

EKO-TEOLOGI AL-QUR'AN: SEBUAH KAJIAN TAFSIR AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN TEMATIK

Wardani dan Mulyani

Jurusan Akidah Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

IAIN Antasari Banjarmasin

Jl. A. Yani Km 4,5 Banjarmasin

Diterima 10 Desember 2012/Disetujui 15 Juni 2013

Abstract

One of the important issues facing the global and human was the environmental issue. This paper discussed a solution to this global crisis from the perspective of al-Qur'an about theology environment (eco - theology). By applying a thematic approach (mawdhû'i) in the study of Tafseer al-Qur'an, this paper came to an important conclusion. First, in view of universe al-Qur'an was referred to as evidence of God's creation creativity. Nature was also created as a sign of his power. Therefore, the universe was created had a purpose (bil hikmah) (bi al-baq), not in vain (falsehood). Second, al-Qur'an taught theological principles in the maintenance of nature, namely that the Earth was only inherited theological promised by His servants the righteous course, the relationship management of nature (taskhîr) with a value of tawhid, the need to pay attention to the balance of the cosmos and the principle economic in nature management, the necessity of the earth "prospered" (i`mar), and the prohibition of destructive nature. Third, al-Qur'an stated that people who did not believe "keberhikmahan" universe, theologically, was a disbeliever, because at the same time he believed the futility of God's creation, so the implications are more far in the denial of moral obligation (moral imperative) and blindness spiritual (spiritual blindness). The commentators understood the "kufr ecological" implied a denial of the divinity of God Almighty and the denial of the resurrection in the afterlife.

Kata-kunci: eko-teologi, taskhîr, i`mâr, isti`mâr, kufr ekologis, teleologis.

Pendahuluan

Salah satu isu penting yang dihadapi oleh manusia sejak awal kehidupannya hingga menjadi isu global adalah isu lingkungan hidup (*bî`ab; environment*). Kesadaran tentang perlunya harmoni dengan lingkungan di dunia Islam terlambat dibanding kesadaran di Barat. Sejak tahun 1969, misalnya, Amerika sudah memiliki *the National Environmental Policy Act* (NEPA) 1969, yaitu undang-undang Amerika tentang

lingkungan.¹ Sebagai hukum, undang-undang tersebut tentu saja memuat sanksi. Sedangkan, di negara-negara Islam, kesadaran serupa dalam dekade terakhir merupakan upaya pioner untuk menjelaskan bahwa *fiqh al-bi'ah* ada substansinya dalam ajaran-ajaran Islam, baik dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi maupun sebagian dasarnya dalam khazanah fiqh klasik yang masih bersifat fragmental.

Al Gore, mantan Wakil Presiden Amerika, dalam *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*, menyatakan: "Lebih dalam saya menggali akar krisis lingkungan yang melanda dunia lebih mantap pula keyakinan saya bahwa krisis ini tidak lain adalah manifestasi nyata dari krisis spiritual."² Oleh karena itu, sikap manusia terhadap alam dan lingkungan berkorelasi dengan pandangan spiritualnya. Di antara landasan spiritual dimaksud adalah landasan teologi. Hal ini menjadi penting, karena fiqh tidak seharusnya bertentangan dengan teologi (*kalâm*). Keduanya harus bersinergi. Hal ini dibuktikan dari orientasi para *mutakallimîn* yang membahas persoalan-persoalan yang kemudian menjadi titik-tolak pembahasan fiqh. Begitu juga, para *fuqahâ`* sering mengemukakan bahasan-bahasan teologi yang mengantarkan ke substansi fiqh yang ingin dibahasnya, misalnya: persoalan tentang *taklîf*, misal persoalan polemis tentang pembebanan kewajiban di luar kemampuan (*taklîf mâ lâ yuthâq*).³

Sayangnya, berbeda dengan tashawuf dan filsafat yang membahas kosmolog, literatur-literatur *kalâm* klasik tidak banyak, jika tidak sama sekali berbicara tentang alam (*kaawn*). *Kalâm* tidak mempersoalkan manusia dan alam, seperti dikritik oleh Hasan Hanafi tentang hilangnya dimensi *insân* dan *târîkh*.⁴ Mungkin, seperti halnya juga fiqh yang menganggap alam tidak terkait langsung dengan ibadah, *kalâm* juga menganggap alam tidak terkait langsung dengan pembahasan tentang ketuhanan. Kalau pun pembahasan tentang alam itu ada, tentu hal itu dikemas oleh asumsi *kalâm* "penundukkan" terhadap alam.

¹James F. Berry dan Mark S. Dennison, *The Environmental Law and Compliance Handbook* (New York: McGraw-Hill, 2000), h. 23.

²Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1998), h. 166.

³Lihat misalnya 'Abd al-Jabbâr, *al-Muḥīth bi al-Taklîf*, ed. 'Umar al-Sayyid 'Azmi (Cairo: al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-`Ammah li al-Ta'rif wa al-Inbâ' wa al-Nasyr, t.th.), juz I, h. 169.

⁴Hasan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah* (Cairo: Maktabah Anglo al-Mishriyyah, 1987), h. 130.

Nah, di tengah kekosongan konsep *kalâm* tentang ekologi tersebut, al-Qur`an yang merupakan sumber pertama ajaran Islam memiliki konsep pemeliharaan lingkungan dengan argumen-argumen yang bersifat teologis. Al-Qur`an berbicara tentang alam dalam wacana yang menyentuh kesadaran teologis. Bahkan, alam dalam struktur pembicaraan al-Qur`an (kosmologi al-Qur`an) merupakan elemen yang sangat penting. Konsep eko-teologi al-Qur`an tersebut diperlukan dalam konteks sebagai landasan yang kokoh tentang bagaimana seharusnya muslim memperlakukan alam.

Sebagian dari konsep eko-teologi al-Qur`an selama ini sebenarnya telah diungkap oleh para ulama, namun dipahami secara keliru. Konsep *taskhîr* (literal: menundukkan, yang kemudian berkembang sebagai eksploitasi) alam, misalnya, bertolak dari asumsi bahwa alam boleh dieksploitasi untuk kepentingan manusia karena alam adalah sarana. *Taskhîr* yang dipahami seperti itu juga dikaitkan dengan implikasi *tawhîd* yang mengandung *al-nafy wa al-itsbât*, karena *taskhîr* bertolak dari anggapan bahwa alam adalah lebih rendah daripada manusia dalam hal hirarki ciptaan Tuhan, sehingga secara keliru kemudian dipahami bahwa alam boleh dimanfaatkan dengan cara apa pun untuk kepentingan manusia.⁵

Bertolak dari latar belakang masalah di atas, masalah dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

- a. Bagaimana pandangan-dunia (*world-view*)⁶ teologis al-Qur`an tentang eksistensi alam semesta?
- b. Apa prinsip-prinsip teologis yang diajarkan oleh al-Qur`an berkaitan dengan pemeliharaan lingkungan?
- c. Bagaimana konsep al-Qur`an tentang *kufr* ekologis?

⁵Lihat Nurcholish Madjid, "Kalam Kekhalifahan Manusia dan Reformasi Bumi [Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam]", Pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998/ 1419, h. 21-22.

⁶Pandangan-dunia (*world-view*), atau biasanya disebut *weltanschauung*, adalah filosofi (penjelasan yang mendalam) atau konsepsi yang komprehensif tentang semesta dan kehidupan manusia. Lihat Victoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World College Dictionary* (USA: Macmillan, 1996), h. 1517, 1540. Pandangan-dunia berisi ide atau keyakinan yang dijadikan kerangka dalam menafsirkan dunia atau berinteraksi dengannya. Lihat <http://en.wikipedia.org/worldview> (diakses pada 12 Juni 2012). Sebagai kitab suci yang ditujukan sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li al-nâs*), al-Qur`an memiliki ide-ide atau gagasan-gagasan yang komprehensif dan mendalam dalam melihat keberadaan semesta. Pandangan-dunia al-Qur`an menjadi dasar bagi pandangan-pandangan teologisnya tentang semesta.

