Kalamizu : Jurnal Sains, Sosial, dan Studi Agama
Volume 2 Number 8, Agustus (2026), 206-220

Tatkala Merawat Bumi Menjadi Bermakna: Konsep Kesalehan Ekoteologis Dalam Pandangan Al-Qur'an

Ahmad Sirfi Fatoni[1]*

[1]The State University of Makassar, Indonesia
Email Correspondence : ahmad.sirfi.fatoni@unm.ac.id

Kata Kunci :

Kesalehan Ekoteologis; Al-Qur'an; Tauhid; Khalifah; Amanah; Mizan; Keberlanjutan.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan merumuskan konsep kesalehan ekoteologis dalam perspektif Al-Qur'an serta menjelaskan bagaimana nilai-nilai Qur'ani dapat diterjemahkan menjadi perilaku dan gerakan ekologis yang berkelanjutan. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi kepustakaan dengan Al-Qur'an sebagai sumber normatif utama, didukung tafsir, artikel ilmiah, sumber kebijakan, dan pemberitaan yang relevan. Analisis dilakukan secara tematik dengan mengidentifikasi prinsip-prinsip ekologis dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi manusia dan bumi, kemudian mensintesiskannya menjadi kerangka kesalehan ekoteologis. Hasil kajian menunjukkan tujuh prinsip yang saling berkaitan, yaitu tauhid, khalifah, amanah, mizan, ihya'u al-mauta, hima, serta man'u al-fasad wa al-israf. Tauhid memberikan orientasi transenden, khalifah menegaskan mandat pengelolaan, amanah menuntut pertanggungjawaban, mizan menjadi prinsip keseimbangan, ihya'u al-mauta mengarahkan pemulihan, hima menegaskan perlindungan kawasan, sedangkan man'u al-fasad wa al-israf membatasi tindakan destruktif dan berlebihan. QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Ar-Rum [30]: 41 menjadi dasar normatif penting dalam memahami kedudukan manusia sekaligus tanggung jawab ekologisnya. Artikel ini juga menawarkan gagasan Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani sebagai model kolaboratif yang mempertemukan masyarakat, negara, ekologi, dan teologi. Dengan demikian, merawat bumi dapat dipahami bukan hanya sebagai tindakan konservasi, tetapi sebagai praksis keberagamaan yang menghubungkan iman, etika, tanggung jawab sosial, dan keberlanjutan lingkungan.

Keywords :

Ecotheological Piety; Qur'an; Tauhid; Khalifah; Amanah; Mizan; Sustainability.

Abstract

This study aims to formulate the concept of ecotheological piety from the perspective of the Qur'an and to explain how Qur'anic values can be

translated into sustainable ecological behavior and collective action. The study employs a qualitative library-research approach, using the Qur'an as the primary normative source, supported by Qur'anic exegesis, scholarly articles, policy sources, and relevant reports. The analysis is thematic: ecological principles in Qur'anic verses concerning the human relationship with the earth are identified and then synthesized into a framework of ecotheological piety. The findings indicate seven interconnected principles: tawhid, khalifah, amanah, mizan, ihya'u al-mauta, hima, and man'u al-fasad wa al-israf. Tawhid provides a transcendent orientation; khalifah defines humanity's mandate to manage the earth; amanah emphasizes accountability; mizan establishes balance; ihya'u al-mauta directs ecological restoration; hima emphasizes the protection of ecologically important areas; and man'u al-fasad wa al-israf limits destructive and excessive practices. QS. Al-Baqarah [2]: 30 and QS. Ar-Rum [30]: 41 provide important normative foundations for understanding human status and ecological responsibility. The article also proposes Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani as a collaborative model connecting society, the state, ecology, and theology. Accordingly, caring for the earth is understood not merely as conservation activity, but as a form of religious praxis that connects faith, ethics, social responsibility, and environmental sustainability.

© 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-SA) license (https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

PENDAHULUAN

Krisis lingkungan hidup pada era kontemporer tidak lagi dapat dipahami semata-mata sebagai persoalan teknis pengelolaan sumber daya alam. Krisis tersebut telah berkembang menjadi persoalan multidimensional yang mempertemukan aspek ekologis, ekonomi, sosial, politik, etika, pendidikan, dan spiritualitas. Hutan yang menyusut, pencemaran air dan udara, degradasi tanah, hilangnya keanekaragaman hayati, serta meningkatnya tekanan terhadap sumber daya alam menunjukkan bahwa hubungan manusia dengan lingkungan sedang mengalami ketegangan serius. Dalam konteks Indonesia, persoalan tersebut menjadi semakin relevan karena kekayaan ekologis yang besar berjalan beriringan dengan tekanan pemanfaatan ruang, pertambangan, perkebunan, pembangunan infrastruktur, serta berbagai kebutuhan produksi dan konsumsi. Dengan demikian, pembicaraan mengenai lingkungan tidak cukup berhenti pada teknologi konservasi, regulasi, atau penindakan hukum, tetapi juga perlu menyentuh cara manusia memaknai keberadaan alam dan kedudukannya di hadapan Tuhan.

Sejumlah kajian ekoteologi menegaskan bahwa krisis ekologis memiliki dimensi paradigma. Wasil dan Muizudin (2023), misalnya, menghubungkan krisis ekologi Indonesia dengan kecenderungan antroposentris dan melemahnya dimensi spiritual manusia dalam memandang alam. Mereka menempatkan ekoteologi sebagai salah satu pendekatan strategis karena nilai agama dapat membentuk kesadaran yang

memengaruhi cara manusia berinteraksi dengan lingkungan. Temuan tersebut beririsan dengan Mardhiah et al. (2014) yang menunjukkan pentingnya perubahan cara pandang dan perilaku masyarakat, sekaligus menempatkan organisasi keagamaan sebagai aktor potensial dalam gerakan lingkungan. Dengan demikian, ekoteologi tidak sekadar berarti menambahkan istilah "lingkungan" ke dalam pembicaraan keagamaan, melainkan membangun kembali hubungan antara keyakinan teologis, tanggung jawab moral, dan tindakan ekologis.

