Journal of Innovative and Creativity
Journal Homepage: https://joecy.org/index.php/joecy
e-mail: journaljoecy@gmail.com

Faculty of Education
University of Pahlawan Tuanku Tambusai
ISSN 2775-771X (Online)
ISSN 2962-570X (Printed)
5 (3) 2025, Page: 33496-33511

Analisis Pemaknaan Q.S. Ar-Rum Ayat 41 dan Fikih Lingkungan KH. Ali Yafie terhadap Pembentukan *Self-Concept* Ekologis Islami

Fajria Nuril Husna[1], Ramadanita Mustika Sari[2]
[1-2]Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Corresponding Author: Name, Surname, e-mail: 21200012070@student.uin-suka.ac.id

Published: November , 2025

ABSTRAK

Penelitian ini mengembangkan kerangka *Islamic ecological self*, yaitu konsep diri ekologis yang berakar pada nilai-nilai Islam, sebagai upaya menjembatani tafsir ekologis Al-Qur'an, fikih lingkungan KH. Ali Yafie, dan teori psikologi tentang *self-concept*. Melalui studi kepustakaan yang mencakup literatur teologi, hukum Islam, dan psikologi lingkungan, penelitian ini menunjukkan bahwa Q.S. Ar-Rum: 41, konsep *khalifah*, *amanah*, dan *mizān* memberikan dasar teologis yang kuat bagi kesadaran ekologis dalam Islam. Fikih lingkungan KH. Ali Yafie memperluas dasar ini dengan menempatkan *hifẓ al-bi'ah* sebagai bagian dari tujuan primer syariah serta sebagai kewajiban kolektif yang memiliki implikasi etis dan yuridis bagi praktik konservasi. Integrasi kerangka ini menghasilkan model *Islamic ecological self* yang memuat dimensi spiritual, moral, dan normatif yang dapat memotivasi perilaku pro-lingkungan. Temuan analitis menunjukkan bahwa mekanisme pembentukan identitas ekologis beroperasi melalui sosialisasi religius, tafsir dan khotbah, praktik ibadah yang relevan, pengalaman spiritual dengan alam, serta aksi kolektif berbasis komunitas Muslim. Model ini berpotensi memperkuat motivasi intrinsik, konsistensi diri, serta *self-efficacy* dalam perilaku pro-lingkungan. Penelitian ini memberikan kontribusi konseptual bagi pengembangan psikologi lingkungan berperspektif Islam dan membuka peluang riset empiris pada tahap berikutnya.

Kata Kunci: Fikih Lingkungan; Self-Concept; Kesadaran Ekologis

© The Author(s). 2021 Open Access This article is licensed under a Creative Commons Atibution 4.0 International License, which permits use, sharing, adaptation, distribution and reproduction in any medium or format, as long as you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons licence, and indicate if changes were made. The images or other third party material in this article are included in the article's Creative Commons licence, unless indicated otherwise in a credit line to the material. To view a copy of this licence, visit http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

PENDAHULUAN

Krisis lingkungan global saat ini telah mencapai titik yang mengkhawatirkan, ditandai dengan peningkatan suhu bumu, pencairan es di kutub, deforestasi masif dan degradasi ekosistem laut mejadi tandan nyata dari ketidakseimbangan hubungan manuasia dengan alam. Data United Nations Environment Programme pada 2024 menunjukkan bahwa emisi gas rumah kaca global meningkat 1,3% per tahun, sementara Indonesia sendiri kehilangan 1,45 juta hektar hutan dalam lima tahun terakhir akibat perluasan lahan perkebunan, pertambanhan dan pembangunan infrastruktur. Fenomena ini menandai krisis ekologis sekaligus krisis moral dan spiritual, di mana eksploitasi alam sering dibenarkan atas nama pembangunan. Beberapa ahli menekankan bahwa kerusakan ekologis adalah manifestasi dari kegagalan spiritual manusia dalam menjaga keseimbangan (mizan). Dalam konteks masyarakat Muslim, ayat-ayat seperti Q.S. Ar-Rum: 41 menawarkan basis teologis yang menautkan moralitas dengan tanggung jawab ekologis.

Literatur beberapa tahun terakhir mengenai tafsir ekologis Islam telah mengalami kemajuan yang pesat. Ismail & Sukron menafsirkan Q.S. Ar-Rum: 41 sebagai kritik terhadap antroposentrisme (pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat dan penguasa atas alam) dan eksploitasi berlebihan sumber daya alam terutama dalam sistem ekonomi kapitalistik. Sementara itu, Fathurahman mengembangkan eko-teologi Qur'ani berbasis konsep fasad (kerusakan), mizan (keseimbangan), dan khalifah (pengelolaan) sebagai kerangka etis lingkungan. Namun, sebagian besar penelitian tersebut masih berhenti pada analisis tekstual dan belum menjembatani dimensi teologis dengan ranah psikologis dan perilaku manusia. Kajian fikih lingkungan oleh Ali Yafie juga menegaskan hifz al-bi'ah (pemeliharaan lingkungan) sebagai kebutuhan darurat yang mendesak,

tetapi belum menguraikan bagaimana nilai itu diinternalisasi dalam pembentukan identitas ekologis Muslim. Keterputusan antara teologi, hukum Islam, dan psikologi menjadi kekosongan teoretis yang perlu diisi.

Artikel ini berupaya mengintegrasikan tiga kerangka besar, yaitu tafsir ekologis Qur'ani, fikih lingkungan yang dikembangkan oleh KH. Ali Yafie, dan teori psikologi *self-concept* untuk mengembangkan model konseptual Islamic *ecological self-concept* atau konsep diri ekologis Islami. Pendekatan ini dilakukan berdasarkan pada keyakinan bahwa krisis lingkungan tidak dapat diselesaikan hanya melalui pendekatan teknis dan kebijakan, tetapi juga memerlukan perubahan dalam kesadaran dan identitas manusia terhadap alam. Tujuan utama penelitian ini adalah: (1) mengidentifikasi dimensi teologis ayat Q.S. Ar-Rum: 41 dalam membentuk kesadaran ekologis; (2) mengkaji bagaimana prinsip-prinsip fikih lingkungan berfungsi sebagai norma normatif-yuridis; serta (3) merumuskan kerangka integratif yang menjelaskan bagaimana nilai-nilai religius tersebut dapat membentuk *Islamic ecological self-concept*. Dengan pendekatan hermeneutika tematik dan analisis maqosid al-shari'ah, penelitian ini mencoba menjawab kesenjangan antara teori keagamaan dan praktik perilaku ekologis yang berkelanjutan.

Argumen utama dalam penelitian ini menekankan bahwa pembentukan *self-concept* ekologis Islami bukan dari satu aspek saja, melainkan sebuah proses integratif yang melibatkan internalisasi nilai Qur'ani, prinsip fikih lingkungan, dan kesadaran psikologis individu. Dalam pandangan Islam, kesadaran ekologis tidak dapat dipisahkan dari pemahaman spiritual tentang posisi manusia di alam semesta. Sehingga penelitian ini memandang bahwa perubahan perilaku terhadap lingkungan harus berakar pada transformasi kesadaran yang bersifat mendalam, yakni kesadaran bahwa menjaga alam adalah bagian dari identitas religius dan tanggung jawab moral sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Tiga aspek yang saling melengkapi dalam artikel ini adalah: (1) pemahaman terhadap ayat-ayat lingkungan seperti Q.S. Ar-Rum: 41 memperkuat kesadaran teologis tentang tanggung jawab manusia sebagai khalifah; (2) prinsip fikih lingkungan KH. Ali Yafie menyediakan kerangka normatif yang mengubah kesadaran tersebut menjadi kewajiban moral dan hukum; dan (3) integrasi keduanya menghasilkan Islamic *ecological self-concept* yang memotivasi perilaku pro-lingkungan berbasis iman. Dengan demikian, kesadaran ekologis tidak hanya hasil pendidikan formal atau sains lingkungan, tetapi juga transformasi spiritual yang mengikat aspek teologis, etis, dan psikologis dalam satu identitas ekologis yang utuh.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*) untuk menelaah konstruksi *Islamic ecological self* melalui sumber-sumber keagamaan dan literatur akademik yang relevan. Data primer penelitian terdiri atas teks-teks keislaman seperti ayat-ayat Al-Qur'an, tafsir klasik dan kontemporer, serta karya-karya ulama yang membahas etika lingkungan. Data sekunder mencakup buku, artikel ilmiah, dan laporan penelitian yang membahas psikologi lingkungan, eko-teologi Islam, dan teori identitas ekologis. Seluruh sumber dipilih berdasarkan relevansi konseptual dan kontribusinya terhadap pembentukan kerangka analisis, bukan berdasarkan batasan waktu tertentu.