Pandangan Dunia Teologis al-Qur'an tentang Eksistensi Alam

1. Alam Semesta sebagai Kreativitas Penciptaan

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾

Tuhan pencipta langit dan bumi, dan jika Dia menyelesaikan sesuatu cukup berkata “Jadilah”, maka terjadilah (Q.s. al-Baqarah: 117)

Kata *badīʿ* (بدیع), menurut Ibn ‘Āsyūr, berasal dari kata *ibdāʿ* (إبداع) yang bermakna menciptakan sesuatu tanpa ada contoh sebelumnya (benar-benar baru). Ini berkaitan dengan penciptaan pangkal dari segala macam wujud makhluk, karena penciptaan langit dan bumi, begitu juga manusia, adalah penciptaan awal yang menjadi fondasi semesta.

Menurut Ibn ‘Āsyūr, bertujuan untuk membantah keyakinan umat Kristiani yang mengatakan bahwa Tuhan memiliki anak.⁷ Sedangkan, menurut Ibn Katsīr, ayat ini turun untuk membantahkan keyakinan bahwa para malaikat adalah anak-anak perempuan Tuhan.⁸ Alam semesta ini adalah penciptaan kreatif Tuhan; kreativitas dilihat dari kekuasaan-Nya menciptakan alam tanpa contoh, model, atau acuan. Itu artinya bahwa penciptaan tersebut benar-benar hal yang baru, meski “baru” di sini dipahami oleh kalangan teolog, terutama kalangan Asy’ariyyah, sebagai penciptaan dari kevakuman (tidak ada materi sama sekali), sedangkan kalangan filosof memahaminya sebagai penciptaan melalui materi yang sebelumnya ada.

2. Alam Sebagai Tanda Kekuasaan Tuhan

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٠١﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ

⁷Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tamwīr* (Tunis: Dār Suḥnūn, 1997), jilid 1, juz 1, h. 687.

⁸Ibn Katsīr, *Tafsīr Ibn Katsīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), jilid 1, h. 161.

وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا
سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, yaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan Kami, Tidak Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Mahasuci Engkau, maka peliharalah Kami dari siksa neraka (Qs. Âl 'Imrân: 190-191)

Ayat di atas menyatakan bahwa penciptaan alam semesta dan pergantian malam dan siang adalah "ayat" (tanda) bagi *ulû al-albâb* (literal: orang-orang yang berakal)⁹ yang menggabungkan antara mengingat Allah swt (*dzikir*) di segala keadaan dan merenungi (*tafakkur*) rahasia penciptaan alam semesta. Semua kejadian tersebut menjadi tanda alam bagi kekuasaan Penciptanya.

3. Keberhikmahan (Teleologis) Alam Semesta

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ۚ ذَلِكَ ظُنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا
فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴿٢٧١﴾

Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya tanpa hikmah. yang demikian itu adalah anggapan

⁹*Ulû al-albâb* sering diterjemahkan sebagai "orang-orang yang berakal". (Lihat Tim penerjemah, *al-Qur`an dan Terjemahnya* (Jakarta: Departemen [sekarang: Kementerian] Agama RI, 1993), h. 109. Terjemah ini adalah hasil perbandingan dengan ayat lain yang isinya hampir sama, yaitu Q.s. al-Baqarah:164 yang mengemukakan delapan macam ayat Allah dan ditutup dengan "tanda-tanda bagi orang-orang berakal" (*la âyât li qam ya'qilîn*). Namun, dari karakteristik yang disebutkan dalam ayat ini, jelas bahwa bukan hanya akal untuk merenungi ciptaan Tuhan, melainkan juga hati untuk mengingat Penciptanya. Menurut M. Quraish Shihab, kata *albâb* (tunggalnya: *lubb*) bermakna inti sesuatu, sehingga *ulû al-albâb* adalah orang-orang memiliki akal murni, yaitu akal tidak diselubungi oleh "kulit", yaitu kerancuan berpikir. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), volume 2, h. 370-371. Menurut Asad, istilah bermakna "orang-orang yang dianugerahi kemampuan mengambil pelajaran dari sesuatu". Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ân* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 97.

orang-orang kafir, Maka celakalah orang-orang kafir itu karena mereka akan masuk neraka (Qs. Shâd: 27-29)

Keberhikmahan maksudnya adalah memiliki hikmah, manfaat, atau tujuan. Keberhikmahan penciptaan alam semesta dinyatakan pada ayat pertama dengan pernyataan bahwa langit, bumi, dan yang antara keduanya tidak diciptakan secara *bâthil* (keliru, sia-sia, tidak benar, tidak bertujuan). Pada ayat kedua, keberhikmahan tersebut dinyatakan dengan pernyataan bahwa penciptaan dilakukan dengan *haqq* (benar, bertujuan),¹⁰ yaitu lawan kata *bâthil*. Dalam Qs. al-Anbiyâ':16 dan Qs. al-Dukhân:38, lawan kata *haqq* adalah *lâ'ibîn* (main-main) dari kata *la`b*. *Bi al-haqq* (dengan kebenaran), menurut al-Zamakhsharî, al-Baghawî, dan Fakhr al-Dîn al-Râzî, sebagaimana dikutip Asad, maksudnya adalah “untuk mencapai tujuan tertentu sesuai dengan kearifan rencana-Nya” (*to fulfill a definite purpose in consonance with His planning wisdom*). Itu artinya bahwa segala sesuatu di alam semesta ini, baik yang berwujud nyata atau potensial, yang kongkret atau abstrak, adalah bermakna (*meaningful*), tidak ada yang kebetulan (aksidental).¹¹

Al-Qur'an secara berulang kali membuat pernyataan-pernyataan tentang fenomena-fenomena alam dengan dihubungkan dengan Allah swt, dengan manusia, atau keduanya untuk menggambarkan kekuasaan-Nya agar manusia beriman. Aspek yang ditekankan adalah keagungan penciptaan alam semesta dan manfaatnya serta stabilitas dan regularitas (*sunnat Allâh*). Dengan keduanya (keagungan dan regularitas), al-Qur'an menjelaskan sebab-sebab alamiah yang bisa dinalar (*intelligible*), seperti kapal berlayar karena angin. Akan tetapi, sebab-sebab alamiah tersebut tidak selalu pasti, untuk menekan sisi lain, yaitu sebab-sebab ilahiah.¹² Kebermanfaatannya dan regularitas alam tersebut menunjukkan bahwa alam adalah wujud yang berhikmah atau bertujuan (teleologis). Wajar kemudian, Ismâ'il R. al-Fârûqî mengatakan:

The nature of the cosmos is teleological, that is, purposive, serving a purpose of its Creator, and doing so out of design. The world has not been created in vain, or in sport. It is not the work of a chance, a happenstance. It was created in perfect condition. Everything that exists

¹⁰Lihat ayat yang serupa dengan ayat ini: Qs. Yûnus: 5.

¹¹Asad, *The Message*, h. 289, catatan no. 11 berkaitan dengan tafsir Qs. Yûnus: 5.

¹²Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1989), h. 96-97.

does so in a measure proper to it and fulfils a certain universal purpose. The world indeed a "cosmos," an orderly creation, not a "chaos".

Hakikat kosmos adalah teleologis, yaitu bertujuan, memenuhi maksud Penciptanya, dan kosmos bersifat demikian adalah karena adanya rancangan. Alam tidaklah diciptakan sia-sia, atau secara main-main. Alam bukanlah hasil suatu kebetulan, suatu ketidaksengajaan. Alam diciptakan dalam kondisi sempurna. Semua yang ada ini begitu keadaannya dalam yang sesuai baginya dan memenuhi suatu tujuan universal. Alam ini adalah benar-benar suatu "kosmos" (keharmonisan), bukan suatu "kaos" (kekacauan).¹³

Keharmonisan, keteraturan, regularitas, keajegan, atau "kepastian" kausalitas (sebab-akibat) dalam alam semesta lah yang memungkinkan perkembangan teori dan hukum dalam ilmu pengetahuan. Akan tetapi, sekali lagi, karena alam semesta dimaksudkan sebagai bukti keberadaan Tuhan, dan "kepastian" merupakan bagian dari ciptaan-Nya, maka ada ketidakpastian dalam kepastian, dan ada kepastian dalam ketidakpastian; ada ketidakteraturan dalam keteraturan, dan ada keteraturan dalam ketidakteraturan.

