

**GENEALOGI TAFSIR EKO-TEOLOGI DI ERA PERTENGAHAN:  
ANALISIS Q.S. AL-A'RĀF [7]: 56**



Oleh:

**Muhammad Ilham Sofyan**

**NIM: 21205032053**

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

**Diajukan Kepada Program Studi Magister (S2) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga  
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Magister  
Agama**

**YOGYAKARTA  
2024**



## PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-482/Un.02/DU/PP.00.9/03/2024

Tugas Akhir dengan judul : GENEALOGI TAFSIR EKO-TEOLOGI DI ERA PERTENGAHAN : ANALISIS Q.S. AL-ARAF (16) : 56

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : MUHAMMAD ILHAM SOFYAN  
Nomor Induk Mahasiswa : 21205032053  
Telah diujikan pada : Selasa, 30 Januari 2024  
Nilai ujian Tugas Akhir : A-

dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

### TIM UJIAN TUGAS AKHIR



Ketua Sidang

Prof. Dr. H. Zuhri, S.Ag. M.Ag.  
SIGNED

Valid ID: 65fcc6d5ab3f



Penguji I

Dr. Phil. Mu'ammarr Zayn Qadafy, M.Hum.  
SIGNED

Valid ID: 65b9fb50c7c21



Penguji II

Dr. Ustadi Hamsah, S.Ag., M.Ag.  
SIGNED

Valid ID: 6600e7304cc7c



Yogyakarta, 30 Januari 2024

UIN Sunan Kalijaga  
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Prof. Dr. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., M.A.  
SIGNED

Valid ID: 66024958b6fd3

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Ilham Sofyan

NIM : 21205032053

Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Jenjang : Magister (S2)

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Konsentrasi : Studi Al-Qur'an

menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/ karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Jika di kemudian hari terbukti bahwa tesis ini bukan karya saya sendiri, maka saya siap ditindak sesuai ketentuan hukum yang berlaku.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 24 Januari 2024

Saya yang menyatakan,



**Muhammad Ilham Sofyan**

NIM: 21205032053

## HALAMAN PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Ilham Sofyan  
NIM : 21205032053  
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Jenjang : Magister (S2)  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Studi Al-Qur'an

menyatakan bahwa naskah **tesis** ini secara keseluruhan adalah benar-benar bebas dari plagiasi. Jika di kemudian hari terbukti bahwa terdapat plagiasi di dalam naskah **tesis** ini, maka saya siap ditindak sesuai dengan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 24 Januari 2024

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA



Muhammad Ilham Sofyan  
NIM: 21205032053

## NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.,  
Ketua Program Studi Magister (S2)  
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
UIN Sunan Kalijaga  
Yogyakarta

*Assalamu 'alaikum wr. wb*

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

**GENEALOGI TAFSIR EKO-TEOLOGI DI ERA PERTENGAHAN:  
ANALISIS Q.S. AL-A'RĀF [7]: 56**

Yang ditulis oleh :  
Nama : Muhammad Ilham Sofyan  
NIM : 21205032056  
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Jenjang : Magister (S2)  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Studi Al-Qur'an

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut dapat diajukan kepada Program Studi Magister (S2) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Agama.

*Wassamu 'alaikum wr. wb.*

Yogyakarta, 24 Januari 2024

Pembimbing

  
Prof. Dr. H. Zuhri, S.Ag. M.Ag  
NIP. 197007112001121001

**MOTTO**

*~Hati Damai, Bumi Lestari~*



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
YOGYAKARTA

**Halaman Persembahan**

*Teruntuk yang tercinta kedua orang tua*

*Drs. H. Sofyan dan Ibu Hj. Isnaini Hidayati*

*Saudara tercinta*

*Himayatus Sholihah, S.Pd, Nurul Hikmah Sofyan, M.Ag, Indah Rizqi Sofyan*

Yang senantiasa mendoakan dan mendukung  
setiap langkah untuk menjadi orang sukses

*Guruku*

*Bapak KH. Chasan Abdullah*

Yang telah memberikan *support* setiap keputusan-keputusan yang diambil untuk  
menuju kesuksesan

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

## Abstrak

Kecenderungan tafsir ekologis yang belakangan sangat massif dilakukan oleh keserjanaan tafsir, termasuk Indonesia sebagai respon krisis lingkungan ternyata tidak sebatas digerakkan oleh khazanah penafsiran kontemporer (modern). Namun, wacana ekologis sudah terpotret dalam dinamika konten- konten tafsir di era pertengahan, khususnya muatan protektif (*min ḥais al-adām*) pada Q.S. Al-A'raf [16]: 56. Kecenderungan produk tafsir era pertengahan yang banyak diklaim repetitif, dogmatis dan ideologis ternyata memiliki dimensi dan signifikansi etika lingkungan yang tidak tunggal. Untuk menelaah lebih lanjut, peneliti bermaksud menjawab tiga rumusan masalah: a) Apa saja pola pemaknaan eko-teologi dalam penafsiran QS. al-'Arāf [7]: 56 di Era Pertengahan. b) Bagaimana tipologi epistemik pada pemaknaan eko-teologi dalam penafsiran QS. al-'Arāf [7]: 56 di Era Pertengahan. c) Bagaimana alur genealogis pada pemaknaan eko-teologi dalam penafsiran QS. al-'Arāf [7]: 56 di Era Pertengahan. Penafsiran ayat tersebut oleh Mufassir pertengahan dikategorisasikan berdasarkan kerangka etika lingkungan, kemudian dianalisis episteme (sistem pengetahuan) untuk ditemukan alur penafsiran secara genealogis.

Penelitian ini termasuk dalam kajian kualitatif dengan teknik pengumpulan data *library research*. Data primer berupa penafsiran QS. Al-A'raf [16]: 56 dan literature lain yang melengkapi studi ini sebagai data sekunder untuk kemudian ditelaah dengan metode analisis konten (content analysis). Studi ini menemukan bahwa kecenderungan penafsiran kalimat *lā tuḥsidū fī al-ardī* pada Q.S. Al-A'raf [7]: 56 di era pertengahan terbagi menjadi tiga corak tafsir ekologis yakni : Pertama, antroposentris dengan makna penjagaan terhadap 5 aspek maqāshid al-syarī'ah (māl, dīn, naṣl, naḥs, dan aql). Kedua, ekosentris dengan mengikutsertakan unsur non-manusia sebagai objek larangan perusakan di bumi. Ketiga, teosentris yang menjadikan penyimpangan spiritual seperti kufr, syirk, dan maksiat sebagai pangkal kerusakan di bumi. Ketiga model tafsir demikian dibentuk oleh epistem (sistem pengetahuan) yakni nalar burhāni, nalar teologi (bayāni-'irfāni ) dan nalar representatif.

Nilai kebenaran dalam nalar epistemik yang dipegang oleh setiap mufassir menunjukkan alur genealogis yang membuat mereka sama dan/atau berbeda dalam menyajikan konten tafsir. Konstruksi makna tidak dibangun atas relasi atau keterhubungan secara sistematis lewat transmisi sebagaimana umumnya. Tidak ada idominasi legitimatif seperti riwayat dan relasi antar mufassir secara eksplisit. Namun model pemaknaan lebih pada pengulangan redaksional dan elaborasi makna. Misalnya dominasi corak teosentris diatas corak lain dengan penggunaan term syirk dan maksiat secara redaksional tanpa disandarkan pada riwayat atau relasi antar mufassir menunjukkan maksud ayat yang sudah dipahami secara umum. Genealogi yang terbangun adalah keseragaman redaksi penafsiran yang berangkat dari pemahaman umum, jelas, dan tidak dipersoalkan. Sehingga narasi dialektis tidak banyak muncul, hanya pengulangan materi penafsiran karena nilai kebenaran yang dipegang oleh Mufassir tidak berbeda. Proses itu juga terjadi pada dua corak ekologis yang lain (antroposentris, ekosentris). Persoalan baru yang muncul adalah sejauh mana perbedaan itu diungkap dalam wacana baru yang lebih diskursif dan

sistematis. Penulis menyadari bahwa temuan epistemik atas penafsiran Q.S. Al-A'rāf [16]: 56 oleh mufassir abad pertengahan tidak lantas menjadi faktor utama dalam dinamika penafsiran. Penggalan wacana tafsir yang lebih dalam dan luas sangat penulis harapkan pada studi lain agar mampu menyikap khazanah intelektual penafsiran al- Qur'an secara umum.

**Kata Kunci:** *Eko-teologi, Lingkungan, Nalar, Episteme, Tafsir, Pertengahan*

## PEDOMAN TRANSILITERASI ARAB – LATIN

Pedoman Transiliterasi Arab-Latin Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No. 158 Tahun 1987 dan No. 0543b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

### A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	Ṣ	Es (dengan titik diatas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	Ḥ	Ha (dengan titik dibawah)
خ	Kha'	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ẓ	Zet (dengan titik diatas)
ر	Ra'	R	Er

ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ث	Syin	Sy	Es dan ye
ص	Sad	Ş	Es (dengan titik dibawah)
ض	Dad	Ḍ	De (dengan titik dibawah)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik dibawah)
ظ	Za'	Ẓ	Zet (dengan titik dibawah)
ع	'ain	‘	Koma terbalik diatas
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kāf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
ه	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	‘	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

**B. Konsonan Rangkap Karena Syaddah ditulis Rangkap**

متعقدين	Ditulis	<i>Muta' aqqidīn</i>
---------	---------	----------------------

عِدَّة	Ditulis	'idah
--------	---------	-------

### C. Ta' Marbūṭah di Akhir Kata

1. Bila dimatikan, ditulis *h*

هَبِه            ditulis            hibah

جِزْيَةٌ        ditulis            jizyah

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya. Kecuali dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti oleh kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h”.

كِرَامَةُ الْأَوْلِيَاءِ        ditulis            karāmah al-aulyā'

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harakat fathah, kasrah, ḍammah, ditulis dengan tanda *t*.

زَكَاةُ الْفِطْرِ            STATE ISLAMIC UNIVERSITY        karāmah al-aulyā'  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

### D. Vokal

- (fathah) ditulis *a* □ كَتَبَ ditulis *kataba*
- (kasrah) ditulis *i* □ ذُكِرَ ditulis *zukira*
- (ḍammah) ditulis *u* □ حُسْنٌ ditulis *hasuna*
- Vokal rangkap (*diftong*) dialihkan sebagai berikut:

يَا = ai , كَيْفَ = kaifa

و َ = *au*, حَوْل = *ḥaula*

- Vokal panjang (*maddah*) dialihkan dengan simbol (fathah), contohnya:

قَالَ = *qāla*, قِيلَ = *qīla*, يَقُولُ = *yaqūlu*

#### E. Vokal-vokal yang Berurutan dalam Satu Kata, Dipisahkan dengan Apostrof

أَنْتُمْ = *aantum*

أَعَدَّتْ = *u'iddat*

لِإِنْ شَكَرْتُمْ = *la'in syakartum*

#### F. Kata Sandang Alif + Lam

a. Apabila diikuti huruf *qamariyah*, ditulis *al-*

الْجَلَالِ ditulis *al-jalāl*

b. Apabila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf *al-*nya.

الرَّحْمَنِ ditulis *ar-rahmān*

#### G. Huruf Besar (kapital)

Meskipun dalam sistem tulisan Arab, huruf kapital tidak dikenal, akan tetapi dalam transliterasi ini huruf kapital tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti yang berlaku dalam EYD, diantaranya huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal, nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandang.

## KATA PENGANTAR

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَبِهِ نَسْتَعِينُ عَلَى أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ. فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي آيَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَهُوَ أَصْدَقُ الْقَاتِلِينَ، أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...الْآيَةَ) أَمَّا بَعْدُ.