Persoalan mendasarnya adalah ketika alam diperlakukan terutama sebagai objek yang pasif dan sumber daya yang tersedia untuk memenuhi kepentingan manusia. Cara pandang seperti itu berpotensi memisahkan kebutuhan manusia dari keberlangsungan ekosistem. Padahal manusia hidup di dalam jejaring ekologis yang saling bergantung. Air, tanah, hutan, udara, tumbuhan, hewan, dan manusia bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan bagian dari suatu tatanan kehidupan. Dalam kerangka Islam, hubungan tersebut dapat dibaca melalui konsep tauhid yang menegaskan keesaan Allah sebagai sumber orientasi kehidupan, konsep khalifah yang mengandung mandat tanggung jawab, amanah yang menuntut pertanggungjawaban, serta mizan yang mengarahkan manusia menjaga keseimbangan. Karena itu, kesalehan tidak semestinya hanya diukur dari relasi vertikal manusia dengan Allah, tetapi juga dari bagaimana nilai-nilai keimanan diwujudkan dalam relasi horizontal dengan makhluk dan lingkungan.

Al-Qur'an menyediakan dasar normatif yang kuat untuk membangun paradigma tersebut. QS. Al-Baqarah [2]: 30 menyebut manusia sebagai khalifah di bumi, sedangkan QS. Ar-Rum [30]: 41 mengaitkan munculnya kerusakan di darat dan laut dengan perbuatan manusia. Dua ayat tersebut tidak berdiri sebagai teks moral yang terpisah dari realitas, tetapi dapat dibaca sebagai fondasi etis untuk memahami kedudukan manusia dalam ekosistem. Kementerian Agama RI (2019) menerjemahkan khalifah sebagai kedudukan manusia yang memiliki mandat di bumi, sementara pesan QS. Ar-Rum [30]: 41 memperlihatkan hubungan antara tindakan manusia dan konsekuensi ekologis. Pembacaan demikian membuka ruang bagi konsep kesalehan ekoteologis, yaitu kesalehan yang menjadikan keimanan kepada Allah berbuah pada perilaku yang menjaga, memulihkan, dan tidak merusak lingkungan.

Konsep kesalehan ekoteologis dalam artikel ini tidak dimaksudkan sebagai istilah yang berdiri di luar tradisi keislaman. Sebaliknya, istilah tersebut dirumuskan sebagai konstruksi analitis untuk menghubungkan sejumlah prinsip Qur'ani yang telah terdapat dalam khazanah Islam. Tauhid memberikan orientasi transenden; khalifah memberikan posisi dan mandat manusia; amanah memberikan dimensi pertanggungjawaban; mizan memberikan prinsip keseimbangan; ihya'u al-mauta mengarahkan tindakan pemulihan dan penghidupan kembali ekosistem; hima memberi inspirasi bagi perlindungan kawasan; sedangkan man'u al-fasad wa al-israf memberikan batas etis terhadap tindakan yang merusak dan berlebih-lebihan. Ketujuh prinsip tersebut apabila dirangkaikan secara sistematis dapat menghasilkan

suatu etika ekologis yang tidak berhenti pada pengetahuan, tetapi diarahkan menjadi kebiasaan dan tindakan.

Urgensi pendekatan tersebut semakin terlihat dari data kerusakan lingkungan di Indonesia. Reuters melaporkan bahwa kehilangan hutan Indonesia pada 2025 mencapai 433.751 hektare, meningkat sekitar 66 persen dibandingkan 2024 dan menjadi tingkat kehilangan hutan tertinggi dalam delapan tahun menurut data yang diberitakan pada 31 Maret 2026. Laporan tersebut mengaitkan kehilangan hutan dengan berbagai agenda pembukaan lahan untuk pangan, energi, perkebunan, dan pertambangan (Teresia & Christina, 2026). Data ini tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa seluruh aktivitas pembangunan bertentangan dengan agama. Namun, data tersebut menunjukkan adanya kebutuhan mendesak untuk memastikan bahwa pemanfaatan sumber daya selalu memperhitungkan daya dukung dan keberlanjutan ekosistem.

Kasus lain juga memperlihatkan kompleksitas persoalan. Kementerian Kehutanan melalui siaran pers pada Januari 2026 melaporkan penanganan pembalakan kayu ilegal di Ketapang, Kalimantan Barat, termasuk pelacakan sumber kayu dan pengamanan ribuan batang kayu sebagai barang bukti (Kementerian Kehutanan, 2026). Reuters juga melaporkan adanya sekitar 191.790 hektare kawasan hutan yang digunakan untuk proyek pertambangan tanpa izin penggunaan kawasan hutan (Reuters, 2026). Fenomena tersebut memperlihatkan bahwa persoalan ekologis berkaitan erat dengan tata kelola, kepatuhan hukum, kepentingan ekonomi, dan tanggung jawab moral. Di sinilah ekoteologi memiliki ruang kontribusi: ia tidak menggantikan hukum dan ilmu lingkungan, tetapi memberikan basis nilai yang dapat memperkuat motivasi moral untuk menaati batas-batas ekologis.

Dari perspektif penelitian, pembahasan mengenai ekoteologi Islam telah berkembang. Mardhiah et al. (2014) mengkaji konsep gerakan ekoteologi Islam pada NU dan Muhammadiyah serta menunjukkan pentingnya kelembagaan dan program lingkungan berbasis keagamaan. Wasil dan Muizudin (2023) menyoroti ekoteologi melalui perspektif Seyyed Hossein Nasr dan menekankan dimensi spiritual sebagai respons terhadap krisis ekologis. Syihabuddin et al. (2023) membahas paradigma eco-religious dan etika lingkungan dalam studi Islam, sedangkan Chayati et al. (2025) menunjukkan bahwa nilai ekoteologi dapat diinternalisasikan melalui pendidikan Islam dan praktik keseharian seperti kebersihan, penanaman pohon, dan pengelolaan sampah. Sebe dan Adam (2025) memperlihatkan bahwa integrasi ekoteologi dalam manajemen kurikulum dapat menghubungkan pembelajaran agama dengan realitas lingkungan, sementara Siswadi (2026) mengembangkan orientasi ekoteologi dalam kepemimpinan pendidikan Islam.