4. Ketentuan (*Taqdîr*) Tuhan pada Alam Semesta Sebagai Ciptaan-Nya

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

Matahari berjalan ditempat peredarannya. Demikianlah ketetapan (*taqdîr*) yang Maha Perkasa lagi Maha mengetahui.

Ayat di atas menyatakan bahwa matahari dan bulan beredar sesuai dengan garis orbitnya masing-masing. Kata "*taqdîr*" berasal dari kata *qaddara* yang berasal dari kata *qadara* yang, antara lain, berarti mengukur, memberi kadar atau ukuran. "Menakdirkan" bermakna memberi kadar, ukuran, atau batas tertentu dalam diri, sifat, atau kemampuan maksimal makhluk-Nya.

Peristiwa-peristiwa yang terjadi di alam semesta, dari segi kejadiannya, dalam kadar atau ukuran tertentu, pada tempat dan waktu

¹³Sebagaimana dikutip Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 290.

tertentu, itulah yang disebut *taqdîr*. Tidak ada sesuatu yang terjadi tanpa *taqdîr*, termasuk manusia. Peristiwa-peristiwa berada dalam pengetahuan dan ketentuan Tuhan. *Taqdîr* memiliki perbedaan dengan *sunnat Allâh*. Menurut M. Quraish Shihab, *taqdîr* lebih luas, karena mencakup ketentuan pada dunia fisik (alam) dan sosial (masyarakat), sedangkan *sunnat Allâh* hanya berlaku pada dunia sosial (masyarakat). Oleh karena itu, *sunnat Allâh* juga berbeda dengan hukum alam (*natural law*).¹⁴

Prinsip-prinsip Teologis tentang Pemeliharaan Lingkungan

1. Janji Teologis: Bumi Sebagai Warisan untuk Hamba-hamba Allah yang Saleh

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ

الصَّالِحُونَ ﴿١٠٥﴾

Sungguh telah Kami tulis dalam Zabur sesudah (Kami tulis dalam) *laul mahfuzh* bahwa bumi ini diwarisi oleh hamba-hamba-Ku yang saleh (Q.s. al-Anbiyâ': 105)

Terdapat perbedaan penafsiran di kalangan para mufassir tentang apa yang dimaksud "*al-zabûr*" (dari *zabara*: menulis, secara generik bermakna "kitab suci yang berisi kearifan")¹⁵. Pertama, pendapat Sa'îd bin Jubair dan Mujâhid bahwa yang dimaksud adalah semua kitab suci yang diturunkan oleh Allah swt. Kedua, pendapat Ibn 'Abbâs, al-Sya'bî, al-Hasan, dan Qatâdah bahwa yang dimaksud adalah kitab-kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Dâwûd as., sedangkan *al-dzîker* adalah Taurat. Ketiga, pendapat Ibn 'Abbâs riwayat lain bahwa yang dimaksud adalah al-Qur'an, dan pendapat Mujâhid riwayat lain bahwa yang dimaksud adalah kitab-kitab suci yang turun setelah *al-dzîker*, sedangkan *al-dzîker* sendiri ditafsirkan sebagai "*laul mahfuzh*".¹⁶ Kata "*al-ardh*" ditafsirkan oleh sebagian mufassir sebagai "bumi surga" (*ardh al-jannah*). Itu artinya, janji teologis tentang kewarisan dan kemenangan bagi orang-

¹⁴M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhû'î atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2006), h. 61-63.

¹⁵Asad, *The Message*, h. 502.

¹⁶Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), jilid 3, h. 202.

orang beriman adalah janji kehidupan akhirat nanti (janji eskatologis).¹⁷ Tapi, di antara mufassir juga ada yang menafsirkannya dengan “planet bumi”, yaitu bumi yang kita huni sekarang. Itu artinya, janji teologis tersebut berlaku di dunia, bukan di akhirat. Jika dipahami demikian, ayat di atas (Q.s. al-Anbiyâ’: 105) memuat janji penguasaan bumi dan hak memanfaatkan semua potensi di dalamnya hanya kepada hamba-hamba Allah swt, yaitu masyarakat yang agamis.¹⁸

Ayat menunjukkan bahwa kewarisan bumi bagi hamba-hamba Tuhan yang saleh itu telah “ditulis” (ditentukan) sebelumnya dalam kitab suci yang diturunkan oleh Allah swt kepada para Nabi-Nya. Ini artinya bahwa janji tersebut bersifat primordial yang menjadi misi penting yang menghubungkan para Nabi.

2. Pengelolaan (*Taskhîr*) Alam dan Kaitannya dengan *Tawhîd*.

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ ۗ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴿٢٠﴾

Tidakkah kamu perhatikan bahwa Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa kitab yang memberi penerangan (Q.s. Luqmân: 20)

Kata *sakbkhara* (masdarnya: *taskhîr*) semula bermakna memaksa, menghina, atau kerja paksa tanpa upah. Dalam al-Qur`an, ungkapan ini bermakna mengarahkan ke tujuan tertentu secara paksa.¹⁹ Bentuk awalnya (*fi'l mujarrad*), yaitu *sakbira-yakbharu*, biasa bermakna

¹⁷Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 3, h. 202.

¹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), vol. 8, h. 129-130.

¹⁹Al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), h. 233.

“mengejek”.²⁰ Sedangkan, *sakbkhara-yusakbkhiru* sering diterjemahkan dengan “menundukkan”.

Taskbîr terkait erat dengan *tawhîd*, karena penciptaan dan “penundukkan” alam semesta agar manusia bisa merenunginya sebagai ciptaan Tuhan. Hanya Allah swt yang mampu menciptakan dan mengaturnya sehingga bisa dimanfaatkan oleh manusia. Oleh karena itu, di akhir ayat yang dikutip di atas, disinggung adanya orang yang memperdebatkan tentang Allah swt tanpa dasar argumen sama sekali, baik dari pengetahuannya, petunjuk, maupun bukti dari kitab suci. Para mufassir mengaitkan hal ini penegasan *tawhîd* dan pemurnian ketaatan kepada Allah swt.²¹

Pengesaan Allah (*tawhîd*) harus melibatkan *taksbîr*, karena seseorang yang mengakui Allah swt sebagai satu-satu Tuhan yang menciptakan dan mengatur alam, ia telah melakukan apa yang diistilahkan oleh Rober N. Bellah sebagai “devaluasi radikal”, yaitu dalam konteks menegaskan kesucian Tuhan, segala sesuatu menjadi tidak bernilai, atau “sekularisasi” objek-objek kesucian selain Dia.²² Ini mirip, dalam ungkapan Fazlur Rahman, dengan pemahaman bahwa alam semesta sebagai tanda menjadi hilang jika “ditaruh di sisi” Allah swt, karena di sisi-Nya tidak ada sesuatu pun mempunyai jaminan yang inheren untuk ada.²³ “Devaluasi radikal” terhadap segala sesuatu selain Tuhan tersebut, menurut sebagian penulis, dianggap tidak ramah terhadap alam, karena alam dianggap tidak begitu bernilai.²⁴ Persoalan ini, tentu, harus diletakkan secara proporsional. Menurut hemat penulis, *tawhîd* memang menuntut penegasian (*nafi*) kesucian dan kemahamutlakan selain Allah swt dan menetapkan/ afirmasi (*itsbât*) bahwa hanya Dia-lah yang satu-satunya Tuhan. Namun, keyakinan ini tidak secara otomatis kemudian menganggap bahwa ciptaan-Nya tidak bernilai. Kebernilaian alam justeru karena ia adalah ciptaan-Nya. Oleh

²⁰Lihat, misalnya, Q.s. al-Baqarah: 212, Q.s. al-Hujurât: 11, Q.s. al-Tawbah: 79, Q.s. al-An’âm: 10, Q.s. Hûd: 38, Q.s. al-Anbiyâ: 41.