Puji syukur kehadirat Allah SWT, atas segala limpahan rahmat, taufik, serta hidayah dan inayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penyusunan tugas akhir yang berjudul **“GENEALOGI TAFSIR EKO-TEOLOGI DI ERA PERTENGAHAN: ANALISIS Q.S. AL- A’RĀF [7]: 56 ”**. Dalam penyusunan tesis ini tentunya tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak baik secara langsung atau tidak langsung. Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih secara tulus dan penuh rasa hormat kepada:

1. Bapak Drs. H. Sofyan dan Ibu Hj. Isnaini Hidayati sudah menjadi orang tua yang tidak pernah lengah mendoakan, tirakat, motivasi dan memenuhi seluruh kebutuhan penulis, baik secara lahir dan batin.
2. Kedua kakak: Himayatus Sholihah, S.Pd, dan Nurul Hikmah Sofyan, M.Ag, dan Adik: Indah Rizqi Sofyan, dengan segala keikhlasan selalu mendukung penulis.
3. Bapak KH. Chasan Abdullah dan Ibu Nyai Hj. Davinatul Ulum sudah menjadi orang tua selama di Pesantren Assalafiyah Mlangi yang selalu memberikan dukungan dan motivasi selama masa perkuliahan baik secara materi atau non materi.
4. Bapak Prof. Dr. Phil. Al-Makin, MA., selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
5. Ibu Prof. Dr. Inayah Rohmaniyah, S. Ag., M.Hum, MA., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

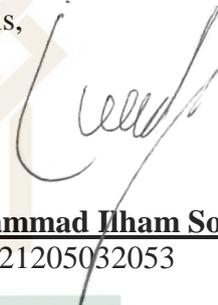
6. Bapak Prof. Dr. Saifuddin Zuhri, M.A., dan Bapak Dr. Mahbub Ghazali, selaku Ketua dan Sekretaris Program Studi Magister (S2) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
7. Bapak Prof. Dr. H. Zuhri, selaku dosen pembimbing tesis, yang telah banyak memberikan motivasi, saran, masukan serta penulis reportkan dalam proses penyusunan tugas akhir ini.
8. Bapak Prof. Dr. Saifuddin Zuhri, M.A., selaku pembimbing akademik yang sudah meluangkan waktu untuk bertemu di tengah kesibukan serta telah memberikan semangat dalam penyusunan tugas akhir ini.
9. Seluruh dosen dan civitas akademika Program Studi Magister (S2) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah mencurahkan ilmunya kepada penulis.
10. Ulafatul Afifah, terima kasih banyak.
11. Bang Faisal dan Bang Rino yang dengan sudi menerima dan membantu saya di peradaban Wedomartani.
12. Mas Aziz, Shobib, Umar, Mbak Rohmah, Mbak Almas, Ucila, Syifa, dan Aika, kawan- kawan dari Semarang yang berjuang di Yogyakarta.
13. Seluruh keluarga besar Pondok Pesantren Assalafiyah Mlangi Program Takhassus, terkhusus Qori' diniyyah dan sahabat- sahabat YKM
14. Teman-teman kelas IAT-C UIN Sunan Kalijaga Angkatan 2021 (Alimudin, Azka, Lalu, Alan, Muflikh , Ni'am, Habib, Rofi', Susilo, Haiva, Hanifah, Riska, Farida) yang telah menemani perjuangan sampai terselesaikannya tugas akhir ini, dan juga selalu memberikan dukungan penuh.
15. Berbagai pihak yang tidak bisa penulis sebutkan satu-persatu yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan tugas purna ini.

Akhir kata, penulis haturkan terima kasih sebesar-besarnya kepada seluruh pihak yang telah memberikan dukungan moral maupun material dalam pengerjaan tesis ini. Penulis sadar sepenuhnya bahwa tugas akhir ini masih jauh dari sempurna.

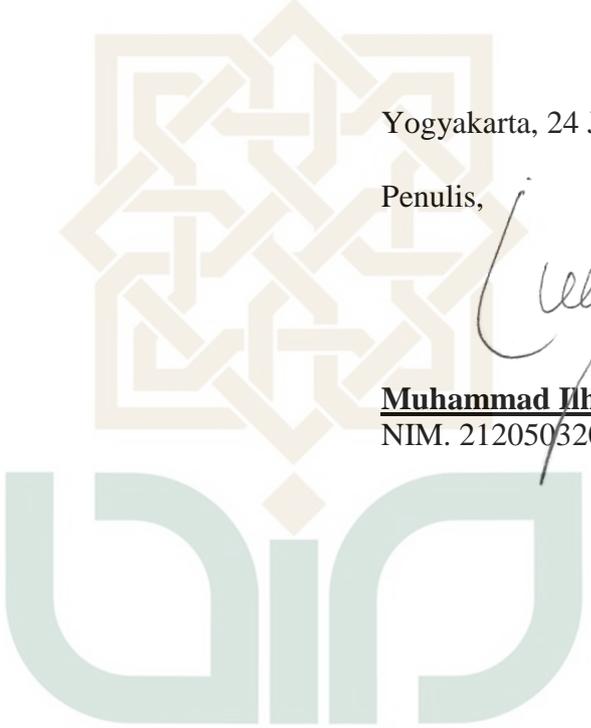
Oleh karena itu, saran dan kritik dari pembaca tetap penulis harapkan demi perbaikan dan sebagai bekal pengetahuan dalam penelitian-penelitian berikutnya. Akhirnya, semoga tesis ini bermanfaat bagi semua, khususnya bagi penulis pribadi, dan semoga Allah memberikan ganjaran dengan sebaik-baiknya kepada semua yang terlibat dalam proses penulisan ini khususnya.

Yogyakarta, 24 Januari 2024

Penulis,



**Muhammad Ilham Sofyan**  
NIM. 21205032053



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN .....</b>	<b>ii</b>
<b>PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI .....</b>	<b>iii</b>
<b>PERSETUJUAN TIM PENGUJI .....</b>	<b>iv</b>
<b>NOTA DINAS PEMBIMBING .....</b>	<b>v</b>
<b>MOTTO .....</b>	<b>vi</b>
<b>HALAMAN PERSEMBAHAN .....</b>	<b>vii</b>
<b>ABSTRAK .....</b>	<b>vii</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN .....</b>	<b>xii</b>
<b>KATA PENGANTAR .....</b>	<b>xii</b>
<b>DAFTAR ISI .....</b>	<b>xvi</b>
<b>BAB I: PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang .....	1
B. Rumusan Masalah .....	9
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	10
D. Telaah Pustaka .....	11
E. Metode Penelitian .....	18
F. Kerangka Teoritik .....	22
G. Sistematika Pembahasan .....	27
<b>BAB II: DISKONTINUITAS DAN EPISTEME TAFSIR .....</b>	<b>29</b>
A. Diskontinuitas Tafsir .....	29

1. Terminologi .....	29
2. Tujuan .....	31
3. Implikasi.....	35
B. Episteme Tafsir .....	38
1. Terminologi.....	39
2. Tujuan .....	43
3. Implikasi.....	46
C. Nalar Representatif Tafsir .....	50
1. Terminologi.....	50
2. Tujuan .....	55
D. Etika Lingkungan : dari Konteks ke Tafsir .....	57
1. Pembagian Etika Lingkungan .....	57
2. Penafsiran Ekologi sebagai Implikasi Nalar Representatif.....	60
3. Eko-Teologi.....	62
<b>BAB III: RAGAM POLA PENAFSIRAN EKOLOGI</b>	
<b>Q.S. AL-‘ARĀF [7]: 56 .....</b>	<b>67</b>
A. Antroposentrisme .....	68
B. Ekosentrisme.....	74
C. Teosentrisme .....	80
<b>BAB IV: NALAR DAN GENEALOGI TAFSIR EKO-TEOLOGI Q.S. AL-‘ARĀF [7]: 56.....</b>	<b>87</b>
A. Tipologi Nalar Tafsir tentang Ekologi (Hubungan Manusia dan Alam) 88	
a. Nalar Burhāni .....	89

b. Nalar Teosentris (bayāni-'irfāni ) .....	93
c. Nalar Representatif.....	100
d. Konstruksi Episteme Tafsir Q.S. Al-A'rāf [7]: 56 .....	104
B. Nalar Epistemik sebagai Genealogi Tafsir.....	105
a. Nilai Kebenaran sebagai Piranti Genealogi Tafsir.....	106
b. Dominasi Etika Teosentris .....	108
c. Implementasi Eko-Teologi.....	109
<b>BAB V: PENUTUP .....</b>	<b>112</b>
A. Kesimpulan .....	112
B. Saran.....	115
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>117</b>
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP .....</b>	<b>122</b>

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Setiap gelombang penafsiran al-Qur'an ternyata memunculkan trend penafsiran yang beragam, salah satunya tafsir ekologi.<sup>1</sup> Kehadiran tafsir ekologi adalah buah dari pembacaan tafsir modern yang sejalan dengan semangat menghadirkan al-Quran sebagai basis solusi dalam menyikapi problematika kekinian. Tidak heran banyak upaya untuk menggali *moral value* al-Qur'an perihal pemeliharaan lingkungan, etika ekologi, fiqh lingkungan, dan opsi- opsi alternatif dalam menjembatani relasi manusia dengan alam.<sup>2</sup> Popularitas tafsir ekologi memang mendapat tempat utama pada periode modern seiring dengan menjamurnya krisis- krisis lingkungan yang terjadi.

Walaupun sudah sedemikian banyak konsep pemeliharaan lingkungan (*ri'ayah al-bi'ah*)<sup>3</sup> ternyata tidak berbanding lurus dengan implikasi muslim

---

<sup>1</sup> Tafsir ekologi secara sederhana penafsiran al-qur'an yang cenderung melihat posisi manusia, alam dan tuhan adalah satu. Implikasi penyisihan posisi alam dalam relasi tersebut, secara fundamental menjadikan alam (di luar manusia) itu profane, sebagaimana yang semakin tampak pada kondisi sekarang. Upaya tafsir ekologi untuk mengembalikan relasi utuh alam dengan manusia dan tuhan.

<sup>2</sup> Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif Al-Quran* (Paramadina, 2001), Yusuf Qaradhawi, *Ri'ahyah Al-Bi'ah Fi Syari'ah Al-Islamiyyah* (Dar Asy-Syuruq, 2001); Richard Foltz, *Islam And Ecology: A Bestowed Trust* (Center For The Study Of World Religions, Harvard Divinity School, 2003); Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, Cetakan I, September 2006 (Jakarta: Yayasan Amanah : Ufuk Press, 2006); Ali Jum'ah, *Al-Biah Wa Al-Hifadz Alayha Min Mandzhur Islami* (Mesir: Al-Wabel Al-Shuyyib, 2009).

<sup>3</sup> Pemilihan kalimat *ri'ayah* (pemeliharaan) dengan alasan mengandung konotasi 'menjaga' dari sisi keberadaannya dan ketiadaannya. Dari sisi positif dan keberadaannya mengharuskan pemeliharaan lingkungan kearah usaha usahayang bisa mengembangkan, memperbaiki, dan melestarikannya. Sedang dari sisi negatif dan ketiadaannya, mengharuskan pemeliharaan dari segala sesuatu yang merusak, mencemari dan membahayakannya. Lihat, Yusuf Qaradhawi, *Ri'ahyah Al-Bi'ah Fi Syari'ah Al-Islamiyyah*, (Dar Asy-Syuruq, 2001), Hlm. 3

terhadap aktivitas hidupnya menyangkut interaksi dengan lingkungan. Dari skala kecil di Indonesia masih banyak muslim yang tidak biasa membuang sampah ditempatnya.<sup>4</sup> Dalam skala besar tidak sedikit proyek-proyek eksploitasi alam tidak dibarengi dengan konservasi yang memadai.<sup>5</sup> Secara teologis sederhana, alam tersisihkan dalam relasi ideal manusia dengan Tuhan. Superioritas kuasa menempatkan manusia lebih tinggi daripada alam. Sehingga relasi yang terjadi adalah subjek dan objek bukannya setara. Ketidakpaduan ini bukan perkara yang mudah dicarikan solusi harus ada titik temu antara sisi teologis dan antroposentris.<sup>6</sup>

Cukup banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menyinggung tentang eksistensi alam yang terwakili dalam beberapa term seperti *al-‘ālamīn*, *fasad*, *khalīfah*, *al-arḍu*, *al-sama*, dan *al-bī'ah*<sup>7</sup>. Dalam konteks studi tafsir, umumnya pembacaan ekologi bersinggungan pada dua term : Pertama, *khalīfah* yang konotasinya pada sisi penjagaan terhadap alam atau lingkungan (protektif) dengan beberapa pilihan ayat Q.S al-Baqarah 30, al-‘Arāf 56, al-Rūm 41.<sup>8</sup> Kedua, *taskhīr* yang lebih fokus

---

<sup>4</sup> Video yang diunggah akun tiktok @bdgcreativemedia memperlihatkan beragam jenis sampah berserakan di sekitra masjid al-jabbar, bandung. Sampah juga tececer di kolam, selokan, dan sekitar jalan masuk masjid, Lihat <https://kumparan.com/kumparannews/melihat-masjid-al-jabbar-kini-sampah-di-kolam-pedagang-di-mana-mana-1zmfiowdjix/full>

<sup>5</sup> Riyan Setiawan, "Karhutla Berulang Akibat Kesengajaan Membakar Lahan Skala Besar," *Tirto.Id*, Accessed November 9, 2023, <https://tirto.id/karhutla-berulang-akibat-kesengajaan-membakar-lahan-skala-besar-gqbn>.

<sup>6</sup> Dinamika substansial krisis ekologi (politik, sosial, kesalehan, doktrin agama, dsb). Dari sisi teologis masyarakat muslim menempatkan kesalehan semata dalam bentuk atribut dan ibadah ritual asli (*mahdhah*). Konsep kesalehan sosial termasuk hubungan dengan alam belum menjadi pertimbangan utama umat muslim keagamaan. Dari sisi antroposentris, manusia dianggap superior dalam arti berdaulat atas makhluk lain yang implikasinya konsep itu memunculkan sikap arogan terhadap alam sehingga tidak ada kepentingan normatif untuk berinteraksi dengan alam.

