

ETIKA EKOLOGI PANENTEISME ISLAM

Dadang Aji Permana

Pendahuluan

“Manusia bisa saja menahan haus dalam satu hari, dan lapar dalam dua hari, tetapi menahan napas hanya terhenti dalam hitungan menit. Karena napas terkait dengan suplai O_2 dan kadar CO_2 yang keduanya sangat bergantung kepada ekosistem alam, maka mereka pembalok liar dan para polutan adalah para pembunuh kehidupan yang harus diganjar sejuta kali lipat lebih besar”.

Di dalam teori Gaia James Lovelock dijelaskan bahwa semua entitas wujud di alam terpilah menjadi level-level sistem, mulai dari kuark, atom, molekul, jaringan, organ, tumbuhan, hewan, manusia, bumi, planet, bintang, galaksi, cluster, hingga keutuhan alam semesta. Seluruh level sistem tersebut terikat dalam jejaring hidup yang bersifat organisasional, sistemik dan resiprokal. Setiap level sistem di dalam sistem organisasi alam tersebut, terikat dan terlibat satu sama lain untuk mempertahankan dan mengembangkan sistemnya melalui mekanisme *feedback*, yaitu mekanisme pertukaran energi dan materi antar level-level sistem. Secara sederhana, para ekolog mendeskripsikan mekanisme *feedback* tersebut pada siklus makanan. Tumbuhan menjadi sumber materi dan energi bagi hewan, hewan menghasilkan kotoran (sampah) yang kemudian menjadi sumber materi dan energi bagi makhluk lainnya, demikian seterusnya sehingga tidak ada lagi yang namanya sampah.

Kerusakan ekologi pada dasarnya adalah kerusakan mekanisme pengorganisasian diri (*self-organizing*) alam yang diakibatkan oleh kecacauan mekanisme *feedback* antar jejaring level sistem. Kekacauan (*chaos*) tersebut dipicu oleh hilangnya peran dan fungsi sebagian level sistem yang tergerus atau terberangus oleh nafsu keserakahan manusia yang menjadikan alam sebagai objek penjarahan. Modus operandi keserakahan manusia itu terejawantahkan dalam ragam permasalahan umat manusia, mulai dari dinamika perekonomian dan sistem perbankan, perkembangan sains-teknologi yang destruktif, militerisme, gaya hidup, paradigma ilmiah, hingga penafsiran doktrin agama yang salah kaprah.¹

Kestabilan sistem pengorganisasian alam akan tercipta manakala keseimbangan peran dan fungsi antar level sistem berjalan dengan baik. Di dalam realitas pragmatis, kekacauan pengorganisasian alam ini sering kali dirasakan oleh manusia dalam berbagai bentuk bencana, seperti banjir, longsor, erosi, dan lain sebagainya. Pertanyaan yang pastinya terlintas adalah mampukah manusia mengembalikan peran dan fungsi level-level sistem yang hilang atau punah? Apakah ekosistem alam akan kembali normal di tengah kompleksitas permasalahan hidup yang semakin mendorong manusia untuk bersikap tamak dan individualis? Untuk menstabilkan ekosistem alam perlu aksi dan inovasi fantastis yang dilakukan secara terintegrasi, lintas disiplin ilmu, serta lintas geografis dan bahkan lintas teritorial negara, khususnya berkenaan dengan kebijakan atau nota kesepahaman antar negara untuk berperan aktif dalam pelestarian ekosistem alam.

Di sisi lain, ada dua hal lagi yang harus dibenahi terlebih dahulu dalam kaitannya dengan pelestarian ekologi, yaitu: *Pertama*, pembenahan paradigma atau *world view* dalam memahami relasi dan posisi eksistensial Tuhan, manusia dan alam, karena apa yang dinamakan dengan etika ekologi pada dasarnya adalah konsepsi dalam mema-

¹ Untuk melihat dengan jelas faktor-faktor yang menyebabkan kerusakan ekologi secara komprehensif, lihat. M.T Zen, (ed.), *Menuju Kelestarian lingkungan* (Jakarta: Gramedia, Cet.II, 1980), juga buku Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan* (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 29-30; Ian G Barbour, *Ethics in an Age of Technology* (London: SCM Press Ltd, 1992) dan *Nature, Human Nature and God* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), hlm. 286-302; serta John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 328.

hami relasi eksistensial tersebut. Pada titik inilah tulisan ini menawarkan konsep yang relatif baru dalam diskursus *islamic studies*, yaitu "Etika Ekologi Penenteisme Islam". *Kedua*, pada wilayah praksis, untuk meminimalisir kerusakan ekologi harus dilakukan oleh pemangku pemerintahan dengan melakukan terobosan baru yang diaplikasikan dalam bentuk regulasi. Dalam konteks ini perlu penerapan pajak ekologi di semua lini aktivitas ekonomi rakyat. Kedua hal inilah yang menjadi pembahasan utama dalam tulisan singkat ini.

Panenteisme Islam sebagai Paradigma Alternatif

Membahas etika ekologi pada dasarnya menguraikan konsep tentang bagaimana posisi dan relasi eksistensial antara Tuhan, Alam dan Manusia. Sementara membahas masalah konsepsi, tidak bisa lepas dari satu pertanyaan fundamental yang berkaitan erat dengannya, yaitu paradigma apa yang digunakan dalam mengkonsepsikan etika ekologi dimaksud.² Dalam konteks ini, setidaknya ada empat macam paradigma yang telah digunakan untuk merumuskan konsep etika ekologi yang secara langsung ataupun tidaklangsung memiliki implikasi teologis dan mengusik doktrin agama. Paradigma dimaksud adalah: *Pertama*, Teosentris. Pandangan ini menempatkan manusia sebagai makhluk pilihan Tuhan yang totalitas kehidupannya harus ditujukan untuk penghambaan. Alam dipandang hanya sebagai objek-objek penunjang kebutuhan manusia dalam proses optimalisasi penghambaan kepada Tuhan. Meskipun tujuannya baik, namun pandangan tersebut cenderung antroposentris, mementingkan manusia dan seakan-akan melegalkan penjarahan alam demi tercapainya kesempurnaan ritualitas ibadah manusia kepada Tuhan. Pemahaman semacam ini umumnya muncul dari kesalahpahaman dalam memahami doktrin agama.³

² Paradigma yang dimaksudkan di sini sejalan dengan pengertian yang diberikan oleh Thomas Kuhn, yaitu seperangkat asumsi filosofis, metode dan instrumen ilmiah yang digunakan oleh komunitas ilmiah dalam riset ilmiah yang selanjutnya menjadi acuan riset para ilmuwan. Thomas Kuhn, *The Structures of Scientific Revolution* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1962), hlm. 10.

³ Tokoh yang gencar mengkritisi pandangan di atas dan menganggap agama sebagai biang kerusakan ekosistem bumi adalah Lynn White dan Arnold Toynbee. Elspeth

Kedua, Antroposentris. Paradigma ini populer dalam komunitas-komunitas ilmiah modern. Paradigma ini oleh Fritjof Capra diidentifikasi dengan istilah paradigma Cartesian-Newtonian,⁴ yaitu paradigma yang bertumpu pada asumsi filosofis dan metode ilmiah yang dikembangkan oleh Descartes dan Newton. Dalam paradigma ini manusia diposisikan sebagai subjek superior, dan alam sebagai objek inferior. Manusia bukan lagi sebagai peziarah bumi (*viator mundi*) tetapi sebagai pencipta bumi (*faber mundi*) yang berada di luar hukum dan kerangka kerja alam.⁵ Karena itu, manusia dianggap memiliki kuasa atas eksploitasi alam.

Paradigma antroposentris acap kali dituduh sebagai biang kerok di balik kegarangan sains dan teknologi modern yang menjadi sumber kerusakan alam. Persenjataan militer dan mesin-mesin polutif adalah bukti nyata dari sekian produk teknologi yang menguras energi alam. Tuduhan semakin kencang ketika sebagian besar ilmuwan memutuskan untuk menuhankan dunia ilmiah (*atheis*). Bagi mereka kehidupan manusia sama sekali tidak ada sangkut pautnya dengan Tuhan. Manusia-lah yang menentukan segalanya atas alam, karena seluruh fenomena alam bisa dijelaskan dan dikontrol secara ilmiah. Sebagian ilmuwan yang percaya kepada Tuhan terjebak pada pemahaman deistik, yaitu cara pandang yang menempatkan Tuhan sebagai *Divine Clock maker*. Dalam konteks ini, hubungan Tuhan dan alam layaknya sebuah jam dinding. Tuhan sudah tidak lagi ikut campur dalam kehidupan alam (termasuk manusia) karena alam sudah memiliki *swa-aturlah* yang berjalan secara mekanis.

Whitney, "White, Lynn (1907–1987)-Thesis of," dalam Bron Taylor (ed.), *Encyclopedia of Religion and Nature* (London & New York: Continuum, 2005), hlm. 1735-1736; Lihat juga Mujijono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xviii-xxvii.