²¹Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, ed. ‘Abdullâh bin ‘Abd al-Muhsin al-Turkî (Cairo: Hajr li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Plân, 2001), jilid 18, h. 568; Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 3, h. 451.

²²Sebagaimana dikutip dalam Nurcholish Madjid, “Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)”, pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, pada Fakultas Ushuluddin, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998, h. 19.

²³Fazlur Rahman, *Major Themes*, h. 69.

²⁴Mudhofir Abdullah, “Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari’ah”, *disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2009, h. v.

karena itu, Tuhan dan alam bukanlah dua hal yang seharusnya diperlawankan dalam konteks kebernilaian.

3. Keseimbangan Kosmis dan Prinsip Ekonomis dalam Pengelolaan Alam

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾
 وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿٩﴾ وَالْأَرْضَ
 وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾

Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia menciptakan neraca, supaya kamu jangan melampaui batas dalam neraca itu, dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu. Allah telah menciptakan bumi untuk makhluk(Nya) (Q.s. al-Rahmân: 7-10).

Konsep tentang keseimbangan kosmis dipahami dari ayat di atas diungkapkan dengan *mîzân* (neraca, timbangan). Setelah Allah swt meninggikan langit, Dia “menciptakan *mîzân*”. Kata *wadha’u* (meletakkan) bermakna menciptakan, sebagaimana digunakan juga dalam ayat 10, “bumi diciptakan (*wadha’abâ*) oleh-Nya untuk manusia”.²⁵ Kata “*mîzân*” yang bermakna keseimbangan juga memiliki konotasi yang lebih umum yang bisa ditarik dari makna “ukuran” atau “mengukur” dengan media apa pun, baik dalam pengertian kongkret maupun abstrak.²⁶ Dalam pengertian kongkret, neraca adalah menjaga keseimbangan, misalnya, dalam ukuran transaksi ekonomi. Makna ini berkorelasi dengan pengertian neraca sebagai menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban, seperti bisa ditarik dari makna keadilan. Penafsiran terakhir inilah yang dipilih oleh Ibn Katsîr.²⁷ Di samping terlihat dari korelasi antar ayat di atas, dalam ayat lain juga disebutkan bahwa para Rasul diutus dengan membawa bukti-bukti (*bayyinât*), kitab suci dan neraca agar manusia menegakkan keadilan.²⁸ Ayat 9 di atas, menurut al-Ashfihânî,

²⁵Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 540.

²⁶Asad, *The Message*, h. 824.

²⁷Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 4, h. 271.

²⁸Lihat Q.s. al-Ĥadîd: 25.

memuat “isyarat untuk menjaga keadilan di semua aspek yang dilakukan oleh manusia, baik perkataan maupun tindakan.”²⁹

Menurut Fakhr al-Dîn al-Râzî, penyebutan kata *mîzân* berkorelasi dengan ungkapan *'allâma al-Qur`ân* dalam Q.s. al-Rahmân: 2, jadi seperti *'allâma al-Qur`ân, wa wadh'a al-mîzân*. Hal ini sama dengan firman Allah *wa anzalnâ al-kitâb wa al-mîzân* (Kami turunkan al-Qur`an dan *mîzân*) (Q.s. al-Hadîd: 25). Menurutnya, posisi kitab suci dan *mîzân* adalah mirip posisi ilmu dan akal yang menjadi faktor penyangga kemakmuran alam semesta. Maksud al-Râzî adalah bahwa akal merupakan alat untuk memperoleh ilmu. Hal ini, menurutnya, sama dengan posisi keadilan yang menjadi sumber kearifan (*hikmah*), dan salah satu alat untuk mewujudkan keadilan itu adalah neraca yang merupakan kenikmatan, tema sentral Surah al-Rahmân.³⁰

Keadilan sebagai makna derivatif dari keseimbangan neraca sebenarnya tidak hanya dianjurkan dalam penegakan hak dan kewajiban di antara manusia, melainkan juga bisa terlihat secara keseluruhan sebagai keseimbangan kosmis. Al-Râghib al-Ashfihânî menyebutkan adanya pendapat bahwa yang dimaksud dengan Tuhan menumbuhkan di bumi “segala sesuatu yang terukur” (*syay` manẓûn*) bisa bermakna hasil tambang, tapi bisa pula bermakna bahwa Allah swt menciptakan segala sesuatu dengan keseimbangan yang terwujud karena Dia menciptakan alam semesta ada kadar tertentu.³¹ Oleh karena itu, Ibn Katsîr menafsirkan larangan melampaui batas neraca (*allâ tathghaw fî al-mîzân*) sebagai larangan melampaui batas keseimbangan segala sesuatu, karena Allah swt telah menciptakan langit dan bumi dengan benar (*haq*) dan adil, supaya terwujud kebenaran dan keadilan di setiap sesuatu (*khalaqa al-samawât wa al-ardh bi al-haq wa al-'adl, li takûna al-asy-yâ` kulluhâ bi al-haq wa al-'adl*).³²

4. Perintah Memakmurkan Bumi (*Isti'mâr*)

²⁹Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 537.

³⁰Al-Râzî, *Tafsîr al-Râzî*, jilid 29, h. 93.

³¹Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 537.

³²Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 4, h. 271.

وَالِي تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ
هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ
رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ ﴿٦١﴾

Kepada Tsamûd (kami utus) saudara mereka Shâleḥ. Shaleh berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu memakmurkannya, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku Amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba-Nya)." (Q.s. Hûd: 61)

Kata-kunci yang menunjukkan perintah Allah swt untuk memakmurkan bumi adalah *ista'mara*. Kata ini terambil dari 'ain, mim, dan râ' yang bermakna "kekalan dan zaman yang panjang, dan sesuatu yang tinggi, seperti suara". Dari akar kata tersebut, diambil kata 'amara-ya'muru yang bermakna panjang usia, banyak harta, menghuni, memanjangkan usia, membangun dan mengurus sesuatu dengan baik. Kata kerja ini terulang empat kali dalam al-Qur'an: dua kali dalam konteks memelihara bangunan masjid dan mengunjunginya, dan penggunaan lain dalam konteks membangun di atas bumi atau mengolah bumi untuk memperoleh hasilnya.³³ Lawan kata 'amara-ya'muru adalah *kharâb* (hancur, roboh).³⁴

Upaya untuk memakmurkan bumi dan membangun peradaban disebut *i'mâr* atau *ta'mîr*, meski dalam Q.s. al-Rûm: 9 diungkapkan dengan *'amarû(hâ)*. Hal ini bisa dilihat dari sejarah kaum Tsamûd yang disebut dalam ayat lain (Q.s. al-A'râf: 73-74) sebagai kaum yang berkuasa (*kbulafâ*), kemampuan hidup menetap dengan membangun istana dengan mudah, dan kemampuan memahat gunung batu sebagai tempat tinggal yang menunjukkan bahwa mereka adalah kaum yang berperadaban tinggi.

Sisipan hurup *alif, sîn* dan *tâ* pada 'amara, sehingga menjadi kata *ista'mara*, dipahami dengan beragam makna. Pertama, sisipan tersebut

³³A. Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. 123-124.

