Annual International Conference on Islamic Education (AICIED)
P-ISSN 3032-2146, E-ISSN 3032-260X
Volume 3, January - December 2025
https://prosiding.iainponorogo.ac.id/index.php/aicied

Reconstructing Ecological Justice: A Maqasidi-Systemic Approach to Qur'anic Hermeneutics

Moh. Alwy Amru Ghozali
Universitas Islam Negeri Kiai Ageng Muhammad Besari Ponorogo, Indonesia

ARTICLE INFO

Keywords:
Maqasid al-Shariah, Qur'anic Hermeneutics, Ecological Justice, Islamic Ecotheology, Systems Philosophy, Jasser Auda

ABSTRACT

The contemporary ecological crisis represents a paradigmatic failure rooted in the anthropocentric worldview that dominates modern civilization. Within the Islamic context, responses to this crisis are often trapped between two extreme poles: scientific apologetics through reductionist Tafsir Ilmi (Scientific Exegesis) and conventional maqasidi approaches that remain confined within the framework of legalistic anthropocentrism. This study proposes a methodological breakthrough through the development of a Maqasidi-Systemic Tafsir Method, which integrates Jasser Auda's systems philosophy with Qur'anic hermeneutics. By operationalizing two main features, al-Idrāk (the cognitive property) and al-Kulliyah (holism), this study successfully deconstructs the epistemological problems in existing approaches and reconstructs the paradigm of Ḥifẓ al-Bī'ah (Environmental Preservation) as a sixth maqāṣid kulliyyah (universal objective). The findings indicate that this systemic approach not only yields a more coherent exegetical methodology for ecological issues but also establishes a theological-ethical foundation for a cosmocentric concept of Qur'anic ecological justice. The implications of the research include a reformulation of the human-nature relationship from a model of domination to one of just stewardship, as well as a significant contribution to global ecotheological discourse from an Islamic perspective.

Corresponding Author:
Moh. Alwy Amru Ghozali
Email: alwy@uinponorogo.ac.id

PENDAHULUAN

Secara normatif, Islam dipandang sebagai agama yang menghadirkan rahmat bagi seluruh alam, namun realitas ekologis global menunjukkan kondisi yang berlawanan. Laporan IPCC (2022) memperingatkan percepatan perubahan iklim yang mengancam stabilitas iklim bumi,[1] dan IPBES (2019) mencatat tingkat kepunahan spesies yang meningkat ratusan kali dibandingkan laju alami.[2] Kondisi ini menyingkap krisis ekologis multidimensi yang tidak hanya berupa kerusakan fisik, tetapi juga menandai kegagalan paradigma pengetahuan modern dalam menjaga harmoni manusia–kosmos.[3] Sejak kritik Lynn White Jr. (1967) tentang akar teologis antroposentrisme[4] hingga gagasan Seyyed Hossein Nasr (1996) tentang hilangnya sakralitas kosmos,[5] krisis ekologis dipahami sebagai gejala terputusnya relasi spiritual dan metafisik manusia dengan alam. Namun hingga kini, belum ada pendekatan keagamaan yang mampu secara efektif menjembatani gap antara idealitas etika *rahmatan lil-ʻālamīn* dan realitas krisis ekologis yang terus memburuk.

Dalam wacana Islam kontemporer, berbagai pendekatan hermeneutis telah dikembangkan untuk merespons krisis ini. Pendekatan *tafsīr ʻilmi* mencoba menegaskan hubungan antara ayat-ayat Al-Qur'an dan sains modern,[6] namun banyak dikritik sebagai apologetik dan reduksionis karena mencampuradukkan domain normatif wahyu dengan domain empiris sains.[7] Upaya lain datang melalui pendekatan *maqāṣid al-sharīʻah* yang menawarkan orientasi *maṣlaḥah* sebagai dasar etika ekologis.[8] Akan tetapi, konstruksi *maqāṣid* konvensional dinilai masih legalistik, atomistik, dan bahkan antroposentris,

---

[1] Hans-Otto Pörtner, dkk., *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability* (Alisa Singer, 2022).

[2] Robert T Watson dkk., *The Global Assessment Report on BIODIVERSITY AND ECOSYSTEM SERVICES*, t.t.

[3] Laÿna Droz, "Anthropocentrism as the scapegoat of the environmental crisis: a review," *Ethics in Science and Environmental Politics* 22 (2022): 25–49.

[4] Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203–7, https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203.

[5] Seyyed Hossein Nasr, *An introduction to Islamic cosmological doctrines* (SUNY press, 1993), 13, https://books.google.com/books?hl=id&lr=&id=IgVtq3kNCrYC&oi=fnd&pg=PA1&dq=Seyyed+Hossein+Nasr+on+the+revocation+of+the+sacredness+of+the+cosmos&ots=7870zL62VA&sig=4BQ54pg2Mtdreuhtfk5HYI6m6Sw.

[6] Ilham Habibullah dkk., "The Integration of Knowledge in al-Tafsir al-'Ilmi in Improving the Interpretation Quality of Mutashabihat Verses: An Analysis of Zaghloul Muhammad Raghib El-Naggar's Thought," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 4, no. 1 (2025): 199–220.

[7] Naṣr Ḥāmid Abū-Zaid, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (SWP, 2004). Lihat juga, Mohammad Arkoun dan Saqi Books, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, t.t.

[8] Eva Kepplinger, "The Maqāṣid as a Means for a Contemporary, Ethically Based Muslim Thought: A Comparison of the Views of Ṭāhā ʿAbd al-Raḥmān and Ṭaha Jābir al-ʿAlwānī," *Religions* 16, no. 8 (2025): 1080.

melihat alam hanya sebagai instrumen bagi kemaslahatan manusia.[9] Di sini muncul peristiwa epistemologis baru: gagasan sistemik Jasser Auda (2008), yakni khusunya pada prinsip *al-Kulliyyah* (holisme) dan *al-Idrāk* (kognisi), menawarkan kemungkinan baru untuk membaca *maqāṣid* secara lebih komprehensif dan ekologis. Meski potensial, prinsip-prinsip ini belum pernah dioperasionalkan secara konkret sebagai metodologi tafsir ekologis.

Di sisi lain, penelitian-penelitian sebelumnya telah menunjukkan kemajuan namun tetap menyisakan celah yang signifikan. Artikel Khuluq & Asmuni (2024) mendorong *ḥifẓ al-bī'ah* sebagai *maqāṣid* baru, tetapi belum menyusun perangkat hermeneutis.[10] Studi *ecotheology Qur'ani* hanya mendeskripsikan nilai ekologis ayat, tidak membangun kerangka tafsir sistemik.[11] Riset *maqāṣid* dan *sustainability* masih terjebak pada ranah normatif kebijakan dan belum menjembatani teori sistem dengan teks wahyu.[12] Bahkan gagasan "*eco-maqāṣid*" belum diterapkan untuk membaca ayat-ayat ekologis secara operasional.[13] Dengan demikian**,** premis awal dalam literatur yang menyatakan bahwa *maqāṣid* telah cukup memadai sebagai basis etika ekologis belum sepenuhnya terbukti, karena penelitian-penelitian tersebut masih gagal memformulasikan metodologi tafsir yang integratif, holistik, dan non-antroposentris.

Dari gambaran di atas, tampak jelas bahwa belum ada studi yang secara metodologis dan hermeneutis mengintegrasikan teori sistem Jasser Auda ke dalam tafsir Qur'ani untuk merekonstruksi keadilan ekologis, serta belum ada kerangka yang mampu mengatasi bias antroposentris dalam formulasi *maqāṣid al-sharī'ah*. Penelitian ini berpijak pada argumen bahwa pendekatan *maqāṣid* konvensional tidak memadai untuk menjawab kompleksitas krisis ekologis, dan melalui integrasi teori sistem Auda, khususnya prinsip *al-Idrak* dan *al-kulliyyah*, formulasi *maqāṣid* ekologis dapat

[9] Cantik Tri Rahajeng, "Studi Analisis Konsep Maqāṣid Al-Syarī'ah Jasser Auda dan Relevansinya dengan Hukum Islam Kontemporer," *Santara: Journal of Islamic Law and Humanity* 1, no. 1 (2025): 25–37.