⁴ Istilah paradigma Cartesian-Newtonian diadopsi dari Fritjof Capra. Adapun yang dimaksud dengan paradigma Cartesian-Newtonian adalah paradigma ilmiah yang berdasarkan pada asumsi filosofis, metode dan instrumen ilmiah yang digunakan oleh Rene Descartes dan Newton. Fritjof Capra dan David Steidl-Ras, *Belonging to the Universe: Explorations on the Frontiers of Science and Spirituality* (New York: HarperCollins Paperback Edition, 1992), hlm. xi-xv.

⁵ Husain Heryanto, *Paradigma Holistik* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 56.

Seiring dengan kerusakan alam yang terjadi, banyak kalangan yang menyadari akan pentingnya perumusan etika ekologi untuk menjaga keseimbangan ekosistem alam, di antaranya adalah John Passmore, Eugene Hargrove dan Mark Sagoff. Mereka menyerukan nilai-nilai etis dalam kaitannya dengan hubungan manusia dan alam. Banyak kalangan yang merespon positif rumusan etika mereka, meskipun rumusan etika mereka masih antroposentris. Bagi mereka, nilai-nilai yang berkaitan dengan lingkungan tiada lain demi kepentingan manusia itu sendiri, karena kehadiran eksistensi alam pada dasarnya hanya sebagai penunjang kehidupan manusia. Oleh karena itu, menurut mereka, etika ekologi yang menitikberatkan kepada manusia sudah cukup untuk mengatasi kerusakan ekologi.⁶

Ketiga, Ekosentrisme atau *Deep Ecology*. Cara pandang ini menganggap seluruh entitas benda (manusia dan non manusia) di alam membentuk satu kesatuan utuh yang terintegrasi dan terikat dalam relasi simbiosis mutualisme, dan secara intrinsik memiliki nilai yang sama.⁷ Manusia adalah salah satu dari jejaring hidup alam yang tunduk pada hukum dan kerangka kerja jagat semesta. Manusia tidak diposisikan sebagai subjek superior, tetapi makhluk yang harus menyelaraskan dirinya dengan alam.

Di Barat, pandangan ini mengemuka karena pengaruh karya Aldo Leopold, *A Sand County Almanac* (1949) yang oleh sebagian ekolog dianggap sebagai *The Bible of Modern Conservation*.⁸ Pandangan ekosentris semakin populer ketika muncul gerakan *Deep Ecology* yang dipelopori oleh Arne Naess bersama koleganya, Sigmund Kvaloy dan Nils Faarlund di tahun 1972.⁹ Dalam pandangan Naess, kunci utama pelestarian ekologi

⁶ Ratna Irawati, "Sekilas Tentang Etika Lingkungan" dalam *PPHNewsletter*. No. 71 Desember 2007, hlm. 24.

⁷ Fritjof Capra, *The Web of Life* (London: Flamingo, 1997).

⁸ Ungkapan terkenal Aldo Leopold dalam kaitannya dengan pelestarian ekologi atau konservasi alam adalah: "A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise". Bogen, *In the Light of a Land Ethic* (2003). Diakses 05 Juni 2012 dari www.jbogen.com/enu/papers/land_ethic/2003f.pdf.

⁹ *Deep Ecology* adalah gerakan ekologis yang mengkritisi pandangan *Shallow Ecology* (antroposentrisme) yang menurut tokoh-tokoh *Deep Ecology* terfokus kepada masalah polusi dan kelangkaan sumberdaya alam. *Deep Ecology Movement* melangkah lebih jauh dari *Shallow Ecology*, idenya meliputi: *diversity, complexity, autonomy, decentralization, symbiosis*,

adalah bagaimana manusia mengharmonisasikan dirinya dengan alam dan mensakralisasi semua entitas alam. Bertitik tolak dari pandangan ini Naess kemudian merumuskan sistem filsafat yang ia namakan dengan *ecoshopy*. Berikut penjelasan Naess mengenai *ecoshopy*:

By an Ecosophy I mean a philosophy of ecological harmony or equilibrium. A philosophy as a kind of Sofia (or) wisdom, is openly normative, it contains both norms, rules, postulates, value priority announcements and hypotheses concerning the states of affairs in our universe. Wisdom is policy wisdom, prescription, not only scientific description and prediction. The details of an Ecosophy will show many variations due to significant differences concerning not only the "facts" of pollution, resources, population, etc., but also value priorities.¹⁰

Ecoshopy pada dasarnya adalah refleksi kritis Arne Naess agar setiap individu manusia sadar ekologi. Kesadaran mendalam yang membawanya hanyut dalam rasa menyatu dengan alam (*self-realization*). Bagi Naess, rasa menyatu dengan alam ini tiada lain adalah bentuk kesadaran spiritual atau penghayatan religius manusia. Banyak kalangan yang menganggap konsep Naess menjadi pintu gerbang tumbuhnya gerakan *back to nature* dan spiritualisme yang di kemudian hari muncul dan menamakan diri sebagai *New Age Movement*. Meskipun demikian, secara teologis spiritualitas yang diusung Naess tidak jelas arah tujuannya, terlebih ketika ia mengusung ide krusialnya yang termaktub di dalam delapan *platform* gerakan *deep ecology*,¹¹ yaitu Misanthropi. Misanthropi adalah sebuah gagasan untuk menurunkan populasi manusia sebagai solusi untuk menyeimbangkan ekosistem alam. Ide misantropi ini dilandasi oleh sebuah keyakinan bahwa semakin sedikit manusia akan semakin mengurangi kerusakan ekologi.

egalitarianism, dan *classlessness*. Alan Drengson, et. al., "The Deep Ecology Movement: Origins, Development, and Future Prospects," *International Journal of Transpersonal Studies* 30 (2011), hlm. 103.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 107.

¹¹ Untuk lebih jelas mengenai delapan *Platform* gerakan *Deep Ecology* lihat Stephan Harding, "What is Deep Ecology?" Diakses 05 Juni 2012 dari www.livingspark.net/pdf/whatisdeepecology.pdf.

Keempat, Antropokosmik atau Holistik.¹² Penulis mengadopsi istilah antropokosmik dari Professor Sejarah dan Filsafat Cina, Tu Weiming. Istilah ini digunakan Weiming untuk mengukuhkan perbedaan *world view* Asia Timur dengan pandangan teistik dan antroposentrik yang mendominasi peradaban Barat modern. Dalam tulisan ini penulis berpandangan bahwa paham antropokosmik bukan hanya mendominasi pemikiran timur—Tao, Buddhisme dan Hinduisme—tetapi juga menjadi pandangan yang khas dari agama-agama samanik dan budaya lokal (akrab dengan sebutan kearifan lokal), termasuk yang ada di Indonesia. Hal ini bisa dilihat dari asumsi dasar pandangan antropokosmik atau holistik yang mengungkapkan bahwa seluruh entitas benda—hidup dan non hidup—adalah satu kesatuan utuh yang bersifat organis dan resiprokal. Dalam pandangan ini manusia adalah salah satu entitas alam yang harus menyelaraskan dirinya dengan entitas lain yang ada di jagat raya agar bisa kembali ke haribaan pencipta.¹³ Tujuan keharibaan pencipta inilah yang membedakan pandangan antropokosmik dengan ekosentris dan *deep ecology*, meskipun tidak semua tokoh yang memiliki pemahaman ekosentris dan *deep ecology* menyakini adanya pencipta.

Saat ini paradigma antropokosmik atau holistik menjadi paradigma yang massif digunakan oleh para pemikir, ilmuwan dan teolog dalam perumusan etika ekologi. Namun, khusus untuk umat Islam, hal ini perlu dikritisi dan ditinjau kembali karena pandangan ini memiliki konsekuensi teologis yang tidak bisa diterima dalam doktrin Islam. Konsekuensi teologis dari antropokosmik atau holistik itu adalah pemahaman posisi dan relasi eksistensial antara Tuhan, manusia dan alam yang jatuh dalam pelukan panteisme, pandangan yang mengidentikkan Tuhan dengan alam.¹⁴ Poin inilah yang menjadi titik sentral dalam

¹² Istilah Antropokosmik dikutip dari Professor Sejarah dan Filsafat Cina Universitas Harvard, Tu Weiming. Ia sendiri mengadopsinya dari Mircea Eliade. Tu Weiming, *Centrality and Commonality: an Essay on Confucian Religiousness* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 126. Lihat pula William C. Chittick, "Visi Antropokosmik dalam Pemikiran Islam," dalam *Al-Huda* III, 11 (2005), hlm. 61-94.

¹³ Keyakinan akan adanya Pencipta dalam pandangan ekosentris umumnya berasal dari agama-agama dan filsafat Timur.

¹⁴ Kata *Panteisme* pertama kali diperkenalkan pada tahun 1705 oleh seorang Deis

merumuskan paradigma panenteistik sebagai landasan etika ekologi.