Analisis data dilakukan melalui kombinasi pendekatan hermeneutika tematik, analisis *maqasid al-shari'ah*, dan *thematic analysis*. Hermeneutika tematik digunakan untuk mengidentifikasi pola makna ekologis dalam ayat dan tafsir, sementara analisis *maqasid* membantu memetakan orientasi etis dan normatif terkait peran manusia sebagai khalīfah dan amanah lingkungan. Temuan-temuan dari kedua pendekatan tersebut kemudian disintesiskan melalui *thematic analysis* untuk menghasilkan pemahaman komprehensif tentang bagaimana konsep *Islamic ecological self* dibentuk dan bagaimana ia berpotensi memengaruhi perilaku pro-lingkungan. Dengan desain metodologis ini, penelitian dapat menghubungkan teori identitas ekologis modern dengan kerangka teologis Islam secara sistematis dan argumentatif.

LITERATUR REVIEW

Bagian ini memaparkan temuan-temuan utama dari analisis literatur yang telah dilakukan, yang diorganisasikan berdasarkan tiga fokus utama penelitian: (1) pemaknaan Q.S. Ar-Rum ayat 41 dalam konteks kesadaran ekologis; (2) fikih lingkungan KH. Ali Yafie dan penerjemahan nilai Qur'ani secara aplikatif; dan (3) pembentukan self-concept ekologis Islami melalui integrasi kedua pendekatan tersebut.

Pemaknaan Q.S. Ar-Rum Ayat 41 dalam Konteks Kesadaran Ekologis

a. Interpretasi Kontekstual tentang *Fasad* (Kerusakan)

Kajian literatur terbaru menunjukkan bahwa Q.S. Ar-Rum ayat 41 ("Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan oleh perbuatan tangan manusia...") kini dipahami ulang dalam konteks krisis lingkungan masa kini. Ismail dan Sukron (2025) menafsirkan ayat ini secara kontekstual sebagai bentuk kritik teologis terhadap pandangan manusia yang terlalu berpusat pada kepentingan sendiri bersifat merusak alam, terutama terkait praktik pertambangan di Raja Ampat. Mereka menilai bahwa tafsir tradisional yang terlalu menonjolkan peran manusia cenderung mengabaikan tanggung jawab terhadap lingkungan dan belum mampu menanggapi pola eksploitasi alam yang menjadi ciri kapitalisme modern.[1]

Hasil penelitian kuantitatif terhadap kajian linguistik Al-Qur'an menunjukkan bahwa bentuk turunan kata *fasad* (kerusakan) muncul sekitar 50 kali dalam Al-Qur'an, dan sebanyak 36 kali di antaranya merujuk secara khusus pada kerusakan di bumi (*al-ard*) (Javaid & Basheer, 2023).[2] Tingginya frekuensi kemunculan ini menandakan bahwa isu kerusakan lingkungan merupakan tema penting dalam ajaran Islam, bukan hanya persoalan sampingan. Analisis makna lebih lanjut mengungkap bahwa konsep *fasād* dalam Al-Qur'an tidak hanya mencakup kerusakan fisik atau material, tetapi juga meliputi aspek moral dan spiritual dari degradasi lingkungan.

Dalam studi eko-teologi Al-Qur'an menjelaskan bahwa *fasad* harus dipahami sebagai akibat sosial dan ekologis dari perilaku manusia yang tidak mematuhi prinsip *mizan* atau keseimbangan. Mereka menilai bahwa berbagai bentuk kerusakan lingkungan saat ini seperti penebangan hutan, pencemaran, dan perubahan iklim, merupakan bukti kegagalan manusia dalam menjalankan tanggung jawabnya sebagai *khalifah* di bumi.[3] Pendekatan ini mengalihkan penafsiran dari makna tradisional yang bersifat eskatologis (melihat kerusakan sebagai tanda akhir zaman) menuju pemahaman etis dan praktis yang menekankan peran manusia dalam mencegah serta memperbaiki kerusakan lingkungan.

b. Konsep Khalīfah dan Tanggung Jawab Manusia

Kajian terbaru menegaskan bahwa konsep *khalifah* (pengelola atau wakil) dalam Al-Qur'an seharusnya dipahami sebagai tanggung jawab moral untuk menjaga bumi, bukan sebagai izin untuk mengeksploitasinya secara bebas. Ismail dan Sukron (2025) menjelaskan bahwa peran khalīfah mencakup dua bentuk tanggung jawab: secara horizontal terhadap makhluk hidup dan lingkungan, serta secara vertikal terhadap Allah sebagai Pemilik alam semesta. Pandangan ini menolak cara pandang antroposentris yang menempatkan manusia sebagai penguasa mutlak atas alam, dan menegaskan pentingnya menjaga keseimbangan ekologis serta mencegah *mafsadah* (kerusakan).

---

[1] Ismail and Sukron, "Contextual Exegesis of Q.S. Ar-Rum: 41 and Environmental Ethics: Toward a Post-Anthropocentric Qur'anic Hermeneutic."

[2] S Javaid and I Basheer, "Urdu-Correlative Study of Quranic Regulations and Hadith Morals Related to Environmental Protection and Their Contemporary Significance," *SIAR Journal* 18 (2023): 1–15, https://doi.org/10.29370/siarj/issue18urduar1.

[3] Fathurahman, Rahman, and Yusuf, "Reconstructing Qur'anic Eco-Theology: Fasād, Khalīfah, and Mīzān in Islamic Environmental Ethics."

Sementara itu, Shaleh dan Islam (2024) memperkuat gagasan tersebut dengan menghubungkan konsep *khalifah* dengan prinsip amanah (kepercayaan).[4] Mereka berpendapat bahwa dalam Islam, alam merupakan titipan dari Allah yang harus dipelihara dan dikelola dengan tanggung jawab. Kegagalan dalam menjalankan amanah ini, seperti terlihat pada kerusakan lingkungan, dipandang sebagai pelanggaran moral dan spiritual yang akan dimintai pertanggungjawaban di dunia maupun di akhirat. Pemahaman ini memberikan dasar religius yang kuat untuk mendorong perilaku ramah lingkungan, karena menjaga alam bukan sekadar pilihan etis, melainkan kewajiban keagamaan yang mendasar.

c. Prinsip *Mizan* (Keseimbangan) dalam Ekologi

Konsep *mizan* (keseimbangan) dipahami sebagai prinsip normatif utama dalam tafsir ekologis modern. Fathurahman menjelaskan bahwa *mizan* merupakan salah satu dari tiga pilar utama dalam eko-teologi Al-Qur'an, bersama dengan *istikhlaf* (pengelolaan) dan *tazkiyah* (penyucian). Dalam pandangan mereka, *mizan* dalam konteks ekologi menggambarkan keseimbangan dinamis antara berbagai unsur dalam ekosistem, serta keseimbangan antara pemanfaatan sumber daya dan pelestariannya bagi generasi mendatang.

Kajian *maqasid al-syari'ah* (tujuan hukum Islam) terhadap konsep *mizan* menegaskan bahwa prinsip ini menuntut sikap moderat (*wasatiyyah*) dalam seluruh bentuk hubungan manusia dengan alam. Ketidakseimbangan terhadap *mizan* seperti eksploitasi berlebihan, pencemaran, atau perusakan habitat dianggap sebagai penyebab utama kerusakan lingkungan sekaligus tanda dari krisis spiritual.[5] Oleh karena itu, pemulihan keseimbangan ekologis tidak hanya memerlukan upaya teknis dan ilmiah, tetapi juga pembaruan moral dan spiritual agar manusia kembali menyadari batas-batas etis dalam mengelola alam.

d. Hubungan Tindakan Manusia dan Konsekuensi Ekologis

Salah satu kontribusi utama dari tafsir ekologis terhadap Surah Ar-Rum ayat 41 adalah penekanan pada hubungan sebab-akibat antara tindakan manusia dan dampak ekologisnya. Ayat ini menegaskan bahwa kerusakan di darat dan laut terjadi "karena perbuatan tangan manusia." Pernyataan tersebut memberikan dasar teologis untuk memahami krisis lingkungan masa kini sebagai akibat dari pilihan dan perilaku manusia, bukan semata-mata peristiwa alam yang tidak dapat dihindari.