<sup>7</sup> Mujiono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001), Hlm. 34

<sup>8</sup> Aulia Rakhmat, "Islamic Ecotheology: Understanding The Concept Of Khalifah And The Ethical Responsibility Of The Environment," *Academic Journal Of Islamic Principles And Philosophy* 3, No. 1 (2022): 1–24; Erika Aulia Fajar Wati And Hakam Al-Ma'mun, "The Ethics Of Protecting Environment Ibn Khaldun Perspective's: Analysis Of Exegesis Maqasidi's Qs. Al-A'raf Verse 56," *Aqwal* 3, No. 2 (2022): 163–74; Usep Abdul Matin And M. Muammar Alwi, "The

pada pengelolaan alam untuk diambil manfaatnya (produktif) dengan contoh ayat Q.S. al-Naḥl 14 dan Hūd 11<sup>9</sup> Ada yang fokus pada salah satu dari keduanya atau sekaligus mengupas keduanya.<sup>10</sup> Untuk mengejawantahkan konsep ekologi dalam ayat-ayat tersebut kebanyakan peneliti menggunakan tafsir modern (kontemporer), jarang sekali bangunan argumen dilandasi oleh pandangan mufassir pertengahan atau klasik.<sup>11</sup> Pengabaian ini tentu menyisakan ruang kosong dalam studi tafsir.

---

Concept Of Environmental Corruption In The Perspectives Of Two Qur'anic Exegesis And In The Standpoint Of One Translation Of The Qur'an In Indonesia," In *Proceedings Of The 1st International Conference On Recent Innovations (Icri 2018)*, 2020, 2493–2501; Ali Abdur Rohman And Moh Wafiq Faulal Ahsan, "Man's Relationship With Nature In The Tafsir Al-Ibriz And Al-Mishbah," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 10, No. 2 (2022): 309–30; Ajid Fuad Muzaki, "Konsep Ekologi Islam Dalam Qs Ar-Rum Ayat 41 (Studi Atas Pemikiran Seyyed Hossein Nasr)" (Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021); Siti Noor Aini, "Kerusakan Lingkungan Menurut Tantawi Jauhari (Telaah Atas Penafsiran Surat Ar-Rum Ayat 41 Dalam Tasir Al-Jawahir Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim)" (Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016); Lailatul Khusnah, "Implementation Of Qs. Al-A'raf 56 In Fostering An Attitude Of Loving The Environment," In *International Conference On Islamic Studies (Icis)*, 2023, 289–95; Febry Arianto, "Ekologi Dalam Perspektif Al-Qur'an: Penafsiran Qs Ar-Rum Ayat 40-45 Analisis Ma'nacum Maghza" (Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022).

<sup>9</sup> Rabiah Adawiyah, "Pemanfaatan Laut Bagi Kesejahteraan Kehidupan Manusia Dalam Perspektif Al-Qur'an (Telaah Qs. An-Naḥl: 14 Dan Qs. Fatir: 12)" (Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2022); Agus S. Djamil, "Oceanic Verses Of The Quran: Their Semantics, Ontology And Categorization," In *The 2nd World Congress On Islamic Systems*, 2012; Mifedwil Jandra Et Al., "Oceanic Verses Of The Qur'an And Their Pointers To Technological Solutions," *Heritage Of Nusantara: International Journal Of Religious Literature And Heritage* 8, No. 2 (2019): 243–68; Siti Asirah, Sadhriany Pertiwi Saleh, And Mubarak Mubarak, "Konsep Isti'ma'r (Memakmurkan Bumi) Dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian Tahlili Terhadap Qs. Hud/11: 61)," *Jurnal Al-Ḥaḍārah Al-Islāmiyah* 1, No. 1 (2021).

<sup>10</sup> Qaradhawi, *Ri'ahyah Al-Bi'ah Fi Syari'ah Al-Islamiyyah; Jum'ah, Al-Biah Wa Al-Hifadz Alayha Min Mandzhur Islami*; Ibrahim Ozdemir, "Toward An Understanding Of Environmental Ethics From A Qur'anic Perspective," *Islam And Ecology: A Bestowed Trust*, 2003, 3–37; Fazlun Khalid, "Islam And The Environment—Ethics And Practice An Assessment," *Religion Compass* 4, No. 11 (2010): 707–16; Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based On The Qur'an," *Islamic Studies* 37, No. 2 (1998): 151–81; Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*; Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif Al-Quran*; Zaim Ahya, "Deforestasi Dalam Tinjauan Al-Qur'an: Studi Analisis Pendekatan Tafsir Maqashidi" (Uin Sunan Kalijaga, 2022), Tesis.

<sup>11</sup> Sepanjang penelusuran, penulis hanya menemukan dua literature yang membahas alam dalam pandangan mufassir era pertengahan, Robert G. Mourison, "The Portrayal Of Nature In A Medieval Qur'an Commentary," *Studia Islamica*, No. 94 (2002): 115–37; Nur Arfiyah Febriani, Alfi Sachdeva Aziz Waktar, And Badru Tamam, "The Qur'anic Perspective On Ecology In Ṭabārī And Ṭabāṭabā'ī Interpretation," *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran Dan Keislaman* 4, No. 01 (2020): 27–54.

Kajian tafsir abad pertengahan<sup>12</sup> memang cukup sulit sehingga tidak banyak diminati. Karena sajian tafsir abad-abad ini cenderung repetitif (berulang-ulang) dan mengandung kumpulan riwayat atau nukilan mufassir yang begitu banyak. Dalam tafsir Al-Ṭabāri misalnya, satu ayat dapat terkumpul belasan bahkan puluhan lebih riwayat-riwayat sahabat.<sup>13</sup> Polivalensi (makna ganda) sering terlihat dalam tafsir era ini dan tidak jarang memunculkan ambiguitas bahkan kontradiksi.<sup>14</sup> Faktor demikian tentu membuat tafsir era pertengahan khususnya, menjadi tidak relevan dalam konteks saat ini.<sup>15</sup> Sehingga sangat wajar ketika para sarjana enggan memberikan perhatian lebih pada studi ini.

Sajian tafsir modern (kontemporer) yang eskplisit dan sebagian besar monovalen menjadi pilihan dominan studi tafsir. Sifatnya yang representatif terhadap modernitas tentu lebih memberikan sumbangsih secara praktis. Misalnya tidak sulit untuk memahami tafsir al-Sya'rawī mengingat penyajiannya cukup lugas dan tidak berbelit-belit.<sup>16</sup> Tidak dipungkiri karena produksi tafsir tersebut memang dimaksudkannya untuk mempermudah orang awam memahami al-Qur'an. Selain

---

<sup>12</sup> Pemilihan redaksi “tafsir abad pertengahan” –yang akan digunakan seterusnya, tidak secara spesifik mengacu pada kondisi spesifik sesuai historiografi tafsir yang ada kebanyakan. Penyebutan istilah tersebut mengacu pada tafsir- tafsir yang ada saat dimulainya kodifikasi kitab tafsir sekitar abad ke 4 sampai abad ke 13 sebelum tafsir- tafsir reformis populer. Uraian lebih rinci akan dijelaskan pada sumber data dalam metode penelitian.

<sup>13</sup> Dalam Q.S. al- Baqarah 30, al-Thabari menyajikan 44 riwayat untuk membangun penafsirannya, Jafar, *Tafsir Al Thabari* (Dar Al Marifa, 1983), 516–59.

<sup>14</sup> Kecenderungan polivalen (makna ganda) sangat tinggi di era tafsir pra modern. Menurut toshihiko izutsu tidak sedikit kata dalam al-qur'an yang juga mengundang kontroversi pemaknaan seperti term *al-diin* dan *al-islam*, Toshihiko Izutsu, *God And Man In The Koran: Semantics Of The Koranic Weltanschauung*, New Ed., 2. Repr (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008), 220.

<sup>15</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 79.

<sup>16</sup> Muḥammad Mutawallī Sha'rawī And Aḥmad 'umar Hāshim, *Tafsīr Al-Sha'rawī: Khawāṭir Faḍīlat Al-Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha'rawī Hawla Al-Qur'ān Al-Karīm* (Cairo: Akhbār Al-Yawm, Idārat Al-Kutub Wa-Al-Maktabāt, 1991).

itu ada sajian tafsir di media sosial oleh Musta'in Syāfi'i.<sup>17</sup> Penafsiran dengan bahasa keseharian dan sifatnya yang aktual tentu menjadi solusi kejumudan pemahaman tafsir orang-orang kebanyakan. Kajian-kajian akademik juga tidak luput dalam menggali konten-konten yang ada di tafsir modern, khususnya soal ekologi.<sup>18</sup>

Walaupun demikian tafsir abad pertengahan tidak bisa dipahami secara sempit apalagi tidak kontributif. Tafsir yang sebegitu banyak tentu tidak berangkat dari argumentasi serampangan bahkan tidak ilmiah. Walid Saleh menganggap kecenderungan tafsir pertengahan yang repetitif justru menampakkan dialektika retorik antar mufassir. Ia melanjutkan, secara genealogis potret demikian menunjukkan tafsir sebagai tradisi intelektual.<sup>19</sup> Sehingga hampir tidak mungkin suatu tafsir berdiri secara mandiri. Persinggungan satu tafsir dengan tafsir lain justru melegitimasi ruang dan kontribusi seorang mufassir dalam menyajikan argumennya. Dalam penelitian Robert G. Marison misalnya, membahas

---

<sup>17</sup> Ahmad Zaiyadi, "Dimensi Epistemologis Tafsir Al-Qur'an Aktual Karya Kh. Musta'in Syafi'i," *Islamika Inside: Jurnal Keislaman Dan Humaniora* 5, No. 1 (2019): 120–41.

<sup>18</sup> Eko Zulfikar And Nadia Azkiya, "Eco-Theology In Tafsir Al-Azhar: Hamka's Efforts In Building A Paradigm And Environmental Awareness," In *Proceeding International Conference On Quranic Studies*, Vol. 1, 2023, [Http://103.35.140.33/Index.Php/Icqs/Article/View/422](http://103.35.140.33/Index.Php/Icqs/Article/View/422); Aini, "Kerusakan Lingkungan Menurut Tantawi Jauhari (Telaah Atas Penafsiran Surat Ar-Rum Ayat 41 Dalam Tasir Al-Jawahir Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim)"; M. Agus Muhtadi Bilhaq, "Konstruksiwacana Etika-Ekologi Dalam Pemaknaan Ilmiah Kiamat Sugra Tafsir Ilmi Kemenag" (Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019); Rohman And Ahsan, "Man's Relationship With Nature In The Tafsir Al-Ibriz And Al-Mishbah"; Eka Mulyo Yunus Et Al., "Revitalisasi Tafsir Ekologi Pada Kandungan Surat Al-A'raf [7] Ayat 56-58 Dalam Rencana Penanaman Pohon Trembesi Di Lingkungan Uin Walisongo Semarang," *Jurnal Riset Agama* 1, No. 3 (2021): 112–31; Muta Ali Arauf, "Ecological View From The Perspective Of Quranic Verses: Contesting The Idea Of Religion And Environment," *International Journal Of Social Science And Religion (Ijssr)*, 2021, 105–16; Khusnah, "Implementation Of Qs. Al-A'raf 56 In Fostering An Attitude Of Loving The Environment"; Ozdemir, "Toward An Understanding Of Environmental Ethics From A Qur'anic Perspective."

<sup>19</sup> Walid Saleh, "The Formation Of The Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary Of Al-Tha 'Labi," *Leiden: Koninklijke Brill Nv*, 2004, 14.

ketergantungan metodologis dan konten pada tafsir *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān* karya Nizām al-Dīn al-Naisaburi pada tafsir *al-Kabir* karya ar-Rāzi.<sup>20</sup> Tetapi dalam beberapa pemaknaan justru Nisaburi berseberangan dengan ar-Rāzi.<sup>21</sup> Walaupun terpaut satu abad antara keduanya, dialektika antara Nisaburi dan ar-Rāzi begitu jelas. Di satu sisi sepakat dengan ar-Rāzi namun di sisi lain justru elaborasi makna Nisaburi dibangun atas pijakannya terhadap tafsir al-Rāzi. Tinjauan ini tentu tidak akan dipahami tanpa kerangka kerja genealogi, pelacakan lintas tafsir (makro) disamping telaah mendalam pada konten tafsir itu sendiri (mikro).

Dialektika dan tafsir sebagai tradisi genealogis yang diungkapkan Walid Saleh tentu berlaku juga pada penafsiran ekologi. Tidak bisa disangkal bahwa karakteristik dalam setiap periode tafsir memiliki konsepsi ekologis yang berbeda, implikasinya tafsir bersifat temporal dan kontekstual. Spektrum atau horizon mufassir menempati ruang dan waktu masing-masing sehingga polanya tidak sama. Eksplorasi pada tafsir abad pertengahan tidak saja menghasilkan pola baru konsep eco-teologi sekaligus memotret konteks yang mengitari tafsir tersebut sehingga kemunculannya bisa dianggap penting dan tidak diabaikan.

Dalam Q.S. Al-A'raf [7]: 56 misalnya, Al-Tabāri (310 H) menafsirkan dengan menitik beratkan fokusnya pada aspek teologis. Mempersekutukan (menduakan) ke-esaan Allah serta maksiat terhadap bumi merupakan cerminan kerusakan hubungan hamba dengan Tuhannya. Imam Al-Tabāri atau Abu Ja'far menyatakan, ayat demikian maksudnya janganlah kamu mempersekutukan Allah

---

<sup>20</sup> Mourison, "The Portrayal Of Nature In A Medieval Qur'an Commentary," 116.