Kata panenteistik berasal dari kata panteisme yang pertama kali dimunculkan oleh filsuf Idealis Jerman, Karl Friedrich C. Krause (1781-1832), yang digunakan untuk menengahi pandangan teisme dan panteisme. Kata panteisme sendiri secara etimologi berasal dari bahasa Yunani, "πᾶν" (pan) "all"/"seluruh", "ἐν" (en) "in"/"dalam", dan "θεός" (Theos) "God"/"Tuhan", yang berarti "all in God", yaitu keyakinan bahwa dunia ada di dalam kemahakuasaan Tuhan.¹⁵ Definisi yang jelas mengenai panteisme dikemukakan oleh Peacocke sebagai "The belief that the Being of God includes and penetrates the whole universe, so that every part of it exists in God, and (as against pantheism) that his Being is more than, and not exhausted by, the universe".¹⁶ Untuk membedakan panteisme dari panteisme, Peacocke menggunakan metafora spasial seperti diungkapkannya dalam *Creation and the World of Science*:

asal Irlandia, John Toland, dalam karyanya *Socinianisme Truly Stated*. Ia pertama kali menggunakan kata "panteis" untuk menunjuk pandangan *Socinianisme*, yaitu suatu gerakan keagamaan heteredoks yang bermula dari karya Laelius dan Faustus Socinus. Dalam upaya menyerang pemikiran Toland, pada tahun 1907, Fay menggunakan kata "panteisme" untuk menyifati pandangan Toland. Kata ini kemudian menjadi istilah yang digunakan dalam berbagai bidang untuk mendeskripsikan pandangan yang mengidentikkan Tuhan dengan alam. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn. Arabi: Wahdatul Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 159-195. Adapun secara etimologi, kata panteisme berasal dari bahasa Yunani "πᾶν" (pan) berarti "semua", dan "θεός" (theos) yang berarti "Tuhan". Dari akar kata tersebut, panteisme dimengerti sebagai paham yang meleburkan eksistensi Tuhan ke dalam eksistensi alam seraya menghilangkan aspek adikodrati-Nya. Di Barat kata ini muncul dalam konteks filosofis, seperti tampak pada pemikiran Parmenides, Heraklitos, Stoisisme, Neoplatonisme, Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Hegel dan Schleiermacher. Adapun di Timur Dekat dan Timur Jauh kata ini muncul dalam ritualitas keberagaman seperti tampak pada Buddhisme dan Hinduisme. Untuk lebih jauh lihat Lorenz Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 774-778.

¹⁵ Kata panteisme menjadi populer setelah Charles Hartshorne menggunakannya untuk memodifikasi model Tuhan Whitehead dengan penekanannya kepada aspek pluralitas alam. Hartshorne sendiri menganggap Whitehead sebagai tokoh utama panenteis. Para teolog proses kemudian menggemakan pamor panteisme dan memasukannya sebagai bagian dari pemahaman doktrin teologi Kristen, khususnya Peacocke yang secara gamblang menyatakan diri sebagai panenteis. Lihat "Panentheism", dalam *Stanford Encyclopedia of Philosophy on line*, May, 19 2009 dalam www.stanford.edu. Lihat pula John W. Cooper, *Panentheism the Other God of the Philosophers: From Plato to the Present* (Grand Rapids, MI Baker Academic, 2006), hlm. 18.

¹⁶ Arthur Peacocke, "Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World" dalam Philip Clayton dan Arthur Peacocke, (ed.), *In Whom We Live and Move and Have our Being* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), hlm. xviii.

Pantheism must be distinguished from pantheism which identifies the entirety of God's being with the world. We say God is 'greater' and 'larger' than the world, and it is hard to avoid spatial metaphors when we wish to stress that God's being is not entirely encompassed by his immanence in, his relation to, the world and so is not accessible to us, without revelation.¹⁷

Pandangan panenteisme umumnya diyakini oleh teolog-ilmuwan yang menafsirkan doktrin teologi dengan data-data atau penemuan ilmiah sebagai sumbernya. Perlu ditekankan bahwa panenteisme Islam yang diusung penulis berbeda dengan panenteisme yang diusung oleh para teolog proses. Perbedaan utamanya terletak dalam konsep Ketauhidan dan kemahaan Tuhan. Jika dalam konsep panenteisme yang dianut teolog Kristen masih menganut paham trinitas dan cenderung membatasi kemahaan Tuhan, dalam konsep panenteisme Islam memutlakkan ketauhidan dan kemahaan-Nya.

Dalam panenteisme Islam, Tuhan adalah Pencipta tunggal yang Maha Kuasa, Sumber Kreativitas dan Kebaruan, Tujuan Penghambaan, Pemilik dan Pemelihara Semesta, sementara alam semesta adalah produk kreativitas (makhluk) Tuhan. Semesta diciptakan Tuhan dalam pluralitas wujud yang terpilah ke dalam level-level sistem yang bersifat interdependensi dan resiprokal, dan semua level sistem tersebut terorganisir dalam satu kesatuan jagat raya; mulai dari bumi, planet-planet, tata bintang, galaksi (rasi), kluster, super kluster, hingga bermuara dalam kedaulatan dan keutuhan semesta. Begitu pula dengan bumi, terhampar menjadi level-level organisme dan membentuk satu organisasi yang bersifat holistik, sistemik dan integratif, mulai dari kuark, nukleon, inti, atom, molekul, sel, jaringan, organ, tumbuhan, hewan, manusia hingga planet bumi.

Seluruh makhluk dianugrahi oleh Tuhan untuk turut andil dalam proses kreatif-Nya (*cooperator die*), tidak terkecuali ekosistem bumi yang di dalamnya manusia dan organisme non-manusia hidup berdampingan. Meskipun demikian kreativitas makhluk ini tidak menciptakan materi-

¹⁷ Arthur Peacocke, *Creation and the World of Science*, hlm. 141.

materi baru, tetapi hanya berinovasi merangkai bentuk-bentuk baru dari material yang sudah tersedia di alam. Inovasi-inovasi inilah yang terus menjadikan semesta bergerak dinamis dan menambah pluralitas dan kompleksitas wujud semesta. Inovasi-inovasi makhluk tersebut pada dasarnya merupakan bentuk dari mekanisme pengorganisasian diri (*self-organizing*) seluruh makhluk untuk menciptakan kestabilan sistem organisasionalnya secara keseluruhan. Proses pengorganisasian diri ini dilakukan melalui mekanisme *feed-back*, yaitu pertukaran energi dan materi antar level-level sistem.

Menurut beberapa ilmuwan, dalam proses pengorganisasian dirinya, alam diliputi oleh hukum kepastian dan kebetulan. Apa yang disebut dengan hukum kepastian (*necessity*) adalah hukum yang bisa dipahami melalui kerangka kerja hukum fisika dan logika matematis. Sedangkan hukum kebetulan (*chance*) adalah hukum yang tidak bisa dipahami oleh kerangka kerja hukum fisika ataupun prinsip logis matematika. *Chance* berjalan di luar rel hukum fisika, kendati demikian hukum tersebut sangat menentukan dalam melahirkan entitas-entitas baru di alam (*emergent*). Hukum ini oleh sebagian ilmuwan dianggap sebagai *hidden-effect*, yang kemudian diasumsikan sebagai peran keterlibatan Tuhan dalam rangkaian proses peristiwa duniawi.

Dalam pandangan panenteisme Islam, Tuhan mengetahui berbagai rangkaian peristiwa alam yang super kompleks dan *chaotic* melalui cakrawala kemahatahuan-Nya. Secara epistemologis modus operandi pengetahuan Tuhan ini hanya dapat dipahami melalui *al-'Ilmu al-Hudhuri* (Ilmu Kehadiran).¹⁸ Dengan kemahatahuan-Nya inilah Tuhan terlibat dalam proses-proses duniawi, utamanya dalam pemberian potensi kepada setiap makhluk agar bisa menyesuaikan diri dengan sistem pengorganisasian alam secara keseluruhan. Potensi-potensi ini tidak bersifat koersif, tetapi bersifat kreatif, karena eksistensi Tuhan sendiri adalah Sang Maha Kreatif.

Pertanyaan yang acap kali menjebak seseorang ke dalam deisme atau panteisme adalah bagaimana mekanisme keterlibatan Tuhan

¹⁸ Untuk memahami Ilmu Kehadiran (*al-'Ilmu al-Hudhuri*) baca Mehdi Hai'ri Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 1996).

dalam proses duniawi yang kompleks? Pertanyaan ini selalu menuntut adanya ruang dan garis pemisah antara Tuhan dan makhluk-Nya, yang tentunya menjadi tuntutan yang tidak tepat, karena keterlibatan Tuhan tidak bisa dipahami seperti keterlibatan makhluk yang serba terbatas. Dalam diskursus filsafat Islam, keterlibatan Tuhan dalam rangkaian peristiwa dunia yang kompleks harus dipahami dalam kerangka kerja *al-'Ilmu al-Hudhuri*.

