

**Ekoteologi Islam Dalam Tafsir Sunda: Pendidikan Lingkungan
Berbasis Kearifan Lokal Dalam Tafsir Ayat Suci Lelenyepaneun**

**Dindin Moh Saepuidin¹Ela Sartika²,Bunbun Muhamad
Burhanudin³**

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta¹Institut Asy Syifa² UIN Sunan Gunung
Djati Bandung, Indonesia³

Corresponding Author Email: elasartika@stiq.assyifa.ac.id

Diterima: 24 Juni, 2026, Direvisi: 1 Juli, 2026, Disetujui: 5 Juli, 2026

ABSTRACT

The global environmental crisis calls for an approach to religious education that is not only normative but also contextual and transformative. This article aims to examine the teaching of eco-theological verses in Sundanese exegesis through a study of Tafsir Ayat Suci Lelenyepaneun by Moh. E. Hasim, emphasizing the integration of the values of tawhid, nature, and local culture. This research employs a qualitative-descriptive approach using library research methods, as well as thematic analysis of Qur'anic verses related to ecology, specifically Surah al-Baqarah [2]: 30, Surah al-A'rāf [7]: 56, and Surah ar-Rūm [30]: 41. The results of the study indicate that Hasim's exegesis presents a theocentric, ecological, and ethical model of Islamic eco-theology through a Sundanese cultural approach. The concept of khalifah is understood as a divine trust that demands human responsibility in maintaining the balance of nature, while environmental degradation is interpreted as a moral and spiritual consequence of the misuse of the mandate of khalifah. By employing local language, cultural metaphors, and critiques of socio-ecological realities, The Tafsir Lelenyepaneun serves as an effective and contextual medium for environmental education. This article concludes that Moh. E. Hasim's Sundanese exegesis functions not only as a work of local exegesis but also as a model of eco-theological education rooted in local culture—one that is relevant for addressing the global environmental crisis. The integration of the values of tawhid, nature, and local culture in this exegesis demonstrates the great potential of the Nusantara exegetical tradition to enrich the discourse of contemporary Islamic eco-theology.

Keywords: Islamic Ecotheology, Ecotheological Educatio, The Tafsir Lelenyepaneun.

ABSTRAK

Krisis lingkungan global menuntut pendekatan pendidikan keagamaan yang tidak hanya normatif, tetapi kontekstual dan transformatif. Artikel ini bertujuan mengkaji pendidikan ayat-ayat ekoteologis dalam tafsir Sunda melalui studi atas Tafsir Ayat Suci Lelenyepaneun karya Moh. E. Hasim, dengan menekankan integrasi nilai tauhid, alam, dan budaya lokal. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif dengan metode studi kepustakaan (library research), serta analisis tematik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan ekologi, khususnya QS. al-Baqarah [2]: 30, QS. al-A'rāf [7]: 56, dan QS. ar-Rūm [30]: 41. Hasil kajian menunjukkan bahwa tafsir Hasim menghadirkan model ekoteologi Islam yang teosentris, ekologis, dan etis melalui pendekatan kultural Sunda. Konsep khalifah dipahami sebagai amanah ilahi yang menuntut tanggung jawab manusia dalam menjaga keseimbangan alam, sementara kerusakan lingkungan dibaca sebagai konsekuensi moral dan spiritual dari penyalahgunaan mandat kekhalifahan. Dengan menggunakan bahasa lokal, metafora budaya, dan kritik terhadap realitas sosial-ekologis, Tafsir Lelenyepaneun berfungsi sebagai media pendidikan lingkungan yang efektif dan kontekstual. Artikel ini menyimpulkan bahwa tafsir Sunda karya Moh. E. Hasim tidak hanya berperan sebagai karya tafsir lokal, tetapi sebagai model pendidikan ekoteologis berbasis budaya lokal yang relevan untuk merespons krisis lingkungan global. Integrasi

nilai tauhid, alam, dan budaya lokal dalam tafsir ini menunjukkan potensi besar tradisi tafsir Nusantara dalam memperkaya wacana ekoteologi Islam kontemporer.

Kata Kunci: Ekoteologi Islam, Pendidikan Ekoteologis, Tafsir Ayat Suci Lelenyepaneun.

PENDAHULUAN

Krisis lingkungan global telah menjadi isu utama dalam diskursus ilmiah dan kebijakan internasional, seiring dengan meningkatnya kerusakan ekosistem alam di berbagai wilayah dunia (Ulum & Ngindana, 2017). Kerusakan tersebut tampak dalam bentuk polusi udara, pemanasan global, penggundulan hutan, serta pencemaran air akibat limbah industri dan domestik. Kondisi ini menunjukkan bahwa degradasi lingkungan tidak lagi bersifat lokal dan terpisah, melainkan berskala sistemik dan lintas wilayah. Dampak krisis lingkungan tidak berhenti pada kerusakan secara fisik, tetapi berkembang menjadi ancaman sosial dan ekonomi yang serius. Perubahan iklim dan cuaca ekstrem menyebabkan produktivitas sektor pertanian menjadi tidak menentu, sementara kerusakan ekosistem laut membatasi aktivitas nelayan dalam memperoleh hasil tangkapan. Penurunan produktivitas ini berimplikasi langsung pada menurunnya pendapatan masyarakat dan meningkatnya kerentanan ekonomi (Pelu, 2024).

Dalam jangka panjang, kondisi tersebut memperlebar ketimpangan sosial dan memperburuk kesehatan masyarakat, terutama kelompok rentan yang paling terdampak oleh polusi dan degradasi lingkungan. Krisis lingkungan tidak dapat dipahami sebagai kumpulan masalah yang berdiri sendiri, melainkan sebagai satu kesatuan persoalan yang saling terkait dan menuntut respons kolektif serta perubahan cara pandang manusia terhadap alam. Cara pandang manusia terhadap alam sebagai *moral ecological crisis*, yaitu ketika manusia tidak lagi memposisikan alam sebagai amanah, tetapi semata-mata sebagai objek eksploitasi tanpa batas. Dalam konteks ini, Islam memiliki peran signifikan dalam mengembalikan kesadaran etik manusia terhadap lingkungan. (Nasr, 1968, p. 6) Disinilah ekoteologi Islam muncul sebagai respons terhadap krisis tersebut, dengan menawarkan pembacaan kembali hubungan manusia–Tuhan–alam secara integral. Ekoteologi menegaskan bahwa manusia tidak hanya sebagai makhluk

beribadah, tetapi sebagai khalifah yang bertanggung jawab menjaga keberlanjutan ciptaan Allah. Dalam paradigma ini, kerusakan alam dipandang sebagai bentuk pelanggaran terhadap amanah ilahi, karena mereka tidak merasa takut dan menyekeutukan-Nya. Sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-A‘rāf 7:56: “*Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi setelah (Allah) memperbaikinya.*”(Candrawati & Wijayanti, 2025, p. 163; Tabari, 2000, p. 487).

Adanya ekoteologi Islam sebagai sumber nilai dan dasar etika terhadap lingkungan. Menjadi pondasi penting terhadap sikap manusia yang telah masuk pada *moral ecological crisis*. Dalam al-Qur’an sendiri, terdapat lebih dari 500 ayat mengungkapkan fenomena alam dan ekologi yang menegaskan terkait pengelolaan lingkungan dengan sikap keseimbangan (*mīzān*), keteraturan kosmos, larangan melakukan kerusakan (*fasād*), dan dorongan untuk merenungkan tanda-tanda Tuhan melalui alam. Sebagaimana dinyatakan oleh Fazlur Rahman, pendekatan Al-Qur’an terhadap alam bukan sekadar deskriptif, tetapi normative yang membangun etika ekologis yang sejalan dengan tauhid.(Rahman, 2009) Melalui pendekatana Tafsir Nusantara menjadi penting dalam konteks Indonesia yang memiliki keragaman budaya, ekologi, dan sejarah panjang interaksi manusia dengan alam. Islah Gusmian menegaskan bahwa tafsir lokal mampu menjembatani teks suci dengan konteks sosial masyarakat tertentu, sehingga ayat-ayat ekologis dapat dipahami lebih relevan dan operasional.(Gusmian, 2013) Tafsir Nusantara tidak hanya mengakomodasi dinamika lokal, tetapi menanamkan kearifan ekologis yang telah lama hidup dalam budaya masyarakat.

