*. Jakarta: Erlangga, 2001.
- Chapra, M. Umer. *Islam dan Tantangan Ekonomi : Islamisasi Ekonomi Kontemporer*; terj. Nur Hadi Ihsan dan Rifqi Amar. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Fajriyanto. “Teknologi Panen Hujan”, dalam *Kedaulatan Rakyat*, tahun LXIII, No. 95, 5 Januari 2008.
- Ford, Glyn. “Rebirth of Islamic Science”, dalam Sardar (eds), *the Touch of Midas : Science, Values and Environment in Islam and the West*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

- al-Ghazali, Imam Abu Hamid Muhammad. *The Book of Knowledge*, terj. Nabih Amin Faris. Lahore: Asyraf, 1962.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada 1999.
- Glasse, Cyril. *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacy International, 1989.
- Hardjasoemantri, Koesnadi. "Pokok-pokok Masalah Lingkungan Hidup", dalam Siti Zawimah dan Nasruddin Harahap (eds), *Masalah Kependudukan dan Lingkungan Hidup: Di mana Visi Islam?* Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1990.
- Howard, John A. *Penginderaan Jauh untuk Sumberdaya Hutan : Teori dan Aplikasi*, terj. Tim. Yogyakarta: Fakultas Geografi UGM, 1996.
- Kahf, Monzer. "The Theory of Consumption", dalam Sayyid Tahir, Aidit Ghazali, dan Syed Omar Syed Ali (eds.), *Readings in Microeconomics : an Islamic Perspective*. Selangor: Longman Malaysia SDN, 1992.
- Khan, Muhammad Fahim. "Theory of Consumer Behavior in an Islamic Perspective", dalam Sayyid Tahir, Aidit Ghazali, dan Syed Omar Syed Ali (eds.), *Readings in Microeconomics : an Islamic Perspective*. Selangor: Longman Malaysia SDN, 1992.
- Llewellyn, Othman. "The Basic for a Discipline of Environmental Law", dalam R.C. Foltz, F.M. Denny and A. Baharuddin, *Islam and Ecology*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Manzoor, S. Parvez. "Environment and Values: the Islamic Perspective", dalam Ziauddin Sardar (ed), *the Touch of Midas: Science, Values and Environment in Islam and the West*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Mulkan, Abdul Munir. "Makna Etika", dalam Pengembangan dan Kelestarian Lingkungan, *Himpunan Makalah Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1995.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Antara Tuhan, Manusia dan Alam : Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual*, terj. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Nasution, Harun (tim). *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djembatan, 1992.
- Purwadi, Agus. *Teologi Filsafat dan Sains*. Malang: UMM Press, 2002.
- Ramadan, Said. *Islamic Law : the Scope and Equity*. Malaysia: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1992.
- Sabuni, Muhammad 'Ali al-. *Şafwah al-Tafāsir*, vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1980.

- Sardar, Ziauddin. *Sains, Teknologi dan Pembangunan di Dunia Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka, 1989.
- Sardar, Ziauddin. "Why Islam Needs Islamic Science", *New Scientist*, Vol.94, 1982.
- Shaltut, Mahmud. *al-Islām : 'Aqīdah wa al-Sharī'ah*, Cet. 5. Beirut: Dār al-Syuruq, t.th.
- Siddiqi, M.N. "Islamic Consumer Behavior", dalam Sayyid Tahir, Aidit Ghazali, dan Syed Omar Syed Ali (eds.), *Readings in Microeconomics : an Islamic Perspective*. Selangor: Longman Malaysia SDN, 1992.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.
- Shiva, Vandana. "Western Science and Its Destruction of Local Knowledge", dalam Majid Rahnema dan Victoria Bawtree (eds), *The Post-Development Reader*. London, NJ.: Zed Books, 1997.
- Sudarminta, J. "Filsafat Organisme Whitehead dan Etika Lingkungan Hidup", dalam *Malajah Driyakara*, No. 1, Tahun XIX, 2.
- Tim UII. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. 10. Yogyakarta: UII, 1995.
- Warde, Ibrahim. *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburg: Edinburg University Press, 2000.
- Wisnobroto, Sukardi. "Dampak Pembangunan Fisik terhadap Iklim", dalam *Dasar-dasar Analisis Dampak Lingkungan (AMDAL TIPE A)*. Yogyakarta: Pusat Penelitian Lingkungan Hidup UGM, 1999.
- Wuraji. "Pembudayaan Etika Lingkungan", dalam *Himpunan Makalah Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1995.
- www.suparlan.com
- Zahrah, Muhammad Abu. *Uṣūl al-Fiqh*. Mesir: Dār al-Fikr al-A'rabi, t.th.

Pedoman penulisan

Ijtihad adalah jurnal akademik yang diterbitkan dua kali dalam setahun (enam bulanan) oleh Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Salatiga. Jurnal ini menekankan spesifikasi dalam wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, dan mengomunikasikan penelitian-penelitian dan masalah-masalah aktual dan kontemporer yang berkaitan dengan studi keislaman. Jurnal ini secara terbuka menerima kontribusi para ahli dari disiplin ilmu berhubungan.

Seluruh artikel yang diterbitkan tidak selalu menyajikan pandangan jurnal, atau institusi lainnya yang memiliki hubungan dengan penerbitan jurnal.

Artikel yang dikirimkan untuk diterbitkan harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

- Artikel diketik spasi ganda dan panjang tulisan berkisar 35.000 karakter atau 25 halaman kuarto, dan untuk review buku panjang tulisan 20.000 karakter atau 15 halaman kuarto.
- Organisasi penulisan meliputi: 1) judul, 2) nama penulis (tanpa gelar), 3) instansi penulis, 4) abstrak tidak lebih dari 200 kata, 5) keywords, 6) pengantar (pendahuluan), 7) pembahasan, 8) penutup, dan 9) daftar pustaka. Untuk artikel publikasi ilmiah (hasil penelitian), nomor (1) hingga (6) sama dengan di atas, nomor 7) rumusan masalah, 8) tujuan dan kontribusi, 9) studi pustaka dan kerangka teoritik, 10) metode, 12) pembahasan dan temuan-temuan, 13) penutup, dan 14) daftar pustaka.
- Nama lengkap penulis harus dicantumkan bersama dengan asal universitas atau lembaga profesional, alamat lengkap, dan alamat e-mail yang dapat dihubungi. Cantumkan juga dua kalimat biografi penulis (informasi terbaru) yang dapat digunakan pada artikel Anda.
- Kutipan seluruh bibliografi ditulis dengan model *body note* atau *inclusive note*, dengan urutan: 1) kurung buka, 2) nama akhir penulis, 2) koma, 3) tahun terbit, 4) titik dua, 5) halaman yang dikutip, dan 6) kurung tutup. Contoh: (Siregar, 2004: 12).
- Sertakan daftar pustaka pada akhir artikel Anda, mengikuti contoh sebagai berikut:
Contoh buku: Tahir, Mahmood. *Family Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
Contoh artikel jurnal: Ali, Muhammad Mumtaz, "The Concept of Modernization: An Analysis of Contemporary Islamic Thought", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 14, No. 1 (Spring 2001): pp. 13-26.
- Urutan daftar pustaka ditulis secara alfabetis.
- Penulisan transliterasi lihat petunjuk transliterasi pada halaman cover dalam bagian akhir.
- Kirimkan artikel anda dalam bentuk *hardcopy* dan *softcopy* (disket atau *attached file*) yang terformat MS Word (RTF), font Times New Roman, karakter 12.