<sup>21</sup> Mourison, 120.

di bumi dan janganlah melakukan kemaksiatan di bumi. Firman Allah *بَعْدَ إِصْلَاحِهَا* maksudnya perbaikan adalah diutusnya rasul sebagai penyeru dan pembawa bukti kebenaran.<sup>22</sup> Al-Ṭabāri juga dengan gamblang mempertemukan berbagai riwayat mengenai term *fasad* pada penafsiran Q.S. Al-Baqarah 30, yang kebanyakan membahas tentang dialektika Allah, Malaikat, dan Iblis soal penunjukan manusia sebagai khalīfah di bumi. Al-Ṭabāri sendiri menjelaskan panjang lebar tentang fakta bahwa perusakan bumi secara materil terjadi jauh sebelum adam di ciptakan. Ia mengutip riwayat Ibnu Abbas ketika menjelaskan penciptaan khalīfah dalam Q.S. al-Baqarah 30. Mandat khalīfah itu selaras dengan tujuan untuk memakmurkan bumi mengingat penghuni bumi sebelum yakni jin, ingkar dengan melakukan perusakan dan pembunuhan. Larangan tersebut tentu menggambarkan pentingnya posisi dan peran bumi sehingga tidak boleh diganggu dengan tindakan-tindakan merusak.

Al-Rāzi (606 H) sendiri sudah memiliki konsepsi eco teologi, jauh sebelum kerusakan lingkungan menjadi krisis global. Dia berangkat dari diskursus mendalam soal eksistensi bumi dan konsekuensi logis kenapa Allah melarang merusak bumi. Maksiat terhadap bumi ia artikan tidak sebatas hubungan teologis antara manusia-tuhan, tetapi lebih pada pengabaian terhadap penjagaan lima prinsip maqāshid al-syarī‘ah yakni : hifd nafs, hifd māl, hifd nasl, hifd dīn, dan hifd aql.<sup>23</sup> Tampak al-Rāzi menyisipkan pandangan fiqh-nya yang berafiliasi pada madzhab syafi’i.

---

<sup>22</sup> Al-Thabari, *Jami' Al-Bayan*, Jilid 10...,Hlm. 199-204

<sup>23</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Tafsir Mafatih Al-Ghaib* (Beirut: Dar Al-Ihya Al-Turats, N.D.), 283.

Sedangkan al-Qurtubī (671 H) menafsirkan Q.S. Al-A'raf [7]: 56<sup>24</sup> tentang larangan perusakan yang maksudnya berujung pada tindakan *syirik*. Kerusakan demikian -sedikit ataupun banyak, terjadi lantaran bumi telah diperbaiki secara besar-besaran. Ia mengutip riwayat al-Qusyairi bahwa yang dimaksud adalah jangan berbuat kemusyrikan, lebih spesifik perbuatan syirik dan membunuh. Sementara al-Dahhak menyebutkan, maknanya adalah larangan membuka penyumbat air dan menebang pohon, tetapi sifatnya tidak umum dan boleh dilakukan jika darurat atau mengancam kaum muslimin. Akhir *kalimat* dalam ayat tersebut ditafsirkan oleh al-Qurtubī dengan riwayat dan fokus pada analisis sintaksis dan morfologi.<sup>25</sup> Al-Qurtubī memasukkan nuansa fiqh dengan memperhatikan maslahat dan mafsadah berdasarkan maqashid (tujuan).

Berdasarkan sampel penafsiran tersebut tampak ada kecenderungan ekologis, namun dengan bangunan argumen yang tidak populer pada masa ini. Hal demikian wajar, tentu penerapan penafsiran demikian atas dasar respon terhadap horizon (cakrawala) –meminjam istilah Gadamer, kondisi yang mengitari mufassir itu sendiri. Sehingga dapat dipahami bahwa gelombang penafsiran mendapat tempatnya sendiri dalam spektrum dan periodisasi tertentu para mufassir, tidak terkecuali kecenderungan ekologi. Dengan asumsi ini eskplorasi terhadap kecenderungan ekologis pada penafsiran abad pertengahan mendapatkan

---

<sup>24</sup> Qur'an Kemaq In Word, Q.S. Al-A'raf 56

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ٥٦

Artinya: *Janganlah Kamu Berbuat Kerusakan Di Bumi Setelah Diatur Dengan Baik. Berdoalah Kepada-Nya Dengan Rasa Takut Dan Penuh Harap. Sesungguhnya Rahmat Allah Sangat Dekat Dengan Orang-Orang Yang Berbuat Baik.*

<sup>25</sup> Al-Qurthubi, *Al-Jami Li Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 7 ...., Hlm. 537-540

pijakannya. Bertolak dari latar belakang tersebut, penulis berusaha menggali lebih dalam konstruksi eco-teologi dalam penafsiran al-Qur'an abad pertengahan lewat kerangka kerja genealogi Michel Foucault. Studi penulis akan fokus memetakan beragam bentuk dan sebab penafsiran bercorak ekologis pada perkembangan tafsir pertengahan dalam kerangka kerja arkeologi. Setelah dilakukan pemetaan, peneliti menggunakannya untuk menganalisis episteme (sistem pengetahuan) dari setiap wacana yang muncul sehingga tampak diskontinuitas dan perkembangan diskursif penafsiran dalam kerangka genealogi.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang yang telah peneliti uraikan, maka penelitian ini akan menjawab tiga rumusan masalah sebagai berikut:

- a) Apa pola pemaknaan eco-teologi dalam penafsiran QS. al-'Arāf [7]: 56 di Era Pertengahan?
- b) Bagaimana tipologi epistemik pada pemaknaan eco-teologi dalam penafsiran QS. al-'Arāf [7]: 56 di Era Pertengahan?
- c) Bagaimana alur genealogis pada pemaknaan eco-teologi dalam penafsiran QS. al-'Arāf [7]: 56 di Era Pertengahan?

Sedikitnya ketertarikan studi tafsir kebanyakan pada khazakah kitab tafsir di era pertengahan, memunculkan bias metodologi dan interpretasi. Dalam gelombang penafsiran kontekstual serta representatif, pengabaian tersebut tentu wajar terjadi. Namun, tindakan demikian juga harus dipahami sebagai penyempitan dan reduksi pada diskursus wacana baru terhadap tradisi penafsiran abad pertengahan. Secara metodologis paling tidak pembacaan Walid Saleh terhadap cuplikan tafsir era

pertengahan sebagai tradisi intelektual,<sup>26</sup> membuka ruang baru. Hal ini menunjukkan bahwa pada setiap era, masa, abad bahkan mufassir secara personal tidak berhenti memproduksi wacana berdasarkan –meminjam istilah Foucault, episteme yang mengitarinya, termasuk soal wacana eco-teologi. Tidak sebatas refleksi, lebih jauh telaah ini memotret diskursus dan dinamika penafsiran ekologis yang akhirnya sampai pada bentuk yang dipahami saat ini.

### **C. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Berdasarkan rumusan masalah yang telah dipaparkan, tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui pola pemaknaan eco-teologi dalam penafsiran QS. al-‘Araf [16]: 56.
2. Untuk melihat tipologi epistemik eco-teologi dalam penafsiran QS. al-‘Araf [16]: 56.
3. Untuk mengetahui alur genealogis pada pemaknaan eco-teologi dalam penafsiran QS. al-‘Araf [16]: 56.

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Memberikan sumbangsih pada wacana- wacana penafsiran khususnya pada studi tafsir abad pertengahan.
2. Secara akademik melanjutkan kajian- kajian tafsir yang fokus pada lintas perspektif atau studi multidisiplin baik segi metodologi maupun praktis.

---

<sup>26</sup> Saleh, “The Formation Of The Classical Tafsir Tradition: The Qur’an Commentary Of Al-Tha ‘Labi,” 14.

3. Secara praktis memberikan pemahaman alternatif sebagai basis pengetahuan terkait relasi manusia, alam dan Tuhan.

#### **D. Telaah Pustaka**

Mengingat keluasan sudut pandang dalam kajian ekologi, penulis merasa perlu mengkategorisasikan penelitian terdahulu mulai dari kajian yang lebih umum hingga yang spesifik dalam tinjauan al-Qur'an. Sejauh ini kajian tentang eco-teologi dapat di kelompokkan menjadi tiga kecenderungan, *Pertama*, kajian ekologi tinjauan etika lingkungan dan etika islam. *Kedua*, relasi antara manusia dan alam perspektif al-Qur'an. *Ketiga*, kajian ekologi atas pandangan mufassir abad pertengahan. Selanjutnya penulis akan menguraikan lebih jauh berdasarkan kategori diatas, sebagai berikut:

Pergeseran paradigma masyarakat disinyalir menjadi sebab berubahnya perlakuan manusia kepada alam. Dalam pandangan tradisional, alam disematkan pada hal-hal metafisik yang dipenuhi nilai-nilai spiritual. Lalu anggapan demikian mulai luntur seiring perjalanan rasio-akal manusia pada ilmu pengetahuan. Sikap yang terjadi di awal membuat manusia takut atau hormat untuk tidak berbuat sewenang-wenang terhadap alam, tetapi pasca munculnya pergeseran paradigma, nilai-nilai yang menyelimutinya lenyap oleh batasan-batasan ilmu pengetahuan, sehingga alam tidak lagi dipandang mistik melainkan diperlakukan secara eksploitatif. Keprihatinan atas kondisi demikian setidaknya memunculkan dua pandangan, yakni: etika lingkungan sebagai buah dari kebijaksanaan dari pandangan filsafat dan etika islam sebagai basis untuk mengembalikan nilai spiritualitas alam dalam bingkai agama.

Kecenderungan pertama berupaya mengembalikan manusia sebagai bagian dari ekosistem bersama dengan alam. Superioritas kuasa menanggukkan manusia pada posisi independen yang terpisah dengan alam. Fitchrop Capra hadir dengan gagasan *eco-literacy* dengan maksud mengkampanyekan pengetahuan tentang relasi ideal manusia dengan alam.<sup>27</sup> Lalu ada Aldo Leopold yang mencoba mengkonseptualisasikan ulang eksistensi non-manusia dalam struktur alam dengan gagasan *land ethic*.<sup>28</sup> Ia menyampaikan, secara sederhana *land ethic* adalah memperluas batasan komunitas dengan memasukkan tanah, air, tumbuhan dan binatang atau secara kolektif alam itu sendiri. Konsekuensi dari pandangan Aldo, manusia tidak berhenti memandang alam sebagai suplai kebutuhan manusia, lebih jauh mengakui kehadirannya sebagai kesatuan komunal sehingga perlu dijaga dan dilestarikan. Secara filosofis kedua pandangan ini berupaya merefleksikan ulang posisi alam terhadap diri manusia dengan bijaksana.

Kecenderungan kedua, etika Islam hadir untuk mengembalikan citra alam sebagai bagian dari doktrin agama. Nilai-nilai Islam digunakan untuk menggantikan spiritualitas yang hilang pada alam. Dalam konteks Indonesia, kompromi Islam atas ritus-ritus lokal masyarakat adat mengindikasikan potret akulturasi budaya yang berorientasi pada penghormatan terhadap alam sebagai wujud mengagungkan Tuhan.<sup>29</sup> Menurut Sayyid Housen Nasr kesadaran

---

<sup>27</sup> Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, And The Rising Culture*, Bantam Ed, Bantam New Age Books (New York, Ny: Bantam Books, 1983).

<sup>28</sup> Aldo Leopold And Charles W. Schwartz, *A Sand County Almanac And Sketches Here And There*, First Issued Asan Oxford University Press Paperback, Oxford Paperbacks (London Oxford New York, Ny: Oxford University Press, 1968)., 374

<sup>29</sup> Zainal mengutip klaim samsul maarif, bahwa ritus keagamaan masyarakat adat ammatoa di sulawesi dengan melakukan persembahan terhadap alam adalah wujud dialog budaya dengan al-qur'an. Perlakuan suku ammatoa terhadap non-manusia sebagai pribadi yang setara sepertihalnya

lingkungan adalah bagian yang tidak terpisahkan dari kesadaran spiritual. Artinya parameter keimanan seorang Muslim tidak semata diukur dari ibadah ritual (*mahdah*) melainkan juga praktik- praktik penjagaan terhadap lingkungan. Nasr mengagaskan *sains Islam* sebagai teologi alternatif dalam rangka mendamaikan agama dengan paham antroposentris.<sup>30</sup> Sementara Alie Yafie dengan pembacaan hukum Islam (*fiqh*) yang menyatakan bahwa pemeliharaan lingkungan statusnya *farḍu kifayah*. Kosepsi ini merupakan hasil telaahnya bahwa pemeliharaan lingkungan merupakan bentuk kesalehan sosial, disamping kesalehan ritual.<sup>31</sup> Selanjutnya ada Mujiyono Abdillah yang menggunakan pendekatan yang sama tetapi lebih ketat dengan langsung merujuk pada aktivitas individu. Implikasinya, Ia mengkategorisasikan pemeliharaan lingkungan sebagai wajib, dan jika ditinggalkan akan bernilai dosa. Mujiyono menambahkan bahwa lingkungan sebagaimana manusia adalah setara dalam mengesakan Allah. Hal ini merupakan bentuk interaksi teologis terhadap tuhan secara individual. Sehingga implikasi yang harus dilakukan oleh Muslim adalah menjaga hubungan dengan alam secara harmonis.<sup>32</sup> Dengan demikian, perhatian terhadap alam merupakan wujud seorang Muslim dalam menjalankan syari'at agama.<sup>33</sup>

---

penggambaran benda- benda alam dalam al-Qur'an. Zainal Abidin Bagir And Najiyah Martiam, "Islam: Norms And Practices," In *Routledge Handbook Of Religion And Ecology* (Routledge, 2016), 83.