Temuan faktual juga mendukung pandangan ini. Indonesia telah kehilangan sekitar 1,45 juta hektar hutan dalam lima tahun terakhir, terutama akibat ekspansi perkebunan kelapa sawit, kegiatan pertambangan, dan pembangunan infrastruktur.[6] Mereka menafsirkan data ini sebagai bukti nyata dari *fasad* yang disebutkan dalam Ar-Rum 41, serta menyoroti bahwa kerusakan ekologis berskala besar tersebut menimbulkan persoalan teologis dan etis mengenai tanggung jawab manusia terhadap alam.

Penelitian oleh Ismail dan Sukron menambahkan kajian yang lebih terarah dalam konteks pertambangan di Raja Ampat. Mereka menunjukkan bahwa aktivitas pertambangan nikel di wilayah tersebut telah menyebabkan kerusakan parah pada ekosistem laut, pencemaran air, serta hilangnya sumber mata pencaharian masyarakat pesisir. Melalui perspektif tafsir Ar-Rum 41, mereka menegaskan bahwa kerusakan tersebut tidak hanya merupakan persoalan lingkungan dan ekonomi,

---

[4] A Shaleh and M S Islam, "Averting the Existential Threat of the Planet: Islamic Environmental Ethics to Address the Contemporary Environmental Crisis," *Intellectual Discourse* 32, no. 1 (2024): 1–28, https://doi.org/10.31436/id.v32i1.1937.

[5] Javaid and Basheer, "Urdu-Correlative Study of Quranic Regulations and Hadith Morals Related to Environmental Protection and Their Contemporary Significance."

[6] Nur, Saputra, and Rahmawati, "Deforestation and Environmental Ethics in Indonesia: Qur'anic Reflections on Ar-Rum 41."

tetapi juga pelanggaran terhadap nilai-nilai moral dalam Al-Qur'an mengenai keadilan ekologis dan tanggung jawab manusia sebagai *khalifah* di bumi.

e. Dimensi Moral-Spiritual dari Degradasi Lingkungan

Penemuan penting lainnya menyoroti adanya dimensi moral dan spiritual dalam krisis lingkungan. Shaleh dan Islam (2024) menyatakan bahwa krisis lingkungan pada dasarnya mencerminkan krisis spiritual yang lebih mendalam yakni kegagalan manusia memahami posisi dan tanggung jawabnya dalam tatanan ciptaan Allah.[7] Mereka menjelaskan bahwa degradasi lingkungan berakar pada berbagai penyakit spiritual, seperti keserakahan (tama'), ketidakpedulian (ghafilah), dan kesombongan (kibr).

Sementara itu, Putri (2024) memperluas pandangan tersebut dengan menelusuri makna konsep *al-fahsha'* (perbuatan tercela) dan *al-munkar* (kemungkaran) dalam konteks modern melalui pendekatan eko-sufi semiotik. Ia menegaskan bahwa praktik eksploitasi alam yang merusak dapat dipandang sebagai bentuk *fahsha'* dan *munkar* karena melanggar tatanan moral dan ekologis yang telah ditetapkan oleh Allah. Oleh karena itu, menjaga kelestarian lingkungan tidak hanya merupakan kewajiban hukum dan etika, tetapi juga bentuk ibadah serta proses penyucian diri secara spiritual (tazkiyah).

f. Implikasi untuk Kebijakan dan Pendidikan

Penafsiran ulang Ar-Rum 41 dalam perspektif ekologis memiliki dampak praktis yang penting bagi kebijakan lingkungan dan pendidikan. Pengintegrasian nilai-nilai Qur'ani seperti prinsip khalifah (kepemimpinan manusia di bumi), mizan (keseimbangan), dan larangan terhadap fasad (kerusakan) ke dalam kebijakan lingkungan dapat memperkuat legitimasi sosial serta meningkatkan kepatuhan masyarakat terhadap aturan konservasi.[8] Di negara-negara mayoritas Muslim seperti Indonesia, pendekatan religius dalam mengemas isu lingkungan dinilai lebih efektif untuk mendorong partisipasi kolektif dibandingkan pendekatan sekuler semata.

Dalam ranah pendidikan, tafsir ekologis terhadap Ar-Rum 41 dapat menjadi dasar pengembangan kurikulum pendidikan lingkungan yang berlandaskan nilai-nilai Islam. Dengan menanamkan pemahaman tentang konsep khalifah, amanah (tanggung jawab moral), dan dampak fasad, pendidikan Islam dapat membentuk kesadaran ekologis yang selaras dengan identitas keagamaan. Kesadaran ini berpotensi menumbuhkan perilaku ramah lingkungan yang lebih konsisten, mendalam, dan berkelanjutan.[9]

Fikih Lingkungan KH. Ali Yafie: Penerjemahan Nilai Qur'ani Secara Aplikatif

a. Konsep *Hifz al-Bi'ah* dalam Kerangka *Maqasid al-Shari'ah*

Salah satu kontribusi penting KH. Ali Yafie dalam pemikiran Islam modern adalah pandangannya yang menempatkan pelestarian lingkungan (*hifẓ al-bi'ah*) sebagai bagian dari tujuan utama hukum Islam (*maqasid al-Shari'ah*). Melalui proses ijtihad, Ali Yafie memasukkan *hifẓ al-bi'ah* ke dalam kategori kebutuhan dasar (*darurīyyat*), sejajar dengan lima tujuan pokok syariah, yaitu menjaga agama (*hifẓ al-din*), jiwa (*hifẓ al-nafs*), akal (*hifẓ al-'aql*), keturunan (*hifẓ al-nasl*), dan harta (*hifẓ al-mal*).[10]

---

[7] Shaleh and Islam, "Averting the Existential Threat of the Planet: Islamic Environmental Ethics to Address the Contemporary Environmental Crisis."

[8] A Nur and H B Husin, "Qur'anic Ecotheology and the Ethics of Forest Protection in Indonesia," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 26, no. 2 (2025): 1–25, https://doi.org/10.14421/qh.v26i2.6312.

[9] R Hassan, "Ecological Piety and Environmental Ethics in Islamic Education," *Journal of Moral Education* 49, no. 5 (2020): 621–35, https://doi.org/10.1080/03057240.2020.1716391.

[10] Lailatus and Kudus, "Hifẓ Al-Bī'ah Sebagai Maqāṣid Al-Sharī'ah: Pemikiran KH. Ali Yafie Tentang Fikih Lingkungan."

Gagasan ini membawa dampak besar dalam bidang hukum Islam. Dengan menempatkan pelestarian lingkungan sebagai bagian dari kebutuhan dasar, Ali Yafie menegaskan bahwa menjaga lingkungan bukan hanya anjuran moral atau tindakan sukarela, melainkan kewajiban penting yang harus dipenuhi demi kesejahteraan manusia dan keberlangsungan kehidupan. Fathurahman juga menambahkan bahwa pendekatan maqasid ini memberikan dasar teologis dan hukum yang kuat bagi gerakan perlindungan lingkungan, karena menempatkan isu ekologis pada posisi tertinggi dalam prioritas syariah.

b. Status Hukum Perlindungan Lingkungan

Dalam pandangan hukum Islam, Ali Yafie menetapkan bahwa menjaga dan melindungi lingkungan termasuk dalam kategori *fard al-kifayah* (kewajiban kolektif). Lailatus dan Kudus (2023) menjelaskan bahwa kewajiban ini berlaku bagi seluruh umat Islam secara bersama.[11] Artinya, jika sebagian anggota masyarakat telah melaksanakan tanggung jawab tersebut, maka kewajiban itu tidak lagi dibebankan kepada yang lain. Namun, jika tidak ada yang melakukannya, seluruh komunitas dianggap berdosa.