Meskipun penelitian-penelitian tersebut penting, masih terdapat ruang untuk memperdalam konsep kesalehan ekoteologis sebagai sintesis nilai Qur'ani yang menghubungkan dimensi teologi, etika, perilaku, dan kelembagaan. Celah inilah yang menjadi perhatian artikel ini. Kajian ini tidak hanya bertanya apakah Islam memiliki ajaran tentang lingkungan, tetapi bagaimana sejumlah prinsip Qur'ani dapat disusun

menjadi kerangka kesalehan yang operasional. Dengan kata lain, artikel ini berusaha menggeser pembahasan dari "Islam berbicara tentang lingkungan" menuju "bagaimana keimanan Islam membentuk perilaku ekologis yang dapat diamati dan dikembangkan dalam kehidupan sosial".

Novelty artikel ini terletak pada dua hal. Pertama, artikel merumuskan tujuh prinsip sebagai satu kesatuan konseptual kesalehan ekoteologis, bukan sebagai daftar nilai yang berdiri sendiri. Kedua, artikel mengembangkan gagasan Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani sebagai model kolaboratif yang mempertemukan masyarakat, negara, ekologi, dan teologi. Gagasan tersebut diarahkan agar ajaran Qur'ani tidak berhenti pada wacana normatif, tetapi diterjemahkan menjadi aksi ekologis yang melibatkan pendidikan, komunitas keagamaan, tata kelola negara, dan praktik keseharian. Dalam kerangka ini, masyarakat bukan hanya objek kebijakan lingkungan, melainkan subjek yang memiliki kapasitas moral dan sosial untuk menjaga bumi.

Secara konseptual, kesalehan ekoteologis dapat dipahami sebagai kualitas keberagamaan yang tercermin dalam kemampuan manusia memperlakukan alam sebagai amanah Allah, bukan semata-mata sebagai komoditas. Kesalehan semacam ini memiliki tiga lapis. Lapis pertama adalah kesadaran teologis: manusia menyadari bahwa alam merupakan ciptaan Allah dan kehidupan mempunyai batas moral. Lapis kedua adalah kesadaran etis: manusia memahami bahwa eksploitasi, pemborosan, pencemaran, dan perusakan memiliki konsekuensi terhadap makhluk lain serta generasi mendatang. Lapis ketiga adalah kesadaran praksis: manusia menerjemahkan keyakinan dan etika tersebut ke dalam tindakan nyata seperti penghematan sumber daya, konservasi, pemulihan lahan, pengelolaan sampah, perlindungan kawasan, dan pengawasan terhadap praktik yang merusak.

Pengertian ini penting karena salah satu persoalan ekoteologi adalah kesenjangan antara pengetahuan dan tindakan. Seseorang dapat memahami bahwa menjaga kebersihan merupakan ajaran agama, tetapi belum tentu mengubah perilaku konsumsi dan pengelolaan sampah. Demikian pula, sebuah lembaga pendidikan dapat memasukkan tema lingkungan dalam kurikulum, tetapi belum tentu mempunyai indikator perilaku ekologis yang dapat dievaluasi. Temuan Sebe dan Adam (2025) tentang evaluasi pembelajaran yang masih cenderung kognitif menunjukkan pentingnya mengembangkan ukuran perilaku ekologis. Dengan demikian, kesalehan ekoteologis harus dirancang sebagai proses transformasi yang bergerak dari pengetahuan menuju sikap, kebiasaan, tindakan, dan budaya.

Dalam konteks tersebut, pendidikan memiliki posisi strategis. Pendidikan Islam dapat menjadi ruang internalisasi nilai ekologis melalui pembelajaran Al-Qur'an, hadis, fikih, akhlak, sejarah, dan ilmu pengetahuan yang dikaitkan dengan realitas lingkungan. Chayati et al. (2025) menunjukkan bahwa praktik menjaga kebersihan, menanam pohon, dan mengolah sampah dapat dipahami sebagai bagian dari internalisasi nilai keimanan. Sementara itu, Siswadi (2026) menempatkan khalifah, amanah, ihsan, mizan, dan larangan fasad sebagai fondasi orientasi kepemimpinan

pendidikan Islam. Artinya, pendidikan tidak cukup mengajarkan "apa yang benar", tetapi perlu membentuk pengalaman yang memungkinkan peserta didik melakukan dan merasakan manfaat dari tindakan ekologis.

Pada tingkat masyarakat, kesalehan ekoteologis dapat diwujudkan melalui masjid, pesantren, majelis taklim, organisasi keagamaan, komunitas pemuda, dan kelompok masyarakat. Pada tingkat negara, prinsip tersebut dapat diterjemahkan melalui kebijakan yang menjaga daya dukung lingkungan, penegakan hukum, transparansi perizinan, perlindungan kawasan, dan pengawasan terhadap aktivitas yang berisiko merusak ekosistem. Mardhiah et al. (2014) menunjukkan bahwa organisasi keagamaan dapat berperan melalui kelembagaan dan program lingkungan. Dengan demikian, ekoteologi memiliki dimensi sosial-politik dalam arti tata kelola publik, meskipun orientasi normatifnya tetap berangkat dari tanggung jawab manusia sebagai makhluk Tuhan.

Artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi kepustakaan dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber normatif utama dan memanfaatkan artikel ilmiah, tafsir, serta sumber kebijakan dan pemberitaan yang relevan sebagai data pendukung. Analisis dilakukan secara tematik dengan mengidentifikasi prinsip-prinsip ekologis dalam ayat yang relevan, menghubungkannya dengan konsep ekoteologi, kemudian menyusunnya menjadi kerangka kesalehan ekoteologis. Pendekatan ini tidak dimaksudkan untuk mengklaim bahwa tujuh prinsip tersebut merupakan satu-satunya klasifikasi yang mungkin, tetapi sebagai konstruksi konseptual yang dapat membantu menjelaskan hubungan antara iman, etika, dan tindakan ekologis.