³⁴Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 350.

bisa jadi bermakna perintah, sehingga menjadi bermakna bahwa Allah swt memerintahkanmu untuk memakmurkan bumi. Kedua, bermakna sebagai penguat, sehingga menjadi bermakna bahwa Allah swt menjadikanmu benar-benar mampu memakmurkan dan membangun bumi. Ketiga, bermakna menjadikanmu mendiami bumi atau memanjangkan usiamu.³⁵

Pendapat pertama, antara lain, dikemukakan oleh Muḥammad Mutawallî al-Sya'râwî. Menurutnya, kata *ista'mara* bermakna perintah memakmurkan (*thalab al-ta'mîr*). Hal ini, menurutnya, menuntut dua hal, yaitu mempertahankan agar tetap baik, atau mewujudkan keadaan yang lebih baik. Lingkungan di sekitar kita mungkin saja telah dipelihara keseimbangan eko-sistemnya dengan baik, tapi keadaan tersebut bisa dijadikan lebih baik. Keharusan memakmurkan bumi menjadi lebih nyaman merupakan tuntutan seiring dengan semakin bertambahnya penduduknya, karena penambahan penduduk berimbas kepada masalah lingkungan.³⁶ Penafsiran ini bertolak dari analisis sintaksis (*isytiqâq*) melalui pola *istaf'ala*, meski ada tujuh makna yang bisa dipilih dari pola tersebut.³⁷

Pendapat kedua, antara lain, dikemukakan oleh Ibn 'Âsyûr. Menurutnya, kata *ista'mara* (*isti'mâr*) bermakna *a'mara* (*i'mâr*), yaitu menjadikan kamu pemakmur bumi, dan tambahan huruf *alif*, *sîn*, dan *tâ* adalah untuk menguatkan arti (*mubâlaghab*). Arti memakmurkan adalah membangun dan menanam dengan tanaman.³⁸ Penafsiran ini juga bertolak dari analisis sintaksis.

Pendapat ketiga yang menyatakan bahwa yang dimaksud adalah menjadikanmu mendiami bumi atau menjadi bumi sebagai tempat tinggal selama hidup, antara lain, dikemukakan oleh Ibn Jarîr al-Thabarî. Alasannya adalah bahwa jika Bangsa Arab mengatakan *a'mara fulân fulânan dârabu*, maksudnya adalah si Anu memberikan tempat tinggal

³⁵Shihab, *Tafsîr al-Mishbah*, vol. 5, h. 666. Dalam kosa kata bahasa Arab modern, kata *ista'mara* kini diterjemahkan sebagai kolonialisme dan imperialisme. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971), h. 644. Penerjemahan kolonialisme dan imperialisme ke dalam bahasa *isti'mâr* adalah untuk memberi kesan seakan kolonialisme dan imperialisme memberikan kemakmuran kepada penduduk pribumi. Oleh karena itu, menurut al-Sya'râwî, seharusnya istilah *istikbrâb* (penghancuran) adalah ungkapan bahasa Arab yang tepat untuk kolonialisme dan imperialisme. Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid 11, h. 6528.

³⁶Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid 11, h. 6528.

³⁷Lihat catatan kaki dalam al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid 11, h. 6528.

³⁸Lihat Ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr*, jilid 5, juz 12, h. 108.

kepada si Anu.³⁹ Penafsiran ini bertolak dari tradisi penggunaan ungkapan kata tersebut dalam bahasa Arab.

5. Larangan Merusak Alam: Makna Fisik dan Teologis

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah Amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik (Q.s. al-A'râf: 56).

Larangan merusak alam dalam ayat ini diungkapkan dengan *lâ tufsidû fî al-ardh ba'd ishlâhîhâ* (Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya). Larangan yang sama terulang kembali dalam surah yang sama (Q.s. al-A'râf: 85) dalam konteks ucapan yang disampaikan oleh Nabi Syu'aib kepada penduduk Madyan agar menyembah Allah swt, menyempurnakan takaran dan timbangan, serta tidak membuat kerusakan di bumi. Apa yang dimaksud dengan kerusakan (*fasâd*)? Menurut al-Râghib al-Ashfihânî, kerusakan (*fasâd*) adalah “keluarnya sesuatu dari batas keseimbangan, baik ketidakseimbangan tersebut sedikit atau banyak” (*al-ḥurūj al-syai' 'an al-I'tidâl, qalîlan kâna al-ḥurūj 'anhu aw katsîran*). Lawannya adalah baik, seimbang, atau harmonis (*shalâh*).⁴⁰ Muhammad Asad, menerjemahkan *lâ tufsidû fî al-ardh* dengan “janganlah menyebarkan kecurangan di bumi” (*do not spread corruption on earth*).⁴¹ *Corruption* secara harfiah bermakna merubah suatu keadaan yang tepat atau normal (merusak tatanan) menjadi keadaan yang tidak normal, yang teratur menjadi tidak teratur, terkontaminasi, dan semaknanya. Kemudian, istilah ini bermakna sebagai tindakan ketidakjujuran.⁴² Membuat kerusakan atau merusak (*ifṣâd*) lawannya adalah memperbaiki, membuat seimbang atau harmonis

³⁹Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, jilid 12, h. 453.

⁴⁰Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 381.

⁴¹Asad, *The Message*, h. 212.

⁴²Vicotoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World College Dictionary* (USA: Macmillan, 1996), h. 313.

(*isblâh*), atau berbuat baik (*ihsân*). Kata yang berakar dari *fâ-sîn-dâl* seperti digunakan sebanyak 49 kali dalam konteks yang beragam.⁴³

Di antara konteks penggunaan ungkapan “kerusakan” (*fasâd*) atau “pengrusakan” (*ifsâd*) dalam al-Qur`an adalah: (1) dalam konteks keganasan peperangan tentara Thâlût dan Jâlût,⁴⁴ (2) dalam konteks kaum Tsamûd, di mana sembilan orang dari mereka membuat kerusakan di bumi,⁴⁵ (3) dalam konteks kehancuran Bani Isrâ`il yang disebabkan mereka membuat kerusakan dua kali: pertama, menentang hukum Taurat, membunuh Nabi Syu`ya, dan memenjarakan Amia, kedua, membunuh Nabi Zakariya dan Nabi Yahyâ serta bermaksud membunuh Nabi `Îsâ, sehingga Yerusalem kemudian dihancurkan,⁴⁶ (4) dan dalam konteks orang-orang munafik yang menghasut orang-orang kafir agar memusuhi orang-orang Islam,⁴⁷ (5) sebagai salah satu ciri orang-orang fasik: ingkar janji, memutuskan silaturahmi, dan membuat kerusakan di bumi,⁴⁸ (6) mengikuti hawa nafsu dianggap sebagai pendorong pengrusakan di bumi,⁴⁹ (7) mencuri sebagai salah satu bentuk pengrusakan di bumi,⁵⁰ (8) dalam konteks pengacauan yang dilakukan oleh orang munafik disertai dengan merusak tanaman dan binatang ternak,⁵¹ (9) dalam konteks orang-orang kafir dan musyrik yang menyembah selain Allah swt,⁵² (10) pengrusakan di bumi sebagai salah satu ciri orang-orang Yahudi yang ingin menghalangi penyebaran agama Allah swt,⁵³ dan (11) menyembelih anak laki-laki dan membiarkan hidup anak perempuan yang dilakukan oleh Fir`aun, sebagai salah satu bentuk pengrusakan.⁵⁴

Dari seluruh konteks penggunaan tersebut, kerusakan atau pengrusakan hampir seluruhnya bermakna teologis (non-fisik), seperti menyekutukan Allah swt., membunuh, mengikuti hawa napsu, dsb. Barangkali, hal itu karena al-Qur`an menyebut dengan “janganlah

⁴³Muhammad Fu`âd `Abd al-Bâqî, *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâzih al-Qur`ân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 518-519.

⁴⁴Q.s. al-Baqarah: 251.

⁴⁵Q.s. al-Naml: 48.

⁴⁶Q.s. al-Isrâ`: 4.

⁴⁷Q.s. al-Baqarah: 4.

⁴⁸Q.s. al-Baqarah: 26-27. Menurut Ibn `Âsyûr, orang-orang fasik dimaksud adalah orang-orang Yahudi. Ibn `Âsyûr, *al-Ta`rîr*, jilid 1, juz 1, h. 367.

⁴⁹Q.s. al-Mu`minûn: 71.

⁵⁰Q.s. Yûsuf: 73.

⁵¹Q.s. al-Baqarah: 205.

⁵²Q.s. al-Nahl: 88.