Penetapan status *fard al-kifayah* memiliki dampak praktis yang penting. Pertama, hal ini menekankan bahwa pelestarian lingkungan adalah tanggung jawab bersama yang memerlukan kerja sama antara berbagai pihak, seperti pemerintah, lembaga masyarakat, institusi keagamaan, dan individu. Kedua, pendekatan ini menegaskan adanya tanggung jawab moral dan hukum secara kolektif: apabila kerusakan lingkungan terjadi akibat kelalaian bersama, maka seluruh komunitas turut memikul dosa dan tanggung jawab spiritual.[12]

Beberapa ulama modern juga mengusulkan agar perlindungan lingkungan dikategorikan sebagai *fard 'ain* (kewajiban individu) dalam situasi tertentu. Acim dan Suharti (2023) mencatat bahwa para ulama di Lombok berpendapat bahwa tindakan-tindakan sederhana seperti tidak membuang sampah sembarangan, menghemat air, dan menanam pohon dapat dianggap sebagai *fard 'ain*, karena termasuk bagian dari tanggung jawab pribadi sebagai *khalifah* (pemelihara bumi). Perbedaan pandangan ini memperlihatkan adanya dinamika dan perkembangan dalam pemikiran fikih lingkungan di era kontemporer.

c. Prinsip-Prinsip Aplikatif dalam Fikih Lingkungan

Fikih lingkungan yang dikembangkan oleh Ali Yafie dan ulama kontemporer lainnya mencakup beberapa prinsip aplikatif yang dapat diterjemahkan ke dalam panduan praktis untuk perilaku individu dan kebijakan komunitas. Analisis literatur mengidentifikasi beberapa prinsip kunci yaitu:

1. Prinsip Larangan Kerusakan (Lā Ḍarar wa Lā Ḍirār)

Prinsip dasar dalam hukum Islam, yaitu "tidak boleh membahayakan diri sendiri maupun orang lain," memiliki penerapan yang luas dalam bidang lingkungan hidup. Zainuddin (2023) menjelaskan bahwa prinsip *la darar* menegaskan pentingnya mempertimbangkan dampak lingkungan dari setiap aktivitas manusia.[13] Kegiatan yang berpotensi menimbulkan kerusakan ekologis besar harus dicegah atau diatur dengan ketat. Prinsip ini juga menjadi landasan bagi kebijakan pengelolaan lingkungan, termasuk penerapan analisis mengenai dampak lingkungan (AMDAL) serta pemberian sanksi terhadap tindakan pencemaran.

---

[11] Lailatus and Kudus.

[12] A Hassan, "Sustainable Development and Islamic Ethical Tasks for Business-Organisations BT - Sustainable Organizations" (IntechOpen, 2020), https://doi.org/10.5772/INTECHOPEN.94992.

[13] F Zainuddin, "Fikih Lingkungan Hidup: Upaya Pelestarian Lingkungan Dalam Islam," *Al-Hukmi* 4, no. 2 (2023): 1–18, https://doi.org/10.35316/alhukmi.v4i2.3900.

2. **Prinsip Prioritas Kemaslahatan Ekologis (Maṣlaḥah)**

Konsep *maṣlaḥah* (kemaslahatan umum) dalam fikih lingkungan menegaskan bahwa kepentingan ekologis jangka panjang harus lebih diutamakan dibandingkan keuntungan ekonomi sesaat. Paradigma *hifẓ al-bi'ah* dapat menjadi dasar untuk menyeimbangkan konflik antara pembangunan ekonomi dan pelestarian lingkungan.[14] Mereka menekankan bahwa ketika terjadi pertentangan antara keduanya, prinsip *maṣlaḥah* mengharuskan keberlanjutan lingkungan ditempatkan sebagai prioritas utama, karena hal tersebut berkaitan langsung dengan kesejahteraan generasi kini dan yang akan datang.

3. **Prinsip Pencegahan dan Kehati-hatian (Sadd al-Dharā'i')**

Prinsip *sadd al-dharā'i'* (menutup jalan menuju kerusakan) dalam fikih lingkungan berfungsi sebagai dasar pencegahan. Prinsip ini menekankan pentingnya tindakan proaktif untuk mencegah terjadinya kerusakan lingkungan, bukan sekadar menanganinya setelah dampak muncul. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip kehati-hatian (*precautionary principle*) yang dikenal dalam hukum lingkungan internasional.

4. **Prinsip Sanksi dan Penegakan (Ta'zīr)**

Fikih lingkungan juga menegaskan pentingnya penerapan sanksi bagi pelanggaran terhadap aturan ekologis. Sejumlah ulama kontemporer mendukung penggunaan *ta'ẓīr* (hukuman) bagi pihak yang menyebabkan kerusakan lingkungan. Bentuk sanksi tersebut dapat berupa denda, hukuman penjara, atau kewajiban melakukan pemulihan lingkungan. Penerapan *ta'ẓīr* dipandang sebagai cara untuk menegakkan kepatuhan terhadap norma lingkungan sekaligus memberikan efek jera bagi pelanggar.

d. Implementasi Fikih Lingkungan di Indonesia

Beberapa penelitian menunjukkan bahwa penerapan fikih lingkungan di Indonesia telah berkembang melalui berbagai inisiatif sosial dan kelembagaan, meskipun hasilnya masih beragam. Organisasi keagamaan besar seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama berperan penting dalam menganpanyekan isu lingkungan ke dalam agenda dakwah dan sosial mereka. Gerakan ekologis Muhammadiyah, misalnya, mengalami perubahan signifikan dari sekadar wacana keagamaan menjadi advokasi kebijakan publik. Selain mendorong kesadaran ekologis melalui pendidikan dan khutbah, organisasi ini juga aktif menentang proyek pembangunan yang berpotensi merusak lingkungan serta mendorong penerapan regulasi yang lebih ketat. Di sisi lain, penelitian mengenai ulama Lombok menunjukkan bahwa literasi fikih al-bī'ah telah diartikulasikan dalam berbagai tema penting, seperti tata cara berinteraksi dengan alam, peran pemimpin dalam perlindungan lingkungan, hingga integrasi nilai-nilai Islam dengan praktik lokal.[15] Hasil penelitian tersebut menegaskan bahwa ulama daerah memiliki peran strategis dalam menerjemahkan prinsip-prinsip Qur'ani menjadi praktik ekologis yang relevan di tingkat komunitas.

Selain itu, penelitian yang dilakukan oleh Sukarni terhadap komunitas Muslim di wilayah Gambut memperlihatkan hubungan kompleks antara faktor keagamaan, ekonomi, dan kebijakan

[14] C Rois, N Jannani, and M Mufid, "Islamic Law Paradigm Responding Conflicts of Interest of Economic Development and Ecological Conservation: Hifdz Al-Bi'ah Perspective," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 9, no. 1 (2024): 1–20, https://doi.org/10.29240/jhi.v9i1.8660.

[15] S A Acim and S Suharti, "The Concept of Fiqh Al-Bī'ah in the Qur'an: A Study of the Quranic Verses on Environment in the Ulamas' Views of Lombok," *Ulumuna: Jurnal Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Mataram* 27, no. 1 (2023): 1–24, https://doi.org/10.20414/ujis.v27i1.694.

dalam praktik konservasi lingkungan.[16] Melalui pendekatan mixed-methods dengan melibatkan 120 responden, penelitian tersebut menemukan bahwa tingkat literasi fikih lingkungan berpengaruh positif terhadap perilaku konservasi, sedangkan tekanan ekonomi justru berdampak negatif terhadap upaya pelestarian alam. Penegakan kebijakan pemerintah juga berkontribusi positif, meski masih lemah. Temuan ini menunjukkan bahwa penguatan kesadaran fikih lingkungan perlu disertai dengan dukungan ekonomi yang memadai dan regulasi yang tegas agar upaya konservasi dapat berjalan lebih efektif dan berkelanjutan.

Self-Concept Ekologis dan Perilaku Pro-Lingkungan: Perspektif Psikologi

a. Definisi dan Dimensi Self-Concept Ekologis

Self-Concept Ekologis adalah cara seseorang melihat dirinya sebagai bagian dari alam, bukan sebagai makhluk yang berdiri terpisah. Seseorang dengan konsep diri ekologis merasa bahwa menjaga lingkungan bukan sekadar tugas luar dirinya, tetapi bagian dari siapa dirinya sebagai manusia. Kepedulian terhadap alam seperti menjaga kebersihan, merawat tanaman, atau menghormati makhluk hidup terasa sebagai sesuatu yang alami dan melekat dalam identitasnya.

Dalam psikologi lingkungan, gagasan ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran Arne Naess. Ia menjelaskan bahwa manusia dan alam bukan dua hal yang terpisah, tetapi satu kesatuan yang saling membutuhkan. Kerusakan pada alam pada akhirnya juga melukai manusia, dan sebaliknya, hubungan yang sehat dengan alam membantu manusia hidup lebih seimbang. Pandangan ini menekankan bahwa memahami diri sendiri juga berarti memahami hubungan kita dengan alam sekitar, karena kehidupan manusia dan lingkungan selalu saling terkait.[17]

Fountoulakis (2025) mengidentifikasi beberapa dimensi kunci dari self-concept ekologis :

1. **Identitas Lingkungan (Environmental Identity)**

Dimensi ini menggambarkan seberapa jauh seseorang melihat dirinya berhubungan dengan alam. Orang yang memiliki identitas lingkungan yang kuat biasanya merasa dirinya adalah bagian dari alam itu sendiri. Mereka tidak merasa lebih tinggi atau terpisah dari lingkungan, tetapi menganggap hidup mereka terhubung dengan seluruh ekosistem di sekitarnya.