Kajian ini semakin menonjol ketika dikaitkan dengan berbagai bencana ekologis yang terjadi di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir, termasuk banjir bandang yang melanda wilayah Sumatera Barat dan Aceh. Banjir dan Longsor di berbagai daerah Jawa Barat, Jakarta, Kalimantan, Sulawesi Selatan, Ternate, Gorontalo, Nusa Tenggara Barat bahkan Sorong papua(Badan Nasional Penanggulangan Bencana, 2024, 2025). Bencana tersebut menimbulkan banyak kerugian diantaranya kerugian material, korban jiwa dan meninggalkan trauma sosial yang mendalam bagi

masyarakat setempat (Badan Nasional Penanggulangan Bencana, 2025). Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB), Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), melaporkan bahwa meningkatnya frekuensi dan intensitas bencana hidrometeorologi di Indonesia berkaitan erat dengan degradasi lingkungan, seperti penggundulan hutan, praktik penebangan liar (*illegal logging*), alih fungsi lahan yang tidak terkendali, serta lemahnya tata kelola sumber daya alam. Sebagai contoh, banjir bandang di Sumatera Barat pada tahun 2024 dipicu oleh kombinasi curah hujan ekstrem dan kerusakan daerah aliran sungai yang diperparah oleh aktivitas manusia, sementara banjir di beberapa wilayah Aceh juga menunjukkan keterkaitan dengan perubahan tutupan lahan dan menurunnya daya dukung lingkungan. Fenomena tersebut memperlihatkan bahwa krisis ekologis bukan semata-mata disebabkan oleh faktor alam, melainkan juga merupakan konsekuensi dari menurunnya tanggung jawab moral manusia terhadap lingkungan. Dengan demikian, kerusakan etika lingkungan berkontribusi terhadap meningkatnya risiko bencana yang berdampak luas terhadap kehidupan sosial, ekonomi, dan keberlanjutan ekosistem (Badan Nasional Penanggulangan Bencana, 2024, 2025; Human Initiative, 2025; Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan, 2025).

Kajian ekoteologis ini juga semakin mengemuka ketika melihat kondisi ekologis di Jawa Barat, khususnya di wilayah Bandung Barat dan Kota Bandung, yang hampir setiap musim hujan mengalami banjir berulang. Kajian hidrologi menunjukkan bahwa banjir musiman di wilayah ini bukan hanya disebabkan oleh curah hujan tinggi, tetapi oleh kerusakan lingkungan di kawasan hulu, penyempitan daerah resapan air, serta masifnya alih fungsi lahan yang mengurangi kemampuan tanah menyerap air. (Sasmita & Pratiwi, 2024) Fenomena ini diperparah oleh bertambahnya kawasan permukiman dan perluasan industri yang tidak diimbangi dengan perencanaan tata ruang berkelanjutan. Akibatnya, setiap musim hujan masyarakat harus menghadapi genangan air yang merusak infrastruktur, menghambat aktivitas ekonomi, serta menimbulkan ancaman kesehatan dan keselamatan.

Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) bersama Pemerintah Daerah Provinsi Jawa Barat dalam beberapa laporan tahunannya mencatat bahwa sejumlah kecamatan di Bandung Barat dan kawasan Bandung Raya—seperti Dayeuhkolot, Baleendah, dan Rancaekek—termasuk daerah rawan banjir tinggi yang hampir tidak pernah luput dari bencana setiap tahun (Setiawan, 2019). Penelitian dari Pusat Studi Lingkungan Hidup ITB juga menunjukkan bahwa degradasi daerah tangkapan air di DAS Citarum, termasuk hilangnya tutupan vegetasi dan sedimentasi sungai, menjadi faktor utama yang memperburuk banjir tahunan di wilayah tersebut (Bandjarian, 2024). Fakta ini memperlihatkan bahwa bencana ekologis tidak hanya berlangsung di daerah pedalaman seperti Aceh dan Sumatera Barat, tetapi terjadi di pusat-pusat perkotaan. Dengan demikian, persoalan lingkungan di Indonesia sesungguhnya merupakan persoalan nasional yang membutuhkan pendekatan moral, spiritual, serta kebijakan ekologis yang komprehensif. Berbagai laporan resmi menunjukkan bahwa intensitas banjir bandang tersebut tidak dapat dilepaskan dari kerusakan lingkungan akibat penggundulan hutan, praktik penebangan liar, dan alih fungsi lahan secara tidak terkendali oleh sejumlah pihak. Kondisi ini membuktikan bahwa kerusakan moral dan lemahnya etika lingkungan manusia dapat memicu kerusakan alam yang berbahaya dan berdampak luas (Human Initiative, 2025).

Kejadian tersebut sejalan dengan temuan Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) serta berbagai lembaga independen seperti WALHI, yang menyatakan bahwa deforestasi di beberapa kawasan hulu Daerah Aliran Sungai (DAS) Sumatera Barat dan Aceh meningkat tajam karena aktivitas pembalakan liar dan ekspansi lahan pertanian komersial. (WALHI, 2025) Ketika tutupan hutan hilang, kemampuan tanah menyerap air menurun drastis, sehingga memicu aliran permukaan yang besar dan menyebabkan banjir serta longsor. Tragedi ekologis tersebut menjadi bukti empiris bahwa degradasi lingkungan adalah persoalan yang bersumber dari krisis etika manusia terhadap alam. Fenomena ini menunjukkan bahwa persoalan lingkungan dalam perspektif Islam tidak hanya dipahami sebagai isu ekologis, namun menjadi persoalan moral dan

spiritual manusia. Islam memandang alam sebagai bagian dari tanda-tanda kebesaran Allah (*āyāt kauniyyah*) yang diciptakan dengan keseimbangan (*mīzān*) dan keteraturan untuk menunjang keberlangsungan kehidupan seluruh makhluk (Mudin, Ouannes, & Saputri, 2025; Putri, Azzahra, Melaban, & Hermanto, 2025; Subagiya, 2024). Hal inilah yang disebut sebagai ekoteologi Islam, yaitu suatu paradigma yang memandang hubungan antara manusia, Tuhan, dan alam sebagai satu kesatuan yang saling terintegrasi. Alam bukan sebatas objek ekonomi yang dapat dieksploitasi untuk memenuhi kebutuhan manusia, melainkan makhluk Allah yang memiliki nilai intrinsik serta berfungsi sebagai amanah yang harus dijaga (Akbar, 2023; Hermanto, 2021; Mafaza, Khobir, Zahra, & Firdaus, 2025; Putera & Jamil, 2026). Hal ini menegaskan urgensi ekoteologi Islam sebagai pendekatan normatif dan spiritual untuk membangun kembali hubungan manusia–alam berdasarkan nilai tauhid, amanah, dan berkelanjutan.

Penelitian ini mengkaji secara mendalam nilai-nilai pendidikan ekoteologis dalam *Tafsir Ayat Suci Lenyepanen* karya Moh. E. Hasim.. Pemilihan *Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun* sebagai objek kajian bukan hanya didasarkan pada faktor bahasa Sunda, melainkan pada keunikan metodologis Moh. E. Hasim yang membedakannya dari mufasir Sunda lain. Hasim justru mengembangkan pendekatan reflektif-edukatif dengan gaya bahasa populer, analogi keseharian, serta sensitivitas ekologis yang kuat. Ia tidak berhenti pada penjelasan makna ayat, tetapi mengaitkannya dengan praktik hidup masyarakat Sunda, termasuk relasi manusia dengan lingkungan alam. Keunikan ini menjadikan tafsir Hasim relevan untuk dikaji dalam kerangka ekoteologi dan pendidikan lingkungan. Kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis dalam pengembangan pendidikan Islam berbasis ekoteologi, sekaligus menawarkan model pendidikan karakter lingkungan yang kontekstual dan responsif terhadap tantangan krisis ekologis di Indonesia.

Sejumlah penelitian terdahulu menunjukkan bahwa kajian ekoteologi Islam dan tafsir Nusantara tengah mengalami perkembangan signifikan dalam lima tahun terakhir. Hidayatulloh, Long, & Saumantri (2024)

menegaskan pentingnya integrasi ekoteologi dalam kurikulum Pendidikan Agama Islam sebagai respons atas persoalan lingkungan.(Rohman, Kurniawan, Syifauddin, Muhtamiroh, & Muthohar, 2024) Dalam konteks lokal, Rizka & Ulum (2024) mengkaji unsur lokalitas *Ayat Suci Lenyepanen*, namun fokus mereka lebih pada aspek linguistik, bukan dimensi ekologis.(Muhamad Rizka, 2024) Kajian lain seperti Effendi (2025) menyoroti kesadaran ekologis masyarakat adat Sunda sebagai sistem nilai berbasis teologi lokal(Efendi, Ahmadi, & Indarti, 2025), sementara Latifah & Idris (2024) membahas tafsir ekologis tokoh global seperti Yusuf al-Qaradawi dan Seyyed Hossein Nasr(Latifah, 2024). Selain itu, penelitian Anshori & Pohl (2025) menunjukkan urgensi penerapan nilai-nilai ekoteologi dalam pendidikan dasar untuk membangun kesadaran ekologis peserta didik(Taufikin, 2025). Kelima penelitian tersebut memperkuat relevansi dan kebutuhan kajian ekoteologis yang memadukan tafsir, budaya lokal, dan pendidikan.