[10] M. Khusnul Khuluq, "Hifz Al-Bi'ah as Part of Maqashid Al-Shari'ah and Its Relevance in the Context of Global Climate Change," *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIIS)* 7, no. 2 (2024), https://journal.uii.ac.id/IJIIS/article/view/38295.

[11] Afrizal Nur dkk., "Qur'anic Ecotheology and the Ethics of Forest Protection in Indonesia," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 26, no. 2 (t.t.): 351–82.

[12] Silanee Klongrua dkk., "Maqasid Al-Shariah and Environmental Sustainability: An Islamic Economic Perspective," *International Journal of Kita Kreatif* 2 (2024).

[13] Arkin Haris dkk., "Eco-Maqāṣid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 2024, 219–36.

direkonstruksi secara komprehensif. Argumen inilah yang akan diuji, dianalisis, dan dibuktikan sepanjang artikel.

Dengan demikian, penelitian ini diarahkan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut: *pertama*, mengapa pendekatan-pendekatan hermeneutis sebelumnya, baik *tafsīr 'ilmi* maupun *maqāṣid* konvensional, belum mampu menjelaskan krisis ekologis secara memadai? *Kedua*, mengapa teori sistem Jasser Auda diperlukan untuk mengatasi problem atomistik dan antroposentris dalam konstruksi maqāṣid, dan bagaimana prinsip-prinsipnya dapat dioperasionalkan dalam penafsiran ayat-ayat ekologis? *Ketiga*, mengapa rekonstruksi *maqāṣid* ekologis melalui pendekatan sistemik penting untuk merumuskan keadilan ekologis Qur'ani yang relevan bagi krisis ekologis global saat ini?

Pada akhirnya, kebaruan dalam penelitian ini adalah berupa model tafsir *maqāṣidī*-sistemik yang tidak hanya mengembangkan metodologi baru dalam membaca ayat-ayat ekologis, tetapi juga membuka kemungkinan penetapan *ḥifẓ al-bī'ah* sebagai *maqāṣid kulliyyah* keenam, serta menyumbang dasar epistemologis baru bagi rekonstruksi konsep keadilan ekologis dalam perspektif Qur'ani.

KERANGKA TEORETIK DAN METODOLOGIS

1. Filsafat Sistem Jasser Auda: Landasan Epistemologis

Landasan teoretik penelitian ini bertumpu pada filsafat sistem (systems approach) yang digagas oleh Jasser Auda dalam karyanya yang berpengaruh, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (2008).[14] Karya tersebut merepresentasikan upaya paradigmatik untuk mereformulasi epistemologi hukum Islam melalui integrasi antara prinsip-prinsip maqāṣid al-sharī'ah dan teori sistem modern.[15] Dalam kerangka Auda, maqāṣid tidak lagi dipahami sekadar sebagai tujuan hukum (*teleology of law*), tetapi sebagai struktur epistemik yang dinamis, yang memungkinkan interkoneksi antarunsur hukum, nilai, dan konteks sosial-ekologis.[16] Dengan demikian, pendekatan sistemik bukan sekadar metodologi teknis, melainkan kerangka filsafat pengetahuan yang berupaya menembus batas-batas fragmentasi dan reduksionisme dalam cara berpikir hukum Islam tradisional.

[14] Jasser Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: a System Approach (2008)," *London-Washington: The International Institute of Islamic Thought*, t.t.

[15] Anas S. Syaikh Ali, dalam buku Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," xx.

[16] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 197.

Inspirasi metodologis Auda bersumber dari perkembangan teori sistem dalam sains modern, khususnya dari Ludwig von Bertalanffy (1968) yang memandang realitas sebagai jaringan keterkaitan (*interconnected wholes*) yang saling memengaruhi,[17] serta dari Niklas Luhmann (1995) yang menekankan karakter autopoietik dan keterbukaan sistem sosial.[18] Dengan mengadaptasi dua pemikiran ini, Auda mengonseptualisasikan maqāṣid sebagai sistem terbuka yang beroperasi dalam konteks nilai, budaya, dan sejarah, tanpa kehilangan orientasi normatifnya terhadap wahyu.[19] Dalam pandangan Auda, sistem pengetahuan Islam idealnya bersifat multidimensional, mengintegrasikan antara wahyu, akal, dan realitas, sehingga menghasilkan epistemologi yang bersifat *purposeful, holistic, and open to renewal*.

Secara konseptual, Auda (2008) mengidentifikasi enam karakteristik fundamental dalam sistem Islam:[20] (1) *al-Qaṣdiyyah* (purposefulness), yaitu orientasi pada tujuan-tujuan Ilahiah yang memberi arah teleologis pada hukum dan etika; (2) *al-Naẓamiyyah* (Interrelatedness), yang menekankan keterhubungan antarunsur dalam satu struktur pengetahuan; (3) *ta'adud al-ab'ad* (Multidimensionality), yaitu Sistem memiliki berbagai lapisan dimensi interpretatif (etis, sosial, hukum, spiritual, historis).; (4) *al-Idrāk* (cognitive nature), yang mencerminkan dimensi epistemik dan proses kesadaran manusia dalam memahami wahyu; (5) *al-Kulliyyah* (wholeness), yaitu penolakan terhadap atomisme dengan menegaskan kesatuan makna dalam sistem nilai Islam; dan (6) *al-Infiṭāḥiyyah* (openness), yaitu keterbukaan terhadap interaksi epistemologis lintas disiplin dan konteks.

Dari enam karakteristik tersebut, penelitian ini menitikberatkan pada operasionalisasi dua prinsip utama, yaitu *al-Idrāk* dan *al-Kulliyyah*, sebagai alat epistemologis dalam merumuskan tafsir ekologi Qur'ani yang bersifat integratif dan non-reduksionis. *Al-Idrāk* berfungsi untuk mengkritisi konstruksi pengetahuan tafsir yang selama ini terlalu terikat pada paradigma tekstual atau saintifik sempit, dengan menekankan bahwa pemahaman terhadap teks ilahi merupakan hasil interaksi kognitif

[17] Manfred Drack dan David Pouvreau, "On the History of Ludwig von Bertalanffy's 'General Systemology', and on Its Relationship to Cybernetics – Part III: Convergences and Divergences," *International Journal of General Systems* 44, no. 5 (2015): 523–71, https://doi.org/10.1080/03081079.2014.1000642.

[18] Niklas Luhmann, *Social systems* (stanford university Press, 1995), https://books.google.com/books?hl=id&lr=&id=zVZQW4gxXk4C&oi=fnd&pg=PR9&dq=Niklas+Luhmann+(1995)+who+emphasized+the+autopoietic+character+and+openness+of+social+systems&ots=7HIMi56MTT&sig=y1vEs3MmOZLHcnK2OVUnE_sRVBY.

[19] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 201–6.

[20] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 45.

antara subjek penafsir, teks, dan realitas. Sementara *al-Kulliyyah* memberikan kerangka berpikir holistik untuk memahami relasi antara manusia, alam, dan Tuhan dalam satu kesatuan sistem nilai Qur'ani. Dengan demikian, filsafat sistem Jasser Auda menjadi pondasi epistemologis bagi rekonstruksi metodologis tafsir ekologi, di mana makna ayat-ayat tentang alam tidak dipahami secara atomistik, melainkan dalam keterkaitan dinamis dengan dimensi etis, spiritual, dan kosmologis Islam.