2. **Koneksi dengan Alam (Connectedness to Nature)**

Dimensi ini melihat seberapa kuat seseorang merasa dekat secara emosi dan batin dengan alam. Ketika seseorang merasakan hubungan yang hangat, akrab, atau bahkan menenangkan saat berada di alam, biasanya mereka menjadi lebih peka terhadap kondisi lingkungan di sekitarnya. Penelitian juga menemukan bahwa orang yang memiliki keterhubungan seperti ini cenderung lebih peduli pada masalah lingkungan dan lebih terdorong untuk melakukan tindakan yang membantu menjaga kelestarian alam. Keterikatan emosional itu membuat mereka merasa bahwa merawat lingkungan berarti juga merawat diri sendiri, karena alam adalah bagian penting dari hidup mereka.

3. **Tanggung Jawab Ekologis (Ecological Responsibility)**

Dimensi ini berkaitan dengan bagaimana seseorang memandang tugas dan kewajiban mereka terhadap lingkungan serta masa depan generasi berikutnya. Orang yang memiliki rasa tanggung jawab ekologis yang kuat biasanya merasa perlu menjaga alam dengan sungguh-sungguh. Mereka

[16] S Sukarni, "Gambut Muslim Community and Their Environmental Conservation: Intertwin among Fiqh, Economy, and Policy Factors," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 19, no. 2 (2025): 1–25, https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v19i2.14311.

[17] G Fountoulakis and K I Alkhouri, "Ecological Self: Integrating Environmental Psychology, Ecopsychology, and Ecotheology in the Anthropocene," *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση Για Την Αειφορία*, 2025, https://doi.org/10.12681/ees.38255.

berusaha mengurangi perilaku yang bisa merusak lingkungan dan memilih tindakan yang dapat mendukung kelestariannya. Bagi mereka, menjaga bumi bukan sekadar pilihan, tetapi bagian dari tanggung jawab moral yang harus dijalankan agar kehidupan tetap lestari bagi semua.

b. Hubungan antara identitas lingkungan dan perilaku

Penelitian dalam psikologi lingkungan menunjukkan bahwa cara seseorang melihat dirinya sebagai "orang yang peduli lingkungan" sangat memengaruhi perilaku mereka. Studi Van der Werff dan teman-temannya (2013) menemukan bahwa identitas ini tetap berpengaruh pada pilihan, niat, dan tindakan ramah lingkungan, bahkan setelah nilai-nilai pribadi tentang alam ikut diperhitungkan. Ketika seseorang merasa dirinya adalah tipe orang yang peduli lingkungan, mereka cenderung berusaha bertindak sesuai dengan gambaran tersebut, karena manusia biasanya ingin perilaku dan citra dirinya selaras.

Hubungan ini bekerja melalui beberapa mekanisme psikologis. Mekanisme *self-consistency* menjelaskan bahwa manusia cenderung merasa lebih nyaman ketika perilaku mereka sesuai dengan konsep diri. Jika seseorang menganggap dirinya peduli lingkungan, ia akan berusaha bertindak sesuai identitas itu agar tidak muncul rasa tidak selaras dalam dirinya. Mekanisme *self-verification* membuat individu mencari pengalaman yang menegaskan identitasnya. Karena itu, orang dengan identitas ekologis yang kuat lebih mudah terdorong untuk ikut aksi lingkungan, seperti mengurangi sampah atau hemat energi, karena hal tersebut memperkuat gambaran diri yang sudah mereka miliki. Lalu, mekanisme *self-enhancement* menjelaskan bahwa perilaku yang selaras dengan nilai dan identitas pribadi dapat meningkatkan harga diri serta memberikan rasa makna. Tindakan pro-lingkungan, dalam konteks ini, bukan hanya dianggap baik secara moral tetapi juga memberi pengalaman positif bagi diri sendiri.[18]

Pembentukan *ecological self* atau konsep diri ekologis dipengaruhi oleh beberapa faktor yang saling berkaitan. Pertama, pengalaman langsung dengan alam, terutama pada masa kanak-kanak, sering menjadi fondasi awal. Aktivitas seperti bermain di ruang terbuka, berkebun, atau menjelajah hutan kecil memberikan kesempatan bagi individu untuk merasakan kedekatan dengan lingkungan. Pengalaman-pengalaman positif seperti ini dapat menumbuhkan rasa memiliki dan kepedulian terhadap alam. Selain itu, proses sosialisasi dan pendidikan turut membentuk cara seseorang memahami hubungan dirinya dengan lingkungan. Pendidikan tentang ekosistem, keterkaitan antara makhluk hidup, serta dampak tindakan manusia memberi dasar pengetahuan yang memperkuat kesadaran ekologis. Nilai-nilai yang diwariskan keluarga atau komunitas termasuk nilai religius juga berperan dalam membentuk cara pandang seseorang terhadap alam. Nilai dan *worldview* ini membantu individu memahami mengapa lingkungan penting dan apa tanggung jawab moral mereka dalam menjaga keberlanjutan ekologis. Semua faktor ini bekerja bersama-sama hingga membentuk identitas ekologis yang lebih matang.

c. Peran Nilai-Nilai Religius dalam Pembentukan Identitas Ekologis

Dalam kajian tentang *ecological self*, sebagian besar penelitian memang berasal dari konteks Barat dan cenderung bersifat sekuler. Namun, semakin banyak literatur menunjukkan bahwa nilai-nilai agama juga dapat membentuk identitas ekologis, khususnya dalam tradisi Islam. Dalam konteks ini, muncul gagasan tentang *ecological piety* atau "kesalehan ekologis," yaitu cara memaknai tindakan menjaga lingkungan sebagai bagian dari ibadah. Hassan menjelaskan bahwa ketika pelestarian alam dipahami sebagai wujud ketaatan kepada Allah, pendidikan Islam dapat membantu menanamkan

[18] E van der Werff, L Steg, and K Keizer, "The Value of Environmental Self-Identity: The Relationship between Biospheric Values, Environmental Self-Identity and Environmental Preferences, Intentions and Behaviour," *Journal of Environmental Psychology* 34 (2013): 55–63, https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2012.12.006.v

kepedulian ekologis ke dalam konsep diri religius seorang Muslim.[19] Dengan cara itu, perhatian pada lingkungan tidak lagi berdiri sendiri, tetapi menyatu dengan motivasi spiritual sehari-hari.

Gagasan ini diperkuat oleh Shaleh dan Islam, yang menekankan pentingnya kesadaran spiritual mengenai peran manusia sebagai khalifah di bumi dan tanggung jawab terhadap amanah yang diberikan Allah.[20] Menurut mereka, pemahaman bahwa alam adalah ciptaan Tuhan yang dititipkan kepada manusia membuat tindakan menjaga lingkungan menjadi bagian dari identitas keagamaan itu sendiri. Ketika seorang Muslim menyadari bahwa ia akan dimintai pertanggungjawaban atas bagaimana ia memperlakukan alam, sikap peduli lingkungan tidak lagi muncul dari tekanan luar, tetapi tumbuh sebagai bagian dari keyakinan dan identitas batin. Pendekatan seperti ini membuka jalan bagi pembentukan *ecological self* yang selaras dengan ajaran Islam, sehingga kepedulian lingkungan memiliki landasan spiritual yang kuat dan berkelanjutan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Evolusi Tafsir Ekologis

a. Pergeseran Paradigma dalam Tafsir Ar-Rum 41

Pergeseran cara menafsirkan Q.S. Ar-Rum ayat 41 menunjukkan perubahan besar dari pandangan klasik yang berpusat pada manusia menuju pendekatan baru yang lebih peduli lingkungan. Pada masa lalu, para mufasir biasanya memahami kata *fasad* (kerusakan) sebagai tanda tanda akhir zaman atau sebagai kerusakan moral yang bersifat abstrak. Tafsir ini tentu relevan untuk konteks sejarahnya, tetapi kurang memadai untuk menjawab masalah lingkungan yang semakin parah di zaman sekarang. Penafsir kontemporer seperti Ismail dan Sukron (2025) serta Fathurahman dkk (2021) mencoba membaca ayat ini dengan perspektif ekologis. Mereka memahami *fasād* bukan hanya sebagai kerusakan moral, tetapi juga sebagai kritik terhadap pola hidup manusia modern, termasuk eksploitasi alam dan sistem ekonomi yang merusak seperti kapitalisme ekstraktif. Dengan kata lain, kerusakan yang "tampak di darat dan di laut" dipahami sebagai akibat langsung dari aktivitas manusia, sehingga ayat ini menjadi panggilan teologis untuk memperbaiki struktur sosial-ekonomi dan pola relasi manusia dengan alam.