Berdasarkan peta penelitian di atas, dapat disimpulkan bahwa kajian ekoteologi Islam dan studi mengenai Tafsir Ayat Suci Lenyepanen belum pernah dikembangkan secara integratif dalam kerangka pendidikan. Penelitian ekoteologi sebelumnya umumnya berhenti pada tataran konseptual dan normatif, sementara kajian terhadap Ayat Suci Lenyepanen masih terbatas pada aspek sastra dan lokalitas budaya. Padahal, dalam konteks krisis pendidikan karakter lingkungan di Indonesia—yang ditandai oleh rendahnya kesadaran ekologis dan lemahnya internalisasi nilai—pendekatan tafsir memiliki relevansi pedagogis yang kuat karena mampu mengintegrasikan pemahaman kognitif, kesadaran teologis, dan pembentukan sikap moral secara simultan.

METODE PENELITIAN

Metode penelitian ini menggunakan metode tafsir *maudhu'i* (tematik) untuk mengidentifikasi dan mengelompokkan ayat-ayat yang memiliki muatan ekoteologis tentang alam, amanah kekhalifahan manusia, dan larangan kerusakan(al-Farmawi, 1977). selanjutnya dianalisis melalui kerangka hermeneutika Gadamer guna memahami bagaimana ayat-ayat

tersebut ditafsirkan dan dimaknai dalam horizon budaya Sunda (Gadamer, 2013).

Dalam penerapannya, metode tafsir *maudhu'ī* dilakukan melalui beberapa tahapan yang sistematis, yaitu: (1) menginventarisasi seluruh ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema lingkungan, penciptaan alam, amanah kekhalifahan, keseimbangan (*mīzān*), serta larangan melakukan kerusakan (*fasād fi al-arḍ*); (2) mengkaji *asbāb al-nuzūl*, korelasi antarayat (*munāsabah*), serta penafsiran para mufasir klasik dan kontemporer untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif terhadap makna ayat; dan (3) mensintesis keseluruhan ayat menjadi suatu kerangka konseptual mengenai ekoteologi Islam yang menampilkan hubungan integral antara manusia, Tuhan, dan alam (Al-Farmāwi, 1977; Saeed, 2006). Adapun kerangka hermeneutika Hans-Georg Gadamer digunakan sebagai pisau analisis untuk menjelaskan proses dialog antara horizon teks Al-Qur'an (*horizon of the text*) dengan horizon pembaca dan budaya lokal (*horizon of the interpreter*). Menurut Gadamer, makna suatu teks tidak bersifat statis ataupun berhenti pada konteks historis saat teks diturunkan, melainkan terus mengalami aktualisasi melalui proses *fusion of horizons* (*Horizontverschmelzung*), yaitu perjumpaan antara dunia makna teks dengan pengalaman, tradisi, dan konteks sosial pembacanya (Gadamer, 2013).

Dalam penelitian ini, konsep tersebut digunakan untuk menganalisis bagaimana nilai-nilai ekoteologi Al-Qur'an berinteraksi dengan kearifan lokal masyarakat Sunda, serta pandangan kosmologis mengenai harmoni manusia dan alam. Hermeneutika Gadamer tidak diposisikan sebagai metode untuk mengubah makna normatif Al-Qur'an, melainkan sebagai pendekatan interpretatif yang menjelaskan proses aktualisasi nilai-nilai universal Al-Qur'an ke dalam realitas sosial dan budaya yang berbeda. Pendekatan ini memungkinkan penelitian mengungkap bagaimana nilai-nilai ekoteologi tidak hanya dipahami secara teoretis, tetapi ditransformasikan menjadi praktik pendidikan, etika sosial, dan kesadaran ekologis yang kontekstual dalam masyarakat Sunda (Gadamer, 2013; Grondin, 1994; Palmer, 1969) Dengan

pendekatan ini, penelitian diarahkan untuk menelusuri proses transformasi makna ekoteologis al-Qur'an ke dalam nilai-nilai pendidikan dan etika sosial berbasis kearifan lokal, sekaligus menunjukkan relevansinya bagi pengembangan wacana pendidikan Islam kontekstual dalam merespons krisis lingkungan kontemporer.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Konsep Ekoteologi Islam

Ekoteologi dalam khazanah Islam merupakan pendekatan teologis yang memandang alam bukan sekadar latar ekologis kehidupan manusia, melainkan manifestasi ayat kauniyyah Allah, sebagai tanda-tanda ketuhanan yang terdapat dalam ciptaan-Nya. Hubungan manusia dengan alam tidak bersifat instrumental, tetapi spiritual-etis. Alam menjadi cermin kebesaran Allah yang menuntut penghormatan, pemeliharaan, serta kesadaran bahwa kerusakan ekologis berarti merusak tanda-tanda atas ciptaan-Nya. Sehingga adanya pegereseran paradigma manusia dari *homo dominator yang didasarkan kepada claim sains* menuju *khalifah* yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan ciptaan (Nasr, 1996, p. 219)

Landasan Qur'ani bagi ekoteologi tampak jelas dalam sejumlah ayat yang menegaskan hubungan erat antara moralitas manusia dan kondisi ekologis. QS. Ar-Rūm: 41 menyatakan bahwa kerusakan di darat dan laut terjadi akibat ulah manusia, suatu peringatan bahwa degradasi lingkungan merupakan konsekuensi etis dari perilaku manusia yang keluar dari tatanan ilahi (*fasād*). (Katsir, n.d.) QS. Al-A'raf: 56 menekankan larangan membuat kerusakan di bumi setelah Allah memperbaikinya, sementara QS. Ar-Rahmān: 7–9 menegaskan keberadaan *mīzān* (timbangan/keseimbangan) sebagai prinsip kosmik yang tidak boleh dilanggar oleh manusia (al-Ṭabarī, 2001). Pemahaman tersebut memberikan kerangka etis bahwa menjaga lingkungan merupakan bagian integral dari ibadah, karena manusia diperintahkan untuk mempertahankan *mīzān*. Ketika manusia melampaui batas dan mengeksploitasi alam secara berlebihan, ia tidak hanya melakukan kezaliman ekologis tetapi pelanggaran terhadap hukum moral yang ditegakkan Allah.

Konsep Ekoteologis ini menjadi perbincangan diantara intelektual muslim, diantaranya adalah Seyyed Hossein Nasr yang mengkritik krisis ekologis merupakan akibat dari sekularisasi dan hilangnya pandangan kosmologis manusia modern. Ia menekankan alam memiliki dimensi sakral yang seharusnya dipahami melalui metafisika dan kosmologi Islam. Sehingga kesadaran spiritual terhadap alam merupakan langkah mendesak untuk mengatasi krisis lingkungan global.(Nasr, 1997, p. 6) Sementara itu, Fachruddin Mangunjaya berkontribusi besar dalam mengembangkan gerakan konservasi berbasis agama. Ia menyoroti bahwa pesan-pesan ekologis dalam Islam harus diterjemahkan ke dalam aksi nyata seperti pengelolaan hutan, perlindungan satwa, dan program pendidikan lingkungan. Melalui riset dan advokasinya, Mangunjaya berhasil mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan kebijakan konservasi modern, terutama dalam kolaborasi dengan lembaga ekologis internasional(Mangunjaya, 2005). M. Quraish Shihab, menekankan bahwa ayat-ayat lingkungan dalam Al-Qur'an mengandung pesan moral bahwa manusia wajib menjaga bumi sebagai amanah. Ia menafsirkan konsep *fasād* bukan hanya sebagai kerusakan moral, tetapi kerusakan ekologis yang menimpa tatanan alam. Shihab memandang keseimbangan ekosistem sebagai implementasi nyata dari prinsip *mīzān*, sehingga perilaku ekologis merupakan bentuk keimanan yang matang dan bertanggung jawab(Shihab, 2002, p. Jilid XII, 76-78).

2. Pendidikan Ekoteologis Islam dalam Wacana Tafsir Sunda

Pembentukan kesadaran ekologis dalam perspektif Islam dapat dipahami sebagai proses Pendidikan internalisasi nilai-nilai spiritual yang menempatkan manusia sebagai bagian integral dari alam sebagai bagian dari ciptaan Allah. Proses ini mendasarkan diri pada pandangan bahwa seluruh ciptaan merupakan *āyāt kauniyyah*, yang merupakan tanda-tanda kebesaran Tuhan yang mengandung pesan moral dan spiritual bagi manusia(Al-Attas, 2014). Kesadaran ekologis bukan hanya persoalan pengetahuan ilmiah, tetapi kesadaran ruhani yang menumbuhkan kepekaan terhadap keteraturan dan keharmonisan kosmos sebagai manifestasi kehendak Ilahi. Tujuan dari Pendidikan ekoteologis Islam

adalah membentuk insan yang memiliki kesadaran etis sekaligus spiritual terhadap tanggung jawabnya sebagai khalifah di bumi (Widiastuty & Anwar, 2025, p. 465). Dalam perspektif etika Islam, tanggung jawab ekologis merupakan bagian dari amanah yang wajib dipelihara, untuk tidak melakukan kerusakan (*fasād*) serta perintah menjaga keseimbangan (*mīzān*) alam (Shihab, 2002, p. Jilid XII, 76-78)..