⁵³Q.s. al-Mâ`idah: 64.

⁵⁴Q.s. al-Qashash: 4.

membuat kerusakan di bumi” (*lâ tufsidû fî al-ardh*), secara harfiah memang tidak sama dengan “merusak bumi”. Akan tetapi, jika hanya kerusakan non-fisik, tidak terkait dengan bumi, mengapa al-Qur`an menyebut kerusakan hampir selalu disertai dengan ungkapan “di bumi”? Hal itu mungkin disebabkan karena, sebagaimana dijanjikan oleh Allah swt., bumi seharusnya memang diwarisi oleh hamba-hamba-Nya yang shaleh.⁵⁵ “Bumi” dimaksudkan sebagai sebuah tatanan yang telah ditata oleh Tuhan sebagai tempat yang seimbang dan harmonis, sehingga orang yang melakukan dosa, berarti ia merusak tatanan yang ada di muka bumi ini. Ibn ‘Âsyûr mengatakan, “Membuat kerusakan di setiap bagian dari bumi sama dengan membuat kerusakan terhadap seluruh bumi” (*al-ifsâd fî kull juz` min al-ardh huwa ifsâd li majmû’ al-ardh*), meskipun merusak atau memperbaiki dalam keadaan tertentu (darurat) merupakan pilihan yang tidak kaku.

Kufr Ekologis

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ
 فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ۗ ﴿١٧﴾ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا
 الصَّٰلِحٰتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْاَرْضِ ۗ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ۗ ﴿١٨﴾
 كَتَبْنَا اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبْرَكًا لِّيَذَكَّرَ اُولُو الْاَلْبَابِ ۗ ﴿١٩﴾

Dan kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya tanpa hikmah. Yang demikian itu adalah anggapan orang-orang kafir. Maka celakalah orang-orang kafir itu, karena mereka akan masuk neraka. Atau, patutkah kami memperlakukan orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh sama dengan orang-orang yang berbuat kerusakan di muka bumi, atau kami memperlakukan orang-orang yang bertakwa sama dengan orang-orang yang berbuat maksiat? Ini adalah sebuah Kitab yang kami turunkan kepadamu yang penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayat-Nya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran. (Q.s. Shâd: 27-29)

⁵⁵Q.s. al-Anbiyâ': 105.

Dari ayat di atas dapat dipahami bahwa menganggap penciptaan alam semesta ini sebagai sia-sia, tidak bertujuan, atau tidak bermanfaat (*bâthil*) adalah sebuah kekafiran (*kufr*), karena anggapan tersebut bermuara pada penolakan keberadaan Pencipta, atau konsekuensi-konsekuensi lain, seperti penolakan adanya kebangkitan dan dunia sebagai tujuan terakhir. Meski ayat tersebut diapit oleh ayat sebelumnya (17-26) dan sesudahnya (30-33) tentang kisah Nabi Dâwûd as., tapi pesan ayat tersebut bersifat umum, dan meski juga diturunkan dalam konteks masyarakat Arab Mekkah. Mayoritas *mufassir*, seperti penulis *Tafsîr al-Jalâlayn* (al-Suyûthî dan al-Mahallî),⁵⁶ Ibn Katsîr,⁵⁷ Jamâl al-Dîn al-Qâsimî,⁵⁸ al-Zamakhsyarî,⁵⁹ al-Nawawî,⁶⁰ dan Wahbah al-Zuhaylî,⁶¹ mengaitkan munculnya anggapan kesia-siaan penciptaan alam semesta sebagai ciri kekafiran karena berimplikasi pada penolakan adanya kebangkitan. Jadi, kekafiran tersebut sesungguhnya disebabkan penolakan akan Allah swt sebagai Pencipta alam semesta yang penuh hikmah ini. Selanjutnya, penolakan tersebut juga berakibat pada munculnya anggapan di kalangan orang-orang kafir bahwa kehidupan dunia ini adalah tujuan akhir, dan tidak ada lagi kebangkitan. Anggapan ini yang memicu mereka berpandangan materialisme. Dengan anggapan itu, bisa saja mereka akan hidup hedonistik, karena keberuntungan di dunia tidak ditentukan oleh status sebagai mu'min atau kafir, melainkan oleh kemampuan masing-masing. Oleh karena itu, mungkin saja terjadi, seorang mu'min dalam keadaan miskin, dan seorang kafir dalam keadaan kaya. Akan tetapi, di akhirat nanti, status mu'min dan kafir dibedakan. Pengertian inilah yang kemudian menghubungkan ayat 27 dengan ayat berikutnya yang menyatakan bahwa di akhirat nanti, orang yang beriman dan beramal shaleh tidak diperlakukan sama dengan orang-orang kafir.

Pengertian seperti inilah yang dikemukakan oleh Muhammad Asad ketika mendefinisikan kekafiran dimaksud sebagai berikut:

⁵⁶Lihat dalam Ahmad al-Shâwî al-Mâlikî, *Hâsyiyat al-'Allâmah al-Shâwî 'alâ Tafsîr al-Jalâlayn*, edisi Shidqî Muḥammad Jamîl (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), juz 3, h. 439.

⁵⁷Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 4, h. 33-34.

⁵⁸Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Tafsîr al-Qâsimî al-Musammâ bi Mahâsin al-Ta'wîl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), juz 8, h. 255.

⁵⁹Al-Zamakhsyarî, *al-Kasyshâf 'an Haqâ'iq al-Ta'wîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz 3, h. 732.

⁶⁰Al-Nawawî, *Marâhîḥ Labîd* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), juz 2, h. 255.

⁶¹Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syar'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir dan Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991), juz 23, h. 193-195.

... a deliberate rejection of the belief that the universe—and, in particular, human life—is imbued with meaning and purpose leads unavoidably—though sometimes imperceptibly—to rejection of all moral imperatives, to spiritual blindness and, hence, to suffering in the life to come.⁶²

Sebuah penolakan secara sengaja terhadap kepercayaan bahwa alam, dan khususnya kehidupan manusia, dianugerahkan dengan makna dan tujuan, yang membawa secara tak terhindarkan, meskipun kadang-kadang secara tidak bisa dimengerti, kepada penolakan kewajiban-kewajiban moral, kebutaan spiritual, dan karenanya akan menderita di kehidupan yang akan datang.

Di sini Asad tidak melihat kekafiran tersebut semata sebagai pengingkaran keberhikmahan alam semesta, melainkan konsekuensi-konsekuensi lebih serius yang diakibatkannya, yaitu pengingkaran adanya kewajiban-kewajiban moral (*moral imperatives*) dan kebutaan spiritual (*spiritual blindness*). Orang yang menganggap penciptaan alam ini hanya sia-sia akan bertindak a-moral dan tidak memiliki kesadaran keagamaan. Padahal, bahwa alam semesta diciptakan memiliki hikmah adalah sebuah fakta dan kebenaran, sehingga “menolak kebenaran “ (*denying the truth*) tersebut adalah kekafiran.⁶³

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Abdullah Yusuf Ali ketika mendefinisikan kekafiran dalam konteks ayat di atas sebagai berikut:

Unbelief is the subjective negation of a belief in order, beauty, purpose and eternal life. Unbelief is to faith as chaos to cosmos, as the fire of misery is to the garden of bliss.

Kekafiran adalah penolakan subjektif atas keimanan terhadap keteraturan, keindahan, makna, dan kehidupan abadi. Kekafiran dalam hubungannya dengan iman adalah laksana kekacauan dalam hubungannya dengan kosmos (yang harmonis), sama halnya dengan neraka kesengsaraan dalam hubungannya dengan surga kebahagiaan.⁶⁴

Pemaknaan tersebut mengingat kata *al-kufr* bermakna asal “menutup sesuatu”.⁶⁵ Oleh karena itu, menganggap penciptaan alam sebagai kesia-siaan menjadi kekafiran *jika berimplikasi terhadap*, atau

⁶²Asad, *The Message*, h. 698, fn. 26.

⁶³Asad, *The Message*, h. 698.