b. Konsep Khalīfah: Dari Dominasi ke Pengelolaan Bertanggung Jawab

Dalam Islam, pergeseran cara memahami terjadi pada konsep *khalifah*. Penafsiran klasik sering menekankan kekuasaan manusia atas bumi, tetapi para akademisi masa kini menegaskan bahwa *khalifah* sebenarnya berarti pemegang amanah yang bertanggung jawab. Al-Baqarah ayat 30 memperlihatkan bahwa tugas ini disertai kekhawatiran malaikat tentang potensi kerusakan, yang menunjukkan bahwa posisi manusia bukan sebagai pemilik, tetapi sebagai pengelola yang harus menjaga bumi agar tetap lestari. Pandangan baru ini menjadi dasar kuat untuk gagasan pembangunan berkelanjutan dan keadilan bagi generasi mendatang.

c. Mīzān dan Ekologi: Keseimbangan sebagai Prinsip Normatif

Konsep *mizan* atau keseimbangan dalam Al-Qur'an dapat dipahami sejalan dengan prinsip-prinsip ekologi modern. Dalam ilmu ekologi, keseimbangan ekosistem meskipun terus diperbarui teorinya, tetap menjadi gagasan penting untuk menjelaskan bagaimana sistem alam bekerja dan bagaimana aktivitas manusia bisa mengganggu stabilitas tersebut. Temuan analisis penelitian ini menunjukkan *mizan* ditempatkan sebagai dasar eko-teologi Islam yang menekankan perlunya moderasi dan keberlanjutan dalam seluruh tindakan manusia terhadap alam. Prinsip ini sejalan

[19] Hassan, "Ecological Piety and Environmental Ethics in Islamic Education."
[20] Shaleh and Islam, "Averting the Existential Threat of the Planet: Islamic Environmental Ethics to Address the Contemporary Environmental Crisis."

dengan konsep *planetary boundaries*, yaitu batas-batas ekologis bumi yang tidak boleh dilampaui agar sistem bumi tetap stabil. Jika batas-batas itu dilanggar, maka kondisi lingkungan bisa berubah secara drastis dan tidak dapat dipulihkan. Hal ini merupakan sebuah kondisi yang dalam perspektif Qur'ani dapat dipahami sebagai pelanggaran terhadap *mizan*. Dalam Islam, keseimbangan ini tidak hanya berbicara tentang alam, tetapi juga tentang etika dan spiritualitas manusia. Alam yang rusak sering kali menjadi cerminan dari ketidakseimbangan batin manusia, seperti keserakahan dan kurangnya kepedulian. Karena itu, memperbaiki alam berarti juga memperbaiki diri melalui praktik-praktik spiritual seperti *tazkiyah* (penyucian jiwa) dan *tawadu'* (kerendahan hati). Dengan mengembalikan keseimbangan batin, manusia lebih mampu menjaga keseimbangan bumi.

Fikih Lingkungan: Dari Norma Abstrak ke Aplikasi Konkret

a. Inovasi Maqasid: Hifz al-Bi'ah sebagai Daruriyyah

Gagasan KH. Ali Yafie yang menempatkan *hifz al-bi'ah* (pemeliharaan lingkungan) sebagai bagian dari kategori *daruriyyat* dalam *maqasid al-shari'ah* merupakan langkah penting dalam memperbarui cara hukum Islam memahami isu lingkungan. Secara klasik, *daruriyyat* hanya mencakup lima tujuan utama: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ali Yafie menawarkan dua kemungkinan: memasukkan lingkungan sebagai tujuan keenam, atau memastikan bahwa pemeliharaan lingkungan menjadi bagian dari kelima tujuan tersebut.[21] Pandangan ini sejalan dengan arah pemikiran para ahli *maqasid* modern seperti Jasser Auda, yang menekankan bahwa *maqasid* harus fleksibel dan mampu merespons tantangan zaman.[22] Dalam kerangka ini, menambahkan dimensi lingkungan bukan sekadar inovasi teoretis, melainkan pengakuan bahwa kerusakan lingkungan kini mengancam seluruh tujuan dasar syariah. Degradasi lingkungan dapat memengaruhi ibadah, membahayakan nyawa, merusak kesehatan fisik dan mental, mengancam masa depan generasi mendatang, serta menghancurkan sumber daya ekonomi. Ketika pemeliharaan lingkungan ditempatkan dalam tingkat *daruriyyat*, maka perlindungan lingkungan menjadi kewajiban dasar, bukan pilihan tambahan. Hal ini berarti bahwa merusak lingkungan dipandang sebagai pelanggaran serius dalam hukum Islam, dan tidak bisa lagi dibenarkan sebagai konsekuensi pembangunan. Dengan cara ini, pemikiran Ali Yafie memberikan dasar teologis dan yuridis yang kuat untuk menjadikan isu lingkungan sebagai prioritas utama dalam kehidupan sosial dan kebijakan publik umat Islam.

b. Fard Kifayah vs Fard 'Ain: Debat tentang Kewajiban Individual

Penempatan perlindungan lingkungan sebagai *fard kifayah* oleh KH. Ali Yafie menimbulkan perdebatan di kalangan ulama karena sebagian peneliti berpendapat bahwa beberapa tindakan lingkungan seharusnya menjadi *fard 'ain*, yaitu kewajiban setiap individu. Perdebatan ini menunjukkan adanya ketegangan klasik dalam hukum Islam antara tanggung jawab pribadi dan tanggung jawab bersama. Jika perlindungan lingkungan diposisikan sebagai *fard kifayah*, berarti tugas menjaga bumi dipahami sebagai kewajiban kolektif yang menuntut koordinasi antara pemerintah, lembaga masyarakat, dan warga, karena banyak persoalan lingkungan memang hanya bisa diselesaikan melalui kebijakan dan kerja sama skala besar. Namun, kritik muncul karena model *fard kifayah* berpotensi membuat orang merasa bahwa kewajiban itu akan dipenuhi oleh pihak lain, sebuah situasi yang dalam psikologi disebut sebagai *bystander effect*, yaitu ketika orang tidak bertindak karena menganggap orang lain akan melakukannya.[23] Untuk menjembatani dua posisi ini, beberapa ulama mengusulkan pendekatan bertingkat: tindakan sehari-hari yang dapat dilakukan oleh siapa pun seperti menghemat air, tidak membuang sampah sembarangan, mengurangi konsumsi boros, ini dikategorikan sebagai *fard 'ain*, sementara persoalan lingkungan yang membutuhkan kerja kolektif

[21] Lailatus and Kudus, "Hifẓ Al-Bī'ah Sebagai Maqāṣid Al-Sharī'ah: Pemikiran KH. Ali Yafie Tentang Fikih Lingkungan."

[22] J Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (International Institute of Islamic Thought, 2008).

[23] J M Darley and B Latané, "Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility," *Journal of Personality and Social Psychology* 8, no. 4 (1968): 377–83.d

seperti pengelolaan hutan, penegakan regulasi, atau mitigasi perubahan iklim, ditetapkan sebagai *fard kifayah*. Dengan cara ini, perlindungan lingkungan dipahami sebagai kombinasi harmonis antara tanggung jawab individu dan tanggung jawab masyarakat.

Implementasi Fikih Lingkungan: Tantangan dan Peluang

Studi empiris tentang fikih lingkungan di Indonesia seperti penelitian Sukarni (2025) pada komunitas Muslim Gambut menunjukkan bahwa usaha mengamalkan fikih lingkungan itu masih menghadapi beberapa hambatan besar, tapi juga memiliki peluang kuat untuk dikembangkan.

a. Tantangan Utama

1. Kesenjangan Literasi Fikih Lingkungan

Hanya sekitar 38% masyarakat yang memahami prinsip-prinsip fikih lingkungan. Artinya, lebih dari separuh belum tahu bagaimana ajaran Islam mengatur hubungan manusia dengan alam. Penyebabnya biasanya sederhana:

- Sekolah dan madrasah masih fokus pada fikih ibadah dasar, belum banyak membahas fikih lingkungan.
- Guru dan ulama belum banyak mendapat pelatihan khusus soal fikih lingkungan.
- Buku atau materi fikih lingkungan yang mudah dipahami masih terbatas.