Pendekatan yang digunakan dalam proses pembentukan kesadaran ekologis ini mencakup *tadabbur* terhadap ayat-ayat kauniyyah, yaitu praktik merenungkan fenomena alam sebagai sarana mengenali keagungan Allah. Tradisi *tadabbur* telah diulas oleh berbagai ulama klasik dan kontemporer sebagai jalan untuk memahami pesan moral di balik ciptaan (Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, n.d.). Alam dipandang sebagai kitab terbuka yang mengajarkan tentang keteraturan, keseimbangan, dan kebijaksanaan penciptaan. Ketika peserta didik diajarkan untuk melihat alam dengan perspektif spiritual, nalar dan rasa mereka bergerak selaras, sehingga terbentuk kepedulian ekologis yang lebih mendalam. Selain refleksi alam, pembentukan kesadaran ekologis juga menuntut praksis sosial dalam konteks pendidikan Islam. Hal ini mencakup kegiatan nyata seperti proyek konservasi, gerakan penghijauan, pengelolaan sampah, dan praktik keberlanjutan berbasis komunitas (Mangunjaya, 2005). Pendidikan Islam tidak berhenti pada pengajaran konsep, tetapi menekankan pembiasaan amal saleh sebagai langkah transformasi karakter. Melalui keterlibatan langsung dalam aksi lingkungan, nilai-nilai spiritual terkonkretkan dalam perilaku etis yang berkesinambungan.

Pembiasaan amal keagamaan tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial-budaya masyarakat tempat praktik tersebut berlangsung. Setiap komunitas hidup dalam *horizon budaya* tertentu yang membentuk cara berpikir, bersikap, dan berperilaku manusia. Dalam kerangka ini, penafsiran keagamaan—termasuk tafsir Al-Qur'an—selalu berinteraksi dengan realitas sosial, ekologis, dan kultural yang melingkupinya. Oleh karena itu, penting untuk mengkaji tafsir lokal sebagai bentuk penafsiran yang lahir dari pengalaman konkret masyarakat dalam menghadapi

persoalan lingkungan hidup, sekaligus sebagai medium normatif yang membimbing masyarakat dalam menyikapi relasi antara manusia, alam, dan Tuhan secara etis dan bertanggung jawab.

Dalam khazanah keilmuan tafsir di Indonesia, istilah *tafsir lokal* merujuk pada karya-karya tafsir Al-Qur'an yang ditulis dari dalam—dan untuk—komunitas bahasa serta budaya tertentu. Sejak awal abad ke-20, praktik *vernakularisasi tafsir* berkembang pesat, ditandai dengan penggunaan bahasa-bahasa daerah seperti Melayu/Jawi, Jawa, Sunda, Bugis, dan lainnya, serta pemanfaatan aksara lokal seperti Pegon dan Lontara. Fenomena ini tidak sekadar mencerminkan pilihan linguistik, melainkan merupakan respons terhadap kebutuhan sosial-kultural pembaca serta pola transmisi keilmuan yang berkembang di pesantren dan masyarakat lokal (Gusmian, 2003).

Setiap wilayah di Indonesia memiliki tradisi tafsir lokalnya masing-masing. Di Jawa Barat, misalnya, berkembang sejumlah tafsir Sunda yang penting, antara lain *Tafsir Nurul Bajan*, *Rawḍhat al-'Irfān*, dan *Malja' at-Ṭālibīn* karya KH Ahmad Sanusi (Priangan), serta *Tafsir Leunye-paneun*. Karya-karya ini lahir dari komunitas berbahasa Sunda yang memiliki kedekatan historis dan kultural dengan lanskap agraris serta kosmologi alam Sunda (Rohmana, 2017). Konteks ekologis tersebut memengaruhi corak penafsiran yang dikembangkan. Tafsir-tafsir Sunda cenderung menanamkan kepekaan ekologis dan sosial melalui metafora alam, penggunaan simbol-simbol kesundaan, penekanan pada etika *undak usuk*, serta kritik terhadap praktik budaya yang dinilai menyimpang dari prinsip keseimbangan (*kasaimbangan*) antara manusia, alam, dan Gusti Allah. Tafsir Sunda dapat dipahami sebagai medium pendidikan ekoteologis Islam, yakni pendidikan yang menanamkan kesadaran teologis akan tanggung jawab manusia sebagai khalifah dalam menjaga harmoni kosmos. Melalui bahasa lokal dan simbol budaya yang dekat dengan kehidupan sehari-hari, tafsir ini membentuk kepatuhan religius yang tidak terpisahkan dari kepedulian sosial dan kelestarian lingkungan. Inilah kontribusi signifikan tafsir Sunda dalam memperkaya wacana ekoteologi Islam di Indonesia.

3. Identifikasi Ayat-Ayat Ekoteologis

Pemilihan QS. *al-Baqarah* [2]: 30, QS. *al-An'ām* [6]: 99, dan QS. *ar-Rūm* [30]: 41 sebagai ayat-ayat ekoteologis dalam kajian ini didasarkan pada relevansinya dalam membangun kerangka pendidikan ekoteologis yang mengintegrasikan nilai tauhid, relasi manusia dengan alam, serta konteks budaya lokal. QS. *Al-Baqarah* [2]: 30 menegaskan larangan melakukan kerusakan di bumi setelah diciptakan dalam keadaan seimbang, yang secara teologis menempatkan manusia sebagai khalifah yang bertanggung jawab menjaga keteraturan ciptaan Allah. QS. *al-An'ām* [6]: 99 mengandung prinsip etika pemanfaatan sumber daya alam melalui isyarat tentang proses pertumbuhan tanaman dan larangan berlebihan saat panen, yang dapat diartikulasikan dalam pendidikan sebagai nilai moderasi, keberlanjutan, dan kearifan lokal dalam mengelola alam. Sementara itu, QS. *ar-Rūm* [30]: 41 secara eksplisit mengaitkan kerusakan lingkungan dengan perbuatan manusia, sehingga memberikan landasan teologis kritis bahwa krisis ekologis bukan takdir alamiah, melainkan konsekuensi moral dari perilaku manusia. Ketiga ayat ini, jika dibaca secara integratif, membentuk fondasi pendidikan ekoteologis yang tidak hanya menanamkan kesadaran tauhid, tetapi mendorong transformasi sikap ekologis yang kontekstual dan selaras dengan budaya lokal sebagai bagian dari praktik keberagamaan yang bertanggung jawab.

4. Prinsip Tauhid Ekteologis dalam Penafsiran Qs.Al-Baqarah[2]:30

Moh. Hasim, dalam *Tafsir Ayat Suci Lelenyepaneun*, menafsirkan QS. *al-Baqarah* [2]: 30 tentang konsep khalifah secara teologis sekaligus sosial-ekologis. Ia menegaskan bahwa khalifah tidak dimaknai sebagai penguasa absolut atas bumi, melainkan sebagai pengganti, penyambung, dan wakil Allah yang menjalankan amanah ilahi dalam kehidupan dunia. Hal ini ia ungkapkan secara eksplisit: "*Khalifah téh hartina panyambung, gaganti, atawa wakil... Bani Adam anu dipaparin pituduh atawa hudalinnas ku Nu Mahawasa.*" (Hasim, 2001). Dengan rumusan ini, Hasim menempatkan kekhalifahan manusia dalam kerangka tauhid: manusia bertindak bukan

atas kehendaknya sendiri, tetapi atas dasar petunjuk dan batasan dari Allah. Penafsiran Hasim menjadi semakin kritis ketika ia menanggapi dialog malaikat dalam ayat tersebut. Pertanyaan malaikat tentang potensi manusia untuk berbuat kerusakan dan saling menumpahkan darah tidak dipahami sebagai bentuk pembangkangan, melainkan sebagai pembacaan realistik atas kecenderungan manusia. Ia mengontekstualisasikan kekhawatiran malaikat dengan realitas ekologis modern: *“Lewewung rebuan héktar salin rupa jadi bubulak pinuh ku tunggul, usum ngijih babanjiran, datang katiga manusa patingkocek néangan cai.”* (Hasim, 2001). Gambaran ini menunjukkan bahwa Hasim membaca ayat tersebut sebagai kritik profetik terhadap eksploitasi alam, deforestasi, krisis air, dan bencana ekologis yang lahir dari keserakahan manusia.