⁶⁴Sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 297.

⁶⁵al-Ashfihâni, *al-Mufradât*, h. 451.

sebagai sebaliknya, sebagai *implikasi dari* penolakan kebangkitan. Al-Zamakhsharî memformulasikan konsekuensi-konsekuensi logis penolakan keberhikmahan alam semesta dalam bentuk logika berikut:

و الذى سيقى إليه الحكمة فى خلق العالم من رأسها

فمن جحد فقد جحد الحكمة من أصلها.

و من جحد الحكمة فى خلق العالم فقد سفه الخالق.

و ظهر بذلك أنه لا يعرفه و لا يقدره حق قدره, فكان إقراره بكونه خالقا كالا إقرار.⁶⁶

Yang bisa dipahami dari ayat tersebut adalah hikmah dalam penciptaan alam dari pokoknya.

Barangsiapa yang mengingkarinya berarti ia mengingkari adanya hikmah dari pangkalnya.

Barangsiapa yang mengingkari adanya hikmah dalam penciptaan alam berarti ia tidak mengenal adanya Pencipta.

Dengan demikian, jelas bahwa ia tidak mengenal-Nya dan tidak mengagungkan-Nya dengan sesungguhnya, sehingga pengakuannya bahwa Dia adalah Pencipta seperti tidak adanya pengakuan sama sekali.

Dengan alur argumen di atas, kekafiran dimaknai sebagai pengingkaran atau kekafiran agama (*kufr dîn*). Seperti tampak dalam logika al-Zamakhsharî, mengingkari keberhikmahan penciptaan alam sama dengan mengingkari Allah swt sebagai Tuhan, karena konsekuensi pengakuan (*iqrâr*) ketuhanan Allah swt yang merupakan hal prinsip dalam iman adalah juga pengakuan bahwa apa Dia ciptakan tidaklah sia-sia, melainkan bertujuan dan berhikmah, karena Dia adalah Yang Mahabijaksana (*al-Hakîm*). Ini artinya, kekafiran tersebut berkaitan dengan tahap pengakuan (*iqrâr*) yang paling prinsipil dalam esensi iman, apalagi bagi Mu'tazilah, iman bukanlah sekadar pengakuan, melainkan juga perbuatan, karena iman yang mendapat bimbingan dari Tuhan adalah iman yang disertai perbuatan baik, tegas al-Zamakhsharî ketika menafsirkan Q.s. Yûnus: 9.⁶⁷ Oleh karena itu, simpul al-Zamakhsharî,

⁶⁶Al-Zamakhsharî, *al-Kasyshâf*, juz 3, h. 732.

⁶⁷Sebagaimana dikutip dalam Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Imân and Islâm*, terj. Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 182-183. Lihat juga tentang pandangan aliran-aliran teologi Islam

orang tidak mengakui keberhikmahan penciptaan alam sama saja dengan tidak mengakui Allah swt sebagai Tuhannya. Alam adalah bukti adanya Tuhan, maka orang tidak mengenal alam tidak mengenal Pencipta, tegasnya.

Penutup

Dari uraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa ajaran-ajaran al-Qur`an yang berbasis teologis tentang pemeliharaan lingkungan sangat jelas dan komprehensif. Ternyata, al-Qur`an tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dan dengan sesama manusia, melainkan juga hubungan manusia dengan alam. Dari pandangan-dunia (*world-view*) tentang eksistensi alam semesta, kita bisa mengetahui bahwa alam semesta ini diciptakan dengan penuh makna. Alam semesta tidak hanya merupakan bukti kreativitas Tuhan yang Mahakuasa menciptakannya dari kevakuman, melainkan juga bahwa alam semesta merupakan bukti kekuasaan-Nya. Oleh karena itu, Dia ciptakan alam semesta secara ajeg, harmonis, teratur supaya manusia bisa mempelajarinya dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Al-Qur`an juga mengakui “kesetaraan” kosmis, baik manusia, hewan, dan tumbuhan, dalam keterciptaannya. Martabat manusia yang lebih tinggi daripada hewan dan tumbuhan dalam hirarki wujud tidak seharusnya kemudian membenarkan manusia bertindak semena-mena terhadap alam, dan mengeksploitasinya melampaui batas kewajaran.

Bertolak dari pandangan-dunia inilah, ditemukan sejumlah ajaran teologis al-Qur`an berkaitan dengan pemeliharaan lingkungan. Al-Qur`an menyebutkan janji teologis Tuhan bahwa bumi hanya diwarisi oleh orang-orang yang saleh saja. Pernyataan ini bukan merupakan jaminan yang secara otomatis terwujud, melainkan sesuatu yang bersifat imperatif (perintah), yaitu agar bumi dikelola dengan kesalehan, bukan dengan kejahatan dan keserakahan. Al-Qur`an menginginkan agar pengelolaan alam tidak lepas dari nilai-nilai tawhîd, secara seimbang, dan ekonomis (tidak boros, eksploitatif). Al-Qur`an memerintahkan agar bumi “dimakmurkan”, tidak hanya dalam pengertian digali hasil-hasilnya, melainkan juga dijaga keseimbangannya. Oleh karena itu, dalam beberapa ayat, ditemukan larangan melakukan “pengrusakan di muka bumi” (*ifsâd*). Yang dimaksud dengan pengrusakan adalah pengrusakan tatanan ilahi yang telah diatur oleh Tuhan, baik berkenaan dengan tatanan *tawhîd* (makna teologis) maupun tatanan kosmis (makna fisik). Oleh karena itu,

tentang esensi iman dalam Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 147-149.

larangan melakukan pengrusakan di muka bumi bermakna komprehensif; mencakup pula larangan merusak alam.

Pengrusakan alam merupakan “manifestasi” kekafiran. Dengan “manifestasi”, kami maksudkan bahwa dalam beberapa ayat al-Qur`an, digunakan term *fasâd* sebagai penunjuk tidak langsung terhadap kekafiran. Al-Qur`an menyebut dengan jelas adanya kekafiran dengan jelas berkaitan dengan anggapan bahwa alam semesta diciptakan sia-sia (*bâtîl*), karena anggapan tersebut muncul atau berkaitan erat dengan pengingkaran ketuhanan Allah swt dan pengingkaran kebangkitan di akhirat. Bahkan, anggapan tersebut bisa berimplikasi luas, yaitu hilangnya keasadaran akan adanya kewajiban-kewajiban moral (*moral imperatives*) dan hilangnya keyakinan teologis (*spiritual blindness*). Hukuman atas “*kufri ekologis*” ini bersifat ganda; secara teologis akan mendapat hukuman dari Tuhan di akhirat kelak, secara sosiologis akan mendapat sanksi dari masyarakat, dan secara kosmis dan ekologis—karena merupakan “dosa kosmis” atau “dosa ekologis” juga—akan mendapat balasan dari alam yang karena telah dirusak memunculkan bencana-bencana alam yang menimpa manusia sendiri, seperti banjir yang diakibat penebangan hutan oleh manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Bâqî, Muḥammad Fu`âd. 1986. *Al-Mu’jam al-Mufabras li Alfâẓh al-Qur`ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- ‘Abd al-Jabbâr. *Al-Mubîth bi al-Taklîf*, ed. ‘Umar al-Sayyid ‘Azmi. Cairo: al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-‘Âmmah li al-Ta`lîf wa al-Inbâ` wa al-Nasyr.
- Abdillah, Mujiyono. 2011. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur`an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Abdullah, Mudhofir. 2009. “Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari’ah”, *disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- Ali, Abdullah Yusuf. 1968. *The Holy Qur’an: Text, Translation, and Commentary*. Beirut: Dâr al-‘Arabîyah li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi’.
- Asad, Muhammad. 1980. *The Message of the Qur`an*. Gibraltar: Dâr al-Andalus.