2. Metode Penelitian: Pendekatan Filosofis-Hermeneutis

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode filosofis-hermeneutis, karena karakter objek kajian menuntut pemahaman mendalam terhadap teks wahyu dan kerangka epistemologis yang menyertainya. Pendekatan ini berpijak pada pemikiran yang menegaskan bahwa pemahaman terhadap teks tidak bersifat objektif dan linear, tetapi merupakan proses dialogis antara *horizon teks* dan *horizon penafsir*.[21] Dalam konteks tafsir ekologi, hermeneutika filosofis memungkinkan peneliti untuk menyingkap lapisan makna Al-Qur'an secara kritis, bukan sekadar melalui analisis kebahasaan, melainkan melalui interaksi reflektif antara teks, konteks, dan kesadaran ekologis kontemporer.

Sumber data primer dalam penelitian ini terdiri atas ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema ekologi serta karya-karya utama Jasser Auda, terutama yang membahas teori sistem dan maqāṣid. Sumber sekunder meliputi literatur tafsir klasik dan modern, teori maqāṣid, filsafat lingkungan, dan kajian ekoteologi. Penggunaan sumber yang beragam ini bertujuan untuk membangun landasan triangulatif yang mempertemukan epistemologi Islam dengan teori kritis dan filsafat modern, sehingga menghasilkan sintesis yang valid secara konseptual dan kontekstual.

Proses analisis data dilakukan melalui tiga tahap integratif yang saling berkelindan:

1. Dekonstruksi Kritis, yakni mengurai problem epistemologis dalam Tafsir 'Ilmi dan pendekatan maqāṣid konvensional, khususnya kecenderungan reduksionis, legalistik, dan antroposentris yang menghambat pembacaan ekologis terhadap teks Al-Qur'an. Tahap ini bersifat kritis-reflektif dan bertujuan membuka ruang bagi penemuan horizon epistemik baru.

[21] Hans-George Gadamer, *Truth and Method* (Continumm, t.t.).

2. Konstruksi Teoretik, yaitu membangun metodologi tafsir baru melalui pengoperasian konsep *al-Idrāk* dan *al-Kulliyyah* dalam kerangka filsafat sistem Auda. Tahap ini bersifat kreatif-dialektis, karena menggabungkan pemikiran sistemik dengan hermeneutika Qur'ani untuk menghasilkan model interpretasi yang adaptif terhadap kompleksitas ekologi.

3. Aplikasi dan Formulasi, yakni menerapkan kerangka metodologis yang telah dibangun untuk merumuskan paradigma *Ḥifẓ al-Bī'ah* sebagai *maqāṣid kulliyyah* keenam, serta merekonstruksi konsep keadilan ekologi Qur'ani yang relevan dengan konteks krisis ekologis global.

Untuk menjamin validitas dan kredibilitas hasil penelitian, digunakan mekanisme triangulasi teoretik dan audit trail epistemologis,[22] yang menelusuri setiap langkah penalaran dan pengambilan kesimpulan secara transparan. Pendekatan ini memastikan bahwa rekonstruksi tafsir tidak sekadar bersifat interpretatif, tetapi memiliki dasar argumentatif yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Dengan demikian, metode filosofis-hermeneutis yang dioperasionalkan melalui filsafat sistem Jasser Auda menjadi instrumen epistemologis dalam menyusun paradigma tafsir ekologis yang holistik, integratif, dan transformatif—sebuah paradigma yang berupaya mengembalikan kesadaran manusia terhadap kesakralan kosmos dan tanggung jawab spiritualnya terhadap kehidupan semesta.

HASIL DAN DISKUSI

1. Dekonstruksi Epistemologis: Membongkar Paradigma yang Dominan

1.1. Problem Tafsir Ilmi: Antara Apologetika dan Reduksionisme

Analisis kritis terhadap karya-karya *Tafsir Ilmi* yang menonjol—khususnya karya Zaghlul al-Najjar (2007)[23] dan Maurice Bucaille (1976)[24]—menunjukkan adanya tiga problem epistemologis mendasar yang berakar pada cara pandang terhadap relasi wahyu dan ilmu pengetahuan modern. Pertama, problem apologetika instrumental yang

---

[22] Loso Judijanto dkk., *RESEARCH DESIGN*, t.t., diakses 13 November 2025, https://www.researchgate.net/profile/Annisa-Anggraeni-4/publication/384449211_RESEARCH_DESIGN_Pendekatan_Kualitatif_dan_Kuantitatif/links/66fa51719e6e82486ff6eb67/RESEARCH-DESIGN-Pendekatan-Kualitatif-dan-Kuantitatif.pdf.

[23] مكتبة نور, "تحميل كتاب من آيات الإعجاز العلمي الأرض في القرآن الكريم للدكتور زغلول النجار pdf," diakses 13 November 2025, https://www.noor-book.com/كتاب-من-ايات-الاعجاز-العلمي-الارض-في-القران-الكريم-للدكتور-زغلول-النجار-pdf.

[24] Maurice Bucaille, "The Bible, the Qur'an and Science - Penelusuran Google."

menempatkan Al-Qur'an dalam posisi subordinatif terhadap sains modern. Dalam paradigma ini, teks wahyu dibaca bukan untuk menggali horizon etis dan spiritualnya, melainkan sebagai instrumen legitimasi bagi kebenaran ilmiah yang bersifat empiris dan kontingen. Abu Zaid (2004) mengkritik bahwa model pembacaan seperti ini menggeser fungsi epistemik Al-Qur'an dari kitab petunjuk (*hudā*) yang membentuk kesadaran eksistensial manusia menjadi semata katalog bukti ilmiah yang harus diverifikasi oleh laboratorium.[25] Akibatnya, otoritas wahyu direduksi menjadi fungsi pembenaran terhadap paradigma positivistik modern, dan Al-Qur'an kehilangan daya transendennya sebagai teks yang membuka kesadaran tentang realitas yang melampaui empirisme.

Kedua, problem reduksionisme ontologis yang mengaburkan distingsi epistemik antara wahyu (*syar'iyyah*) dan akal ilmiah (*'aqliyyah*). Auda (2008) menegaskan bahwa pencampuran dua domain epistemologis ini mengandung bahaya metodologis serius: ia menurunkan status wahyu yang bersifat *trans-empirik* menjadi sekadar pengetahuan temporal yang tunduk pada revisi ilmiah.[26] Ketika sains, yang bersifat dinamis dan terbuka terhadap falsifikasi, digunakan untuk "membenarkan" ayat-ayat Al-Qur'an, maka perubahan paradigma ilmiah di masa depan dapat menciptakan kesan bahwa kebenaran wahyu turut goyah. Dengan demikian, bukan hanya terjadi krisis epistemologis, tetapi juga krisis teologis yang mengancam otoritas dan kredibilitas Al-Qur'an sebagai sumber kebenaran yang bersifat ontologis dan normatif.

Ketiga, muncul problem atomisme hermeneutis—yakni kecenderungan membaca ayat-ayat tertentu secara terpisah dari keseluruhan jaringan semantik Al-Qur'an yang bersifat intertekstual dan sistemik.[27] Penafsiran al-Najjar (2007) terhadap QS. al-Zalzalah [99]:1–2 sebagai legitimasi teori tektonik modern, misalnya, merupakan contoh nyata dari isolasi makna yang mengabaikan konteks eskatologis ayat tersebut.[28] Dalam konstruksi makna Qur'ani, ayat-ayat tersebut lebih tepat dibaca sebagai metafora eskatologis yang menyingkap kehancuran kosmik pada Hari Kiamat, bukan sebagai deskripsi geofisika tentang lempeng bumi. Dengan demikian, *Tafsir Ilmi* dalam bentuknya yang apologetik tidak hanya menimbulkan penyempitan makna teologis, tetapi juga memperlihatkan

[25] Hossein Alavi Mehr dan Abdollah Jebreili Jelodar, "Critique of Nasr Hamed Abu Zaid's Approach to Scientific Interpretation Based on Ayatollah Ma'rifat's View," *Quranic Doctrines* 16, no. 30 (2019): 233–58.