Lebih jauh, Hasim secara tegas mengaitkan kerusakan lingkungan dengan struktur ekonomi dan keserakahan manusia modern. Ia tidak berhenti pada kritik moral individual, tetapi menyoroti aktor-aktor ekonomi besar yang mengabaikan keberlanjutan ekosistem: *“Para konglomerat balap paloba-loba produksi bari teu toloh kana karusakan lingkungan hirup/ekosistem.”* (Hasim, 2001). Polusi industri, menurut Hasim, bukan sekadar masalah teknis, melainkan pelanggaran etis terhadap amanah kekhalifahan karena berdampak langsung pada kesehatan manusia dan keseimbangan alam. Dengan demikian, fasād dipahami sebagai fenomena struktural, bukan sekadar kesalahan personal. Dalam menjelaskan tanggung jawab khalifah, Hasim menggunakan analogi yang pedagogis dan kultural: manusia diibaratkan seperti sopir bus yang mengendalikan arah perjalanan sesuai aturan lalu lintas dan hak para penumpang. Jika sopir bertindak sewenang-wenang dan membuat aturan sendiri, kecelakaan tidak hanya menimpa dirinya, tetapi seluruh penumpang. Analogi ini menegaskan bahwa penyalahgunaan mandat kekhalifahan akan berakibat kolektif, baik secara sosial maupun ekologis. Alam, dalam perspektif ini, bukan objek bebas eksploitasi, melainkan “penumpang” yang memiliki hak untuk dijaga (Hasim, 2001)..

Pada QS. al-Baqarah [2]: 30 tidak secara eksplisit menyebut larangan kerusakan, Hasim membaca ayat ini sebagai fondasi teologis larangan

berbuat fasād. Kekhalifahan manusia hanya sah sejauh ia menjaga keseimbangan ciptaan Allah dan menggunakan alam sesuai kebutuhan, bukan keserakahan. Penafsiran Hasim menunjukkan dasar keterjagaan alam adalah tauhid. Dimana tauhid ini melahirkan etika ekologis, dan etika tersebut dibumikan melalui bahasa serta budaya lokal Sunda. Dalam konteks ini, *Tafsir Lelenyepaneun* tidak hanya menjadi tafsir keagamaan, tetapi wacana kritis tentang krisis lingkungan dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi.

5. Kerusakan Lingkupakan dalam Penafsiran QS.Al-An'am An'ām [6]: 99

Dalam Tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun*, Moh. E. Hasim tidak sekadar menafsirkan QS. Al-An'ām [6]: 99 terdapat nilai ekoteologis yang harus di jaga melalui bahasa dan ungkapan Sunda. Ia menafsirkan "*Tetela huluwotan tatali hurip téh geuning cai.*" (Sungguh jelas bahwa inti keterikatan hidup itu adalah air). Ungkapan tersebut menegaskan prinsip utama ekoteologi Islam adalah air sebagai pusat kehidupan ekologis sekaligus tanda kekuasaan Allah. Air tidak dipahami sebagai sumber biologis, tetapi sebagai poros keterhubungan seluruh makhluk (tatali hurip), yang menunjukkan kesatuan ciptaan dalam tauhid rubūbiyyah (Hasim, 2001).

Hasim menggambarkan siklus air dengan bahasa yang puitis sekaligus ilmiah:

"Cai salin rupa jadi saab, robah sipat jeung af'al asal ngocor jadi kakalayaan ngawang-ngawang... tuluy ragragan jadi cihujan." (Hasim, 2001).

Deskripsi ini menunjukkan bahwa alam bekerja dalam sistem yang teratur dan penuh hikmah. Dari sudut pandang ekoteologi, keteraturan ini merupakan sunnatullah, yang menuntut manusia untuk menjaga, bukan merusak. Alam dipahami sebagai ayat kauniyyah yang terus "berbicara" kepada manusia.

Hasim kemudian menegaskan relasi sebab-akibat ekologis antara air dan tanah:

"Taneuh teuas ngabaketrak gundul tanpa tutuwuhan... ana geus katinggang hujan asal teuas jadi riduh, asal angar jadi subur."

(Hasim, 2001).

Ungkapan ini merepresentasikan prinsip ekologi modern bahwa air adalah penggerak utama produktivitas ekologis, sekaligus prinsip ekoteologi bahwa kehidupan adalah karunia Allah yang hadir melalui mekanisme alam. Tanah yang mati menjadi hidup bukan karena kekuatan manusia, melainkan karena kehendak Allah melalui air hujan. Dalam konteks keanekaragaman hayati, Hasim menguraikan secara detail variasi tanaman, buah, dan umbi-umbian. Ia menutup deskripsi itu dengan pertanyaan reflektif:

“Saha nu nurunkeun cai ti langit, saha nu ngajadikeun tutuwuhan nepi ka baruan jeung bareutian? Saha nu ngareka warnana jeung nangtukeun rasana?” (Hasim, 2001).

Pertanyaan ini merupakan metode pendidikan tauhid ekologis, yang mengarahkan manusia untuk menyadari bahwa keanekaragaman alam adalah manifestasi kehendak Allah, bukan hasil kebetulan. Dalam ekoteologi, kesadaran ini menjadi dasar etika lingkungan: merusak alam berarti mengingkari tanda-tanda kebesaran-Nya. Hasim juga secara tegas mengkritik kerusakan lingkungan akibat ulah manusia. Ia menggunakan ungkapan *“Manusa nu ngaruksak, manusa nu lara-balangsak.”* (Manusia yang merusak, manusia pula yang menderita). Ungkapan ini mencerminkan prinsip ekoteologi kausal-moral, yakni bahwa bencana ekologis bukan semata hukuman, tetapi akibat langsung dari ketidakseimbangan moral manusia (Hasim, 2001).

Kerusakan alam adalah cermin rusaknya relasi manusia dengan Allah dan dengan ciptaan-Nya. Lebih jauh, Hasim menyinggung persekongkolan kekuasaan dan ekonomi sebagai penyebab kerusakan struktural: *“Akibat konglomerat kongkalikong jeung birokrat gunung-gunung garundul... musim ngijih babanjiran, datang katiga walungan saat ngoletrak.”* (Hasim, 2001). Dalam perspektif ekoteologi, ini menunjukkan bahwa krisis lingkungan tidak hanya bersumber dari individu, tetapi dari struktur sosial-ekonomi yang eksploitatif. terdapat dimensi kritik sosial yang kuat, sejalan dengan gagasan ekoteologi kontemporer yang menuntut keadilan ekologis.

Hasim juga menekankan fungsi air sebagai pencegah bencana:

“Kalakay, pangpung jeung tutuwuhan nu paraeh... jadi humus... nahan cihujan sina nyerep ka jero taneuh jeung nyegah banjir.” (Hasim, 2001).

Ungkapan ini menunjukkan pemahaman ekologis yang maju: hutan, tanah, dan air membentuk satu sistem yang saling menopang. Dalam ekoteologi Islam, menjaga sistem ini adalah bagian dari amanah kekhalifahan. Peringatan moral Hasim mencapai puncaknya dengan mengungkapkan : *“Lamun urang kufur ka Nu Maha Agung, cai sungapan tatali hurip batan mahayu kalah ka mahala.”* (Jika kita kufur kepada Yang Maha Agung, air yang menjadi sumber kehidupan justru berubah menjadi bencana) (Hasim, 2001).. Di sini, Hasim memperkenalkan konsep kufur ekologis, yakni sikap tidak bersyukur dan menyalahgunakan nikmat alam. Dalam kerangka ekoteologi, syukur bukan hanya ucapan, tetapi diwujudkan dalam perilaku menjaga dan melestarikan lingkungan.

Moh. E. Hasim dalam *Tafsir Ayat Suci Lenyepanen* memperkenalkan konsep *kufur ekologis*, yakni sikap tidak bersyukur atas nikmat alam yang terwujud dalam perilaku eksploitatif dan kerusakan lingkungan. Dalam kerangka ini, syukur tidak dipahami sebagai ekspresi verbal semata, tetapi sebagai tindakan etis menjaga keseimbangan ciptaan Allah, sehingga kerusakan lingkungan diposisikan sebagai penyimpangan teologis, bukan sekadar kesalahan teknis (Hasim, 1984, p. Jil.1, 112-115). Konsep ini memiliki irisan yang kuat dengan gagasan *ecological sin* dalam ekoteologi Kristen kontemporer, sebagaimana ditegaskan Paus Fransiskus bahwa krisis lingkungan merupakan dosa moral dan struktural yang lahir dari keserakahan serta kegagalan manusia menghormati ciptaan Tuhan. (Francis, 2015) Perbedaannya, *kufur ekologis* Hasim berakar pada dikotomi iman–kufur yang menekankan tanggung jawab keimanan individual, sedangkan *ecological sin* lebih menyoroti dimensi struktural dan sistemik dari krisis ekologi (Rohman et al., 2024). Jika dibandingkan dengan teori lingkungan modern yang bersifat sekuler—seperti *environmental ethics*—yang mendasarkan kepedulian ekologis pada rasionalitas ilmiah dan keberlanjutan, pendekatan Hasim menawarkan basis normatif yang lebih kuat bagi masyarakat religius dengan memposisikan alam sebagai amanah ilahiah yang memiliki hak untuk

dijaga.(Callicott, 1994) Dengan demikian, konsep *kufur ekologis* menunjukkan bahwa tafsir lokal tidak hanya relevan secara teologis, tetapi berkontribusi substantif dalam diskursus ekoteologi global melalui pendekatan etika lingkungan berbasis iman dan budaya.