Pertanyaan penelitian yang mendasari artikel ini adalah: (1) bagaimana konsep kesalehan ekoteologis dapat dirumuskan dari prinsip-prinsip Qur'ani; (2) bagaimana QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Ar-Rum [30]: 41 memberikan dasar normatif bagi relasi manusia dengan lingkungan; dan (3) bagaimana gagasan Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani dapat menjadi model kolaboratif untuk menerjemahkan prinsip tersebut ke dalam aksi nyata. Pertanyaan tersebut menempatkan Al-Qur'an bukan sekadar sebagai sumber legitimasi, melainkan sebagai sumber orientasi moral yang kemudian didialogkan dengan problem ekologis kontemporer.

Dengan kerangka tersebut, istilah "merawat bumi menjadi bermakna" memiliki arti yang lebih luas daripada kegiatan konservasi teknis. Merawat bumi menjadi bermakna ketika tindakan ekologis memperoleh landasan nilai, tujuan moral, dan kesadaran spiritual. Menanam pohon, menghemat air, mengurangi sampah, melindungi hutan, menjaga sungai, dan menolak praktik perusakan bukan sekadar tindakan utilitarian; dalam perspektif kesalehan ekoteologis, tindakan tersebut dapat menjadi bagian dari pengamalan amanah. Sebaliknya, tindakan yang merusak secara sengaja, boros, atau mengabaikan akibat ekologis perlu dipahami sebagai problem etis karena bertentangan dengan prinsip keseimbangan dan larangan fasad.

Konsepsi tersebut sekaligus menghindarkan ekoteologi dari dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah spiritualisasi lingkungan secara berlebihan sehingga

persoalan ekologis hanya diselesaikan dengan nasihat moral tanpa perubahan tata kelola. Ekstrem kedua adalah teknokratisasi lingkungan yang menganggap masalah dapat diselesaikan hanya dengan teknologi tanpa transformasi nilai. Ekoteologi yang ditawarkan artikel ini berupaya menghubungkan keduanya. Sains menyediakan pengetahuan tentang kondisi ekosistem dan teknologi menyediakan instrumen pemulihan, sedangkan teologi menyediakan orientasi nilai dan motivasi moral. Hubungan ini sejalan dengan pandangan bahwa krisis ekologis memerlukan perubahan cara pandang sekaligus tindakan kolektif (Mardhiah et al., 2014; Wasil & Muizudin, 2023).

Atas dasar itu, artikel ini memandang kesalehan ekoteologis sebagai jembatan antara keimanan dan keberlanjutan. Ia mengubah pertanyaan ekologis dari "berapa banyak sumber daya yang dapat dimanfaatkan?" menjadi "sejauh mana pemanfaatan tersebut sesuai dengan amanah, keseimbangan, dan kemaslahatan kehidupan?". Pergeseran pertanyaan tersebut penting untuk membangun kebudayaan ekologis yang tidak hanya reaktif setelah kerusakan terjadi, tetapi preventif sebelum kerusakan muncul. Dengan demikian, kesalehan ekoteologis memiliki orientasi masa depan karena mempertimbangkan hak generasi mendatang dan keberlangsungan makhluk lain.

Pada akhirnya, pendahuluan ini menempatkan penelitian sebagai upaya konseptual untuk mempertemukan tafsir nilai Qur'ani dengan kebutuhan ekologis kontemporer. Tujuannya bukan menjadikan Al-Qur'an sebagai buku manual teknis konservasi, melainkan menggali prinsip moral yang dapat memandu manusia ketika berhadapan dengan pilihan-pilihan pemanfaatan alam. Dari sinilah pembahasan berikutnya diarahkan pada pendalaman masalah, eksplorasi ayat, dan analisis tujuh prinsip kesalehan ekoteologis sebagai dasar bagi gagasan Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian studi kepustakaan *(library research).* Pendekatan ini dipilih karena penelitian berfokus pada penggalian, pemaknaan, dan perumusan konsep kesalehan ekoteologis berdasarkan sumber-sumber tekstual, khususnya Al-Qur'an. Al-Qur'an ditempatkan sebagai sumber normatif utama, terutama ayat-ayat yang berkaitan dengan kedudukan manusia sebagai khalifah, tanggung jawab menjaga keseimbangan alam, larangan melakukan kerusakan dan pemborosan, serta prinsip perlindungan dan pemulihan lingkungan. Untuk memperkaya dan mempertajam interpretasi, penelitian juga memanfaatkan sumber sekunder berupa kitab tafsir, buku dan artikel ilmiah yang relevan dengan ekoteologi Islam, serta sumber kebijakan dan pemberitaan mengenai persoalan lingkungan yang digunakan sebagai konteks pendukung. Pengumpulan data dilakukan melalui penelusuran dan identifikasi literatur yang memiliki keterkaitan langsung dengan tema penelitian, kemudian data yang relevan

diklasifikasikan berdasarkan tema dan prinsip ekologis yang ditemukan dalam sumber-sumber tersebut.

Analisis data dilakukan secara tematik dengan beberapa tahapan, yaitu identifikasi ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan dengan relasi manusia, Tuhan, dan lingkungan; pengelompokan kandungan ayat berdasarkan prinsip-prinsip ekologis; penafsiran dan pemaknaan prinsip tersebut dengan memperhatikan penjelasan tafsir serta kajian ilmiah yang relevan; kemudian sintesis konseptual untuk merumuskan kerangka kesalehan ekoteologis. Dalam proses analisis, penelitian memusatkan perhatian pada tujuh prinsip yang telah dirumuskan dalam artikel, yaitu tauhid, khalifah, amanah, mizan, ihya'u al-mauta, hima, serta man'u al-fasad wa al-israf. Ketujuh prinsip tersebut selanjutnya dianalisis keterkaitannya dengan dimensi teologis, etis, dan praksis ekologis sehingga menghasilkan konstruksi konseptual yang menjelaskan bagaimana nilai-nilai Qur'ani dapat diterjemahkan menjadi perilaku dan tanggung jawab ekologis. Analisis ini juga digunakan untuk membaca QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Ar-Rum [30]: 41 sebagai dasar normatif relasi manusia dengan lingkungan, sekaligus sebagai landasan dalam mengembangkan gagasan *Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani* sebagai model kolaboratif antara masyarakat, negara, ekologi, dan teologi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pendalaman Masalah Dan Kerangka Konseptual