Tuhan adalah Wujud Kreatif yang terus berkreasi, dan dalam proses kreasi-Nya Tuhan senantiasa melibatkan peran makhluk-Nya. Oleh karena itu makhluk Tuhan disebut juga dengan *Cooperator Die*. Karena aneka rangkaian peristiwa duniawi bersifat sistemik, kompleks, interdependensi dan resiprokal, maka proses kreasi dan peran aktif Tuhan senantiasa menyesuaikan sistem kerja semesta yang bersifat organisasional. Hal ini dilakukan atas dasar kerahiman-Nya untuk memelihara keseimbangan alam. Di sisi lain, peran Tuhan akan senantiasa tersembunyikan oleh dinamisme proses kerja makhluk-Nya yang *superchaos* dan kompleks. Selain itu keteraturan dan keterkaitan aneka peristiwa dunia selalu mengesankan bahwa segala sesuatu telah berjalan dalam kerangka hukum kausalitas. Kesan inilah yang menutup adanya celah-celah yang menjadi peran Tuhan dalam proses duniawi, sehingga efeknya, Tuhan diposisikan sebagai *the divine clock maker*, Tuhan sebagai kekuatan inhern di dalam diri makhluk yang sudah terlepas dari kedirian Tuhan, atau bahkan bisa mendepak-Nya dari rangkaian proses duniawi. Hal ini terjadi karena manusia sering menilainya dari sudut pandang reduksionis, yaitu hanya terfokus pada satu titik peristiwa, tanpa mengaitkannya dengan pluralitas rangkaian peristiwa lainnya.

Bagaimana dengan kedudukan manusia? Dalam panenteisme Islam, manusia merupakan makhluk Tuhan yang diberi anugrah potensi kreatif (*fitrah*) yang dibubuhi dengan akal, kebebasan dan tanggung jawab. Dengan potensi kreatif inilah manusia dianggap sebagai gambaran Tuhan (*Imago Die*) yang melebihi eksistensi lainnya di muka bumi. Mengenai hal ini Muhamamad Iqbal mengungkapkan dalam bentuk puisi:

Tuhan, Engkau menciptakan hutan
Kami menciptakan kursi
Engkau menciptakan padang pasir,
Kami menciptakan taman
Engkau menciptakan racun,
Kami menciptakan penawar
Bukankah kita sama-sama pencipta?¹⁹

Dengan potensi kreatifnya manusia diberi mandat oleh Tuhan sebagai khalifah, yaitu manager yang bertanggung jawab untuk mengelola, mendayagunakan dan memelihara kelestarian ekosistem alam. Atas dasar inilah doktrin keselamatan dan hari akhir dalam Islam bersifat integral, bukan hanya berdasarkan relasi antara Tuhan dan manusia atau manusia dengan manusia, tetapi juga dalam relasinya dengan ekosistem alam. Hal ini sebagaimana diungkapkan Iqbal, *“That this earth is a masjid levels a demand on us. An onus: we are accountable not only for the things that we do and the narratives we author but for the very earth we walk upon. By how they walk ye shall know them, the psalmist might well have sung.”*²⁰

Seperti pandangan kaum sufistik, organisme non-manusia, baik yang biotik atau abiotik, bukan makhluk pasif yang tidak semestinya menjadi objek eksploitatif, semuanya terkait dan berperan andil dalam keseimbangan ekologi. Teori Gaia Lovelock,²¹ telah menjelaskan juga bahwa semua entitas wujud di alam adalah mitra hidup manusia yang terikat di dalam satu sistem organisasional yang resiprokal. Dalam sistem organisasi ini semua makhluk terlibat satu sama lain untuk mempertahankan dan mengembangkan sistemnya. Karena manusia bagian dari sistem ini, maka manusia harus menyelaraskan diri dengan sistem tersebut. Alam tidak menyuguhkan hidangan untuk memuaskan ketamakan manusia, tetapi alam menawarkan kepada manusia sebuah relasi *symbiosis mutualism*, bukan parasitisme atau komensalisme.

¹⁹ Puisi ini dikutip dari Machasin, “Teologi Islam: Suatu Pengantar.” dalam *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: interfidei, 2003), hlm. 165.

²⁰ Najma Mohamed, “Revitalizing an Eco-Justice Ethic of Islam by Way of Environmental Education: Implications for Islamic Education”, *Disertasi Stellenbosch University*, 2012, hlm. 62.

²¹ Fritjof Capra, *The Web of Life a New Synthesis of Mind and Mater* (London: Flamingo, 1997)

Etika Ekologi Panenteisme Islam

Secara etimologi “Etika” (*Ethic*) berasal dari bahasa Yunani “*Ethos*” (jamak: *ta etha*) yang berarti “Adat Istiadat” atau “Kebiasaan”. Dengan merujuk kepada makna tersebut, etika dipahami sebagai seperangkat nilai, tata cara, aturan hidup atau kebiasaan baik yang berlaku di suatu masyarakat. Dalam bahasa Yunani, pengertian “Etika” sepadan dengan kata “Moral” yang berasal dari kata “*Mos*” (jamak: *Mores*), yang juga berarti “Adat Istiadat”.²² Kesepadanan kata tersebut menyebabkan “Etika” selalu diidentikan dengan filsafat moral, dalam arti sebagai refleksi kritis atas nilai dan norma moral yang dikaitkan dengan berbagai aspek permasalahan hidup manusia. Poin penting yang harus dipahami dalam kaitannya dengan diskursus ilmiah adalah, seperti diungkapkan Magnis Suseno, etika bukan merupakan sebuah doktrin, tetapi sebagai disiplin ilmu yang mempelajari nilai, aturan hidup dan kebiasaan yang berlaku di suatu komunitas masyarakat.²³ Dalam konteks tulisan ini kata etika dibandingkan dengan kata ekologi, dengan tujuan untuk merumuskan etika yang harus dipatuhi manusia dalam kaitannya dengan kelestarian ekosistem alam.

Ekologi berasal dari kata “*Oikos*” yang berarti “Rumah Tangga” dan “*Logos*” berarti “Studi tentang Sesuatu”. Secara historis, kata ekologi digunakan pertama kali pada tahun 1966 oleh ahli biologi kenamaan Jerman, Ernst Haeckel. Kata tersebut didefinisikan sebagai “*the science of relations between the organism and surrounding outer world*”.²⁴ Ekologi sangat familiar dengan penelitian para ahli biologi yang mempelajari relasi fungsional antara hewan, tumbuhan, manusia dan lingkungannya sebagai satu kesatuan organismik-sistemik. Oleh karena itu, tidak salah jika Gilpin mendefinisikan ekologi sebagai “*the study of ecosystem. The relationship between living organism and between them and their environment*”.²⁵ Karena

²² Dogobert D. Runes, (ed.), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield, Adams & CO, 1976), hlm. 98-100, dan A. Sonny Keraf, *Etika Bisnis Tuntutan dan Relevansinya* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 14-15.

²³ Frans Magnis Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 1987), hlm. 14.

²⁴ Fritjof Capra, *The Web of Life*, hlm. 33.

²⁵ Sofyan Anwar Mufid, *Islam & Ekologi Manusia* (Bandung: Nuansa, 2010), hlm. 41.

setiap cabang ilmu tidak bisa lepas dari persoalan etika, termasuk dalam ekologi, maka dalam tulisan ini kata etika disandingkan dengan kata ekologi -menjadi “Etika Ekologi”- yang berarti refleksi kritis atas nilai, aturan hidup dan kebiasaan masyarakat dalam kaitannya dengan pelestarian ekosistem alam. Refleksi ini setidaknya didasarkan kepada dua hal, yaitu: *Pertama*, Manusia dilahirkan dalam keadaan fitrah dan ditunjuk sebagai *Khalifah al-Ardh* (Garda Ekologis). *Kedua*, Manusia dan organisme non-manusia memiliki hak-hak kodrati dan terikat dalam penghambaan kepada Allah SWT. Kedua hal ini sangat esensial karena jika seseorang mampu memahaminya, seperti diungkapkan Jenny Teichman, selama menjalani kehidupan di dunia, ia tidak akan pernah merasa dikejar keadaban ataupun kebiadaban.²⁶

Karena etika ekologi berkaitan erat dengan konsepsi tentang relasi eksistensial Tuhan, manusia dan alam, maka “Etika Ekologi” kemudian dipadukan dengan kata “Panenteisme Islam” dengan tujuan untuk memberi karakter khas doktrin Islam pada etika ekologi, sehingga etika ekologi memiliki pijakan dasar teologis. Etika ekologi Panenteisme Islam sendiri merupakan hasil analisis terhadap doktrin Islam dan refleksi kritis terhadap empat paradigma di atas, di mana dalam analisis kritis ini menghasilkan tiga prinsip dasar Etika Ekologi Panenteisme Islam sebagai berikut:

1. **Tauhid (Oneness)**

*Seluruh flora dan fauna membentuk ekosistem bumi, termasuk komunitas burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, dan juga komunitas manusia. Tidaklah kami hilangkan sesuatu apapun dalam al-kitab. Kepada Allah-lah mereka dihimpunkan.*²⁷

Prinsip dasar Etika Ekologi Panenteisme Islam yang pertama adalah *Tauhid (oneness)*. Tauhid di sini tidak hanya berarti *syahadah* (persaksian) manusia akan kemandang Tuhan dan *syahadah* kebenaran risalah kenabian Muhammad SAW, tetapi juga bermakna

²⁶ Jenny Teichman, *Etika Sosial*, terj. A. Sudiarja (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hlm. 20.