<sup>30</sup> Nasr.S.H, *Man And The Order Of Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 1967)

<sup>31</sup> Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, (Jakarta: Ufuk Press, 2006)

<sup>32</sup> Mujiono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001)

<sup>33</sup> Berdasarkan sampel masyarakat religius yang diambil oleh wijesen dkk di indonesia, praktik agama pada tahap spiritualitas yang tinggi mempengaruhi hubungan mereka terhadap alam. F. J. S. Wijesen Et Al., "Humans And Nature: Does Religion Make A Difference In Indonesia?," 2023.

Setelah itu, pandangan etis Islam dalam memandang lingkungan mulai diejawantahkan lebih dalam lewat pembacaan al-Qur'an. Fokus dalam kategori ini lebih terkerucut pada ayat yang membahas relasi dan timbal balik manusia dengan alam. Implikasinya pada posisi serta fungsi manusia dan non-manusia dalam al-Qur'an. Seperti yang sudah penulis sampaikan sebelumnya, kajian ini dibagi menjadi dua konsep besar: pertama, *khalifah* yang konotasinya pada sisi penjagaan terhadap alam atau lingkungan (protektif) dan kedua, *taskhīr* yang lebih fokus pada pengelolaan alam untuk diambil manfaatnya (produktif). Selain itu juga ada beberapa artikel mengenai keduanya yang dibahas secara menyeluruh.

Studi pertama fokus pada penjagaan terhadap alam (protektif). Proteksi yang dimaksud kaitannya dengan penjagaan, pemeliharaan, pengelolaan agar bumi tetap terjaga dengan baik. Beberapa ayat populer diantaranya Q.S al-Baqarah 30, al-'Arāf 56, al-Rūm 41. Tidak sedikit anggapan bahwa konsep khalifah dalam surah al-Baqarah menjadi sandaran bagi tindakan perusakan lingkungan. Namun, jika dipahami lebih dalam konsep *khalifah* justru sangat harmonis terhadap alam. Lewat pembacaan interteks, Aulia membuat kesimpulan bahwa makna manusia sebagai khalifah Allah di dunia bukanlah legitimasi penguasaan secara total, melainkan sebuah tanggung jawab yang harus dipenuhi.<sup>34</sup> Artikel lain dari Febri yang membahas beberapa term dalam Q.S. al-Rūm 40-45 mengenai kerusakan lingkungan dalam konteks krisis yang terjadi di Kalimantan Timur. Febri melakukan pembacaan mendalam dengan kerangka analisis *ma'na cum maghza*

---

<sup>34</sup> Rakhmat, "Islamic Ecotheology: Understanding The Concept Of Khalifah And The Ethical Responsibility Of The Environment."

dari Sahiron Samsuddin. Hasilnya ia mendapat tiga kesimpulan: *pertama*, kerusakan akidah (kesyirikan) menyebabkan kerusakan perilaku dan moral, *kedua*, kerusakan lingkungan dan kutukan sumber daya disebabkan oleh perbuatan manusia itu sendiri, *ketiga* melakukan evaluasi dan kembali hidup sesuai tuntunan syariat, *keempat* menjauhi kekufuran dan menjadi sosok yang *muṣliḥ* dan *istihlah*.<sup>35</sup> Selanjutnya studi lapangan oleh Lailatul Khusna, yang memotret implementasi Q.S Al-A'raf 56 pada program Sekolah Wirausaha Inovatif Berbasis Lingkungan yang diadakan oleh Iqro Club, Kab. Pekalongan.

Studi kedua fokus pada sisi pemenuhan hak manusia terhadap alam (produktif). Fokus ini melihat kandungan dalam ayat- ayat yang berorientasi pada pengambilan manfaat alam oleh manusia. Ayat yang populer contohnya Q.S. al-Nahl 14 dan Hūd 61 Berdasarkan penelitian Jandra, ayat- ayat kelautan dalam al-Qur'an bersinggungan dengan pemanfaatan teknologi masa kini. Dalam Q.S. al-Nahl 14 secara spesifik lautan ditundukkan agar manusia dapat memakan daging (ikan) yang lembut dan segar. Pembacaan semantik-ilmiah yang dilakukan Jandra dapat membaca signifikansi makna yang relevan dengan perkembangan teknologi saat ini. Selanjutnya penelitian Siti Asirah, yang ingin melihat hakikat dan urgensi pemakmuran bumi dalam Q.S. Hūd 61. Pembacaan mendalam oleh Asirah memberikan pemahaman yang lebih luas terhadap term استعمر yakni tidak berhenti pada pengelolaan secara material juga bersamaan dengan pembangunan spiritual yang orientasinya mendekatkan diri kepada Tuhan.

---

<sup>35</sup> Arianto, "Ekologi Dalam Perspektif Al-Qur'an: Penafsiran Qs Ar-Rum Ayat 40-45 Analisis Ma'nacum Maghza."

Kategori selanjutnya lebih fokus pada pembacaan ekologi lewat pandangan mufassir pertengahan. Walaupun sudah banyak upaya membuka ruang- ruang diskursus baru dalam kajian tafsir abad pertengahan,<sup>36</sup> fokus ini belum mendapat perhatian lebih luas pada studi tafsir kebanyakan, termasuk di Indonesia. Historiografi tafsir yang masih bersifat general dalam memetakan kecenderungan mufassir abad pertengahan,<sup>37</sup> tampaknya belum dipandang sebagai peluang untuk memunculkan tren baru. Tetapi fakta bahwa sebegitu banyak karya tafsir bahkan *hasyiah* (komentar pada tafsir) membawa spektrum yang lebih luas dan beragam tentu sangat dibenarkan. Sejauh penelusuran, penulis hanya menemukan dua studi yang fokus membahas ekologi dari sudut pandang mufassir abad pertengahan.

Pertama artikel Robert G Marison dengan judul *The Portrayal of Nature in a Medieval Qur'an Commentary* tahun 2002. Artikel ini fokus pada dua tokoh yakni : Nizām al-Dīn al-Naisaburi dan Fakhruddīn al-Rāzi. Potret penafsiran keduanya menurut Robert, membentuk tradisi dialektis- retorik. Nisaburi dengan tafsirnya *Garāib al-Qur'an wa Ragāib al-Furqān* banyak bersandar dengan al-Rāzi dari segi konten maupun metodologi. Sebagian besar penafsiran Nisaburi tentang ayat yang merujuk pada kontrol Tuhan atas alam semesta mereproduksi bagian- bagian

---

<sup>36</sup> Beberapa karya yang peneliti maksud antara lain Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia Of The Qur'ān*, Vol. 6 (Brill Leiden, 2001); Saleh, "The Formation Of The Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary Of Al-Tha 'Labi"; Bruce Fudge, "Qur'ānic Exegesis In Medieval Islam And Modern Orientalism," *Die Welt Des Islams* 46, No. 2 (2006): 115–47; Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, And Joseph W. Goering, *With Reverence For The Word: Medieval Scriptural Exegesis In Judaism, Christianity, And Islam* (Oxford University Press, 2010); Edwin Calverley And James Pollock, *Nature, Man And God In Medieval Islam: Volume One* (Brill, 2022).

<sup>37</sup> Ghazi Mubarak, "Kontinuitas Dan Perubahan Dalam Tafsir Klasik: Telaah Atas Sikap Para Mufassir Abad Ii-Viii H. Terhadap Kisah Gharaniq Dan Relasinya Dengan Doktrin Ismat Al-Anbiya'," *Disertasi Tidak Diterbitkan*. Surabaya: Jurusan Studi Ilmu Keislaman Uin Sunan Ampel, 2016, 41.

penting dari Tafsir al-Rāzi.<sup>38</sup> Namun, ketika al-Rāzi menafsirkan Q.S. Al- Nahl 70 dan sekaligus membantah kelompok falsafi, bahwa Allah, dan bukannya pengubahan proporsi darah dan mani, yang membawa manusia melalui tahapan-tahapannya, Nisaburi tidak menunjukkan keberpihakannya. Nisaburi justru mengkritik bahwa, menghubungkan urusan elemen- elemen ini hanya dengan alam adalah bentuk ketidaktahuan. Di samping itu mengingkari kekuatan dan elemen- elemennya juga jauh dari perlakuan yang adil. Nisaburi mengelaborasi dengan argumennya sendiri, bahwa yang benar adalah mereka (elemen atau unsur) merupakan alat dan perantara bagi apa yang di atasnya dalam hal prinsip- prinsip dan sebab- sebab.<sup>39</sup> Diskursus diatas memberikan penjelasan bahwa kritik dan keberpihakan satu mufassir dengan mufassir lain merupakan tradisi yang lumrah pada khazanah tafsir abad pertengahan.

Kedua artikel Nur Arfiyah Febriyani dengan judul *The Quranic Perspective on Ecology in Ṭabarī and Ṭabāṭabā'ī Interpretation* tahun 2020. Titik tolak argumen Febriyani adalah anggapan bahwa menurunnya kepedulian lingkungan disebabkan karena kecenderungan antroposentris masyarakat modern yang justru dilegitimasi oleh teks- teks agama termasuk al-Qur'an. Tulisan ini tidak saja meluruskan anggapan demikian lebih jauh mendialogkan penafsiran dua kelompok: Sunni dan Syi'ah. Studi tematik berdasarkan dua penafsiran tokoh diatas ternyata tidak bertentangan justru saling melengkapi. Meskipun berbeda pandangan teologis, Ṭabāṭabā'ī tidak ragu untuk mengutip hadīṣ yang sama sebagaimana

---

<sup>38</sup> Mourison, "The Portrayal Of Nature In A Medieval Qur'an Commentary," 116.

<sup>39</sup> Mourison, 120.

dikutip oleh mufassir Sunni.<sup>40</sup> Febriyani menyimpulkan bahwa pola interaksi manusia dengan alam adalah saling menguntungkan dengan tujuan yang sama, mengabdikan kepada Allah.<sup>41</sup> Perbedaan ideologi tampaknya tidak membuat Ṭabari dan Ṭabāṭabā'i berselisih untuk menginternalisasikan makna- makna universal al-Qur'an termasuk etika lingkungan secara maksimal.

Dalam penelitian ini, penulis lebih fokus melihat tren penafsiran ekologi pada mufassir abad pertengahan secara genealogis. Kajian ini berbeda dengan penelitian- penelitian terdahulu yang sudah peneliti sampaikan. Dua artikel terakhir, walaupun mengusung objek dan tema yang sama dengan yang akan peneliti lakukan, tetapi pendekatan mereka berbeda. Dengan demikian, fokus yang penulis bangun adalah analisis kritis terhadap pola pemaknaan, episteme dan alur genealogis penafsiran Q.S. Al- A'raf [16]: 56 tentang etika lingkungan di era mufassir pertengahan.

## **E. Metode Penelitian**

### **1. Jenis Penelitian**

Studi ini menggunakan jenis penelitian *library research* (penelitian pustaka) dengan seperangkat metode genealogi Foucault sebagai pisau analisis. Dalam proses penyusunannya, penelitian ini menggunakan deskriptif-analitis, karena menjelaskan ragam bentuk penafsiran mufassir abad pertengahan lalu mengelompokkan penafsirannya dan menganalisis perubahan maknanya.

---

<sup>40</sup> Febriani, Waktar, And Tamam, "The Qur'anic Perspective On Ecology In Ṭabārī And Ṭabāṭabā'ī Interpretation," 29.

<sup>41</sup> Febriani, Waktar, And Tamam, 49.

Kemudian kecenderungan itu akan menghantarkan penelitian ini pada analisis masing- masing episteme (konstruksi sistem pengetahuan).