Kerusakan ekologis yang muncul di Indonesia memperlihatkan bahwa persoalan lingkungan merupakan hasil interaksi antara keputusan manusia, tata kelola sumber daya, kepentingan ekonomi, dan lemahnya pengendalian. Laporan Reuters mengenai kehilangan hutan pada 2025 menjadi indikator bahwa tekanan terhadap kawasan hutan tetap tinggi (Teresia & Christina, 2026). Dalam kerangka artikel ini, data tersebut dibaca bukan sebagai dasar untuk menolak pembangunan, tetapi sebagai peringatan bahwa pembangunan membutuhkan batas ekologis dan mekanisme pertanggungjawaban. Prinsip amanah dan mizan dapat menjadi bahasa etis untuk menjembatani kebutuhan pembangunan dengan kewajiban menjaga keberlanjutan.

Kerangka konseptual artikel ini terdiri atas empat unsur: teologi, ekologi, masyarakat, dan negara. Teologi memberikan nilai dasar; ekologi menyediakan konteks dan batas material; masyarakat menjadi pelaku tindakan; dan negara menyediakan regulasi serta tata kelola. Keempat unsur tersebut kemudian diarahkan pada kesalehan ekoteologis. Kerangka ini memperluas pembacaan ekoteologi dari ranah individual ke ranah kelembagaan. Hal ini penting karena tindakan ekologis individual dapat kehilangan dampak apabila struktur sosial dan kebijakan publik justru mendorong perilaku eksploitatif.

Tujuh prinsip yang digunakan dalam artikel ini dapat diringkas sebagai berikut:

Tabel 1. Tujuh Prinsip Kesalehan Ekoteologis dalam Islam

Prinsip	Makna	Orientasi Etis	Contoh Implementasi
Tauhid	Keesaan Allah	Alam tidak diposisikan sebagai objek absolut manusia	Menjadikan konservasi sebagai bagian dari tanggung jawab keagamaan
Khalifah	Mandat pengelolaan bumi	Memimpin tanpa merusak	Pengelolaan sumber daya berbasis keberlanjutan
Amanah	Kepercayaan dan pertanggungjawaban	Setiap pemanfaatan harus dapat dipertanggungjawabkan	Transparansi dan akuntabilitas pengelolaan lingkungan
Mizan	Keseimbangan	Menghindari eksploitasi yang melampaui daya dukung	Menjaga keseimbangan penggunaan dan pemulihan
Ihya'u al-Mauta	Menghidupkan kembali	Pemulihan ekosistem yang rusak	Rehabilitasi hutan, lahan, sungai, dan ruang hijau
Hima	Perlindungan kawasan	Menetapkan ruang yang harus dijaga	Kawasan konservasi dan perlindungan habitat
Man'u al-Fasad wa al-Israf	Larangan kerusakan dan pemborosan	Mencegah tindakan destruktif dan konsumsi berlebihan	Pengurangan limbah, pencegahan pencemaran, dan efisiensi sumber daya

Eksplorasi Ayat Al-Qur'an

QS. Al-Baqarah [2]: 30 menjadi fondasi penting karena menyebut manusia sebagai khalifah di bumi. Dalam konteks ekoteologi, khalifah tidak tepat dipahami sebagai legitimasi untuk menguasai alam secara absolut. Sebaliknya, ia dapat dimaknai sebagai mandat pengelolaan yang disertai tanggung jawab. Ketika malaikat mempertanyakan kemungkinan manusia membuat kerusakan dan menumpahkan darah, ayat tersebut sejak awal menghadirkan dimensi risiko dari keberadaan manusia di bumi. Karena itu, status khalifah harus dibaca bersama tanggung jawab untuk menghindari fasad.

QS. Ar-Rum [30]: 41 memperkuat dimensi kausalitas moral dengan menyatakan bahwa kerusakan di darat dan laut tampak sebagai akibat perbuatan tangan manusia. Ayat ini memberikan dasar bagi refleksi bahwa tindakan manusia mempunyai konsekuensi ekologis. Namun, ayat tersebut tidak seharusnya digunakan untuk menyederhanakan seluruh bencana alam sebagai hukuman atas dosa individu.

Pembacaan yang lebih hati-hati menempatkannya sebagai kritik moral terhadap perilaku manusia yang menimbulkan kerusakan serta sebagai ajakan untuk melakukan koreksi dan kembali kepada jalan yang benar (Kementerian Agama RI, 2019; Shihab, 2000).

Analisis Konstruksi Kesalehan Ekoteologis

Analisis pertama menunjukkan bahwa tauhid merupakan fondasi epistemologis dan etis dari kesalehan ekoteologis. Tauhid menegaskan bahwa manusia bukan pusat absolut dari realitas. Allah adalah pemilik dan pengatur seluruh kehidupan, sedangkan manusia berada dalam posisi makhluk yang menerima amanah. Konsekuensinya, alam tidak boleh direduksi menjadi benda mati yang nilainya hanya ditentukan oleh manfaat ekonomi bagi manusia. Pemaknaan ini sejalan dengan kajian eco-religious yang menekankan pentingnya kesadaran spiritual dalam membangun relasi manusia dengan alam (Syihabuddin et al., 2023). Tauhid dengan demikian berfungsi membatasi kecenderungan absolutisasi kepentingan manusia.

Dalam praktik, tauhid tidak berhenti pada pengakuan verbal tentang keesaan Allah. Ia perlu bertransformasi menjadi etika. Jika alam dipahami sebagai ciptaan Allah, maka tindakan merusak alam secara sembarangan bukan sekadar persoalan efisiensi atau ketidakefisienan, tetapi juga persoalan moral. Pada titik ini, tauhid menjadi sumber motivasi internal. Regulasi dapat memberi sanksi eksternal, tetapi kesadaran tauhid diharapkan membentuk pengawasan internal. Inilah yang membedakan kesalehan ekoteologis dari sekadar kepatuhan administratif: seseorang menjaga lingkungan bukan hanya karena takut hukuman, tetapi karena memandang tindakan tersebut sebagai bagian dari tanggung jawab keagamaannya.