[26] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 67.

[27] Imad A. Ahmed, "Pervez Hoodbhoy," Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality"(Book Review)," *Arab Studies Quarterly* 15, no. 3 (1993): 133.

[28] Zaghlul An-Najjar, *Tafsir Al-Ayat al-Kauniyyah fi al-Qur'an al-Karim* (Maktabah Syuruq, 2008), 112.

ketidaktahuan hermeneutis terhadap kompleksitas semantik wahyu yang bersifat multidimensi.

1.2. Keterbatasan Pendekatan *Maqāṣidī* Konvensional

Di sisi lain, meskipun pendekatan *maqāṣidī* sering dianggap sebagai paradigma alternatif yang lebih fleksibel dan kontekstual dalam memahami Al-Qur'an, analisis terhadap formulasi klasiknya—sebagaimana dikembangkan oleh al-Ghazālī (1993) dan al-Shāṭibī (1997)—menunjukkan bahwa pendekatan ini masih terjebak dalam batas-batas epistemologi hukum yang antroposentris.[29] Pertama, terdapat problem legalisme antroposentris, di mana alam diposisikan hanya sebagai objek hukum (*milkiyyah*) yang harus dikelola demi kepentingan manusia. Paradigma ini, sebagaimana dikritik Kamali (2021), merefleksikan warisan kosmologi skolastik yang menempatkan manusia sebagai pusat tata nilai, sementara eksistensi alam direduksi menjadi sarana utilitarian.[30] Akibatnya, dimensi intrinsik dan sakralitas ekologis yang melekat pada ciptaan Allah terabaikan dari horizon teologis Islam.

Kedua, problem fragmentasi disipliner turut memperlemah daya transformasi pendekatan *maqāṣidī* dalam menjawab problem ekologi kontemporer. Analisis *maqāṣid al-sharī'ah* sering terpisah dari wacana sains lingkungan dan teori sistem, sehingga konsep *maṣlaḥah* diterapkan secara *ad hoc* tanpa kerangka sistemik yang komprehensif.[31] Akibatnya, pendekatan ini gagal membangun sintesis antara etika wahyu dan ekologi ilmiah yang diperlukan untuk membentuk paradigma keberlanjutan Qur'ani.

Ketiga, keterbatasan paling mendasar terletak pada minimnya kesadaran epistemologis atas relativitas pengetahuan manusia (*al-idrāk al-insānī*). Banyak tafsir *maqāṣidī* masih mengklaim universalitas interpretasi secara absolut, tanpa menyadari bahwa pemahaman terhadap maqāṣid selalu berlangsung dalam horizon historis dan linguistik tertentu. Ketiadaan refleksi epistemologis ini menyebabkan pendekatan *maqāṣidī* konvensional cenderung normatif-dogmatis, bukan kritis-transformasional.[32] Padahal, dalam konteks krisis ekologis global, yang dibutuhkan bukan sekadar reproduksi

[29] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 38.

[30] Mohammad Hashim Kamali, "Environmental care in Islamic teaching: A Qur'anic perspective," *icr Journal* 3, no. 2 (2012): 261–83.

[31] Jasser Auda, "Maqasid Methodology for Re-Envisioning Islamic Higher Education," *Journal of Contemporary Maqasid Studies* 1, no. 1 (2022): 31–58.

[32] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 53.

hukum, tetapi rekonstruksi paradigma—yakni penataan ulang relasi pengetahuan, nilai, dan realitas alam semesta secara integratif.

2. Rekonstruksi Metodologis: Menuju Tafsir Maqasidi-Sistemik

2.1 Operasionalisasi al-Idrāk sebagai Dasar Epistemologi Reflektif

Penerapan prinsip *al-Idrāk* (daya kognitif-reflektif) dalam penelitian ini menandai suatu pergeseran metodologis yang signifikan dalam studi tafsir kontemporer, khususnya ketika dihadapkan pada kebutuhan untuk mengintegrasikan kesadaran spiritual wahyu dengan dinamika rasionalitas ilmiah. Konsep *al-Idrāk,* sebagaimana diformulasikan oleh Auda (2008) dalam kerangka *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Niẓāmiyyah*, berakar pada pemahaman bahwa struktur pengetahuan manusia bersifat representasional, parsial, dan temporal.[33] Artinya, terdapat perbedaan ontologis dan epistemologis yang hakiki antara sumber kebenaran wahyu (*syar'iyyah*) yang bersifat *taḥqīqī* (pasti) dan hasil kognisi manusia (*'aqliyyah*) yang bersifat *zannī* (dugaan rasional). Dalam konteks tafsir ekologi, *al-Idrāk* bukan hanya berfungsi sebagai konsep epistemologis abstrak, tetapi menjadi instrumen metodologis untuk menegaskan batas sekaligus membuka dialog antara wahyu dan sains.

Pertama, *al-Idrāk* berperan sebagai mekanisme kontrol epistemik yang menahan kecenderungan absolutisme dalam penafsiran. Kesadaran bahwa setiap interpretasi adalah produk konstruksi manusia yang terbatas membentuk horizon epistemik yang rendah hati dan reflektif.[34] Dengan demikian, tafsir tidak lagi diposisikan sebagai klaim final atas kehendak ilahi, melainkan sebagai proses hermeneutik yang terus terbuka terhadap koreksi dan penyempurnaan. Paradigma ini menolak logika *taqdīs al-tafsīr* (sakralisasi tafsir) yang sering menghambat pembaruan pemikiran Islam.[35] Sebaliknya, ia mengafirmasi *taqdīs al-waḥy* (kesakralan wahyu) dengan menempatkan proses penafsiran dalam ruang kritis yang dinamis dan multidialogis. Kesadaran reflektif ini selaras dengan epistemologi maqāṣidī yang menempatkan *maqṣad* (tujuan ilahi) sebagai horizon terbuka yang menuntut partisipasi kognitif manusia dalam membaca tanda-tanda Tuhan di alam dan sejarah.

Kedua, operasionalisasi *al-Idrāk* membuka jalan bagi relasi epistemik yang komplementer antara wahyu dan sains modern. Dalam kerangka ini, sains tidak lagi

[33] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 45–46.
[34] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 46.
[35] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 59.

diperlakukan sebagai ancaman terhadap otoritas wahyu, tetapi sebagai mitra dialog hermeneutis dalam memahami *āyāt kauniyyah* (tanda-tanda kosmologis). Sains berfungsi sebagai instrumen deskriptif yang menjelaskan mekanisme empiris realitas, sementara wahyu menyediakan orientasi normatif dan teleologis yang mengarahkan makna eksistensial dari realitas tersebut.[36] Dengan demikian, interaksi keduanya bukan lagi bersifat apologetik, seperti dalam model *Tafsir Ilmi* klasik, tetapi bersifat dialektis-reflektif: sains memperkaya pemahaman terhadap ciptaan, dan wahyu memberikan arah etis terhadap penggunaan pengetahuan itu.

Dalam konteks ekologi Qur'ani, pendekatan *al-Idrāk* ini memungkinkan lahirnya epistemologi reflektif yang menempatkan manusia bukan sebagai penguasa mutlak atas alam, melainkan sebagai subjek penafsir yang ikut terlibat dalam sistem kosmik yang lebih besar. Kesadaran kognitif manusia dibingkai bukan hanya oleh nalar empiris, tetapi juga oleh dimensi spiritual yang memandang setiap fenomena alam sebagai *ayat* yang mengandung pesan moral dan kosmologis.[37] Dengan demikian, *al-Idrāk* berfungsi ganda: ia mengoreksi reduksionisme rasional modern sekaligus memperdalam spiritualitas epistemik dalam studi tafsir.