²⁷ Q.S. al-An'am (6): 38.

self-realization, yaitu syahadah diri akan kesatuannya dengan semua entitas duniawi (manusia dan non-manusia) di dalam satu kesatuan organisasional alam yang interdependensi dan resiprokal. Syahadah diri bahwa semua makhluk milik dan bertujuan kepada Allah. Makna syahadah diri ini tiada lain adalah kesadaran bahwa dirinya, bersama dengan makhluk lain non-manusia, terikat dalam penghambaan total kepada Allah. Dengan berpijak pada pemahaman tersebut panenteisme Islam menganggap bahwa syahadah manusia akan keesaan Tuhan dan syahadah akan kebenaran risalah kenabian Muhammad SAW tidak akan bermakna apa-apa jika manusia tidak punya rasa simpati dan empati kepada sesama manusia dan kelestarian ekosistem alam.

2. Khalifah (*Stewardship*)

Sesungguhnya telah kami mulyakan anak-anak adam (manusia). Kami berikan mereka kemampuan (*fitrah kreatif*) untuk mengelola bumi (*daratan dan lautan*). Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan kami lebihkan kemampuan mereka dari kebanyakan makhluk yang telah kami ciptakan.²⁸

Khalifah (Stewardship) adalah prinsip kedua Etika Ekologi Panenteisme Islam. Dalam konteks ini, manusia adalah makhluk Allah yang dianugrahi kelebihan berupa potensi kreatif. Potensi yang meliputi kehendak bebas (*free will*), tanggung jawab (*responsibility*), adil (*'adl*) dan kemampuan manajerial (*manager*). Keempat potensi tersebut merupakan fitrah dasar manusia agar ia mampu mengoptimalkan perannya sebagai khalifah di muka bumi. Karena kedudukannya sebagai khalifah, maka manusia memiliki tanggung jawab untuk membuat aturan atau sistem nilai yang mengatur hubungan mutualisme antara manusia dan alam. Manusia dalam hal ini bertindak sebagai manajer yang harus bertanggung jawab dalam pemeliharaan, pendayagunaan, tata kelola, dan distribusi sumber daya alam secara optimal.

²⁸ Q.S. al-Isra' (12): 70.

3. Mizan (*Earth Balance*)

Allah telah menghamparkan bumi untuk kemakmuran spesiesnya.²⁹

Prinsip ketiga Etika Ekologi Panenteisme Islam adalah *Mizan* (*Earth Balance*). Ekosistem bumi adalah salah satu level sistem dari level-level sistem yang bernaung di dalam kemegahan semesta. Ekosistem bumi merupakan satu kesatuan organisasional yang secara struktural terpilah ke dalam level-level sistem. Semua level-level sistem ini terjalin dalam relasi *interdependence*, tidak ada yang terisolasi atau berdiri secara *independen*. Dalam relasi kesalingbergantungan tersebut setiap level sistem memberdayakan dirinya agar bisa berperan dan berguna untuk yang lain. Oleh karena itu, antar level sistem tersebut membentuk kemitraan *symbiosis mutualism*.

Di dalam kemitraan *symbiosis mutualism*, setiap level sistem saling bertukar energi dan materi secara timbal balik (*feedback*) untuk mempertahankan keberlangsungan hidupnya, dan sekaligus menciptakan keseimbangan ekosistem bumi secara keseluruhan (*homestasis*). Proses *feedback* ini tergambar dari siklus daur ulang rantai makanan. Manusia menghasilkan aneka sampah, dan sampah oleh spesies atau organisme lain didaur ulang (*recycle*) menjadi makanan atau energi, demikian seterusnya sehingga di dalam ekosistem bumi tidak ada lagi yang namanya sampah. Dalam konteks ini, manusia dan organisme non-manusia adalah mitra hidup yang secara keseluruhan bergantung dan tidak bisa lepas dari kerangka kerja alam. Oleh karena itu, manusia harus menyesuaikan diri dengan ritme alam. Kendati demikian, bukan berarti manusia harus mendewakan alam.

Ketiga prinsip di atas harus dipahami sebagai satu kesatuan utuh yang saling terkait. Dengan "*Tauhid*", manusia dan seluruh entitas alam non-manusia memiliki landasan metafisis atau teologis sebagai tujuan kehidupan. Dengan "*Khalifah*", manusia memiliki landasan humanistik,

²⁹ Q.S. al-Rahman (55): 10.

yaitu memiliki kewajiban dan tanggung jawab untuk menyelamatkan kehidupan, dan dengan “Mizan” manusia memiliki landasan ilmiah, tepatnya penjelasan bahwa manusia adalah satu level sistem alam yang harus melebur dengan seluruh level sistem alam tanpa mendewakan. Karena alasan inilah kenapa doktrin sorgawi atau doktrin keselamatan dalam *Syari’at Islam* harus dipahami secara integral dari keterkaitan ketiga prinsip di atas, bukan semata dari hubungan manusia *vis a vis* Tuhan atau manusia *vis a vis* manusia.

Prinsip-prinsip di atas tidak lantas menyelesaikan krisis ekologis yang kita alami saat ini. Prinsip-prinsip tersebut masih berada pada tataran ideal atau konseptual. Oleh karena itu, perlu penjabaran yang lebih konkrit untuk bisa menjadi etika praktis yang akan menjadi landasan atau penuntun tingkah laku keseharian umat. Pada titik ini *syari’ah* menjadi kata kuncinya. Ketiga prinsip di atas harus dijadikan landasan teologis untuk salah satu *Maqasid al-Syari’ah* (Tujuan Dasar Hukum Islam), yaitu *Hifd al-Biah* (menjaga lingkungan). *Hifd al-Biah* ini melengkapi lima *Maqasid al-Syari’ah* yang lain yaitu: *Hifd al-Din* (menjaga agama), *Hifd al-Nafs* (menjaga jiwa), *Hifd al-’Aql* (menjaga akal), *Hifd Nasl* (menjaga keturunan) dan *Hifd al-Mal* (menjaga harta). Atas dasar *Maqasid al-Syari’ah* ini, maka menjadi kewajiban manusia (sebagai khalifah) untuk merumuskan *fiqh al-biah* (fiqh lingkungan) yang tujuannya untuk menjabarkan etika ekologi praktis dalam bentuk halal dan haram. Melalui penetapan halal haram inilah segala aktivitas manusia akan terarah dan terdorong kepada upaya pelestarian keseimbangan ekosistem bumi.

Penetapan halal haram di atas telah banyak dibahas oleh para ilmuwan dan cendikia, namun masih terbatas pada tiga hal, yaitu:

1. Konservasi

Ide yang cukup klasik untuk menanggulangi krisis ekologi adalah dengan membuat kawasan lindung (*conservation*), yaitu daerah khusus yang melindungi kehidupan flora dan fauna agar terhindar dari penjarahan manusia serta menciptakan keseimbangan ekosistem bumi. Konservasi sudah diterapkan oleh seluruh negara-negara di

dunia, baik itu melalui pembuatan cagar alam, swaka margasatwa, taman nasional ataupun taman wisata alam. Dalam sejarah ekologi Islam, kawasan lindung sudah dipraktekan sejak jaman Nabi Muhammad Saw., dan telah diikuti oleh 'Umar ibn al-Khatab dan 'Ustman ibn 'Affan. Istilah yang dipakai untuk kawasan lindung pada saat itu adalah *Hima*.³⁰ *Hima* pertama kali dipraktekan oleh nabi Muhammad SAW di daerah sekitar Madinah. Penerapan *Hima* pada zaman nabi, selain untuk melindungi lembah, padang rumput, tumbuhan dan hewan-hewan, juga untuk melokalisasi lahan yang boleh dikelola oleh penduduk sekitar kawasan itu.³¹

Dalam doktrin Islam, konsep *Hima* diimbangi dengan pengaplikasian *Ihya al-Mawat*, yaitu manajemen pengelolaan alam yang ditujukan untuk mengoptimalkan lahan-lahan terlantar dan tidak produktif menjadi lahan-lahan produktif dan memiliki nilai ekonomis. Dalam konteks ini yang dimaksud adalah lahan-lahan non-profit yang diakibatkan oleh ketidakpedulian manusia, faktor cuaca, atau karena karakter tanah yang tidak memiliki unsur hara sehingga hanya tumbuhan tertentu saja yang bisa hidup. *Ihya al-Mawat* pada dasarnya merupakan manajemen lingkungan yang gunanya untuk mengoptimalkan fungsi alam dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup manusia dengan meminimalkan resiko kerusakan ekologi.