- Al-Ashfihânî, Al-Râghib. 2003. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân*. Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqîyah.
- Al-Baijûrî. 1994. *Hasyiyat al-Baijûrî*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Baltâjî, Muḥammad. 2005. *Manhaj ‘Umar bin al-Khatthâb fî al-Tasyr’: Dirâsah Mustaw’ibah li Fiqh ‘Umar wa Tanzhîmâtih*, terjemah Masturi Ilham dengan judul *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khatthab*. Jakarta: Khalifa.
- Berry, James F. dan Mark S. Dennison. 2000. *The Environmental Law and Compliance Handbook*. New York: McGraw-Hill.
- Cawidu, Harifuddin. 1991. *Konsep Kufir dalam al-Qur`an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Daghâmîn, Ziyâd Khalîl Muḥammad. 1995. *Manhajîyyat al-Bahts fî al-Tafsîr al-Mawdhû’î li al-Qur`ân al-Karîm*. Jordan: Dâr al-Basyîr.
- Darrâz, Muḥammad ‘Abdullâh. 1426 H/ 2005 M. *Dustûr al-Akhlâq fî al-Qur`ân: Dirâsah Muqâranah li al-Akhlâq al-Nazhariyah fî al-Qur`ân*. Cairo: Mu`assasat al-Risâlah.
- Al-Farmâwî, ‘Abd al-Ḥayy. 1976 M/ 1396 H. *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû’î*. T.Tp: T.p.
- Fatani, Afnan H. 2006. “Aya”, dalam Oliver Leaman (ed.). *The Qur’an: an Encyclopaedia*. London dan New York: Routledge.
- Al-Fayyûmî. *Al-Misbbâḥ al-Munîr fî Gharîb al-Syarḥ al-Kabîr li al-Râfi’î*. Cairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî.
- Hamid, Eltiqani Abdulqadir. “The Concept of Reform in the Qur`an”, dalam Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin (ed.), *Coming to Terms with the Qur`an*. New Jersey: Islamic Publications International.
- Hamidullah, Muhammad. 1987. *Muslim Conduct of State*. New Delhi: SH. Muhammad Ashraf.
- Ḥanafî, Ḥasan. 1987. *Dirâsât Falsafîyyah*. Cairo: Maktabah Anglo al-Mishriyyah.
- Hasan, Ahmad. 1994. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. India: Adam Publishers & Distributors.

- Hidayat, Komaruddin. 1996. "Taqdîr dan Kebebasan Manusia", dalam *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis. Jakarta: Paramadina.
- Ibn Fâris ibn Zakariyâ`. 1972. *Mu'jam Maqâ'yis al-Lughab* (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Syirkah).
- Ibn 'Âsyûr. 1997. *Al-Tabrîr wa al-Tamwîr*. Tunis: Dâr Suḥnûn.
- Ibn Katsîr. 1986. *Tafsîr Ibn Katsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ibn Rusyd. *Fashl al-Maqâl fîmâ bayna al-Hikmah wa al-Syar'ah min al-Ittishâl*. Cairo: Dâr al-Ma'ârif.
- Ibrâhîm Unais et. al. *Al-Mu'jam al-Wasîth*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Izutsu, Toshihiko. 1966. *Ethico-religious Concept in the Qur`ân* (Montreal: McGill University Press).
- , 1994. *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Îmân and Islâm*, terj. Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jacobus, Robert J. "Understanding Environmental Theology: A Summary for Environmental Educators", *The Journal of Environmental Education*, Spring 2004.
- Madjid, Nurcholish. 1998. "Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)", pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, IAIN Syarif Hidayatullah.
- , 2005. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina.
- Murata, Sachiko. 1992. *The Tao of Islam*. Bandung: Mizan.
- Mûsâ, Yûsuf. 1991. *Al-Qur`ân wa al-Falsafah*, terj. M. Thalib dengan judul *Al-Qur`an dan Filsafat (Penuntun Mempelajari Filsafat Islam)*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Muslim, Mushthafâ. 1989. *Mabâhîts fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*. Damaskus: Dâr al-Qalam.
- Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press.
- Al-Nawawî. 2005. *Marâhîḥ Labîd*. Beirut: Dâr al-Fikr.

- Neufeldt, Vicotoria (ed.). 1996. *Webster's New World College Dictionary*. USA: Macmillan.
- Otto, Rudolf. 1950. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey. London, Oxford, dan New York: Oxford University Press.
- Al-Qâsimî, Jamâl al-Dîn. 2003. *Tafsîr al-Qâsimî al-Musammâ bi Mahâsin al-Ta`wîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur`ân*. Beirut: Dâr asy-Syurûq.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago.
- , 1983. *Tema Pokok al-Qur`ân*. Bandung: Penerbit Pustaka.
- , 1989. *Major Themes of the Qur`ân*. Kuala Lumpur: Islamic Book Truts.
- Al-Râzî, Fakhr al-Dîn. 1981. *Tafsîr al-Râzî (al-Tafsîr al-Kabîr/ Mafâtîh al-Ghayb)*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ridhâ, Muḥammad Rasyîd. 2007. *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Salim, A. Mui. 1994. *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`ân*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Sardar, Ziauddin. 1985. *Towards an Islamic Theory of Environment*. Australia: Mansell Publ.
- Al-Shâwî, Ahmad. 1993. *Hâsiyyat al-`Allâmah al-Shâwî `alâ Tafsîr al-Jalâlayn*, edisi Shidqî Muḥammad Jamîl. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Shihab, Alwi. 1998. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. "Musibah dalam Perspektif al-Qur`ân", dalam *Jurnal Studi al-Qur`ân*, Pusat Studi al-Qur`ân (PSQ), Vol. I, No. 1, Januari 2006.
- , 2006. *Wawasan al-Qur`ân: Tafsîr Maudhû'î atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan.
- , 2009. *Tafsîr al-Misbbah*. Jakarta: Lentera HATI.
- , 1999. *Mukjizat al-Qur`ân: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan.

- Singkel, Abd al-Ra`ûf. 1990. *Tarjumân al-Mustafîd*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- . *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Sya`râwî, Muḥammad Mutawallî. *Tafsîr al-Sya`râwî*. Cairo: Akhbâr al-Yaum.
- Al-Syâfi`î, Muḥammad bin Idris. 1400 H. *Ahkâm al-Qur`ân*, ed. ‘Abd al-Ghanî ‘Abd al-Khâliq. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- . 1990. *Al-Umm*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Syahrastânî. *Kitâb al-Milal wa an-Nihâl*. Cairo: Maktabat Anglo.
- Al-Syarbâshî, Aḥmad. 1981. *Akhlâq al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Râ`id al-‘Arabî.
- Al-Syâthibî, Abû Ishâq. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî`ah*, edisi ‘Abdullâh Darrâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Syaukânî. 1973. *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ bayna Fannay al-Rivâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilm al-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Syîrâzî. *Al-Muhadzdzab*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Taha, Mahmoud Mohamed. 1987. *The Second Message of Islam*. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Taqiyuddîn. *Kifâyat al-Akhyâr*. Jakarta: Nur Asia.
- Al-Thabarî, Ibn Jarîr. 2001. *Jâmi’ al-Bayân*, ed. ‘Abdullâh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkî. Cairo: Hajr li al-Thibâ`ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî’ wa al-Plân.
- Tim penerjemah. 1993. *Al-Qur`an dan Terjemahnya*. Surabaya: Surya Cipta Aksara.
- Van Bruinessen, Martin. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Wardani. “Ajaran Islam Tentang Keluhuran Budi”, dalam *Bulletin Jum’at al-Harakah*, diterbitkan oleh Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), Banjarmasin, Edisi 34, 20 Januari 2006 M/ 20 Dzulhijjah 1426 H.

- , 2011. *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an*. Jakarta: Badan Litbang Agama Kementerian Agama RI, 2011.
- Wehr, Hans. 1971. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Wolfson, Harry Austryn. 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Al-Zamakhsyarî. *Al-Kasysyâf ‘an Haqâ`iq al-Ta`wîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta`wîl*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Zuhaylî, Wahbah. 1991. *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqâid wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’âshir dan Damaskus: Dâr al-Fikr.