Melalui penerapan prinsip *al-Idrāk*, tafsir *maqāṣidī-sistemik* bergerak dari model epistemologi representasional menuju epistemologi refleksif-integratif. Dalam model baru ini, kebenaran tidak dipahami sebagai korespondensi statis antara teks dan realitas, melainkan sebagai proses kesadaran yang terus berkembang melalui interaksi dialektis antara manusia, wahyu, dan alam. Epistemologi semacam ini bukan hanya meneguhkan otonomi wahyu dalam menghadapi relativitas sains, tetapi juga menegaskan tanggung jawab intelektual manusia dalam mengembangkan kesadaran ekologis yang selaras dengan tujuan ilahi.

2.2. Operasionalisasi *al-Kulliyah* sebagai Kerangka Holistik

Prinsip *al-Kulliyah* (keutuhan) dalam filsafat sistem Jasser Auda berfungsi sebagai fondasi metodologis untuk mengatasi fragmentasi pengetahuan yang selama ini mewarnai studi-studi keislaman, termasuk tafsir Al-Qur'an. Dalam konteks penelitian ini, *al-Kulliyah* dioperasionalkan melalui pengembangan metode tafsir tematik-sistemik (*al-*

[36] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 205.
[37] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 232.

tafsīr al-mawḍū'ī al-niẓāmī), yakni pendekatan yang memandang Al-Qur'an sebagai suatu totalitas makna yang bersifat interdependen dan dinamis.[38] Berbeda dengan tafsir tematik konvensional yang bersifat linear dan kategoris—cenderung mengumpulkan ayat-ayat berdasarkan tema lalu menafsirkannya secara parsial—pendekatan sistemik menekankan pada *relational hermeneutics*, yaitu pemahaman terhadap ayat-ayat sebagai jaringan makna (*network of meanings*) yang saling berinteraksi dalam satu sistem nilai yang koheren dan integratif.[39]

Pendekatan ini berangkat dari kesadaran epistemologis bahwa makna Al-Qur'an tidak dapat direduksi menjadi unit-unit diskret yang berdiri sendiri, karena setiap ayat selalu beroperasi dalam ekologi makna yang lebih luas, baik secara semantik, konseptual, maupun teologis.[40] Dengan demikian, *al-Kulliyah* bukan hanya prinsip metodologis, tetapi juga paradigma berpikir yang menolak reduksionisme dan atomisme dalam penafsiran. Ia menuntut cara pandang holistik di mana teks, konteks, dan kosmos dipahami sebagai tiga dimensi yang saling menyingkap realitas wahyu.

Ketika prinsip ini diterapkan pada ayat-ayat kunci ekologi—seperti QS. *ar-Raḥmān* [55]:7–9 tentang *al-Mīzān* (keseimbangan), QS. *al-Baqarah* [2]:30 tentang *khalīfah* (representasi manusia di bumi), dan QS. *al-A'rāf* [7]:56 tentang larangan *ifsād* (kerusakan)—muncul suatu sistem nilai ekologis Qur'ani yang bersifat interkonektif dan sistematik.[41] Analisis sistemik menunjukkan bahwa ketiga konsep ini tidak berdiri sebagai entitas semantik yang otonom, tetapi membentuk struktur nilai yang integral dan berorientasi pada *tawḥīd*. Dalam kerangka ini, *khalīfah* tidak dapat dipahami secara normatif tanpa keterkaitannya dengan *mīzān* sebagai prinsip keseimbangan kosmis yang harus dijaga, dan larangan *ifsād* sebagai etika pembatas yang mencegah manusia melampaui batas ekologisnya.

Pemahaman ini, dalam pandangan Hossen Nasr, memiliki konsekuensi epistemologis yang signifikan. Ketika konsep *khalīfah* diisolasi dari konteks sistemiknya, ia cenderung ditafsirkan secara antroposentris sebagai legitimasi teologis bagi dominasi manusia atas alam. Sebaliknya, melalui pembacaan sistemik, makna *khalīfah* bergeser dari paradigma kekuasaan menuju paradigma penjagaan kosmis, di mana manusia

[38] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 199.
[39] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 232.
[40] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 232.
[41] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 232.

berfungsi sebagai bagian integral dari sistem ekologis yang lebih besar, bukan penguasa tunggal atasnya.[42] Relasi antara manusia dan alam dengan demikian bersifat partisipatoris, bukan eksploitatoris; kooperatif, bukan hierarkis.

Lebih jauh, pendekatan *al-Kulliyah* membuka ruang bagi reinterpretasi prinsip-prinsip teologis Islam dalam horizon ekologis yang lebih luas. Nilai-nilai ekologis bukan sekadar aksesori moral tambahan dalam ajaran Islam, melainkan substansi ontologis dari worldview Qur'ani.[43] Prinsip *tawḥīd*, misalnya, ketika dibaca dalam kerangka sistemik, tidak hanya mengafirmasi keesaan Tuhan secara metafisik, tetapi juga menegaskan kesatuan eksistensial seluruh ciptaan (*waḥdat al-khalq*). Setiap entitas kosmis merupakan manifestasi dari realitas ilahi yang satu; keterhubungan dan keteraturan di alam merupakan refleksi langsung dari keteraturan dan kesatuan sumbernya, yakni Tuhan Yang Maha Esa.[44] Dalam perspektif ini, merusak keseimbangan ekologis bukan hanya pelanggaran etika lingkungan, tetapi juga pengingkaran teologis terhadap prinsip *tawḥīd*, karena tindakan tersebut memutus kesalinghubungan yang menjadi tanda keesaan ilahi dalam ciptaan.

Dengan demikian, operasionalisasi *al-Kulliyah* menegaskan bahwa tafsir ekologi Qur'ani harus berangkat dari paradigma integrasi nilai, makna, dan fungsi yang menolak dikotomi antara manusia dan alam. Pendekatan ini bukan sekadar metodologi penafsiran baru, melainkan tawaran epistemologis untuk membangun *eco-theological consciousness* dalam studi Al-Qur'an.[45] Ia menggeser fokus tafsir dari pembacaan tematik yang statis menuju pembacaan sistemik yang dinamis—di mana teks Al-Qur'an, realitas ekologis, dan kesadaran manusia saling berinteraksi membentuk sistem makna yang utuh dan hidup.

2.3. Formulasi Paradigma *Ḥifẓ al-Bī'ah* sebagai *Maqāṣid Kulliyyah*

Berdasarkan pembacaan holistik-sistemik terhadap ayat-ayat ekologis Al-Qur'an dan prinsip-prinsip filsafat sistem Jasser Auda, penelitian ini merumuskan Paradigma *Ḥifẓ al-Bī'ah* (Pemeliharaan Lingkungan) sebagai prinsip dasar (*al-kulliyyah al-sādisah*) dalam hierarki *maqāṣid al-sharī'ah*. Formulasi ini tidak dimaksudkan sebagai ekspansi

[42] Hossen Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Unwin Paperbacks, 1990), 85.
[43] Hossein Nasr, *Religion & The Order of Nature* (Oxford University Press, 1996), 84.
[44] Nasr, *Religion & The Order of Nature*, 70.
[45] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 232.

kuantitatif terhadap *al-darūriyyāt al-khams* dengan menambahkan satu unsur baru, melainkan merupakan rekonstruksi paradigmatik yang bersifat *transformative-epistemic*.[46] Ia menuntut perubahan radikal dalam cara pandang terhadap hubungan antara manusia, wahyu, dan alam: dari relasi hierarkis yang menempatkan manusia sebagai pusat dan pengendali, menuju relasi partisipatoris yang menegaskan keterikatan ontologis dan moral manusia di dalam sistem kosmos ilahi.[47]

Paradigma *Ḥifẓ al-Bī'ah* dibangun melalui logika sistemik yang menempatkan setiap maqāṣid dalam jaringan saling-ketergantungan (*interdependence*). Kelima maqāṣid dasar—yakni perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*)—tidak dapat diwujudkan secara independen tanpa keberlangsungan sistem ekologis yang menopang kehidupan.[48] Dengan kata lain, bumi dan seluruh ekosistemnya bukanlah entitas eksternal yang berada di luar horizon syariat, tetapi merupakan struktur eksistensial yang menjadi prasyarat bagi keberlangsungan maqāṣid itu sendiri.