Ia menutup tafsirnya dengan seruan reflektif:

“Rek iraha atuh babalik pikir, atawa rek terus biluk ka thaghut?” (Hasim, 2001).

Seruan ini dapat dimaknai sebagai ajakan taubat ekologis, yaitu perubahan kesadaran dan perilaku manusia agar kembali pada nilai tauhid, keseimbangan alam, dan etika hidup yang selaras dengan kehendak Allah

4.3. Pemeliharaan Lingkungan dalam Penafsiran QS. Al-Rūm [30]: 41.

Dalam Tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun*, Hasim menegaskan relevansi ayat ini dengan kondisi ekologis kontemporer melalui ungkapan lokal yang tajam dan reflektif. Ia membuka tafsirnya dengan pernyataan: *“Ayat ieu keuna pisan kana kaayaan jaman ayeuna.”*(Ayat ini sangat tepat menggambarkan kondisi zaman sekarang)(Hasim, 2006, p. Jilid 21, 98).Ungkapan ini menunjukkan bahwa Al-Qur’an dipahami Hasim sebagai teks yang hidup (*living Qur’an*), yang terus berdialog dengan realitas sosial dan lingkungan. Dari sudut pandang ekoteologi, pendekatan ini menegaskan bahwa wahyu tidak hanya berbicara tentang keselamatan akhirat, tetapi tentang keberlangsungan kehidupan ekologis di dunia.

Hasim secara tegas mengidentifikasi keserakahan manusia sebagai akar kerusakan lingkungan:

“Lewueng rebuan hektar dibukbak lantaran sarakah hayang ngeduk kauntungan tina ladang kai.” (Hutan ribuan hektar ditebang karena keserakahan ingin meraup keuntungan dari kayu) (Hasim, 2006, p. Jilid 21, 98).

Ungkapan tersebut merefleksikan kritik ekoteologis terhadap paradigma *antroposentris-eksploitatif*, di mana alam semata dipandang sebagai objek pemanfaatan ekonomi tanpa memperhatikan dimensi spiritual dan etika. Dalam diskursus *ekoteologi Islam*, Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan modern bukan hanya persoalan teknis semata, tetapi merupakan manifestasi dari krisis spiritual dan epistemologis akibat hilangnya kesadaran akan hubungan sakral antara

manusia, alam, dan Tuhan. Pandangan antroposentris yang mengangkat manusia sebagai pusat sekaligus pemegang otoritas penuh atas alam sering kali justru mengarah pada eksploitasi sumber daya secara berlebihan dan merusak keseimbangan ekosistem, sebuah kondisi yang dalam perspektif Islam dapat dipandang sebagai bentuk *kufir ekologis*, yakni ketidaksyukuran terhadap nikmat ciptaan Allah dan pengingkaran terhadap amanah sebagai *khalifah* di bumi (Fazlhashemi, 2025; Maghûts, 2024). Kritik Nasr ini memperlihatkan bahwa ekoteologi meminta pemulihan pandangan teocentris (*tawhîd*) yang mengakui alam sebagai manifestasi kehendak Ilahi sehingga memaksa ulang paradigma antropologis yang sempit dan menggantinya dengan etika ekologis yang bertanggung jawab terhadap seluruh ciptaan Tuhan.

Hasim kemudian menguraikan dampak ekologis yang saling berkaitan, mulai dari banjir, kekeringan, hingga krisis iklim global:

“Cur hujan walungan banjir, datang katiga saat ngolettrak.”
(Hasim, 2006, p. Jilid 21, 98).

Saat hujan sungai meluap banjir, saat kemarau sungai mengering

Deskripsi ini menunjukkan pemahaman ekologis yang kuat tentang rusaknya siklus hidrologi akibat deforestasi. Dalam ekoteologi Islam, keseimbangan alam (*mîzân*) merupakan hukum Allah yang harus dijaga (QS. Ar-Rahmân [55]: 7–9). Ketika manusia melanggar keseimbangan ini, maka kerusakan menjadi keniscayaan. Lebih jauh, Hasim mengaitkan kerusakan lingkungan dengan pencemaran udara dan pemanasan global:

“Darat, laut jeung awang-awang geus kotor ku polusi, ozon geus molongo, gunung es di kutub kidul jeung kaler kapanasan terus leeh.”
(Hasim, 2006, p. Jilid 21, 98).

(Darat, laut, dan udara telah tercemar polusi; lapisan ozon rusak; es di kutub mencair)

Ungkapan ini menunjukkan bahwa tafsir Hasim telah melampaui isu lokal dan memasuki ranah krisis ekologis global, selaras dengan temuan ilmiah tentang perubahan iklim. Dalam perspektif ekoteologi, krisis iklim

dipahami bukan hanya sebagai masalah teknis, tetapi sebagai krisis spiritual akibat terputusnya relasi harmonis antara manusia, alam, dan Tuhan (Nasr, 2007).

Hasim bahkan menggunakan perumpamaan banjir Nabi Nuh a.s. untuk menggambarkan tingkat keparahan krisis lingkungan: *“Teu mustahil marcapada kabanjiran saperti dina jaman Nabi Noh.”* (Bukan mustahil bumi akan terendam banjir seperti pada zaman Nabi Nuh) (Hasim, 2006, p. Jilid 21, 98).. Dalam kerangka ekoteologi Islam, kisah Nabi Nuh tidak hanya dipahami sebagai sejarah, tetapi sebagai peringatan ekologis bahwa kehancuran lingkungan adalah konsekuensi dari pembangkangan moral kolektif. Analogi ini menegaskan bahwa bencana ekologis berskala besar merupakan hasil akumulasi kerusakan yang terus dibiarkan.

Puncak pesan ekoteologis Hasim terletak pada seruan moralnya:

“Ulah nongtoyod mawa karep sorangan... eureunan kafasidan téh, tuluy marulang deui kana jalan nu bener.” (Hasim, 2006, p. Jilid 21, 98).

(Jangan keras kepala mengikuti kehendak sendiri... hentikan perusakan dan kembalilah ke jalan yang benar)

Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa tafsir Hasim telah melampaui isu lokal dan memasuki ranah krisis ekologis global, sejalan dengan temuan ilmiah serta pandangan teologis kontemporer tentang hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan. Dalam banyak kajian tentang *ekoteologi*, krisis iklim tidak lagi dipahami semata sebagai masalah teknis bangsa atau negara, tetapi sebagai manifestasi dari sebuah krisis spiritual dan moral yang lebih mendasar; hal ini terlihat ketika paradigma modern antroposentris—yang memandang alam hanya sebagai objek utilitarian—telah mereduksi relasi manusia terhadap lingkungan dan menyebabkan destruktifitas ekologis di banyak wilayah di dunia (Nasr, 2007). Perspektif teologis seperti yang dikemukakan oleh *Islamic ecotheology* justru menekankan bahwa akar dari krisis lingkungan dan perubahan iklim terletak pada putusnya hubungan harmonis antara manusia, alam, dan Tuhan, sehingga solusi semata lewat teknologi atau kebijakan tanpa penguatan fondasi spiritual tidaklah memadai. Dalam kerangka pemikiran ini, krisis iklim dipahami sebagai gejala dari hilangnya kesadaran spiritual

dan ketidakmampuan manusia untuk menjaga keseimbangan kosmik (*mīzān*) yang diwajibkan dalam ajaran Islam, sehingga tindakan eksploitasi terhadap alam menjadi refleksi dari krisis spiritual yang perlu diatasi melalui penyadaran teologis (*scientia sacra*)(Shefer-Mossensohn, 2025).

6. Sintesis Ekoteologis : Integasi Pendidikan Nilai Tauhid, Alam, dan Budaya Lokal dalam Tafsir Ayat Suci Leunyepaneun

Tafsir Moh. E. Hasim atas QS. al-Baqarah [2]: 30 dalam *Ayat Suci Leunyepaneun* merepresentasikan sintesis ekoteologis yang tidak berhenti pada penjelasan normatif tentang konsep khalifah, tetapi berkembang menjadi kerangka etis dan pedagogis yang kontekstual. Kekhalifahan manusia dipahami sepenuhnya bersumber dari kehendak Allah, sehingga manusia diposisikan sebagai wakil dan pengelola amanah, bukan pemilik mutlak bumi. Perspektif tauhid ini menjadi fondasi kritik Hasim terhadap kecenderungan antroposentris yang memutlakkan kuasa manusia atas alam dan menyingkirkan dimensi tanggung jawab ilahiah dalam relasi ekologis.