## 2. Sumber Data

Objek material sebagai data primer dalam penelitian ini berupa penafsiran Q.S. Al- A'rāf [7]: 56 dalam kitab-kitab tafsir yang terkumpul dalam periode abad pertengahan. Tafsir- tafsir yang dipilih adalah sebagai berikut:

- *Tafsir Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wili ayyi al-Qur'an li Al-Ṭabāri (w.310 H)*
- *Tafsir Baḥr al-'Ulūm li al-Samaraqandī (373 H)*
- *Tafsir al-Kasyf wa al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an li al-Ta'labī (427 H)*
- *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyūn li al-Māwardī (450 H)*
- *Tafsir Ma'ālim al-Tanzil li al-Bagāwi (516 H)*
- *Tafsir al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafsir al-Kitāb al-'Aziz li ibn 'Aṭiyyah (542 H)*
- *Tafsir Zād al-Maṣīr fi 'Ilm al-Tafsir li ibn al-Jauzi (597 H)*
- *Tafsir Mafātih al-Ḡaib li al-Rāzi (606 H)*
- *Tafsir Jāmi al-Aḥkām al-Qur'an li al-Qurtubī (671 H)*
- *Tafsir Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tawīl li al-Baidāwi (685 H)*
- *Tafsir Baḥr al-Muḥit li abu Hayyān (745 H)*
- *Tafsir al- Qur'an al-Adzim li ibn Kaṣīr (774 H)*
- *Tafsir Naḍm al-Durār fi Tanāsubi Āyati wa al-Suwār li al-Biqāi (885 H)*
- *Tafsir al- Jalālain, Jalāl al-Dīn al-Maḥalli wa Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi (w.911 H)*

Generalisasi genre pada khazanah tafsir abad pertengahan yang dilakukan oleh beberapa sarjana memang belum memuaskan.<sup>42</sup> Namun, kajian historiografi tafsir di satu sisi sudah cukup menggambarkan dinamika yang terjadi saat itu. Di sisi lain keluasan obek tafsir pada abad pertengahan memang mengharuskan eksplorasi mendalam yang tidak sederhana. Tafsir Al-Ṭabāri yang oleh al-Khālidi disebut sebagai imam mufassir dan memang keberadaannya tidak diragukan peran sentralnya dalam menkonsepkian tafsir *bi al-ma'sur* dan kompilasi riwayat,<sup>43</sup> cukup menjadi landasan untuk memulai genealogi tafsir dalam penelitian ini. Sedangkan tafsir Jalalain dipilih untuk mengakhiri eksplorasi peneliti karena sifatnya yang global sehingga mudah untuk dipahami tanpa memunculkan ambiguitas atau polivalensi makna. Terlepas dari problem historiografi tafsir, paling tidak pemilihan tokoh-tokoh tersebut dapat merepresentasikan gelombang tafsir dalam hal ini untuk memotret dinamika penafsiran ekologis pada **abad pertengahan**.

Dalam kajian penafsiran, Q.S. Al- A'rāf [7]: 56 sangat populer dalam studi-studi tafsir dalam konteks memunculkan wacana ekologis. Dalam kategori yang sudah peneliti susun sebelumnya, ayat ini masuk pada sisi penjagaan (protektif) terhadap alam atau lingkungan. Dalam kalimat لا تقسوا في الأرض terlihat penggunaan *lam nahī* yang menunjukkan perintah larangan. Perintah tersebut tentu menunjukkan sentralitas posisi bumi, sehingga tidak boleh diganggu dengan tindakan-tindakan perusakan di dalamnya. Selain itu sebutan أرض, secara harfiah

---

<sup>42</sup> Generalisasi genre pada kitab tafsir abad pertengahan terlihat pada kajian historiografi Al-Dzahabi, Al-Khalidi Dan Andrew Rippin Al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, N.D.

<sup>43</sup> Saleh menempatkan tafsir ini pada kelompok madrasah mengingat sifatnya yang ringkas sebagai pengenalan tafsir bagi pelajar-pelajar tahap awal. Saleh, "The Formation Of The Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary Of Al-Tha 'Labi."

sebagai rumah hunian manusia juga menunjukkan arti hak guna sekaligus, tetapi secara bersamaan ada larangan untuk tidak merusaknya. Peneliti merasa ayat ini cukup untuk mewakili pandangan- pandangan mufassir berkaitan dengan upaya-upaya memunculkan etika- etika lingkungan.

### 3. Pengumpulan Data

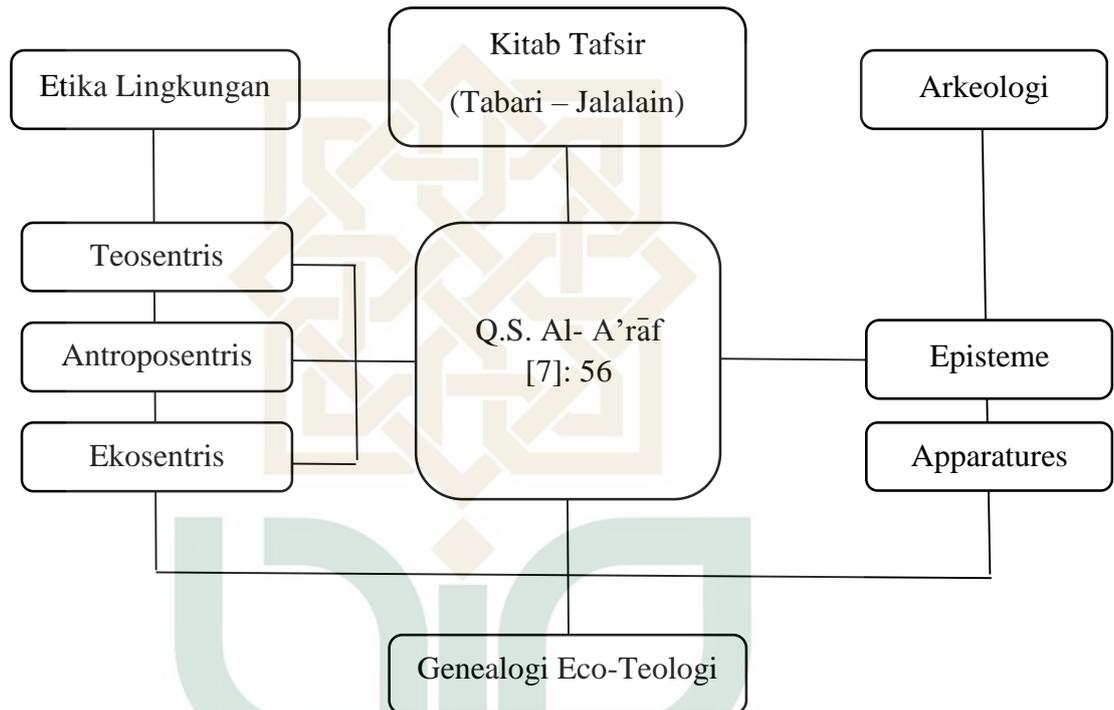
Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan metode dokumentasi. Artinya mendokumentasikan literature- literature tertulis dalam hal ini penafsiran Q.S. Al- A'rāf [7]: 56 . Berdasarkan daftar kitab- kitab tafsir yang sudah peneliti paparkan sebelumnya, digali setiap informasi atau argumentasi yang berkaitan dengan pemaknaan ayat tersebut. Selanjutnya data yang didapatkan akan disajikan berdasarkan runtutan periode tafsir guna mempermudah pengelompokan sesuai kecenderungan yang terlihat. Pengelompokan ini penting, agar informasi penting dan tidak penting dapat dibedakan. Setelah pengelompokan kecenderungan penafsiran selesai, tahap selanjutnya adalah analisis data.

### 4. Analisis Data

Data- data yang telah diperoleh selanjutnya dianalisis dengan cara *deskriptif analitis*. Metode *deskriptif-analitis* dilakukan dengan menguraikan penafsiran tentang ekologi dari tafsir-tafsir yang menjadi sumber primer, menganalisis perbedaan penafsiran, melihat kecenderungan yang menyebabkan perbedaannya sehingga terlihat konstruksi makna ekologi pada setiap tafsir untuk dilihat relasi antar wacana penafsiran yang berkembang. Wacana demikian yang akan membentuk episteme setiap model penafsiran ekologis yang dipakai untuk melihat

perkembangan diskursus (kontinuitas dan diskontinuita) penafsiran tentang eco-teologi sehingga tampak arah pemaknaan ekologi pada mufassir abad pertengahan.

Gambar 1: Bagan Penelitian Genealogi



#### F. Kerangka Teori

Paul Michel Foucault (1926-1984) atau biasa dipanggil Michel Foucault adalah seorang filsuf dan psikolog berkebangsaan Prancis. Karir pendidikannya dimulai di *ecole normal puperieure*, sekolah yang sama melahirkan filsuf dan pemikir terkemuka seperti: Sartre, Louis Althusser, Emanuelle Levinas dsb. Dalam dua tahun dengan bimbingan G. Dumezil dan J. Hyppolite, Foucault berhasil menerima lisensi dalam bidang filsafat (1950) tidak lama disusul lisensi dalam bidang psikopatologi (1952). Keseriusannya membuahkan karya berjudul *maladie*

*mentale et personnalite*, yang membahas persoalan kepribadian dan kejiwaan. Dengan arahan G. Canguilhem, Foucault berhasil menyelesaikan studi doktoralnya (1961) di sekolah yang sama. Gagasan dalam buku *les mots et les choses, une archeologie des science humanis* (Kata-kata dan Benda-benda sebuah Arkeologi tentang Ilmu-ilmu Manusia) menjadi pioneer awal yang membuat pemikiran-pemikiran Foucault populer di kalangan akademisi. Karya- karya Foucault banyak fokus pada kajian sosial, beberapa diantaranya adalah *histori de la sexualite* (Sejarah Seksualitas), *l'usage des plaisirs* (Penggunaan Kenikmatan) lalu *the Archeology of Knowledge* yang sangat berkontribusi dalam pengembangan kelimuan modern.<sup>44</sup>

Gagasan kritis Foucault sifatnya genealogis pada desainnya, dan arkeologis pada metodenya. Arkeologi bisa dipahami sebagai upaya- upaya dalam melihat model atau sistem pengetahuan/wacana tertentu dalam kurun waktu tertentu. Dalam *the Archeology of Knowledge* Foucault mengartikan arkeologi sebagai aktivitas mendefinisikan aturan pembentukan sekelompok pernyataan. Dengan cara ini, arkeologi menunjukkan bagaimana rangkaian peristiwa dapat urutan yang sama dalam penyajiannya, menjadi sebuah objek wacana, direkam, dideskripsikan, dijelaskan, diuraikan ke dalam konsep-konsep, dan memberikan kesempatan untuk pilihan teoritis.<sup>45</sup> Arkeologi pada dasarnya memfokuskan pembahasan pada wacana

---

<sup>44</sup> Saifuddin, A. Fedyani (Terj), *Pengantar Teori-Teori Sosial*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016), Hlm. 176, Lihat Juga, Anwar, M. Hamid, *Relasi Kuasa Pengetahuan Dalam Pendidikan Jasmani: Sebuah Telaah Arkeo-Genealogi Michel Foucault*, (Yogyakarta: Uny Press, 2020) Hlm. 19-20

<sup>45</sup> *Archaeology Defines The Rules Of Formation Of A Group Of Statements. In This Way It Shows How A Succession Of Events May, In The Same Order In Which It Is Presented, Become An Object Of Discourse, Be Recorded, Described, Explained, Elaborated Into Concepts, And Provide*

sebagai sebuah momentum. Jadi tidak dipahami sebagai interpretasi melainkan mendefinisikan wacana dalam berbagai aspeknya secara spesifik. Secara sederhana arkeologi merupakan sistematisasi deskriptif terhadap objek kajian sebagai wacana.

Pergulatan Foucault dengan sejarah dan perkembangan pengetahuan justru memberikan pandangan baru terhadap diskursus ilmu pengetahuan sehingga melahirkan metode genealogi tidak lain sebagai pisau analisis dalam melihat wacana dalam kerangka arkeologis. Pemikiran ini sejatinya muncul setelah Foucault memberikan perhatian besar pada karya Nietzsche yang berjudul *On the Genealogy of Morals*. Genealogi ingin melihat sejarah dalam kerangka *kuasa*, yang berarti ada kuasa- kuasa otoritatif yang akhirnya membentuk wacana pengetahuan terlepas dari nilai normatif (benar dan salah). Foucault dalam bukunya menyatakan genealogi merupakan dokumenter kelabu, teliti, dan harus penuh kesabaran. Ia bekerja dalam perkamen kusut dan membingungkan pada dokumen yang tergores dan sudah dicetak berulang-ulang. Oleh karena itu, genealogi membutuhkan kesabaran dalam mengetahui detail serta bergantung pada keluasan sumber yang digunakan. Momentum yang dicari terkadang tersembunyi di ruang- ruang kecil yang sejatinya mengandung kebenaran. Singkatnya genealogi menuntut pengetahuan yang tiada henti.<sup>46</sup> Berdasarkan telaah Mills terhadap gagasan Michel

---

*The Opportunity For A Theoretical Choice*. Lihat, Foucault, Michel. 2004, *The Archeology Of Knowledge And The Discourse Of Language*, London: Routledge, Hlm. 128

<sup>46</sup> *Genealogy Is Gray, Meticulous, And Patiently Documentary. It Operates On A Field Of Entangled And Confused Parchments, On Documents That Have Been Scratched Over And Recopied Many Times... Genealogy, Consequently, Requires Patience And Acknowledge Of Details And It Depends On A Vast Accumulation Of Source Material. Its 'Cyclopean Monuments' Are Constructed From 'Discreet And Apparently Insignificant Truths And According To A Rigorous Method'; They Cannot Be The Product Of 'Large And Well-Meaning Errors'. In Short, Genealogy Demands Relentless Erudition*. Lihat, Foucault, Michel. 2004, *The Archeology Of Knowledge And The Discourse Of Language*, London: Routledge, Hlm. 139-140.