Secara empiris, ketergantungan ini tampak jelas: *ḥifẓ al-dīn* memerlukan lingkungan sosial dan ekologis yang sehat agar manusia mampu menjalankan ibadah dan menegakkan moralitas tanpa ancaman bencana ekologis; *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-nasl* tidak mungkin terealisasi dalam kondisi degradasi lingkungan, kelangkaan pangan, dan krisis air bersih yang mengancam kelangsungan hidup; *ḥifẓ al-'aql* bergantung pada keseimbangan ekologis yang menjaga kualitas udara, pangan, dan kondisi kesehatan mental; sedangkan *ḥifẓ al-māl*—yang terkait dengan keberlanjutan ekonomi—hanya dapat dicapai apabila sumber daya alam dikelola secara berkeadilan dan lestari. Dengan demikian, lingkungan hidup bukanlah objek sekunder dari hukum Islam, melainkan fondasi ontologis bagi seluruh struktur maqāṣid al-sharī'ah.[49]

Atas dasar itu, *Ḥifẓ al-Bī'ah* tidak dapat dipahami sebagai maqāṣid tambahan (*additive maqṣad*), tetapi harus dimaknai sebagai *maqṣad* prasyarat (*al-muqaddimah al-wujūbiyyah*), yakni syarat keberadaan bagi aktualisasi seluruh maqāṣid lainnya. Dalam istilah sistemik Jasser Auda (2008), ia berfungsi sebagai *condition of possibility*—kondisi

[46] "Ḥifẓ al-Bīʾah as Part of Maqāṣid al-Sharīʿah: Towards Sustainable Development - Penelusuran Google."

[47] Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*.

[48] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 289.

[49] Muhamad Nurholis, "Islamic Law and Environmental Sustainability: Maqasid al-Sharia's Perspective," *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Ahwal Al-Syakhsiyyah* 8, no. 3 (2025): 541–48.

yang memungkinkan terwujudnya sistem nilai syariat secara menyeluruh.[50] Dengan menempatkan *Ḥifẓ al-Bī'ah* pada posisi ini, penelitian ini menegaskan bahwa maqāṣid tidak lagi dapat dibaca secara atomistik atau hierarkis semata, tetapi mesti dipahami secara sistemik di mana setiap maqṣad saling menopang dan berkelindan dalam jaringan kebermaknaan yang hidup.

Formulasi ini juga membawa konsekuensi teologis dan aksiologis yang mendalam. Paradigma *Ḥifẓ al-Bī'ah* menuntut pergeseran ontologis posisi manusia dalam kosmos. Dalam pandangan tradisional yang bercorak antroposentris, manusia diposisikan sebagai *master of nature*—penguasa dan pusat nilai. Namun, paradigma baru ini membalik posisi tersebut: manusia bukan penguasa alam, melainkan *servant of cosmos*—pelayan dan penjaga keteraturan ciptaan. Konsep *khilāfah* dalam Al-Qur'an dengan demikian harus direkontekstualisasi, bukan sebagai mandat dominasi, melainkan sebagai amanah kosmis (*cosmic trust*), di mana manusia bertanggung jawab memelihara keseimbangan (*mīzān*) yang merupakan manifestasi dari kehendak ilahi dalam sistem semesta.[51]

Dengan demikian, *Ḥifẓ al-Bī'ah* berfungsi tidak hanya sebagai prinsip etika lingkungan dalam Islam, tetapi juga sebagai poros epistemologi maqāṣid kontemporer yang mengintegrasikan dimensi spiritual, ekologis, dan rasional dalam satu kesatuan paradigma. Ia membuka kemungkinan bagi pembentukan kesadaran ekoteologis (*eco-theological consciousness*) yang menempatkan pelestarian bumi sebagai bentuk tertinggi dari ibadah dan pengabdian kepada Tuhan. Dalam horizon ini, menjaga lingkungan tidak lagi sekadar tindakan moral, melainkan artikulasi konkret dari *tawḥīd*—sebuah pengakuan eksistensial bahwa keesaan Tuhan tercermin dalam kesalingterhubungan seluruh ciptaan-Nya.

2.4. Implikasi bagi Keadilan Ekologi Qur'ani: Dari Antroposentrisme ke Kosmosentrisme Tauhid

Rekonstruksi paradigmatik yang dibangun melalui pendekatan maqāṣidī-sistemik menghasilkan implikasi mendasar terhadap pemaknaan keadilan dalam Islam. Keadilan tidak lagi terbatas pada relasi sosial antar-manusia sebagaimana dipahami dalam paradigma antroposentris klasik, tetapi diperluas menjadi keadilan kosmologis (*al-'adl*

[50] Auda, "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law," 21.
[51] Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*.

al-kawnī) yang mencakup seluruh entitas ciptaan.[52] Dalam kerangka ini, Al-Qur'an memosisikan keadilan sebagai prinsip struktural yang menjiwai keteraturan semesta, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Rahmān [55]:7–9, "Dan Dia telah meninggikan langit dan meletakkan keseimbangan (*al-mīzān*), agar kamu jangan merusak keseimbangan itu." Ayat ini menegaskan bahwa keadilan bukan sekadar norma sosial, melainkan struktur ontologis yang menopang tatanan kosmos.

Paradigma keadilan kosmologis ini bersifat tripartit, meliputi tiga poros utama: keadilan terhadap Tuhan (*ḥaqq Allāh*), keadilan terhadap manusia (*ḥaqq al-insān*), dan keadilan terhadap alam (*ḥaqq al-bī'ah*). Ketiganya saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Mengabaikan salah satu di antaranya akan menimbulkan disfungsi epistemologis dalam sistem nilai Islam. Keadilan terhadap Tuhan menuntut pengakuan eksistensial bahwa alam bukan objek dominasi, melainkan tanda (*āyah*) yang menunjuk kepada realitas ketuhanan (QS. Fussilat [41]:53).[53] Sementara keadilan terhadap manusia meniscayakan distribusi yang adil atas sumber daya alam, dan keadilan terhadap alam menuntut pengakuan bahwa setiap unsur ciptaan memiliki hak untuk tidak dirusak.

Konsep *ḥaqq al-bī'ah* (hak alam) dalam kerangka ini merupakan perluasan konseptual dari maqāṣid al-sharī'ah. Alam memiliki nilai intrinsik (*value-in-itself*) karena ia adalah manifestasi dari *asma'* dan *ṣifāt* Allah. QS. al-An'ām [6]:38 menegaskan bahwa seluruh makhluk hidup adalah "umat seperti kamu," menunjukkan kesetaraan ontologis yang menolak hierarki eksploitatif antara manusia dan non-manusia. Ibn 'Āsyūr menegaskan bahwa seluruh makhluk hidup—baik hewan melata maupun burung—memiliki keistimewaan ontologis yang khas dalam keragaman bentuk, fungsi, dan jenisnya. Setiap spesies dianugerahi sistem penopang yang sesuai dengan fitrahnya serta diatur oleh tatanan ilahi yang menjamin kelangsungan eksistensinya di alam. Dengan demikian, menurut Ibn 'Āsyūr, keteraturan dan keberagaman makhluk bukanlah hasil kebetulan, melainkan manifestasi dari kebijaksanaan Tuhan yang menegaskan keteraturan kosmos dan kesempurnaan ciptaan-Nya.[54] Paradigma *ḥifẓ al-bī'ah* tidak hanya menambahkan satu tujuan baru dalam maqāṣid, tetapi mendesain ulang horizon

[52] Khuluq, "Hifz Al-Bi'ah as Part of Maqashid Al-Shari'ah and Its Relevance in the Context of Global Climate Change."