Prinsip kedua adalah khalifah. Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30, manusia diberi kedudukan sebagai khalifah di bumi. Konsep ini mengandung dua sisi yang tidak dapat dipisahkan: otoritas dan tanggung jawab. Manusia memang memiliki kemampuan untuk mengolah alam, tetapi kemampuan tersebut tidak identik dengan hak tanpa batas untuk mengeksploitasi. Kekhalifahan yang ekologis berarti kemampuan manusia mengelola sumber daya sambil mempertahankan keberlanjutan sistem kehidupan. Karena itu, ukuran keberhasilan khalifah bukan seberapa besar manusia menguasai alam, melainkan seberapa bijak ia menjaga keseimbangan antara pemanfaatan dan pelestarian.

Prinsip khalifah juga mengubah orientasi pembangunan. Pembangunan yang hanya menghitung keuntungan ekonomi jangka pendek berisiko mengabaikan biaya ekologis jangka panjang. Kesalehan ekoteologis mendorong munculnya pertanyaan tambahan: siapa yang menanggung dampak? apakah kerusakan dapat dipulihkan? bagaimana nasib masyarakat yang bergantung pada ekosistem? dan apakah generasi mendatang masih memiliki akses terhadap sumber daya yang sama? Pertanyaan tersebut menjadikan konsep khalifah sebagai etika antargenerasi. Dalam kerangka ini, manusia tidak hanya bertanggung jawab kepada masyarakat masa kini, tetapi juga kepada kehidupan yang belum lahir.

Prinsip ketiga, amanah, memperdalam konsep khalifah melalui pertanggungjawaban. Amanah berarti sesuatu yang dipercayakan dan harus dijaga. Jika bumi merupakan ruang hidup yang dipercayakan kepada manusia, maka pemanfaatannya harus disertai transparansi, kehati-hatian, dan akuntabilitas. Prinsip ini sangat relevan dalam tata kelola sumber daya alam. Keputusan tentang hutan, tambang, pesisir, air, dan lahan tidak semestinya hanya dilihat dari manfaat ekonomi, tetapi juga dari konsekuensi ekologis dan sosial. Amanah menghendaki agar kewenangan tidak digunakan untuk kepentingan sempit yang mengorbankan kepentingan publik.

Prinsip keempat adalah mizan atau keseimbangan. Mizan dapat menjadi konsep kunci untuk menjembatani kebutuhan pemanfaatan dan konservasi. Keseimbangan tidak berarti manusia sama sekali tidak boleh memanfaatkan alam. Sebaliknya, manusia boleh memanfaatkan sumber daya dengan syarat pemanfaatan tersebut tidak menghancurkan keseimbangan ekologis. Dalam bahasa kebijakan, prinsip ini dekat dengan gagasan daya dukung, kehati-hatian, pemulihan, dan keberlanjutan. Dengan demikian, mizan memberikan kerangka normatif bagi prinsip bahwa setiap pemanfaatan harus memperhitungkan kapasitas alam untuk pulih.

Prinsip kelima, ihya'u al-mauta, dalam konstruksi artikel ini diarahkan pada gagasan pemulihan. Lingkungan yang telah rusak tidak cukup hanya "dibiarkan" agar pulih; pada kondisi tertentu dibutuhkan intervensi manusia yang bertanggung jawab. Rehabilitasi hutan, pemulihan daerah aliran sungai, penghijauan, restorasi lahan, dan pemulihan habitat dapat dibaca sebagai bentuk tindakan konstruktif setelah kerusakan terjadi. Dengan demikian, kesalehan ekologis memiliki dimensi restoratif, bukan hanya preventif. Manusia saleh secara ekologis bukan hanya tidak merusak, tetapi juga berusaha memperbaiki kerusakan yang telah terjadi.

Prinsip keenam, hima, memperkenalkan gagasan perlindungan kawasan. Dalam konteks kontemporer, prinsip ini dapat dikaitkan secara konseptual dengan kawasan konservasi, perlindungan habitat, dan pembatasan pemanfaatan ruang tertentu. Nilai pentingnya terletak pada pengakuan bahwa tidak semua ruang harus diperlakukan dengan logika eksploitasi yang sama. Ada ruang ekologis yang harus diberi perlindungan lebih ketat karena memiliki fungsi penting bagi keanekaragaman hayati, tata air, perlindungan tanah, atau keberlangsungan masyarakat. Hima dengan demikian membantu membangun kesadaran bahwa konservasi membutuhkan batas ruang yang jelas.

Prinsip ketujuh adalah man'u al-fasad wa al-israf, yaitu larangan membuat kerusakan dan berlebih-lebihan. Dua konsep ini memiliki daya jelajah yang luas. Fasad mengarah pada tindakan yang menghasilkan kerusakan, sedangkan israf menunjuk pada penggunaan yang melampaui batas. Dalam konteks ekologis, keduanya dapat digunakan untuk membaca praktik pencemaran, pemborosan energi dan air, konsumsi berlebihan, produksi limbah yang tidak terkendali, serta eksploitasi sumber daya yang tidak mempertimbangkan daya pulih. Dengan demikian, etika lingkungan Qur'ani bukan hanya berbicara tentang "menanam" dan

"membersihkan", tetapi juga tentang mengendalikan pola konsumsi dan produksi.

Jika ketujuh prinsip tersebut disatukan, terlihat suatu alur konseptual. Tauhid menjawab pertanyaan "siapa yang menjadi orientasi utama?". Khalifah menjawab "apa kedudukan manusia?". Amanah menjawab "apa konsekuensi dari kedudukan tersebut?". Mizan menjawab "bagaimana batas pemanfaatan ditentukan?". Ihya'u al-mauta menjawab "apa yang dilakukan ketika terjadi kerusakan?". Hima menjawab "ruang apa yang harus dilindungi?". Man'u al-fasad wa al-israf menjawab "tindakan apa yang harus dicegah?". Alur tersebut menghasilkan konsep kesalehan ekoteologis yang bersifat integratif.