Foucault, yang disebut genealogi adalah pengembangan dari analisis arkeologi yang berusaha melihat kuasa dan penggambaran sejarah masa kini.<sup>47</sup> Dengan demikian bisa dipahami bahwa genealogi merupakan telaah terhadap perkembangan model dan sistem wacana tertentu.

Pokok pikiran Foucault selanjutnya adalah relasi kuasa dengan pengetahuan. Ada kesinambungan antara kuasa dan pengetahuan. Kuasa memproduksi pengetahuan dan sebaliknya.<sup>48</sup> Foucault ingin menunjukkan bahwa kuasa mewujud dalam struktur dan konsepsi pengetahuan-selanjutnya disebut *episteme*, yang saling memberikan legitimasi dalam wacana dan era tertentu.<sup>49</sup> Foucault disini tidak ingin condong pada pernyataan bahwa pengetahuan adalah kuasa tetapi lebih tertarik bagaimana hubungan diskursif antara kuasa dan pengetahuan secara lebih dalam.

Setelah setiap arsip<sup>50</sup> atau wacana dideskripsikan, ada tiga tahapan dalam kerangka metode arkeologi: *Pertama*, memetakan kemunculan wacana (*surface of emergency*). *Kedua*, memperlihatkan otoritas- otoritas yang memproduksi wacana (*the authority of delimitation*). *Ketiga*, melihat keterikatan wacana dengan wacana

---

<sup>47</sup> Mills, Sara, 2005, *Michel Foucault: Routledge Critical Thinker*. London: Routledge Hlm. 24

<sup>48</sup> „„That Power Produces Knowledge (And Not Simply By Encouraging It Because It Serves Power Or By Applying It Because It Is Useful); That Power And Knowledge Directly Imply One Another; That There Is No Power Relation Without The Correlative Constitution Of A Field Of Knowledge, Nor Any Knowledge That Does Not Presuppose And Constitute At The Same Time Power Relations. Lihat, Foucault, Michel. 1982, *Discipline And Punish : The Birth Of Prison*, Translated By Alan Sheridan. New York: Penguin Books, Hlm. 27

<sup>49</sup> Saifuddin, A. Fedyani (Terj), *Pengantar Teori-Teori Sosial*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016), Hlm. 180

<sup>50</sup> Arsip bisa diartikan sebagai suatu peristiwa (fenomena) atau eksistensi fisik seperti benda-benda. Lihat, Anwar, M. Hamid, *Relasi Kuasa Pengetahuan Dalam Pendidikan Jasmani: Sebuah Telaah Arkeo- Genealogi Michel Foucault*, (Yogyakarta: Uny Press, 2020) Hlm. 16

lain (*the grid of specification*).<sup>51</sup> Peran Arkeologi di sini dalam rangka melihat diskontinuitas dan retakan historis yang sering kabur dalam sejarah. Selanjutnya genealogi berperan untuk melihat perkembangan diskursif dari apa yang disebut sebagai *episteme*. Sisi yang juga harus diperhatikan adalah pengaruh wacana, lembaga, praktik, dan teknologi yang biasa Foucault sebut sebagai (*apparatures*).<sup>52</sup> Fokus genealogi dalam hal ini melihat relasi kuasa atas pengetahuan yang akan terlihat lewat potret pertarungan wacana yang sudah terekam dalam arsip- arsip yang sudah dikumpulkan dalam kerangka arkeologi. Kuasa disini yang pada akhirnya akan memproduksi pengetahuan lewat hegemoni, normalisasi regulasi, dan pengabaian (marginalisasi) terhadap wacana-wacana lain yang tersingkirkan. Implementasi relasi kuasa atas pengetahuan Foucault hadirkan dalam dua karyanya yakni *The History of Sexuality* (1980) dan *Discipline and Punish : The Birth of Prison* (1979).

Dalam penelitian ini akan diperlihatkan sisi arkeologis konsep eco-teologi yang didapat dari penelusuran tafsir abad pertengahan. Peran arkeologi disini paling tidak melihat kontinuitas dan diskontinuitas dalam menafsirkan ayat- ayat yang berhubugan dengan ekologi. Selanjutnya peneliti menggunakan kerangka kerja genealogi dalam melihat *episteme* yakni struktur dan wacana diskursif eco-teologi yang dihasilkan dari pengabaian (marginalisasi) dan regulasi (normalisasi) lalu merumuskan perkembangan diskursif eco-teologi secara sistematis. Kesimpulan ini

---

<sup>51</sup> Foucault, Michel. 2004, *The Archeology Of Knowledge And The Discourse Of Language*, London: Routledge, Hlm. 31-43

<sup>52</sup> Mida Hardianti, *Genealogi Dan Model Penafsiran Bidadari Dalam Al-Qur'an*, Tesis (Yogyakarta: Uin Sunan Kalijaga, 2022), Hlm. 17

nantinya akan memperlihatkan bagaimana para mufassir menempatkan diskursus eco-teologi dalam khazanah penafsiran abad pertengahan.

#### **G. Sistematika Pembahasan**

Sistematika penulisan dalam penelitian ini penulis susun mejadi lima bab. Bab *pertama*, berisi pendahuluan yang di dalamnya terdapat latar belakang rumusan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, tinjauan pustaka yang memaparkan penelitian sebelumnya juga membuktikan bahwa penelitian ini belum diteliti. Selanjutnya kerangka pemikiran yang mencangkup tahapan yang akan dilakukan, metodologi penelitian dan terakhir sistematika pembahasan yang akan memaparkan garis besar penulisan penelitian.

Bab *kedua* berisi kerangka konseptual Foucault dalam mengurai sejarah yakni Diskontinuitas dan Episteme yang diuraikan berdasarkan definisi terminologis, tujuan, dan implikasi. Selanjutnya dijelaskan diskursus mengenai hubungan manusia dan lingkungan yang terangkum dalam tiga struktur etika: antroposentrisme, ekosentrisme, dan teosentrisme. Struktur etika ini mencakup rambu-rambu yang khas dalam mengkonstruksi masing-masing kecenderungan ekologis. Kerangka teori yang telah tersaji akan digunakan sebagai perangkat analisis dalam melihat diskursus eco-teologi dalam penafsiran abad pertengahan.

Bab *ketiga* penulis masuk pada tahap arsip, namun sudah masuk pada proses analisis kecenderungan yang diperlihatkan masing-masing mufassir dalam mengkonstruksi etika lingkungan berdasarkan tiga model: antroposentris, ekosentrisme, dan teosentrisme. Kategorisasi ini dipakai untuk mengelompokkan kecenderungan mufassir berdasarkan pembacaannya pada Q.S. Al-A'rāf [7]: 56.

Prinsip- prinsip general pada masing masing etika lingkungan dijadikan indikator dalam melihat substansi ekologis yang ditampakkan oleh mufassir pertengahan. Mekanisme nalar yang berjalan dalam setiap penafsiran kemudian penulis gunakan untuk memetakan nalar epistemik (sistem pengetahuan) dalam bab selanjutnya. Relasi dari wacana- wacana ini nantinya juga digunakan untuk menyajikan diskursus eko-teologi yang berkembang di era pertengahan.

Bab *keempat* berisi analisis pada bab sebelumnya guan melihat runtutan genealogis serta tradisi intelektual para mufassir dalam mengkonstruksi konsep eco-teologi. Analisis dalam bab ini fokus pada proses kerja sistem pengetahuan yang mendasari produksi gagasan para mufassir pertengahan mengenai etika lingkungan. Sehingga terbentuk macam- macam nalar epistemik secara tipologis, sebagaimana rumusan masalah kedua. Bagian ini juga menjawab pertanyaan pada rumusan masala ketiga lewat pembacaan alur genealogis berdasarkan kesesuaian nalar epistemik para mufassir dalam mengkonstruksi gagasan ekologis. Sehingga alur genealogis yang tampak adalah keseragaman nilai kebenaran para mufassir yang akhirnya membentuk gagasa ekologis yang sama.

Bab *kelima* yaitu penutup, pada bab terakhir ini selain diuraikan kesimpulan dari penelitian sesuai dengan pertanyaan-pertanyaan pada rumusan masalah, juga akan disampaikan beberapa saran untuk kemungkinan-kemungkinan penelitian yang bisa dikembangkan dari penelitian ini.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Klaim general bahwa khazanah tafsir di era pertengahan cenderung berulang, dogmatis dan ideologis ternyata tidak mewakili kondisi yang terjadi secara kolektif. Studi yang penulis angkat mengenai larangan perusakan bumi pada Q.S. Al- A'raf [16]: 56 yang ditafsirkan oleh mufassir era pertengahan ternyata menyajikan dinamika yang tidak tunggal. Disamping itu setiap mufassir memiliki nalar epistemik yang secara genealogis terhubung lewat nilai kebenaran dalam memproduksi konten tafsir. Berikut tiga poin utama hasil penelitian ini:

- a. Pola pemaknaan kalimat *laa tufsiduu fi al-ardhi* pada Q.S. Al- A'raf [16]: 56 oleh mufassir era pertengahan terbagi menjadi tiga model etika lingkungan secara tipologis. Pertama, antroposentrisme yaitu menempatkan manusia secara eksklusif diantara unsur ekologi lain sebagai subjek. Indikasi ini muncul pada konten tafsir al- Rāzi, Abu Hayyan, al- Biqa'i dan Ibn Katsir yang menafsirkan ayat itu sebagai landasan untuk menjaga kemaslahatan yang terdiri dari lima aspek maqāshid al-syarī'ah yaitu : *hifd maal*, *hifd aql*, *hifd nafs*, *hifd nasl* dan *hifd diin*. Kedua, ekosentrisme yang menilai seluruh organisme itu setara, sehingga masing- masing memiliki nilai secara mandiri. Kecenderungan ini dimunculkan oleh Al- Qurtubi dan Ibnu Aṭīyyah dalam tafsirnya yang mengikutsertakan secara eksplisit unsur non-

manusia yaitu air dan pohon sebagai objek di bumi yang tidak boleh dirusak. Ketiga, teosentrisme sebagai etika yang melihat hubungan manusia dan alam bersifat transenden, mistik dan spiritual. Pada model ini kecenderungan penafsiran kental dengan nuansa teologis lewat pemaknaan larangan perusakan bumi dengan tindakan *kufr*, *syirk*, dan *maksiat*. Al-Ṭabāri , al-Samaraqandi, al-Baghawi, Ibn al-Jauzi, al-Ta'labi, al-Mawardi, al-Baidlowi dan al-Suyūṭi seragam, bahwa muara perusakan bumi adalah penyimpangan terhadap ketentuan- ketentuan teologis yang telah dibawa oleh para nabi sebagai nilai normatif dan absolut yang dapat mengakibatkan penurunan kedudukan spiritual apabila dilanggar.

- b. Perbedaan pola pemaknaan tersebut muncul dari perbedaan proses produksi penafsiran oleh nalar epistemik. Pertama, nalar burhāni yang menggunakan kerangka berpikir deduktif berdasarkan rasionalitas akal. Term bumi mengindikasikan keumuman pada segala sesuatu yang wujud. Kebutuhan manusia dijadikan pijakan dalam memproyeksikan maqāshid al-syarī'ah sebagai kemaslahatan utama di bumi. Rasionalisasi bahwa larangan perusakan bumi sebagai bentuk penjagaan maqāshid al-syarī'ah tidak dipertentangkan oleh akal secara logis. Kedua, nalar teosentris (bayāni-'irfāni ) yang memusatkan teks sebagai otoritas kunci dalam memproduksi pengetahuan yang sedikit banyak bersifat teologis. Nalar demikian mendominasi pada kelompok mufassir teosentris yang secara metodologis mengupayakan mekanisme far'un

dan ashlun dengan kerusakan sebagai *illat* khas bayāni. Dari segi makna, *kufri*, *syirk*, dan *maksiat* menunjukkan kecenderungan ‘irfāni (intuitif, irrasional, gnostik). Lebih lanjut penyajian riwayat Aṭīyyah yang berbunyi "janganlah berbuat maksiat di bumi, karena Allah menahan hujan dan menghancurkan hasil panen dengan dosa-dosa kalian", memperlihatkan analogi faktual dengan hal ghaib (*qiyas al-ghaib ala as-shahid*). Ketiga, nalar representatif merupakan upaya produksi pemikiran yang mengedepankan dialog antara teks dan realitas. Perbedaan kecenderungan Al- Qurtubi dan Ibnu Aṭīyyah dengan dua kelompok mufassir lain dengan mengikutkan unsur alam sebagai objek kerusakan di bumi menunjukkan upaya representatif dalam mendialogkan teks dan realitas. Perhatian terhadap alam atau lingkungan sekitar diwujudkan dalam makna semantik Q.S. Al- A'raf [16]: 56 yang tidak mengunggulkan narasi antroposentris atau teosentris tetapi mengupayakan harmonisasi manusia dan alam berdasarkan larangan perusakan di bumi.

c. Keterhubungan para mufassir dalam menyajikan konten tafsir ayat ini tidak diperlihatkan lewat transmisi riwayat secara sistematis. Sekalipun ada itu sebatas digunakan sebagai sandaran legitimatif dan tidak untuk disajikan sebagai argumentasi utama. Misalnya Ibnu Aṭīyyah dan al-Qurtubī sama dengan menyajikan riwayat Al-Ḍaḥḥak dalam menjelaskan larangan kerusakan bumi pada Q.S. Al- A'raf [16]: 56, namun muatan riwayat itu justru dijadikan pijakan untuk

mengkonstruksi makna baru. Potret ini menunjukkan alur genealogis atau keterhubungan setiap mufassir muncul atas keseragaman nilai kebenaran yang mereka pegang, sehingga produk penafsirannya sama walaupun berangkat dari proses metodologis yang berbeda.