[53] Al-Razi dalam tafsirnya menjelaskan, bahwa ayah di QS. 41: 53 adalah tanda-tanda di alam atas (langit) dan alam bawah (bumi). Tanda kebesaran-Nya di alam semesta begitu nampak, namun banyak yang tidak memahami hal tersebut, sehingga justru yang terjadi adalah pengingkaran. Lihat, Fakhruddin ar-Razi, *Mafatih al-Ghaib* (al-Bahits al-Qur'ani, t.t.).

[54] Ibnu Asyur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (t.t.).

etis Islam menuju kesadaran kosmosentris tauhid: kesatuan Tuhan tercermin dalam kesalingterhubungan seluruh ciptaan.

Implikasi epistemologis dari pandangan ini menuntut pergeseran dari ontologi dualistik menuju ontologi relasional. Dalam kerangka *tafsir maqāṣidī-sistemik*, setiap ayat ekologis tidak berdiri sendiri, tetapi beroperasi dalam jaringan makna yang saling menopang. QS. al-A'rāf [7]:56 misalnya, melarang *ifsād* (perusakan) di bumi setelah ia diciptakan dengan baik (*iṣlāḥ*). Al-Alusi menafsirkan ayat tersebut dalam pemahaman yang holistik, yakni larangan melakukan tindakan perusakan dalam bentuk apapun, merusak jiwa, harta, akal, keturunan, agama, dan sebagainya.[55] Larangan ini harus dibaca bersama dengan QS. al-Baqarah [2]:30 tentang tugas kekhalifahan dan QS. al-Rūm [30]:41 yang menyingkap "kerusakan di darat dan di laut akibat ulah tangan manusia." Bentuk kerusakan tersebut menurut Shodiq Khan di antaranya adalah krisis pangan, kehancuran ekosistem tumbuhan, deprivasi ekonomi, dan meningkatnya kecemasan kolektif.[56] Secara sistemik, tiga ayat ini menggambarkan relasi kausal antara tanggung jawab etis manusia, kerusakan ekologis, dan pelanggaran terhadap kehendak ilahi.

Dengan demikian, *keadilan ekologis* dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai mekanisme restoratif dari dislokasi ontologis akibat epistemologi antroposentris modern. Keadilan tidak lagi sekadar instrumen hukum, tetapi *modus eksistensi* yang mengembalikan manusia ke posisi kosmisnya sebagai bagian dari jaringan kehidupan. Prinsip *al-mīzān* menjadi pusat etika ekologis Qur'ani, karena ia menegaskan keseimbangan sebagai *maqṣad kullī* yang menuntun seluruh aktivitas manusia dalam ruang ekologi, ekonomi, dan spiritualitas. Dengan menghormati keseimbangan ini, manusia sejatinya sedang menegakkan keadilan terhadap Tuhan, terhadap sesamanya, dan terhadap alam.

Lebih jauh, prinsip fiqh klasik *dar'u al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ* memperoleh relevansi ekologis baru. Dalam konteks modern, pencegahan kerusakan ekologis harus ditempatkan sebagai prioritas moral dan hukum dibandingkan upaya eksploitasi sumber daya untuk keuntungan ekonomi jangka pendek. QS. al-Qashash [28]:77 menegaskan, "Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi; sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan." *Al-fasad* oleh

[55] Syihabuddin Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani* (t.t.).
[56] Shodiq Khan, *Fathul Bayan* (t.t.).

Az-Biqa'i diartikan dengan asketisme ekologis dan perilaku konsumtif (*taqtir*) dan eksploitasi berlebihan (*tabdzir*), dominasi manusia terhadap alam tanpa kesadaran tanggung jawab (*takabbur*) dan desakralisasi ekosistem (*tahqir*), karena mayoritas perusak diberikan kelapangan/kemudahan di dunia.[57] Prinsip ini mereposisi orientasi maqāṣid dari paradigma utilitarian ke paradigma konservasionis, di mana keberlanjutan ekosistem menjadi prasyarat bagi keberlangsungan maqāṣid lainnya.

Paradigma kosmosentris tauhid yang dihasilkan dari rekonstruksi ini juga menolak dikotomi modern antara "alam" dan "masyarakat." Dalam epistemologi Qur'ani, keduanya adalah satu kesatuan sistemik: masyarakat manusia merupakan subsistem dari ekosistem yang lebih luas. Karena itu, keadilan sosial dan keadilan ekologis tidak dapat dipisahkan. Ketika lingkungan dirusak, struktur sosial-ekonomi pun terguncang; dan ketika masyarakat hidup dalam ketimpangan, eksploitasi terhadap alam meningkat. Kesalingbergantungan ini ditegaskan dalam QS. al-Syūrā [42]:30—"Musibah apa pun yang menimpa kamu adalah akibat dari perbuatan tanganmu sendiri"—yang menunjukkan hukum kausal moral dalam sistem ilahi. Al-Mawardi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat tersebut tidak hanya dipahami dari aspek kausalitas lahir, namun juga dari aspek batin. Bahwa kerusakan alam dan lingkungan adalah dampak dari tindakan manusia, bukan hanya tindakan eksploitatif secara fisik, namun juga tindak kesalahan yang tidak tampak, misal perbuatan menyimpang dan dosa.[58]

KESIMPULAN

Penelitian berjudul *"Reconstructing Ecological Justice: A Maqasidi-Systemic Approach to Qur'anic Hermeneutics"* menyimpulkan bahwa krisis ekologi kontemporer pada hakikatnya merupakan krisis epistemologis dan teologis yang bersumber dari paradigma antroposentris modern, termasuk dalam tafsir keislaman yang masih bercorak reduksionis dan legalistik. Pendekatan *Tafsir Ilmi* terbukti problematis karena mereduksi wahyu menjadi legitimasi bagi sains empiris, sedangkan pendekatan *maqāṣidī* konvensional gagal menangkap kompleksitas relasi manusia–alam akibat keterikatannya pada kerangka hukum yang antroposentris.

[57] al-Biqa'i, *Nadzmu al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar* (t.t.).
[58] Al-Mawardi, *Al-Nukat wa al-Uyun* (t.t.).

Melalui integrasi filsafat sistem Jasser Auda, penelitian ini berhasil mengembangkan metode *Tafsir Maqasidi-Sistemik* yang beroperasi melalui dua prinsip utama: *al-Idrāk* (kesadaran epistemik-reflektif) dan *al-Kulliyyah* (keutuhan sistemik). Prinsip *al-Idrāk* membentuk kesadaran hermeneutis bahwa penafsiran terhadap ayat-ayat ekologis merupakan proses kognitif yang dialogis antara teks, subjek, dan realitas, sehingga menghindarkan tafsir dari absolutisme dan positivisme. Sementara al-Kulliyyah memastikan pembacaan Al-Qur'an secara holistik, menegaskan keterhubungan makna ayat-ayat tentang alam, keseimbangan (*al-Mīzān*), kekhalifahan, dan larangan perusakan dalam satu sistem nilai teologis yang berporos pada *tawḥīd*.

Dari kerangka metodologis tersebut, penelitian ini merekonstruksi *Ḥifẓ al-Bī'ah* (pemeliharaan lingkungan) sebagai *maqāṣid kulliyyah* keenam, bukan sekadar perluasan kuantitatif terhadap *al-ḍarūriyyāt al-khams*, tetapi sebagai transformasi paradigmatik yang menegaskan kembali kosmos sebagai bagian integral dari sistem nilai ilahi. Dengan demikian, konsep keadilan ekologis Qur'ani yang dihasilkan bersifat kosmosentris, menempatkan manusia bukan sebagai penguasa, melainkan sebagai *steward* yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan dan kesucian alam sebagai tanda keesaan Tuhan.

Secara teoretis, penelitian ini memberikan kontribusi epistemologis bagi studi tafsir dengan menghadirkan paradigma hermeneutika sistemik yang melampaui dikotomi antara wahyu dan sains. Secara aksiologis, ia menawarkan fondasi etis-teologis bagi rekonstruksi hubungan manusia–alam dalam kerangka *just stewardship* yang berkeadilan ekologis dan spiritual. Temuan ini juga memperkaya wacana ekoteologi global dari perspektif Islam, dengan menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis ontologis bagi kesadaran ekologis universal.