2. Green Deen

Diakui atau tidak, dinamika teknologi informatika telah menciptakan realitas publik baru bernama, meminjam istilah Baudrillard, *Simulacra*, yaitu istana eksotika maya yang dihuni para manusia yang sudah terbius oleh pil *extacy* pencitraan diri demi memperkukuh diri (*narsisme*). Modus operandi pencitraan diri itu berjalan melalui program-program yang disiarkan pada tabung-tabung televisi

³⁰ Othman Abd al-Rahman Llewellyn, "The Basic for a Dicipline of Islamic Environmental Law" dalam Ricard C.Foltz., et.al., (ed.), *Islam and Ecology: A Best own Trust* (Massachusetts: Harvard University Press, 2003), hlm. 212-217.

³¹ Dikisahkan bahwa luas lahan *Hima* ketika itu lebih dari 2094 ha. Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam Dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), hlm. 53-58.

di seantero negeri. Adapun pondasi utama pencitraan diri tersebut adalah pola hidup konsumtif dan hedonistik *ala* selebrita dan sosialita yang senantiasa bergegap gempita dengan ragam dan warna produk pemuas hawa nafsu. Di komunitas mereka, martabat, kebahagiaan, keberhasilan dan harkat derajat seseorang selalu diukur oleh sejauhmana bisa mengkonsumsi komoditas ekonomi yang diproduksi setiap saat. Seseorang akan dipuja, dielu-elukan dan dicitrakan sebagai figur positif dan heroik jika ia memiliki dan terus mengkonsumsi barang-barang serba mewah, tidak peduli sekalipun hasil dari menjarah alam.

Di dalam realitas *Simulacra* aktivitas produksi (karena permintaan atau *demand*) senantiasa mengalahkan *supply* bahan baku yang dihasilkan dari pengeksploitasian alam. Karena itu, tidak heran jika para aktivis gerakan ekologi menganggap bahwa salah satu faktor penyebab kerusakan alam berasal dari pola hidup konsumtif dan aktivitas ekonomi manusia yang berlebihan. Alasan ini pula yang mendorong seorang environmentalis muslim, Ibrahim Abdul Matin, untuk tampil memberikan solusi praktis dalam rangka meminimalisir kerusakan ekologi. Solusi praktis yang ditawarkan Matin adalah *Green Deen Movement*, yaitu gerakan penghijauan gaya hidup (*lifestyle*) dan ekonomi umat. Melalui karyanya *Green Deen: What Islam Teaches About Protecting the Planet* (2010), Matin merumuskan enam prinsip *Green Deen* yang berdasarkan kepada al-Quran dan al-Hadist, yaitu: *tawhid, ayat, khalifa, amana, adl* dan *mizan*. Keenam prinsip *Green Deen* tersebut kemudian dituangkan ke dalam bentuk etika praktis yang menjadi landasan perilaku keseharian umat. Etika praktis ini meliputi kesederhanaan, kepedulian antar sesama manusia dan non-manusia, kearifan dalam menggunakan sumber daya alam, mengurangi pemborosan dan polusi, mengurangi penggunaan energi yang tidak dapat diperbaharui (gas, batubara dan minyak), beralih kepada energi surya dan angin, serta seruan untuk mengkonsumsi *organic food* sesuai dengan standar halal.³²

³² A.M. Schewnccke, *Globalized Eco-Islam*, hlm. 49.

3. Sistem Keuangan, Ekonomi dan Perdagangan Islam

Melangkah lebih luas dari Abdul Matin, pendiri *Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences* (IFEES), Fazlun M. Khalid mengaitkan masalah krisis ekologi dengan sistem keuangan (*finance*), ekonomi (*economy*) dan perdagangan (*trade*) Negara-negara Barat. Khalid menuduh sistem keuangan dan ekonomi global yang diterapkan oleh negara-negara Barat sebagai biang keladi dari segala macam krisis ekologi. Tuduhan ini tidak semata-mata omong kosong, tetapi didasarkan pada hasil kajiannya dari krisis keuangan global 1998. Krisis yang menurut *Islamic Development Bank* (IDB) dipicu oleh pembengkakan kredit dan spekulasi.³³ Bagi Khalid, sistem perbankan Barat yang berbasis *riba* (*excessive interest*) dan *gharar* (*speculation*) telah menghancurkan perekonomian negara-negara berkembang sehingga harus mengeruk sumber daya alam mereka secara berlebihan demi menutupi hutang-hutang mereka.³⁴

Menurut Khalid, selain oleh sistem perbankan, krisis ekologi juga dipicu oleh sistem ekonomi Barat yang berbasis kapital. Sistem ekonomi ini sangat riskan, karena tujuannya hanya mengeruk pundi-pundi ekonomi demi keuntungan pribadi, tanpa memperhatikan kehidupan sosial dan keseimbangan lingkungannya. Tidak berhenti di sini, Khalid juga mengkritisi sistem perdagangan negara-negara Barat. Menurutnya, jika ditinjau dari proses awal produksi, komoditas-komoditas dari negara-negara barat yang telah didistribusikan di pasar-pasar internasional tidak transparan dan tidak mengindahkan etika. Fenomena ini jauh berbeda dengan produk-produk Islami yang menerapkan sertifikasi halal. Dengan sertifikasi halal setiap komoditas dipantau kualitasnya mulai dari

³³ Pasca krisis, umumnya negara-negara berkembang memperoleh kucuran dana dari IMF dengan menggadaikan kebijakan pemerintahan mereka. Dalam hal ini IMF bertindak sebagai kaki tangan negara maju untuk menginvasi dan mengeksploitasi budaya, politik, pendidikan dan ekonomi negara-negara berkembang agar terjatuh dalam perdagangan global. Ini semua dilakukan oleh negara maju agar sumber daya alam negara berkembang dijadikan sumber utama untuk memenuhi kebutuhan ekonomi rakyatnya. Bambang Wahyu Hidayat, "Konsep Kekuasaan Dalam Teori Strukturasi", *Tesis*, Universitas Indonesia, 2004, hlm. 2.

³⁴ A.M. Schewncke, *Globalized Eco-Islam*, hlm. 52.

bahan, mekanisme produksinya dan perlakuan terhadap produk yang akan dipasarkan.³⁵ Atas dasar alasan-alasan di atas, menurut Khalid, cara terbaik untuk menanggulangi krisis ekologi adalah dengan berpaling kepada sistem keuangan, ekonomi dan perdagangan Islam.³⁶

Seruan Khalid memang benar adanya, namun secara ideologis konsep Islam menjadi hambatan bagi negara-negara yang nota bene non-muslim. Sekalipun sebagai besar negara mengakui akan adanya nilai kebenaran dalam konsep yang ditawarkan Khalid. Sebagai contoh, perbankan syariah menjadi proyek baru yang digemari para *Banker* saat ini, karena dinilai lebih *fair* dan terhindar dari spekulasi (*gharar*). Begitu juga dengan sertifikasi halal yang menjamin kualitas produk-produk islami, dinilai lebih jujur, beretika dan *eco-friendly*.

Ketiga poin di atas sudah disadari sejak lama dan bahkan telah diaplikasikan oleh sebagian penduduk dunia yang sadar ekologi. Kendati demikian perubahannya belum signifikan. Hal ini setidaknya dikarenakan oleh dua faktor, yaitu: *Pertama*, eksploitasi alam telah menjadi paradigma mutlak aktivitas dan pertumbuhan ekonomi masyarakat, baik itu aktivitas ekonomi untuk menunjang kebutuhan primer ataupun aktivitas ekonomi yang menunjang kebutuhan sekunder dan tersier. *Kedua*, peran negara dalam mengawasi para polutan sangat lemah. Di Indonesia misalnya, tidak ada satupun kebijakan negara yang mengatur tentang sanksi untuk para polutan yang secara khusus difokuskan untuk pemulihan tanah, air dan udara. Pada titik inilah kenapa wacana penerapan pajak ekologi harus menjadi kajian yang intensif dan segera diberlakukan.

³⁵ Contoh sederhana adalah "Kornet" (daging yang diawetkan dalam kaleng). Produk ini akan memperoleh sertifikasi halal jika memenuhi kriteria "Kehalalan". Hewannya didapat dari mana? Bagaimana perlakuan terhadap hewan dan cara penyembelihannya? Bagaimana proses pengepakannya? dan lain sebagainya. Sertifikasi halal dalam hal ini mendorong adanya transparansi, *eco-friendly*, dan kualitas produk yang baik.

³⁶ A.M. Schewncke, *Globalized Eco-Islam*, hlm. 53-55.