2. Benturan dengan Kepentingan Ekonomi

Faktor ekonomi terbukti berpengaruh negatif terhadap kesadaran lingkungan. Sederhananya, ketika kondisi ekonomi sulit, orang cenderung memilih cara cepat untuk bertahan hidup, meskipun merusak lingkungan. Contoh: membuka lahan gambut untuk pertanian atau perumahan bisa cepat menghasilkan uang, tapi dalam jangka panjang merusak ekosistem gambut.

3. Penegakan Kebijakan yang Lemah

Penegakan aturan lingkungan memang ada pengaruh positif, tetapi pengaruhnya kecil. Ini menunjukkan bahwa aturan sudah dibuat, tetapi pelaksanaannya tidak tegas. Masalahnya biasanya terkait: korupsi, kurangnya kemampuan lembaga lokal, lemahnya komitmen politik untuk memprioritaskan lingkungan. Maka jika aturan tidak dijalankan, norma fikih lingkungan yang baik pun sulit berdampak nyata.

b. Peluang dan Strategi

1. Peran Organisasi Keagamaan

Gerakan ekologis Muhammadiyah menjadi contoh kuat bahwa organisasi Islam bisa mendorong perubahan nyata. Mereka memiliki legitimasi agama, jaringan yang luas dan pengaruh politik. Dengan kekuatan ini, mereka bisa mengubah ajaran fikih lingkungan menjadi kampanye publik, kebijakan, dan aksi nyata di tingkat masyarakat.

2. Ulama Lokal sebagai Penggerak Utama

Penelitian Acim & Suharti (2023) di Lombok menunjukkan bahwa ulama lokal sangat efektif menjembatani ajaran Qur'ani dengan praktik sehari-hari masyarakat.[24] Jika ulama dibekali pemahaman fikih lingkungan serta metode komunikasi yang baik, mereka bisa menguatkan norma-norma ekologis di tingkat desa atau komunitas sebagai tempat perubahan paling mudah terjadi.

[24] Acim and Suharti, "The Concept of Fiqh Al-Bī'ah in the Qur'an: A Study of the Quranic Verses on Environment in the Ulamas' Views of Lombok."

3. Integrasi ke Pendidikan

Mengajarkan fikih lingkungan sejak dini di sekolah Islam, pesantren, dan madrasah membuat nilai-nilai ekologis lebih membumi. Kurikulum dibuat dengan mengintegrasikan antara prinsip-prinsip fikih lingkungan, ilmu sains lingkungan dan keterampilan praktis dan konkret untuk konservasi seperti mengelola sampah, menanam, atau merawat lahan. Dengan begitu generasi mendatang tidak hanya mengerti konsep, namun juga mempraktikkannya

Self-Concept Ekologis Islami: Menjembatani Teori dan Praktik

a. Dari *Ecological Self Sekuler* ke Islamic Ecological Self

Konsep *ecological self* yang diperkenalkan Arne Naess dan dikembangkan lebih lanjut oleh peneliti seperti Susan Clayton membantu menjelaskan bagaimana seseorang membangun identitas ekologis dan bagaimana identitas tersebut mempengaruhi perilaku mereka. Namun, kerangka ini lahir dalam konteks Barat yang cenderung sekuler, sehingga belum banyak membahas bagaimana identitas keagamaan, terutama identitas Islam untuk ikut membentuk cara seseorang memahami hubungan dirinya dengan lingkungan.

Dalam penelitian ini diajukan konsep *Islamic ecological self*, yaitu bentuk identitas ekologis yang menyatu dengan nilai, ajaran, dan orientasi moral dalam Islam. *Islamic ecological self* merujuk pada sejauh mana seorang Muslim memasukkan kepedulian lingkungan ke dalam pemahaman dirinya sebagai hamba dan pengemban amanah Allah. Hal ini tampak dalam beberapa aspek, seperti kesadaran sebagai *khalifah* yang bertugas menjaga ciptaan, pemahaman bahwa alam adalah amanah, pengalaman spiritual ketika berinteraksi dengan alam sebagai ayat, serta keyakinan bahwa perilaku ekologis merupakan bagian dari ketaatan dan akan dipertanggungjawabkan di akhirat.

Model ini berbeda dari pendekatan sekuler karena motivasi ekologis tidak hanya didorong oleh pertimbangan etis atau manfaat ekologis, tetapi juga oleh kewajiban religius. Identitas ekologis dalam Islam tidak berdiri terpisah dari identitas keagamaan, melainkan menjadi bagian dari identitas Muslim yang menyeluruh. Selain itu, akuntabilitas dalam kerangka ini tidak hanya bersifat sosial atau terhadap manusia dan generasi mendatang, tetapi juga bersifat transendental karena terkait langsung dengan pertanggungjawaban di hadapan Allah. Dengan demikian, *Islamic ecological self* menawarkan pendekatan identitas ekologis yang lebih komprehensif karena menggabungkan dimensi psikologis, etis, dan spiritual.

b. Mekanisme Pembentukan *Islamic Ecological Self*

Analisis literatur menunjukkan bahwa pembentukan *Islamic ecological self* berlangsung melalui beberapa proses utama. Pertama, sosialisasi religius berperan penting. Ketika pendidikan Islam memasukkan nilai-nilai ekologis Qur'ani dan prinsip fikih lingkungan ke dalam pembelajaran, anak dan remaja yang belajar memahami bahwa menjaga lingkungan merupakan bagian dari identitas mereka sebagai Muslim. Proses ini terjadi melalui lingkungan keluarga, sekolah, masjid, dan komunitas yang secara bersama-sama membentuk cara berpikir mereka tentang hubungan antara agama dan tanggung jawab ekologis.

Kedua, peran tafsir dan khotbah juga sangat menentukan. Tafsir ekologis dalam kelas agama maupun khotbah Jum'at membantu umat melihat bahwa ajaran Al-Qur'an relevan dengan persoalan lingkungan saat ini. Ketika ulama secara konsisten menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan isu kerusakan lingkungan dan menekankan bahwa melindungi alam adalah kewajiban religius, pemahaman masyarakat tentang identitas mereka sebagai Muslim yang bertanggung jawab terhadap alam dapat semakin menguat. Pemaknaan ini kemudian diperkuat melalui praktik ibadah yang relevan, seperti berdoa untuk kelestarian alam, sedekah atau zakat untuk kegiatan konservasi, serta

kebiasaan beribadah yang menahan konsumsi berlebihan. Praktik-praktik ini membantu mempertemukan dimensi spiritual dan tanggung jawab ekologis dalam kehidupan sehari-hari.

Ketiga, pengalaman langsung dengan alam dalam kerangka religius turut membentuk kedekatan spiritual dengan lingkungan. Aktivitas seperti tafakkur terhadap ciptaan Allah, mengenali ayat Allah di alam, atau mengunjungi tempat-tempat alam yang dianggap memiliki nilai spiritual dapat memperdalam hubungan individu dengan lingkungan. Hal ini semakin kuat ketika individu terlibat dalam aksi kolektif, misalnya penanaman pohon, kegiatan bersih lingkungan, atau program konservasi yang digerakkan oleh organisasi keagamaan atau ulama. Melalui aktivitas bersama ini, identitas ekologis tumbuh bukan hanya di tingkat pribadi, tetapi juga sebagai bagian dari identitas komunitas Muslim.

c. Hubungan antara *Islamic Ecological Self* dan Perilaku Pro-Lingkungan

Walaupun kajian yang ada belum memberikan bukti empiris langsung tentang hubungan antara *Islamic ecological self* dan perilaku pro-lingkungan, teori tentang *self-concept* dan penelitian mengenai *environmental identity* memungkinkan kita memperkirakan *bahwa Islamic ecological self* berpotensi mendorong perilaku pro-lingkungan melalui beberapa jalur berikut.

1. Konsistensi Diri

Teori *self-concept* menjelaskan bahwa seseorang cenderung menjaga kesesuaian antara gambaran dirinya dengan tindakannya. Jika seorang Muslim melihat dirinya sebagai "Muslim yang peduli lingkungan" dan memahami bahwa menjaga lingkungan adalah bagian dari identitas keagamaannya, maka ia akan terdorong bertindak sesuai dengan identitas tersebut. Perilaku yang merusak lingkungan dapat menimbulkan rasa tidak nyaman atau konflik batin, sehingga mendorong seseorang untuk memperbaiki perilakunya.