Kerangka tersebut diperkuat oleh QS. al-A'raf [7]: 56 yang menegaskan larangan melakukan kerusakan (*fasād*) di bumi setelah diciptakan secara seimbang, serta QS. ar-Rūm [30]: 41 yang menunjukkan bahwa kerusakan di darat dan laut merupakan akibat langsung dari perbuatan manusia. Dalam pembacaan ekologis-kritis Hasim, dialog malaikat dalam QS. al-Baqarah [2]: 30 tidak dipahami secara abstrak, melainkan sebagai peringatan teologis atas potensi destruktif manusia jika mandat kekhalifahan dijalankan tanpa etika. *Fasād* dengan demikian tidak direduksi sebagai kesalahan moral individual, tetapi dipahami sebagai fenomena struktural yang lahir dari sistem ekonomi, pola produksi, dan gaya hidup eksploitatif yang mengabaikan batas-batas ilahiah.

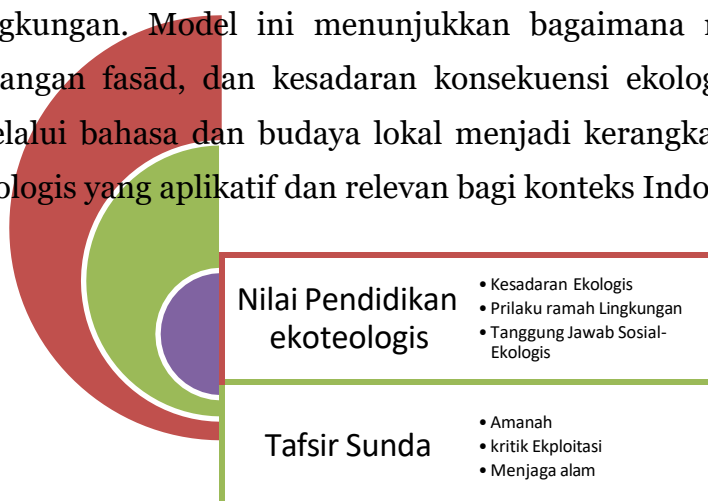
Dimensi antroposentris-etis dalam tafsir Hasim menempatkan manusia bukan sebagai pusat yang absolut, melainkan sebagai subjek moral yang terikat oleh aturan Tuhan dan konsekuensi sosial-ekologis dari tindakannya. Analogi kultural Sunda—seperti sopir bus yang harus menaati rambu lalu lintas dan menghormati hak penumpang—berfungsi sebagai instrumen pedagogis untuk menegaskan bahwa penyalahgunaan mandat

kekhalifahan akan berdampak kolektif, tidak hanya bagi manusia, tetapi bagi keseluruhan ekosistem. Dalam konteks ini, ketaatan kepada Allah diwujudkan melalui tanggung jawab menjaga keseimbangan alam, bukan sekadar melalui ritual keagamaan.

Kekuatan utama dalam penafsiran Hasim terletak pada pendekatan kultural-pedagogisnya. Bahasa dan imajinasi Sunda berfungsi sebagai medium pendidikan nilai yang efektif untuk membumikan tauhid dan etika ekologis dalam pengalaman hidup masyarakat lokal. Tidak hanya berfungsi sebagai tafsir Al-Qur'an berbahasa daerah, tetapi sebagai model pendidikan ekoteologis yang mentransformasikan ajaran wahyu menjadi kesadaran ekologis yang operasional dan kontekstual.

Sintesis ekoteologis ini sejalan dengan tradisi pemikiran Islam klasik dan kontemporer. Pandangannya beririsan dengan gagasan Imam al-Ghazali tentang keterkaitan Tuhan, manusia, dan alam, serta kritik terhadap dominasi hawa nafsu yang merusak keseimbangan hidup. Demikian pula, ia sejalan dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr yang memandang krisis lingkungan modern sebagai manifestasi krisis spiritual akibat terputusnya relasi sakral antara manusia dan alam. Dengan demikian, tafsir Hasim dapat dibaca sebagai artikulasi lokal dari wacana ekoteologi Islam global.

Berdasarkan sintesis tafsir atas QS. al-Baqarah [2]: 30, QS. al-A'rāf [7]: 56, dan QS. ar-Rūm [30]: 41, penelitian ini merumuskan sebuah Model Pendidikan Ekoteologis Berbasis Tafsir Sunda yang mengintegrasikan landasan tauhid, pembacaan tafsir kontekstual, dan nilai-nilai pendidikan lingkungan. Model ini menunjukkan bagaimana mandat kekhalifahan, larangan fasād, dan kesadaran konsekuensi ekologis ditransformasikan melalui bahasa dan budaya lokal menjadi kerangka pendidikan karakter ekologis yang aplikatif dan relevan bagi konteks Indonesia.





Gambar 1. Model Pendidikan Ekoteologis Berbasis Tafsir Ayat Suci Lelenyepaneun

Sumber: Diolah oleh penulis berdasarkan analisis terhadap Tafsir *Ayat Suci Lelenyepaneun* karya Moh. E. Hasim (2001) pada QS. Al-Baqarah [2]:30, QS. Al-A'rāf [7]:56, QS. Ar-Rūm [30]:41 .

Bagan ini menunjukkan Model Pendidikan Ekoteologis Berbasis Tafsir Sunda yang disusun secara berlapis. Fondasi model bertumpu pada tiga ayat kunci—QS. al-Baqarah [2]: 30, QS. al-A'rāf [7]: 56, dan QS. ar-Rūm [30]: 41—yang membentuk alur normatif-pedagogis berupa mandat kekhalifahan, larangan fasād, dan kesadaran konsekuensi ekologis. Kerangka wahyu tersebut ditransformasikan melalui tafsir kontekstual Moh. E. Hasim dengan medium bahasa dan budaya Sunda, sehingga melahirkan nilai-nilai pendidikan ekoteologis yang aplikatif dan bermuara pada pembentukan karakter ekologis religious yang teridir dari kesadaran ekologis, Prilaku Ramah Lingkungan, dan tanggung jawab sosial ekologis.

KESIMPULAN

Artikel ini menegaskan bahwa Tafsir Ayat Suci Lelenyepaneun karya Moh. E. Hasim merupakan kontribusi penting dalam pengembangan pendidikan ekoteologis berbasis tafsir lokal Nusantara. Melalui pendekatan bahasa dan budaya Sunda, Hasim mengintegrasikan nilai tauhid, tanggung jawab manusia sebagai khalifah, dan etika pengelolaan alam secara kontekstual. Ayat-ayat seperti QS. al-Baqarah [2]: 30, QS. al-A'rāf [7]: 56, dan QS. ar-Rūm [30]: 41 dibaca sebagai landasan etis kesadaran ekologis, di mana kerusakan lingkungan dipahami sebagai kegagalan moral-spiritual manusia. Keunggulan tafsir ini terletak pada pendekatan kultural-pedagogis yang membumikan nilai-nilai Al-Qur'an dalam pengalaman lokal, sehingga Tafsir Lelenyepaneun dapat diposisikan sebagai model

pendidikan ekoteologis berbasis budaya lokal yang relevan untuk merespons krisis lingkungan global.

Berdasarkan temuan tersebut, penelitian ini merekomendasikan agar pendidikan Islam mengintegrasikan nilai-nilai ekoteologi sebagai bagian dari pembentukan karakter dan kesadaran ekologis. Menjaga kelestarian lingkungan merupakan wujud tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi sekaligus implementasi amanah Allah dalam menjaga keseimbangan (*mīzān*) dan mencegah kerusakan (*fasād*). Nilai-nilai ekoteologis dalam *Tafsir Ayat Suci Lelenyepaneun* perlu diinternalisasikan melalui pendidikan, budaya lokal, dan gerakan sosial sehingga mampu membentuk generasi yang religius, beretika lingkungan, serta memiliki komitmen terhadap pembangunan berkelanjutan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī. (n.d.). *Iḥyā' 'Ulūmal-Dīn*. Beirūt: Dāral-Fīkr.
- Akbar, M. I. (2023). *Ekospiritualisme Al-Qur'an (Studi Atas Tanggungjawab Manusia Sebagai Khalifah Fī Al-Ardh Dalam Penyelamatan Alam)*. PTIQ.
- al-Farmawī, A. H. (1977). *al-Bidāyah fī l-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Cairo: Dar Jumhuriyyah Misr.
- Al-Farmāwī, A. H. (1977). *Al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (2nd ed.). Ghiza: al-Mathba'ah al-Hadarah al-'Arabiyyah.
- al-Ṭabarī, M. ibn J. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Vol. 1–30). Beirut: Dar al-Fīkr.
- Al-Attas, S. M. N. (2014). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: UTM Press.
- Badan Nasional Penanggulangan Bencana. (2024). *Resiliensi: Indonesia Tangguh Menghadapi Bencana* (Vol. 2). Jakarta: Pusat Data, Informasi, dan Komunikasi Kebencanaan, Badan Nasional Penanggulangan Bencana. Retrieved from <https://bnpb.go.id/majalah/majalah-resiliensi-vol-2-september-2024>
- Badan Nasional Penanggulangan Bencana. (2025). *Resiliensi: Indonesia Tangguh Menghadapi Bencana* (Vol. 5). Jakarta: Pusat Data, Informasi, dan Komunikasi Kebencanaan, Badan Nasional Penanggulangan Bencana. Retrieved from <https://bnpb.go.id/majalah/majalah-resiliensi-vol5-no1-april-2025>
- Bandjaran, A. (2024). *Kajian pengaruh perubahan tutupan lahan*