Pajak Ekologi

“Kejarlah apa yang telah dianugerahkan Allah untuk kehidupan akhiratmu, namun jangan kamu lupakan kehidupan duniamu. *Berbuat baiklah kepada semua makhluk sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu merusak ekosistem bumi.* Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan (polutan)”.³⁷

Tidak ada yang bisa menyangkal bahwa pertumbuhan ekonomi selalu berbanding lurus dengan kerusakan ekologi, tepatnya penjarahan sumber daya alam yang berakhir pada bencana.³⁸ Oleh karena itu, tantangan paling sulit yang saat ini dihadapi oleh semua pemimpin negara di dunia adalah bagaimana menemukan cara untuk meminimalisir kerusakan ekologi tanpa mengganggu pertumbuhan ekonomi negaranya. Mereka menyadari bahwa pertumbuhan ekonomi yang mengorbankan alam adalah naif. Sebesar apapun pertumbuhan ekonomi akan sia-sia jika terus dibayangi bencana.

Di kawasan Eropa, tepatnya di akhir tahun 1990-an, salah satu solusi cerdas untuk menanggulangi krisis ekologi adalah dengan memberlakukan pajak ekologi atau pajak lingkungan (*environmental taxes*). Pajak ekologi adalah beban pajak yang dibebankan kepada para polutan —individu, kelompok, atau perusahaan-perusahaan— sesuai dengan jumlah polusi yang dihasilkan dan dampaknya terhadap lingkungan. Ide ini muncul karena sampai saat ini hampir di seluruh negara belum ada aturan pemerintah yang membebankan pajak kepada perusahaan-perusahaan polutan yang secara khusus difokuskan untuk pemulihan air, udara, tanah dan lingkungan hidup yang terkena polusi. Pemerintah dalam hal ini masih terfokus kepada masalah konservasi, informasi-informasi pelestarian ekosistem alam, inovasi teknologi ramah lingkungan dan subsidi pemulihan lingkungan, semacam reboisasi dan gerakan

³⁷ al-Qishosh (28): 77.

³⁸ Hasil kajiannya dari krisis keuangan global 1998. Krisis yang menurut *Islamic Development Bank* (IDB) dipicu oleh pembengkakan kredit dan spekulasi. Dalam pemikiran Khalid, sistem perbankan barat yang berbasis *riba* (*excessive interest*) dan *gharar* (*speculation*) telah menghancurkan perekonomian negara-negara berkembang sehingga harus mengeruk sumber daya alam mereka secara berlebihan demi menutupi hutang-hutang mereka. A.M. Schewncke, *Globalized Eco-Islam*, hlm. 52

menanam seribu atau sejuta pohon, yang semuanya itu tidak imbang dengan progresitas kerusakan alam.

Pada dasawarsa awal abad ke-21, beberapa negara di kawasan Eropa telah menerapkan pajak lingkungan kepada perusahaan-perusahaan polutan. Namun, penerapan pajak ini, 95 %-nya masih berkuat disektor energi dan transportasi, dan 5% nya pada emisi gas, unsur kimiawi dan limbah produksi yang mencemari air, tanah dan udara. Prancis, Jerman, Belanda dan Denmark sudah menerapkan pajak polusi tanah dan air, dan bahkan Jerman, Itali, Inggris dan Prancis sudah menerapkan pajak CO₂.³⁹ Di tahun 2012, Australia juga telah menetapkan pajak emisi karbon, dan Indonesia akan menyusul di tahun 2014.

Penerapan pajak ekologi adalah terobosan unik, dan karena keunikannya itu perlu keberanian para pemangku kebijakan dalam merealisasikannya, karena pemberlakuan pajak ekologi selalu mengundang kontroversi dan perdebatan alot antara pemerintah dan jaringan kaum kapital yang mengendalikan perusahaan-perusahaan dan kaum politikus busuk. Acap kali mereka mencari berbagai alasan agar pajak ini tidak bisa diresmikan, apalagi pajak ekologi masih dianggap isu yang tidak menarik dan belum masif. Di Australia misalnya, pajak emisi karbon menjadi isu yang menurunkan popularitas Perdana Menteri-nya, sekalipun isu itu benar dan manfaatnya bisa dirasakan saat ini.

Pertanyaan yang muncul adalah bagaimana cara mendesain pajak ekologi? Di tingkat realitas pragmatis, penerapan pajak ekologi memang masih banyak kendala dan hingga saat ini masih dalam kajian intensif para akademisi dan praktisi perpajakan. Kendati demikian jika melihat kebijakan-kebijakan pemerintah di negara-negara yang telah menerapkan pajak ekologi, salah satunya adalah dengan cara mereformasi pajak, yaitu mengubah beban pajak penghasilan (*Income Taxes*) menjadi pajak ekologi (*Ecological Taxes*). Titik tekan pajak ekologi terletak pada besaran atau beban pajak yang dibebankan kepada polutan sesuai dengan sebesar apa atau sejauh mana polusi –baik polusi udara, air atau tanah– yang mencemari alam, bukan dihitung dari seberapa besar penghasilan.

³⁹ European Environment Agency, "Environmental Taxes: Recent Developments in Tools for Integration," *Environmental Issues*. No.18, November (2000), Denmark. Naskah didownload dari <http://www.eea.eu.int>.

Sebagai bahan pertimbangan dan pintu gerbang untuk memahami hal ini, berikut adalah sembilan langkah bagaimana cara menerapkan pajak ekologi yang dimuat dalam paper *Environmental Taxation: a Guide for Policy Makers* pada tahun 2011:

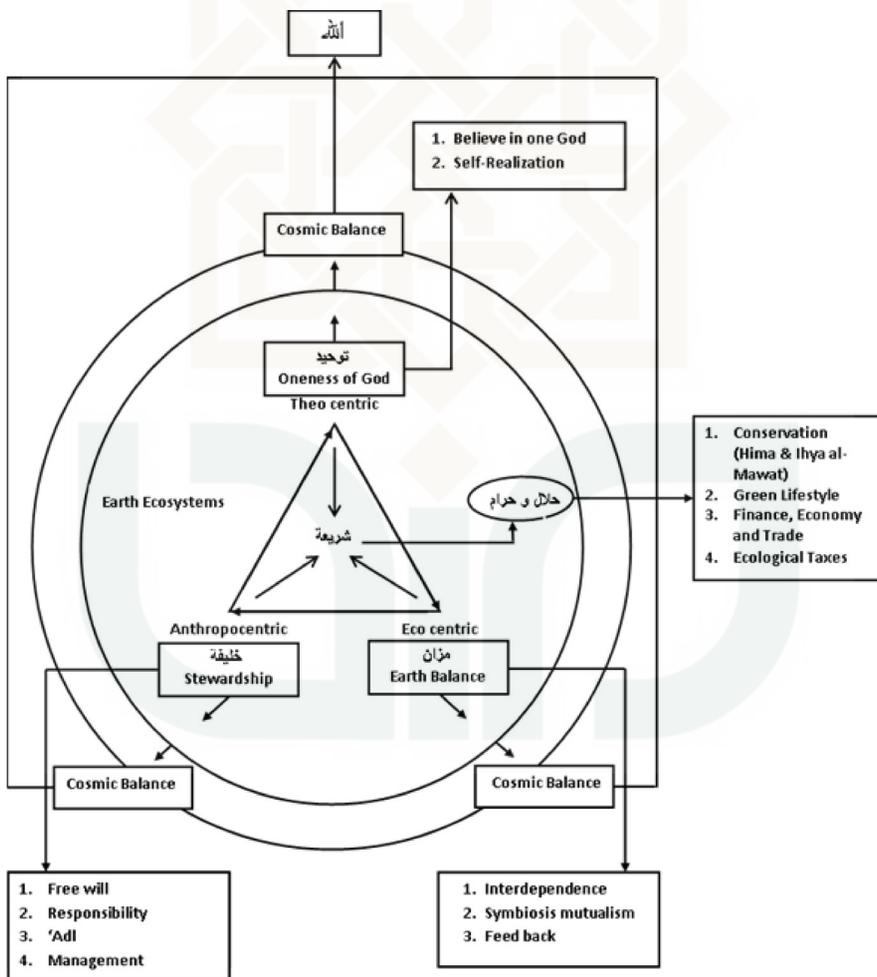
1. Environmental tax bases should be targeted to the pollutant or polluting behavior with few (if any) exceptions.
2. The scope of an environment tax should ideally be as broad as the scope of the environmental damage. The taxes rate must be commensurate with the environment damage.
3. The tax must be credible and their rates predictable in order motivate environmental improvements.
4. Environmental tax revenues can assist fiscal consolidation or help reduce other taxes.
5. Distributional impacts can, and generally should, be addressed though other policy instruments.
6. Competitiveness concerns need to be carefully assessed; coordination and transitional relief can be effective responses.
7. Clear communication is critical to public acceptance of environmental taxation.
8. Environmental taxes may need to be combined with other policy instruments to address certain issues.⁴⁰

Singkatnya, jika kesembilan langkah ini diaplikasikan oleh pemerintah Indonesia dalam bentuk regulasi tetap, dalam arti aturan tetap pajak ekologi (*environmental taxes*), maka pemerintah Indonesia akan berhasil membuang produk teknologi-teknologi yang polutif, termasuk mengurangi kemacetan kendaraan. Begitu juga dengan produk-produk yang menghasilkan sampah dan polusi, dengan sendirinya akan hilang dari pasaran karena terganjal oleh beban pajak yang tinggi. Di samping itu, selain dapat meningkatkan pendapatan yang bisa dialokasikan untuk pendidikan dan peningkatan kesejahteraan, pemerintah juga turut andil dalam merubah gaya hidup (*life style*) dan pola konsumsi masyarakat.