DAFTAR PUSTAKA

Abū-Zaid, Naṣr Ḥāmid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. SWP, 2004.

Ahmed, Imad A. "Pervez Hoodbhoy," Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality"(Book Review)." *Arab Studies Quarterly* 15, no. 3 (1993): 133.

Al-Alusi, Syihabuddin. *Ruh al-Ma'ani*. t.t.

Alavi Mehr, Hossein, dan Abdollah Jebreili Jelodar. "Critique of Nasr Hamed Abu Zaid's Approach to Scientific Interpretation Based on Ayatollah Ma'rifat's View." *Quranic Doctrines* 16, no. 30 (2019): 233–58.

al-Biqa'i. *Nadzmu al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. t.t.

Al-Mawardi. *Al-Nukat wa al-Uyun*. t.t.

An-Najjar, Zaghlul. *Tafsir Al-Ayat al-Kauniyyah fi al-Qur'an al-Karim*. Maktabah Syuruq, 2008.

Arkoun, Mohammad, dan Saqi Books. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. t.t.

Asyur, Ibnu. *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. t.t.

Auda, Jasser. "Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: a System Approach (2008)." *London-Washington: The International Institute of Islamic Thought*, t.t.

Auda, Jasser. "Maqasid Methodology for Re-Envisioning Islamic Higher Education." *Journal of Contemporary Maqasid Studies* 1, no. 1 (2022): 31–58.

Bucaille, Maurice. "The Bible, the Qur'an and Science - Penelusuran Google."

Drack, Manfred, dan David Pouvreau. "On the History of Ludwig von Bertalanffy's 'General Systemology', and on Its Relationship to Cybernetics – Part III: Convergences and Divergences." *International Journal of General Systems* 44, no. 5 (2015): 523–71. https://doi.org/10.1080/03081079.2014.1000642.

Droz, Laÿna. "Anthropocentrism as the scapegoat of the environmental crisis: a review." *Ethics in Science and Environmental Politics* 22 (2022): 25–49.

Gadamer, Hans-George. *Truth and Method*. Continumm, t.t.

Habibullah, Ilham, Sujiat Zubaidi, Muhammad Chirzin, dan Alhafidh Nasution. "The Integration of Knowledge in al-Tafsir al-'Ilmi in Improving the Interpretation Quality of Mutashabihat Verses: An Analysis of Zaghloul Muhammad Raghib El-Naggar's Thought." *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 4, no. 1 (2025): 199–220.

Haris, Arkin, Aris Widodo, Irma Dwi Tantri, dan Siti Sarah. “Eco-Maqāṣid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law.” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 2024, 219–36.

“Ḥifẓ al-Bīʾah as Part of Maqāṣid al-Sharīʿah: Towards Sustainable Development - Penelusuran Google.”

Judijanto, Loso, M. MM, Guntur Arie Wibowo, dkk. *RESEARCH DESIGN*. t.t. Diakses 13 November 2025. https://www.researchgate.net/profile/Annisa-Anggraeni-4/publication/384449211_RESEARCH_DESIGN_Pendekatan_Kualitatif_dan_Kuantitatif/links/66fa51719e6e82486ff6eb67/RESEARCH-DESIGN-Pendekatan-Kualitatif-dan-Kuantitatif.pdf.

Kamali, Mohammad Hashim. “Environmental care in Islamic teaching: A Qur’anic perspective.” *icr Journal* 3, no. 2 (2012): 261–83.

Kepplinger, Eva. “The Maqāṣid as a Means for a Contemporary, Ethically Based Muslim Thought: A Comparison of the Views of Ṭāhā ʿAbd al-Raḥmān and Ṭaha Jābir al-ʿAlwānī.” *Religions* 16, no. 8 (2025): 1080.

Khalid, Fazlun M. “Islam and the Environment.” *Encyclopedia of global environmental change* 5, no. 1 (2002): 332–39.

Khan, Shodiq. *Fathul Bayan*. t.t.

Khuluq, M. Khusnul. “Hifz Al-Bi’ah as Part of Maqashid Al-Shari’ah and Its Relevance in the Context of Global Climate Change.” *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIIS)* 7, no. 2 (2024). https://journal.uii.ac.id/IJIIS/article/view/38295.

Klongrua, Silanee, Khairil Umuri, dan Muftahuddin Muftahuddin. “Maqasid Al-Shariah and Environmental Sustainability: An Islamic Economic Perspective.” *International Journal of Kita Kreatif* 2 (2024).

Luhmann, Niklas. *Social systems*. Stanford university Press, 1995. https://books.google.com/books?hl=id&lr=&id=zVZQW4gxXk4C&oi=fnd&pg=PR9&dq=Niklas+Luhmann+(1995)+who+emphasized+the+autopoietic+character+and+openness+of+social+systems&ots=7HIMi56MTT&sig=y1vEs3MmOZLHcnK2OVUnE_sRVBY.

Nasr, Hossein. *Religion & The Order of Nature*. Oxford University Press, 1996.

Nasr, Hossen. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. Unwin Paperbacks, 1990.

Nasr, Seyyed Hossein. *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. SUNY press, 1993. https://books.google.com/books?hl=id&lr=&id=IgVtq3kNCrYC&oi=fnd&pg=PA1&dq=Seyyed+Hossein+Nasr+on+the+revocation+of+the+sacredness+of+the+cosmos&ots=7870zL62VA&sig=4BQ54pg2Mtdreuhtfk5HYI6m6Sw.

Nur, Afrizal, Hayati bin Husin, dan Muhammad Yasir. "Qur'anic Ecotheology and the Ethics of Forest Protection in Indonesia." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 26, no. 2 (t.t.): 351–82.

Nurholis, Muhamad. "Islamic Law and Environmental Sustainability: Maqasid al-Sharia's Perspective." *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Ahwal Al-Syakhsiyyah* 8, no. 3 (2025): 541–48.

Pörtner, dkk., Hans-Otto. *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability*. Alisa Singer, 2022.

Rahajeng, Cantik Tri. "Studi Analisis Konsep Maqāṣid Al-Syarī'ah Jasser Auda dan Relevansinya dengan Hukum Islam Kontemporer." *Santara: Journal of Islamic Law and Humanity* 1, no. 1 (2025): 25–37.

Razi, Fakhruddin ar-. *Mafatih al-Ghaib*. Al-Bahits al-Qur'ani, t.t.

Sargsyan, Hovhannes, Annisatul Maulidiyyah Rahman, Alice Björnsson, Yusuf Ndong Nzé, dan Ana Sofía del Carmen. "Beyond Anthropocentrism: Reinterpreting Islamic Legal Ethics through Transspecies Rights and Ecological Jurisprudence." *Indonesian Journal of Islamic Law* 8, no. 1 (2025): 92–112.

Suprianto, Bibi, Yuni Triandini, Irwan Abdullah, dan Tri Marhaeni Pudji Astuti. "Islamic Ecological Principles in Muslim Environmentalism Narratives for Religious Moderation in Indonesia." *International Journal of Islamic Studies Higher Education* 2, no. 3 (2023): 171–89.

Watson, Robert T, Ivar A Baste, Anne Larigauderie, dkk. *The Global Assessment Report*

on BIODIVERSITY AND ECOSYSTEM SERVICES. t.t.

White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203–7. https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203.

"تحميل كتاب من آيات الإعجاز العلمي الأرض في القرآن الكريم للدكتور زغلول النجار pdf." نور, مكتبة. Diakses 13 November 2025. https://www.noor-book.com/كتاب-من-ايات-الاعجاز-العلمي-الارض-في-القران-الكريم-للدكتور-زغلول-النجار-pdf.