Kerangka tersebut juga menunjukkan bahwa kesalehan ekoteologis memiliki dimensi preventif, korektif, restoratif, dan protektif. Dimensi preventif tampak pada larangan fasad dan israf; dimensi korektif muncul melalui evaluasi terhadap praktik manusia; dimensi restoratif hadir melalui ihya'u al-mauta; sedangkan dimensi protektif diwujudkan melalui hima. Keseluruhannya dikendalikan oleh tauhid, khalifah, amanah, dan mizan. Karena itu, kesalehan ekoteologis bukan konsep yang sempit. Ia mencakup cara berpikir, cara mengambil keputusan, cara menggunakan sumber daya, serta cara memperbaiki kerusakan.

Temuan konseptual berikutnya adalah perlunya membedakan antara kesalehan individual dan kesalehan struktural. Kesalehan individual tercermin dalam kebiasaan sehari-hari: mengurangi sampah, menghemat air dan energi, merawat tanaman, menggunakan sumber daya secara bijak, dan tidak melakukan tindakan yang mencemari lingkungan. Kesalehan struktural berkaitan dengan cara lembaga pendidikan, organisasi keagamaan, pemerintah, dunia usaha, dan komunitas merancang kebijakan serta program. Jika hanya mengandalkan individu, perubahan dapat bersifat terbatas. Sebaliknya, jika struktur berubah tanpa internalisasi nilai, kepatuhan dapat menjadi formal. Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani ditawarkan untuk mempertemukan kedua lapis tersebut.

Secara operasional, gagasan tersebut dapat dikembangkan melalui empat jalur. Pertama, jalur pendidikan: memasukkan nilai tujuh prinsip ke dalam pembelajaran dan proyek ekologis. Kedua, jalur komunitas: menjadikan masjid, pesantren, majelis taklim, dan organisasi sosial sebagai pusat aksi lingkungan. Ketiga, jalur kebijakan: memperkuat penegakan hukum, transparansi, pengawasan, dan perlindungan kawasan. Keempat, jalur budaya: membentuk kebiasaan konsumsi dan produksi yang lebih bertanggung jawab. Model ini sejalan dengan penelitian Mardhiah et al. (2014) tentang pentingnya peran organisasi keagamaan serta penelitian Chayati et al. (2025) yang menunjukkan bahwa internalisasi nilai ekologis dapat berlangsung melalui praktik pendidikan sehari-hari.

Pada titik ini, kontribusi gagasan Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani bukan terletak pada penciptaan istilah semata, tetapi pada usaha menghubungkan aktor dan nilai. Masyarakat menyediakan energi partisipasi; negara menyediakan regulasi dan tata kelola; ekologi menyediakan batas objektif tentang keberlanjutan; dan teologi menyediakan orientasi moral. Jika keempat unsur tersebut bekerja sendiri-

sendiri, kebijakan ekologis berpotensi terfragmentasi. Sebaliknya, jika diintegrasikan, dapat terbentuk ekosistem sosial yang membuat tindakan ekologis menjadi kebiasaan bersama.

Model tersebut juga harus bersifat inklusif. Kesalehan ekoteologis tidak seharusnya menjadi alasan untuk membangun eksklusivisme ekologis. Justru nilai Qur'ani seperti amanah, mizan, ihsan, dan larangan fasad memiliki orientasi kemaslahatan yang dapat menjadi basis kerja sama lintas kelompok. Dalam masyarakat plural, pelestarian lingkungan merupakan kepentingan bersama. Karena itu, Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani dapat ditempatkan sebagai gagasan berbasis nilai Islam yang terbuka untuk kolaborasi sosial, ilmiah, dan kebijakan.

Analisis tersebut memperlihatkan bahwa keberhasilan kesalehan ekoteologis tidak dapat diukur hanya dari banyaknya materi lingkungan dalam ceramah atau kurikulum. Ukuran yang lebih substantif adalah perubahan perilaku dan kelembagaan: berkurangnya pemborosan, meningkatnya perlindungan kawasan, bertambahnya kegiatan pemulihan, membaiknya tata kelola, dan tumbuhnya budaya tanggung jawab ekologis. Karena itu, penelitian lanjutan perlu mengembangkan indikator empiris kesalehan ekoteologis, misalnya indikator pengetahuan, sikap, kebiasaan, partisipasi, dan kepatuhan ekologis. Pengembangan indikator tersebut akan membuat konsep ini lebih mudah diuji dalam penelitian lapangan.

Gagasan Baru: Jam'iyyatu Al-Balad Al-Akhdhor Al-Qur'ani

Gagasan baru yang ditawarkan adalah Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani, yang dapat diterjemahkan secara operasional sebagai gerakan bersama menuju negeri hijau yang berorientasi pada nilai-nilai Al-Qur'an. Gagasan ini mengelaborasikan masyarakat, negara, ekologi, dan teologi. Masyarakat berperan sebagai subjek partisipasi; negara sebagai pengarah dan penjamin tata kelola; ekologi sebagai objek sekaligus sistem kehidupan yang harus dihormati; dan teologi sebagai sumber nilai. Keempat unsur tersebut diarahkan untuk melahirkan aksi nyata ekologis.

Implementasi gagasan dapat berupa gerakan masjid hijau, pesantren hijau, madrasah hijau, pengelolaan sampah berbasis komunitas, penghijauan, rehabilitasi lahan, perlindungan sumber air, kampanye konsumsi secukupnya, serta pendidikan ekologis berbasis Al-Qur'an. Pada tingkat kebijakan, gagasan tersebut dapat mendukung penguatan pengawasan dan transparansi pengelolaan sumber daya. Pada tingkat akademik, gagasan ini dapat dikembangkan menjadi modul, indikator, dan model pendidikan kesalehan ekoteologis.

Gagasan tersebut bukan pengganti kebijakan lingkungan atau ilmu ekologis. Ia berfungsi sebagai kerangka nilai yang menguatkan kepatuhan dan partisipasi. Dengan demikian, hubungan antara agama dan lingkungan tidak berhenti pada retorika, tetapi menghasilkan tindakan yang dapat diamati, dievaluasi, dan dikembangkan.