⁴⁰ Organization for Economic Co-Operation and Development (OECD), (2011), "Environmental Taxation: a Guide for Policy Makers," dalam www.oecd.org.

Dengan penerapan pajak ekologi, secara bertahap, masyarakat akan terdorong memiliki sepeda daripada mobil mewah. Alasannya sama, beban pajak ekologi yang tinggi. Masyarakat juga akan terpicu untuk menggunakan teknologi-teknologi ramah lingkungan. Pada saat yang sama -secara otomatis-, seluruh elemen masyarakat juga akan mengubah pola konsumsi mereka, dari komoditas yang penuh sampah kepada komoditas organik yang bergizi dan *ecofriendly*. Akhirnya, masyarakat akan menjadi garda ekologis bukan polutan.

Semua pembahasan di atas bila dideskripsikan dalam bentuk diagram maka akan tampak seperti diagram sebagai berikut:



Penutup

Cara pandang terhadap posisi dan relasi eksistensial Tuhan, alam dan manusia akan sangat menentukan pola hidup manusia, baik hubungannya secara *vertical-deity* ataupun *horizontal-ecosocial*. Dari pemahaman posisi dan relasi inilah etika ekologi muncul, karena etika ekologi pada dasarnya adalah cara pandang mengenai posisi dan relasi eksistensial Tuhan, alam dan manusia. Atas dasar ini pula panenteisme menilai bahwa perumusan etika ekologi harus didasarkan kepada tiga pendekatan yang saling terkait satu sama lain, yaitu: teosentris (*tauhid*), ekosentris (*mizan*) dan antroposentris (*khalifah*). Dari ketiga pendekatan tersebut panenteisme memandang bahwa etika erat kaitannya dengan doktrin keselamatan manusia, yang dalam hal ini harus dipahami bukan hanya dalam konteks relasi antara individu dan Tuhan atau dari relasi sosial sesama manusia, tetapi harus dipahami dalam kerangka kerja alam secara menyeluruh. Atas dasar ketiga pendekatan di atas, maka penulis mengidentifikasi etika ekologi ini dengan etika ekologi panenteistik. Seperti para ekolog lainnya, penulis menilai bahwa pada ranah praktis etika ekologi ini harus diejawantahkan ke dalam bentuk: konservasi alam, *green lifestyle* (*green deen*), sistem keuangan, ekonomi dan perdagangan Islam, serta penerapan pajak ekologi.

Karena masalah krisis ekologis ini berkaitan erat dengan khalifah atau kepemimpinan dan manajemen manusia, maka ide Abdul Matin, Fazlun Khalid, dan dilengkapi dengan pajak ekologis (*ecological taxes*) akan sangat relevan jika diterapkan di Indonesia yang nota bene berpenduduk muslim, terlebih dengan penerapan pajak ekologi. Pajak ekologi akan sangat efektif, strategis dan memiliki signifikansi yang tinggi jika diaplikasikan di bumi pertiwi ini. Hal ini dikarenakan negeri *loh jinawi* ini sudah penuh dengan aneka teknologi dan produk-produknya yang polutif, serta pola hidup masyarakatnya yang *over-consumptive*.

Satu hal yang patut disadari adalah, bagaimanapun juga keberhasilan meminimalisir kerusakan ekologi akan sangat ditentukan oleh keadilan, manajemen dan ketauladanan pemimpin (khalifah) dalam memimpin umatnya. Oleh karena itu, menjadi sebuah kewajiban setiap umat muslim untuk berperan aktif dan menjadi garda terdepan dalam

upaya meminimalisir kerusakan ekologi dimaksud. Karena sebaik-baiknya muslim adalah yang berbuat baik kepada sesamanya dan yang senantiasa berusaha menjaga kestabilan ekosistem bumi, seperti yang telah diungkapkan dalam Q.S. al-Qishosh (28): 77 di atas.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Mujiyono. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Quran*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Azhari, N. Kautsar. *Ibn Al-'Arabi: Wahdatul Wujud Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Bakker, Anton. *Ontologi: Metafisika Umum*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Barbour, G. Ian. *Ethics in an Age of Technology*. London: SCM Press Ltd, 1992.
- Barbour, G. Ian. *Human Nature and God*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Baudrillard, Jean. *Simulations*. Diterjemahkan oleh Paul Foss, et. al. USA: 1983.
- Bogen, Josh. "In the Light of a Land Ethic". Didownload pada tanggal 05 Juni 2012 dari www.jbogen.com/enu/papers/land_ethic/2003f.pdf.
- Capra, Fritjof, et. al, *Belonging to the Universe*. New York: Harper San Francisco, 1992.
- Capra, Fritjof. *The Web of Life: a New Synthesis of Mind and Mater*. London: Flamingo, 1997.
- Drengson, Alan, et. al., "The Deep Ecology Movement: Origins, Development, and Future Prospects (Toward a Transpersonal Ecosophy)," *International Journal of Transpersonal Studies*, 30 (1-2) 2011. Didownload pada tanggal 5 juni 2012 dari <http://core.kmi.open.ac.uk/display/11311936>
- European Environment Agency. "Environmental Taxes: Recent Developments in Tools for Integration". *Environmental Issues*. No.18, November 2000, Denmark. Didownload dari <http://www.eea.eu.int>.
- Foltz, C. Ricard, et.al., ed., *Islam and Ecology: A Best own Trust*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- Harding, Stephan. "What is Deep Ecology?" Didownload pada tanggal 05 Juni 2012 dari www.livingspark.net/pdf/what_isdeepecology.pdf.

- Hart, A. Trevor. *The Dictionary of Historical Theology*. USA: Paternoster, 2000.
- Haught, F. John. *Perjumpaan Sains dan Agama*. Diterjemahkan oleh Fransiskus Borgias. Bandung: Mizan, 2004.
- Heriyanto, Husain. *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*. Jakarta: Teraju, 2003.
- John, W. Cooper. *Panentheism the Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Grand Rapids, MI Baker Academic, 2006.
- Keraf, Sonny. *Etika Bisnis Tuntutan dan Relevansinya*. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Khalid, M. Fazlun. "Islam and the Environment," dalam Timmerman, Mr Peter, ed. *Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change*. Vol. 5. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2002.
- Kuhn, S. Thomas *The Structure of Scientific Revolution*. USA: University of Chicago, 1996.
- Machasin. *Teologi Islam: Suatu Pengantar dalam Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama*. Yogyakarta: Interfidei, 2003.
- Mahzar, Armahedi. *Islam Masa Depan*. Bandung: Pustaka, 1993.
- Mahzar, Armahedi. *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islam*. Bandung: Mizan, 2004.
- Mangunjaya, M. Fachruddin. *Konservasi Alam Dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- Mohamed, Najma. *Revitalizing an Eco-Justice Ethic of Islam by way of Environmental Education: Implications for Islamic Education*. Disertasi Stellenbosch University, 2012.
- Mufid, Sofyan Anwar. *Islam & Ekologi Manusia*. Bandung: Nuansa, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Paper Organization for Economic Co-Operation and Development (OECD). "Taxation: a Guide for Policy Maker (2011)". Didownload dari www.oecd.org
- Permana, Dadang Aji. "Filsafat Panenteisme Islam untuk Etika Ekologi". *Tesis Universitas Islam Negeri (UIN) Yogyakarta*, 2012.

- Piliang, Yasraf Amir. *Dunia yang Dilipat: Realitas Kebudayaan Menjelang Milenium Ketiga dan Matinya Postmodernisme*. Bandung: Mizan, 1998.
- Sardar, Ziauddin. *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*. London: Pluto Prees, 2006.
- Schewncke, A.M. *Globalized Eco-Islam: A Survey of Global Islamic Environmentalism*. Leiden University, 2012.
- Sugiharto, Bambang. *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Suseno, Frans Magnis. *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*. Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Taylor, Bron dan Zimmerman, Michael. "Deep Ecology". Didownload Pada tanggal 5 Juni 2010. Dari www.class.ufl.edu/been/christianity/taylor+zimmerman-deepecology.pdf.
- Teichman, Jenny. *Etika Sosial*. Diterjemahkan oleh A. Sudiarja. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Whitney, Elspeth. *White, Lynn (1907–1987) – Thesis of dalam Encyclopedia of Religion and Nature*. Edited by Bron Taylor. London & New York: Continuum, 2005.
- Zen, M.T., ed. *Menuju Kelestarian lingkungan*. Jakarta: Gramedia, 1980.