2. Motivasi Intrinsik

Islamic ecological self dapat memunculkan motivasi dari dalam diri yang lebih kuat. Ketika upaya menjaga lingkungan dipahami sebagai bentuk ibadah dan ketaatan kepada Allah,bukan sekadar kewajiban sosial atau tekanan dari luar, maka perilaku pro-lingkungan cenderung lebih bertahan lama, bahkan tanpa adanya pengawasan atau imbalan tertentu.

3. Self-Efficacy

Identitas ekologis yang kuat dapat meningkatkan *self-efficacy*, yaitu keyakinan seseorang bahwa tindakannya dapat membuat perubahan. Jika individu memandang dirinya sebagai *khalifah* yang diberi tanggung jawab dan kemampuan untuk menjaga alam, ia lebih mungkin percaya bahwa tindakannya berdampak nyata. Keyakinan ini kemudian memperkuat dorongan untuk terlibat dalam tindakan pro-lingkungan.

4. Dukungan Sosial dan Norma Kelompok

Islamic ecological self juga bisa tumbuh melalui keterlibatan dalam komunitas Muslim yang menaruh perhatian pada isu lingkungan. Ketika sebuah komunitas menjadikan kepedulian ekologis sebagai nilai bersama, norma kelompok tersebut dapat memberikan dukungan sosial yang memperkuat dan mempertahankan perilaku pro-lingkungan. Perilaku menjaga lingkungan lalu menjadi bagian dari identitas kolektif bersama komunitas.

KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa menggabungkan tafsir ekologis Q.S. Ar-Rum ayat 41, pemikiran fikih lingkungan KH. Ali Yafie, dan teori psikologi tentang *self-concept* dapat menghasilkan

pemahaman yang lebih lengkap tentang bagaimana nilai-nilai Islam membentuk identitas ekologis seorang Muslim. Temuan paling penting dari pendekatan lintas-disiplin ini adalah bahwa kepedulian lingkungan dalam Islam tidak hanya bergantung pada dalil teologis atau aturan hukum, tetapi juga berhubungan dengan proses psikologis yang membentuk identitas diri. Melalui konsep *Islamic ecological self*, penelitian ini menunjukkan bahwa nilai Qur'ani seperti peran sebagai *khalifah*, *amanah*, *mizan*, dan larangan *fasad* dapat menjadi dasar pembentukan identitas ekologis yang mendorong perilaku ramah lingkungan secara konsisten.

Penggunaan metode seperti hermeneutika tematik, analisis *maqasid*, dan teori *self-concept* terbukti relevan dalam menjawab masalah penelitian. Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an memberikan dasar teologis tentang hubungan manusia dan alam; fikih lingkungan memberikan kerangka hukum dan etika untuk tindakan ekologis; sementara teori psikologi menjelaskan bagaimana nilai-nilai tersebut dapat tertanam dalam diri seseorang dan memotivasi tindakan nyata. Dengan begitu, penelitian ini berhasil menghubungkan aspek keagamaan, hukum Islam, dan dinamika psikologis untuk memberikan gambaran yang lebih utuh tentang perilaku ekologis dalam konteks Islam.

Walaupun demikian, penelitian ini memiliki keterbatasan karena bersifat konseptual dan bergantung pada kajian literatur. Studi ini belum menyediakan bukti empiris tentang seberapa kuat *Islamic ecological self* mempengaruhi perilaku lingkungan umat Muslim di lapangan. Selain itu, faktor sosial, budaya, dan ekonomi yang dapat memengaruhi pembentukan identitas ekologis belum diteliti secara mendalam. Penelitian berikutnya perlu mengembangkan alat ukur khusus untuk *Islamic ecological self*, melakukan studi kuantitatif atau eksperimen untuk menguji model yang diajukan, serta menilai efektivitas program pendidikan dan dakwah yang bertujuan memperkuat identitas ekologis dalam komunitas Muslim. Dengan demikian, penelitian ini dapat menjadi pijakan bagi kajian ekologis Islam yang lebih praktis dan berbasis data, serta mendukung inisiatif pendidikan dan kebijakan publik dalam menghadapi krisis lingkungan.

DAFTAR PUSTAKA

Acim, S A, and S Suharti. "The Concept of Fiqh Al-Bī'ah in the Qur'an: A Study of the Quranic Verses on Environment in the Ulamas' Views of Lombok." *Ulumuna: Jurnal Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Mataram* 27, no. 1 (2023): 1–24. https://doi.org/10.20414/ujis.v27i1.694.

Auda, J. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought, 2008.

Darley, J M, and B Latané. "Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility." *Journal of Personality and Social Psychology* 8, no. 4 (1968): 377–83.

Fathurahman, O, N Rahman, and M Yusuf. "Reconstructing Qur'anic Eco-Theology: Fasād, Khalīfah, and Mīzān in Islamic Environmental Ethics." *Journal of Islamic Studies* 32, no. 3 (2021): 417–36. https://doi.org/10.1080/14746700.2021.1948723.

Fountoulakis, G, and K I Alkhouri. "Ecological Self: Integrating Environmental Psychology, Ecopsychology, and Ecotheology in the Anthropocene." *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση Για Την Ασφοφία*, 2025. https://doi.org/10.12681/ees.38255.

Hassan, A. "Sustainable Development and Islamic Ethical Tasks for Business-Organisations BT - Sustainable Organizations." IntechOpen, 2020. https://doi.org/10.5772/INTECHOPEN.94992.

Hassan, R. "Ecological Piety and Environmental Ethics in Islamic Education." *Journal of Moral Education* 49, no. 5 (2020): 621–35. https://doi.org/10.1080/03057240.2020.1716391.

Ismail, A, and M Sukron. "Contextual Exegesis of Q.S. Ar-Rum: 41 and Environmental Ethics: Toward a Post-Anthropocentric Qur'anic Hermeneutic." *Cogent Religious Studies* 11, no. 2 (2025). https://doi.org/10.1080/23311886.2025.1204591.

Javaid, S, and I Basheer. "Urdu-Correlative Study of Quranic Regulations and Hadith Morals Related to Environmental Protection and Their Contemporary Significance." *SIAR Journal* 18 (2023): 1–15. https://doi.org/10.29370/siarj/issue18urduar1.

Lailatus, S, and M Kudus. "Hifẓ Al-Bī'ah Sebagai Maqāṣid Al-Sharī'ah: Pemikiran KH. Ali Yafie Tentang Fikih Lingkungan." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 14, no. 1 (2023): 87–109. https://doi.org/10.24042/ajsk.v14i1.19870.

Nur, A, and H B Husin. "Qur'anic Ecotheology and the Ethics of Forest Protection in Indonesia." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 26, no. 2 (2025): 1–25. https://doi.org/10.14421/qh.v26i2.6312.

Nur, A, D Saputra, and L Rahmawati. "Deforestation and Environmental Ethics in Indonesia: Qur'anic Reflections on Ar-Rum 41." *Environmental Science and Policy* 146 (2023): 102091. https://doi.org/10.1016/j.envsci.2023.102091.

Rois, C, N Jannani, and M Mufid. "Islamic Law Paradigm Responding Conflicts of Interest of Economic Development and Ecological Conservation: Hifdz Al-Bi'ah Perspective." *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 9, no. 1 (2024): 1–20. https://doi.org/10.29240/jhi.v9i1.8660.

Shaleh, A, and M S Islam. "Averting the Existential Threat of the Planet: Islamic Environmental Ethics to Address the Contemporary Environmental Crisis." *Intellectual Discourse* 32, no. 1 (2024): 1–28. https://doi.org/10.31436/id.v32i1.1937.

Sukarni, S. "Gambut Muslim Community and Their Environmental Conservation: Intertwin among Fiqh, Economy, and Policy Factors." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 19, no. 2 (2025): 1–25. https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v19i2.14311.

Werff, E van der, L Steg, and K Keizer. "The Value of Environmental Self-Identity: The Relationship between Biospheric Values, Environmental Self-Identity and Environmental Preferences, Intentions and Behaviour." *Journal of Environmental Psychology* 34 (2013): 55–63. https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2012.12.006.

Zainuddin, F. "Fikih Lingkungan Hidup: Upaya Pelestarian Lingkungan Dalam Islam." *Al-Hukmi* 4, no. 2 (2023): 1–18. https://doi.org/10.35316/alhukmi.v4i2.3900.