KESIMPULAN

Kesalehan ekoteologis dalam perspektif Al-Qur'an dapat dirumuskan sebagai bentuk kesalehan yang mengintegrasikan iman, tanggung jawab moral, dan tindakan ekologis. Tujuh prinsip—tauhid, khalifah, amanah, mizan, ihya'u al-mauta, hima, serta man'u al-fasad wa al-israf—membentuk kerangka yang saling melengkapi. Tauhid memberi orientasi, khalifah memberi mandat, amanah memberi pertanggungjawaban, mizan memberi batas keseimbangan, ihya'u al-mauta memberi arah restorasi, hima memberi prinsip perlindungan, sedangkan man'u al-fasad wa al-israf memberi batas terhadap tindakan destruktif dan berlebihan.

QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Ar-Rum [30]: 41 menunjukkan bahwa kedudukan manusia di bumi harus dibaca bersama tanggung jawab untuk mencegah kerusakan. Dengan demikian, merawat bumi dapat menjadi bagian dari kebermaknaan keberagamaan ketika tindakan ekologis dipandang sebagai pengamalan amanah. Gagasan Jam'iyyatu al-Balad al-Akhdhor al-Qur'ani kemudian menjadi tawaran untuk menghubungkan masyarakat, negara, ekologi, dan teologi dalam aksi nyata yang berkelanjutan.

REFERENSI

Arwan, M. S., & Fatoni, A. S. (2025). The role of the online platform Sastraarab.com in the internationalization of Arabic literature (A comparative literature study). *Muaddib: Journal of Arabic Language and Literature,* 1(2), 158–170. https://doi.org/10.51190/muaddib.v01i02.32

Chayati, S., Ibrahim, R., & Gunagraha, S. (2025). Implementasi ekoteologi pendidikan Islam (Studi kasus MI Mambaul Huda Widodaren Ngawi). *Al-I'tibar: Jurnal Pendidikan Islam,* 12(3), 210–216. https://doi.org/10.30599/5bkme931

Fatoni, A. S. (2020). Struktur kepribadian dan mekanisme pertahanan ego tokoh utama dalam naskah drama Al-Wajhu Al-Muẓlim li Al-Qamar karya Najib Kailani: Telaah psikoanalisis Sigmund Freud. *Aphorisme: Journal of Arabic Language, Literature, and Education,* 1(2), 36–57. https://doi.org/10.37680/aphorisme.v1i2.448

Fatoni, A. S. (2021a). Fenomena perluasan dan penyempitan makna dalam ilmu semantik. *Lahjah Arabiyah: Jurnal Bahasa Arab dan Pendidikan Bahasa Arab*, 2(1), 8–18. https://doi.org/10.35316/lahjah.v2i1.8-18

Fatoni, A. S. (2021b). Isytiqâq dalam bingkai ilmu fiqhul lughah dan pendapat para ulama. *Tsaqofiya: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Arab*, 3(1), 1–15. https://doi.org/10.21154/tsaqofiya.v3i1.64

Fatoni, A. S. (2025). Pelatihan terjemah Arab-Indonesia bagi mahasiswi Prodi Pendidikan Bahasa Arab Fakultas Bahasa dan Sastra Universitas Negeri Makassar. *Tifani: Jurnal Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat*, 5(2), 87–99.

Fatoni, A. S. (2026). Response of Muslim intellectual groups to Dutch colonial education in the early 20th century. *Multidisciplinary Indonesian Center Journal (MICJO)*, 3(1), 2223–2234. https://doi.org/10.62567/micjo.v3i1.2264

Fatoni, A. S., & Jamil, M. (2026). The epistemology of Sharaf science: A historical overview and its contribution to Arabic linguistics. *Multidisciplinary Indonesian Center Journal (MICJO)*, 3(3), 2922–2934. https://doi.org/10.62567/micjo.v3i3.2528

Fatoni, A. S., & Umar, N. I. (2024). Umru' Al-Qais and his literary works: Study of Arabic writer thought. *Tanwir Arabiyyah: Arabic as Foreign Language Journal,* 4(2), 233–244. https://doi.org/10.31869/afl.v4i2.5951

Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). Al-Qur'an dan terjemahannya. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.

Kementerian Kehutanan Republik Indonesia. (2026, January 20). Gerak cepat Gakkum Kehutanan lacak sumber kayu ilegal di Ketapang: Temukan lokasi tebangan dan amankan ribuan batang kayu.

Mardhiah, I., Aulia, R. N., & Narulita, S. (2014). Konsep gerakan ekoteologi Islam: Studi atas ormas NU dan Muhammadiyah. *Jurnal Studi Al-Qur'an,* 10(1), 83–99.

Reuters. (2026, January 19). Indonesia targets illegal mining on 190,000 hectares of forest land. Reuters.

Sebe, K. M., & Adam, A. (2025). Manajemen kurikulum Pendidikan Agama Islam berperspektif ekoteologi. *JUANGA: Jurnal Agama dan Ilmu Pengetahuan*, 11(2), 1–11.

Shihab, M. Q. (2000). *Tafsir Al-Misbah: Pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an* (Vol. 10). Lentera Hati.

Siswadi. (2026). Orientasi ekoteologi dalam kepemimpinan pendidikan Islam. *Jurnal Kepemimpinan dan Pengurusan Sekolah,* 11(1), 562–574. https://doi.org/10.34125/jkps.v11i1.2055

Syihabuddin, M., Mubaraq, Z., & Mustofa, M. L. (2023). Elucidating eco-religious in Islamic studies and the future of environmental ethics. *Al'Adalah,* 26(2), 189–207. https://doi.org/10.35719/aladalah.v26i2.370

Teresia, A., & Christina, B. (2026, March 31). Indonesian forest loss surges by 66% in 2025, driven by Prabowo's self-sufficiency drive, report shows. Reuters.

Wasil, & Muizudin. (2023). Ekoteologi dalam menyikapi krisis ekologi di Indonesia perspektif Seyyed Hossein Nasr. *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat,* 22(1), 179–202. https://doi.org/10.15408/ref.v22i1.31403