## **B. Saran**

Penelitian ini merupakan bagian kecil dari trend tafsir ekologi yang belakangan sangat massif dilakukan oleh keserjanaan studi al-Qur'an dan tafsir. Upaya ini adalah respon atas krisis lingkungan yang semakin meningkat. Normativitas agama masih banyak diharapkan untuk menjadi solusi atas tindakan-tindakan eksploitatif terhadap alam. Keterbatasan dalam penelitian ini hanya fokus mendalami muatan ekologis dalam Q.S. Al- A'raf [16]: 56. Ayat ini masuk pada sisi protektif terhadap alam yang terlihat lewat redaksi *laa tufsiduu fi al-ardhi* (larangan perusakan di bumi). Di samping masih banyak ayat serupa yang memuat perintah penjagaan alam, tidak sedikit dalam al-Qur'an pesan-pesan untuk membangun produktifitas alam. Penulis hanya fokus pada konten tafsir dan tidak melebar dalam membangun wacana-wacana yang berkaitan dengan mufassir atau tradisi intelektual yang berkembang pada abad pertengahan. Analisis yang hanya fokus pada ayat tertentu pastinya hanya memotret dinamika yang sempit, ditambah penulis tidak banyak membangun hubungan intrateks (munasabah) antar ayat khususnya yang setema.

Keragaman konten tafsir dan episteme yang penulis perlihatkan menunjukkan bahwa tradisi tafsir di abad pertengahan tidak selalu normatif dan repetitif. Selain itu, perbedaan penafsiran menunjukkan sisi produktif yang justru

ketika digeneralisir dapat menutup eksplorasi mendalam yang mengabaikan gagasan-gagasan besar dalam khazanah tafsir. Keterbatasan studi ini hanya pada satu ayat merupakan kekurangan yang bisa diambil sebagai celah untuk penelitian-penelitian selanjutnya. Pilihan penulis dengan hanya menggunakan empat belas tafsir yang mencakup sedikitnya satu tafsir setiap satu periode (tahun) sebatas untuk memotret pandangan umum tentang etika lingkungan pada Q.S. Al- A'raf [16]: 56. Kekurangan demikian menunjukkan masih banyak objek tafsir era pertengahan yang masih perlu dianalisis lebih dalam, sekalipun penulis menyadari masih banyak ruang- ruang diskursif yang belum dijamah dalam pilihan kitab tafsir penelitian ini. Episteme yang penulis bangun tentu tidak bisa dianggap mewakili secara menyeluruh konten tafsir yang ada. Disamping itu penulis banyak mengelaborasi formasi nalar yang ditemukan oleh Jabiri. Sehingga tidak sedikit temuan penulis yang bisa dikoreksi bahkan disanggah. Alur genealogis yang penulis bangun atas dasar gagasan diskontinuitas Foucault sehingga keterhubungan hanya penulis gali pada sisi episteme dengan nilai kebenaran yang masing- masing para mufassir pegang. Penulis berharap banyak studi- studi lanjutan untuk mengoreksi penelitian ini atau lebih besar membangun novelty atas gagasan-gagasan baru dalam khazanah tafsir di abad pertengahan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Pustaka Pelajar, 2006.
- Al-Biqāi, Burhan al-Din Abi al-Hasan Ibrahim bin Umar. *Nazm Al-Durar Fi Tanasub Al-Ayat Wa Al-Suwar*. Vol. 7. Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, n.d.
- Al-Jauhari, Ismail bin Hammad Al-Jauhari. *Mu'jam Ash-Shihah Qomus Arab*. Beirut: Darul Ma rifah, 2008.
- Al-Qushairi. *Lata'if al-Isharat*. Vol. 3. Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah, 1981.
- Andalusi, Abu Hayyan. *Al-Bahr al-Muhit*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1993.
- Andalusi, Ibn Atiyyah. *Al-Muharrar al-Wajiz Fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.
- Al-Jauhari, Ismail bin Hammad Al-Jauhari. *Mu'jam Ash-Shihah Qomus Arab*. Beirut: Darul Ma rifah, 2008.
- Anwar, Hamid. *Relasi Kuasa Pengetahuan Dalam Pendidikan Jasmani Sebuah Telaah Arkeo-Genealogi Michel Foucault*. Yogyakarta: UNY Press, 2020.
- Asfahani, Al-Husayn ibn Muḥammad al- Ragib al-. *Mufradat Alfaz Al-Qur'an*. Dar al-Qalam, 1992.
- Bagir, Zainal Abidin, and Najiyah Martiam. "Islam: Norms and Practices." In *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, 79–87. Routledge, 2016.
- Baghawi, Abu Muhammad al-Husayn. *Ma'alim al-Tanzil*. Vol. 3. Riyadh: Dar Taybah, 1411.
- Baydawi, Nasir al-Din. *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1998.
- Bisri, M. Adib, Ahmad Warson Munawwir, and Mustofa Bisri. *Kamus Al-Munawwir: Indonesia - Arab*. 14th ed. Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 2018.
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi; Gelegar Pemikiran Arab Islam*. LKIS Pelangi Aksara, 2002.

- Calder, Norman. "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham." In *Approaches to the Qur'an*, 101–40. Routledge, 2005.
- Capra, Fritjof. *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1997.
- Chalida, Sri. "Representasi Local Wisdom Dalam Tafsir Al-Azhar." *Rausyan Fikr Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin Dan Filsafat* 18, no. 1 (2022).
- Ḍahabī, Muḥammad Ḥusain ad-. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirrūn*. Vol. 1. Al-Qāhira: Dār al-Ḥadīṭ, 1946.
- Fadhli, Muhajirul, and Qanita Fithriyah. "Upaya Meningkatkan Kesadaran Ekologis dalam Perspektif Ali Jum'ah." *Jurnal Al-Hikmah* 19, no. 01 (April 1, 2021): 77–95.
- Febriani, Nur Arfiyah, Alfi Sachdeva Aziz Waktar, and Badru Tamam. "The Qur'anic Perspective On Ecology In Ṭabarī And Ṭabāṭabā'ī Interpretation." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran Dan Keislaman* 4, no. 01 (2020): 27–54.
- Flynn, Thomas. "Foucault's Mapping of History." *The Cambridge Companion to Foucault* 2 (1994): 29–48.
- Foltz, Richard. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 2003.
- Foucault, M., I.R. Muzir, and IRCiSoD (Institute for Religion and Civil Society Development). *Menggugat Sejarah Ide*. IRCiSoD, 2002.
- Foucault, Michel. *Ingin Tahu: Sejarah Seksualitas*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- . *The Order of Things*. Routledge, 2005.
- Foucault, Michel, and Yudi Santoso. *Kegilaan Dan Peradaban, Madness and Civilization*. Ikon Teralitera, 2002.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Pustaka Nasional, 1987.
- Hardianti, M. *Genealogi Dan Model Penafsiran Bidadari Dalam Al-Qur'an*. Query date: 2023-12-14 11:09:04. [digilib.uin-suka.ac.id](http://digilib.uin-suka.ac.id), 2020.
- Ibn Faris, Abu al-Husain Ahmad. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

- Ibn Mandzur, Abi al-Fadhl Jamaluddin Muhammad bin Makram. *Lisan Al-Arab*. Vol. 1. Beirut: Dar Shadir, 1997.
- Ibrāhīm, Muḥammad aṭ-Ṭaiyib al-. *I' rāb al-Qur' ān al-Karīm: al-Muyassar*. Aṭ-Ṭab' a al-Ūlā. Bairūt: Dār an-Nafā' is, 2001.
- Izutsu, Tosihiko. *Relasi Tuhan Dan Manusia*. Jakarta: Rineka Cipta, 2001.
- Ibn Mandzur, Abi al-Fadhl Jamaluddin Muhammad bin Makram. *Lisan Al-Arab*. Vol. 1. Beirut: Dar Shadir, 1997.
- Jauzi, Abu al-Faraj Jamaluddin Abdurrahman bin Ali. *Zad Al-Masir Fi Ilmi al-Tafsir*. Vol. 2. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2002.
- Jabiri, Muhammad Abed al-. *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Dan Wacana Agama*. IRCISOD, 2014.
- Keraf, A. Sonny. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010.
- Kurdi, Alif Jabal. "Tafsir Ekologi: Telaah Atas Penafsiran Yusuf al-Qarad} A> Wi Dalam Kitab Ri'a Yah al-Bi'ah Fi Syari'ah al-Islam." UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Leopold, Aldo, and Charles W. Schwartz. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. First issued asan Oxford University Press paperback. Oxford Paperbacks. London Oxford New York, NY: Oxford University Press, 1968.
- Mawardi, Abu al-Hasan Ali bin Muhammad. *Al-Nukat Wa al-Uyun Tafsir al-Mawardi*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, n.d.
- McAuliffe, Jane Dammen, Barry D. Walfish, and Joseph W. Goering. *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Oxford University Press, 2010.
- Mourison, Robert G. "The Portrayal of Nature in a Medieval Qur'an Commentary." *Studia Islamica*, no. 94 (2002): 115–37.
- Mun'im, Sirry. "What's Modern about Modern Tafsir? A Closer Look at Hamka's Tafsir al-Azhar." In *The Qur'an in the Malay-Indonesian World*, 212–25. Routledge, 2016.
- Munji, Ahmad. "Tauhid Dan Etika Lingkungan: Telaah Atas Pemikiran Ibn 'Arabī." *Jurnal Theologia* 25, no. 2 (2014): 279–300.

- Mustaqim, Abdul. *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- . *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- . *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. "A Religious Nature: Philosopher Seyyed Hossein Nasr on Islam and the Environment." *Bulletin of the Atomic Scientists* 71, no. 5 (2015): 13–18.
- . *Religion & The Order of Nature*. Oxford University Press, USA, 1996.
- Naysaburi, D. al-. *Tafsir Gharaib Al-Quran Wa Raghaib Al-Furqan*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996.
- Oxford University. "Oxford Learner's Dictionaries." Accessed January 9, 2024. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/>.
- Ozdemir, Ibrahim. "Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective." *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, 2003, 3–37.
- Qurtubi, Abu Abd Allah. *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an Wa al-Mubayyin Lima Tadammanahu Min al-Sunnah Wa Ay al-Furqan*. Vol. 7. Beirut: Dar wa Matabi al-Shab, 1999.
- Qaradhawi, Yusuf. *Ri'ahyah al-Bi'ah Fi Syari'ah al-Islamiyyah*. Dar Asy-Syuruq, 2001.
- Rāzi, Fakh al-Din. *Mafatih Al-Ghayb*. Vol. 14. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Samarqandi, Abu al-Layth. *Bahr Al-'Ulum*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Sholeh, Muhammad. *Fayd Al-Rahmān Fī Tarjamat Tafsīr Kalam al-Malik al-Dayyan*. Singapura: NV. Haji Amin, n.d.
- Saleh, Walid, ed. *Medieval Exegesis The Golden Age of Tafsir. The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. First edition. Oxford Handbooks. Oxford ; New York, NY: Oxford University Press, 2020.
- . "The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha 'labi." Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004.
- Sayem, Md Abu. *Religion and Ecological Crisis: Christian and Muslim Perspectives from John B. Cobb and Seyyed Hossein Nasr*. Taylor & Francis, 2022.

- Suyuti, M. S. D., and J. M. A. Mahalli. Tafsir Al-Jalalain. Dar al-Fikr, 1989.
- Sylvan, R., and D. Bennett. The Greening of Ethics. White Horse Press, 1994.
- Ṭabari, Ibn Jarir. Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an. Vol. 10. Kairo: Dar Hajar, 2001.
- Thalabi, Abu Ishaq. Al-Kashf Wa al-Bayan. Vol. 4. Beirut: Dar Ihya' alTurath al-'Arabi, 2002.
- Troster, Lawrence. "What Is Eco-Theology?" CrossCurrents 63, no. 4 (2013): 380–85.
- Ubaidillah. "Kapita Selektta Pemikiran Michel Foucault," 2022. <https://blog.uin-suka.ac.id/ubaidillah/kapita-selektta-pemikiran-michel-foucault>.
- Wahid, Abdurrahman. Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultur. LKiS, 1998.
- Wijsen, F. J. S., Zainal Abidin Bagir, Mohamad Yusuf, Samsul Ma'arif, and Any Marsiyanti. "Humans and Nature: Does Religion Make a Difference in Indonesia?," 2023.
- Yafie, Ali. Merintis Fiqh Lingkungan Hidup. Cetakan I, September 2006. Jakarta: Yayasan Amanah : Ufuk Press, 2006.

2021