- terhadap banjir di DAS Citarum hulu Dayeuhkolot* (Institut Teknologi Bandung). Institut Teknologi Bandung. Retrieved from <https://digilib.itb.ac.id/assets/files/2024/MjAyNCBUUyBQUUCBBREhJVFIBIEJBTKRKQVJBtIBDQUtUSSAgIDEgLSBBQlNUUkFLLnBkZg.pdf>
- Callicott, J. B. (1994). *Earth's insights: a multicultural survey of ecological ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. Univ of California Press.
- Candrawati, H., & Wijayanti, R. (2025). Konstruksi Wacana Ekoteologi Islam dalam Pemikiran Nasaruddin Umar: Suatu Analisis Wacana Kritis. *Ittishol: Jurnal Komunikasi Dan Dakwah*, 3(2), 154–180.
- Efendi, A. N., Ahmadi, A., & Indarti, T. (2025). Ecosemiotics-Cultural Perspective in Indonesian Literature: Narratives of Ecological Preservation in Local Communities. *International Journal of Literary Humanities*, 23(4), 37 – 51. <https://doi.org/10.18848/2327-7912/CGP/v23i04/37-51>
- Fazlhashemi, M. (2025). Islamic Ecotheology. In S. W. and O. Franck (Ed.), *Intersections of Religion, Education, and a Sustainable World* (pp. 25–40). Switzerland: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-81809-7_3
- Francis, P. (2015). Laudato si: on care for our common home. *ENERGY LAW JOURNAL*, 37, 79.
- Gadamer, H.-G. (2013). *Truth and method* (2nd ed.). London: Bloomsbury Academic.
- Grondin, J. (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Gusmian, I. (2003). *Khazanah Tafsir Indonesia*. Jakarta Selatan: Teraju.
- Gusmian, I. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia*. Yogyakarta: LKIS.
- Hasim, M. E. (1984). *Ayat Suci Lenyepaneun* (2nd ed.). Bandung: Pustaka.
- Hasim, M. E. (2001). *Ayat Suci dalam Renungan*. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Hasim, M. E. (2006). *Ayat Suci Lenyepaneun*. Bandung: Pustaka.
- Hermanto, A. (2021). *Fikih Ekologi*. Malang: Literasi Nusantara.
- Human Initiative. (2025). Situation report: Bencana banjir dan longsor Provinsi Aceh, Sumatra Utara, Sumatra Barat Tahun 2025. *Human Initiative*. Retrieved from <https://human-initiative.org>
- Katsir, I. (n.d.). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Retrieved from <https://tafsirweb.com/8677-surat-az-zumar-ayat-15.html>
- Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan. (2025, March). *Laporan Indonesia Disaster Management Summit (IDMS) Tahun 2025*. Jakarta. Retrieved from <https://www.kemenkopmk.go.id/laporan-indonesia-disaster-management-summit-tahun-2025>

- Latifah, I. (2024). Tafsir Ayat-Ayat Ekologi Yusuf al-Qaradawi dan Seyyed Hossein Nasr. *Al-Thiqah: Jurnal Ilmu Keislaman*, 7(1), 155–173.
- Mafaza, V., Khobir, A., Zahra, F. D., & Firdaus, M. J. (2025). Peran Ekoteologi dalam Pendidikan Islam: Belajar Menjaga Alam sebagai Amanah Tuhan. *Hikmah: Jurnal Studi Pendidikan Agama Islam*, 2(4), 161–178.
- Maghûts, A. M. (2024). Sakralitas Alam dalam Perspektif Seyyed Hossein Nasr. *AL-MUTSLA*, 7(2), 165–182.
<https://doi.org/10.46870/jstain.v7i2.1948>
- Mangunjaya, M. (2005). *Fachruddin. Konservasi Alam dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Mudin, M. I., Ouannes, M. H., & Saputri, N. (2025). Paradigma Dominasi Vis As Vis Harmoni Atas Alam: Studi Kritis Perspektif Teo-Ekologi Islam. *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy*, 6(1), 91–124.
- Muhamad Rizka, M. U. (2024). *Unsur Lokalitas Tafsir Sunda (Studi Kitab Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun Karya Moh. E. Hasim Juz 26)*. Universitas KH. Abdul Chalim.
- Nasr, S. H. (1968). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Allen & Unwin.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion & The Order of Nature*. New York: Oxford University Press.
- Nasr, S. H. (1997). *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. Chicago: Kazi Publications.
- Nasr, S. H. (2007). *Islamic Ecotheology and the Environmental Crisis*. Retrieved from https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-031-81809-7_3
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Pelu, F. (2024). Dampak Perubahan Iklim Global terhadap Kerentanan Sosial Ekonomi Masyarakat Pesisir di Maluku. *Jurnal Akademik Ekonomi Dan Manajemen*, 1(4), 635–643.
- Putera, A. A. P., & Jamil, M. J. (2026). *Ekoteologi dan Tanggung Jawab Hukum terhadap Alam Integrasi Prinsip Khalifah dengan Hukum Perdata dan Pidana Lingkungan di Indonesia*. Sukoharjo: CV Eureka Media Aksara.
- Putri, D. A., Azzahra, H., Melaban, M. Z., & Hermanto, E. (2025). Tafsir ekologis: Membaca ayat-ayat alam sebagai etika konservasi dalam krisis iklim global. *Al-Furqan: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, 4(3), 570–584.
- Rahman, F. (2009). *Major Themes of the Qur'an* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.

- Rohman, A., Kurniawan, E., Syifauddin, M., Muhtamiroh, S., & Muthohar, A. (2024). Religious Education For The Environment: Integrating Eco-Theology in The Curriculum of Islamic Religious and Character Education to Enhance Environmental Education in Indonesia. *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam*, 18(2), 201–226.
- Rohmana, J. A. (2017). *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*. Bandung: Mujahid Press.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: towards a contemporary approach*. London & New York: Routledge.
- Sasmita, F. S., & Pratiwi, V. (2024). Identifikasi penyebab banjir di kawasan Cicaheum Kota Bandung – Jawa Barat. *CRANE: Civil Engineering Research Journal*, 5(1), 63–69. <https://doi.org/10.34010/crane.v5i1.10184>
- Setiawan, R. (2019). 22.105 KK terdampak banjir Sungai Citarum di Bandung. *Minanews.Net*. Retrieved from <https://minanews.net/22-105-kk-terdampak-banjir-sungai-citarum-di-bandung/>
- Shefer-Mossensohn, M. (2025). Modern Islamic Eco-Religion: Historical Contexts. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 19(2), 237 – 264. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.27632>
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Misbah* (2nd ed.). Jakarta: Lentera
- Hati.Subagiya, B. (2024). Etika pelestarian alam: Konsep Environmental Ethics in Islam dan Ecofeminism Ethics dalam memandang alam. *Islamic Literature: Journal of Islamic Civilisations*, 1(1), 1–13.
- Tabari, I. J. (2000). *Jami' al-Bayan fi tafsir ayi Alquran 1 ed.* (14th ed.). Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Taufikin, T. (2025). Integrating Eco-Theology In Islamic Education: A Case Study On Fostering Ecological Awareness Through Religious Pedagogy. *El-Tarbawi*, 18(1), 1–20.
- Ulum, M. C., & Ngindana, R. (2017). *Environmental governance: Isu kebijakan dan tata kelola lingkungan hidup*. Universitas Brawijaya Press.
- WALHI. (2025, December). *Legalisasi bencana ekologis di Sumatera Barat, Aceh dan Sumatera Utara dan tuntutan tanggung jawab negara serta korporasi*. Retrieved from <https://www.walhi.or.id>
- Widiastuty, H., & Anwar, K. (2025). Ekoteologi Islam: Prinsip Konservasi Lingkungan Dalam Al-Qur'an Dan Hadits Serta Implikasi Kebijakannya. *Risalah: Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam*, 11(1), 55–72.