

Article

Landasan Normatif Green Constitution dalam Islam: Studi Ayat Ekologis dan Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Lingkungan di Indonesia

Moh. Ikhya Ulumuddin Al Hikam¹, Fadhil Achmad Agus Bahari²

¹ Institut Nurul Islam, Mojokerto, Indonesia;

email : mohammadalhikam@gmail.com Universitas Islam Negeri Sunan

²Ampel Surabaya, Surabaya, Indonesia;

email : 2016fadhil@gmail.com

Abstract

*The global ecological crisis – marked by climate change, environmental degradation, and the overexploitation of natural resources – highlights the limitations of modern legal paradigms that remain predominantly anthropocentric. In Indonesia, the concept of a Green Constitution has emerged as an effort to constitutionalize environmental protection; however, its development largely relies on formal legal mechanisms and lacks deeper ethical and epistemological grounding. This article analyzes thematic interpretations of Qur'anic ecological verses as a conceptual basis for constructing a Green Constitution rationality that integrates legal norms with ethical principles. Employing a qualitative method with a thematic tafsir approach, this study examines Qur'anic verses concerning cosmological order, human responsibility, and prohibitions against environmental destruction, and relates them to principles of constitutional environmental law. The findings demonstrate that key Qur'anic concepts – such as *mīzān* (balance), *khalifah* (trusteeship), *fasād* (corruption), *isti'mār* (constructive development), and the prohibition of *isrāf* (excess) – provide epistemological foundations for sustainability, ecological justice, precaution, and state responsibility. Integrating Qur'anic environmental ethics into constitutional discourse contributes to the development of a Green Constitution framework that is normatively robust, socially legitimate, and contextually grounded in Indonesia's constitutional and religious worldview.*

Keywords

Ecological justice, green constitution, Islamic environmental ethics, Qur'anic interpretation, sustainable development



Abstrak

Perkembangan teknologi reproduksi berbantu, khususnya praktik sewa rahim (surrogacy), menghadirkan tantangan baru bagi sistem hukum Indonesia, terutama dalam penentuan status keperdataan dan hak waris anak yang dilahirkan melalui mekanisme tersebut. Hingga saat ini, Indonesia belum memiliki regulasi khusus yang mengatur surrogacy, sehingga penetapan nasab, keabsahan hubungan keperdataan, serta perlindungan hak waris anak sering berada dalam ruang abu-abu hukum. Dalam perspektif hukum Islam, penetapan nasab dan hak waris sangat bergantung pada prinsip al-walad lil-firāsy dan ketentuan keibuan yang menetapkan ibu sebagai perempuan yang melahirkan. Sementara itu, hukum positif melalui Undang-Undang Perkawinan dan peraturan kependudukan menekankan pentingnya kejelasan status orang tua dalam dokumen administrasi negara. Ketidaksinkronan kedua rezim hukum tersebut menimbulkan persoalan mendasar ketika anak hasil sewa rahim tidak secara otomatis memperoleh hak nasab dan waris dari pasangan pemesan, sementara ibu pengganti tidak selalu memiliki hubungan sosial maupun legal yang diharapkan sebagai orang tua. Penelitian ini merupakan library research dengan pendekatan yuridis-normatif dan komparatif yang menganalisis literatur fikih klasik-kontemporer, regulasi nasional, serta hasil penelitian lima tahun terakhir terkait surrogacy. Kajian menunjukkan bahwa ketidakpastian penetapan status keperdataan anak berimplikasi langsung terhadap pembatasan hak waris, terutama ketika terjadi pertentangan antara ketentuan fikih tentang nasab dan prinsip administrasi kependudukan dalam hukum positif. Penelitian ini menawarkan model rekonstruksi hukum berbasis perlindungan anak dan maqāṣid al-syari'ah untuk menjembatani dualisme tersebut, sehingga tercipta kepastian hukum yang adil, komprehensif, dan responsif terhadap perkembangan teknologi reproduksi.

Kata Kunci

hak waris, hukum Islam, sewa rahim, status keperdataan, Undang-Undang Perkawinan

PENDAHULUAN

Krisis lingkungan hidup menjadi salah satu fenomena global abad ke-21. Pemanasan global memicu perubahan iklim yang tidak biasa di beberapa wilayah, salah satunya Indonesia pada Desember lalu, terbentuknya siklon tropis di pulau Sumatera merupakan sebuah anomali dikarenakan siklon tropis tidak biasa terbentuk di wilayah sepanjang garis Katulistiwa. Hal ini menunjukkan adanya kenaikan suhu permukaan laut Indonesia yang disebabkan pemanasan global (BMKG 2025), selain itu juga diperparah oleh degradasi ekosistem hutan dan eksplorasi sumber daya alam yang berlebihan (GWF 2024).

Penelitian Turkamani (2023) menyebutkan bahwa krisis iklim adalah akibat masalah ekonomi yang tercipta dari sekularisme pemerintah dan dampak kolonialisme. Residu pemikiran kolonial yang masih menghegemoni negara-negara dengan populasi mayoritas muslim, menurut Turkamani, menitikberatkan paradigma pembangunannya pada pertumbuhan ekonomi tanpa memperhatikan keseimbangan ekologis. Terkait dengan hal ini, Muhammad dan Syaifudin (2025) menyatakan bahwa pembangunan yang ideal adalah pembangunan yang dilandasi atas gagasan keberlanjutan,

dalam artian memperhatikan keberlangsungan lingkungan hidup dan ekosistem untuk generasi mendatang.

Perlindungan konstitusional yang dibentuk atas kesadaran akan pentingnya integrasi prinsip-prinsip lingkungan dikenal dengan istilah *Green Constitution* (da Silva 2022). Konsep ini menekankan perlunya landasan normatif yang menjamin hak dan kewajiban warga negara dalam menjaga kelestarian lingkungan. Di Indonesia, istilah ini mulai dipopulerkan oleh Jimly Asshiddiqie untuk menggambarkan nuansa hijau dalam UUD 1945 pasca-amandemen, khususnya melalui jaminan hak atas lingkungan hidup yang baik dan berkelanjutan (Syahuri et al. 2021).

Penelitian terhadap diskursus *Green Constitution* umumnya lebih menekankan pada mekanisme perlindungan hukum, instrumen kebijakan, dan penerapan regulasi lingkungan (Yusa dan Hermanto 2018; Arrsa et al. 2025). Beberapa penelitian dekade belakang menunjukkan arah perhatian yang berbeda. Sentuhan kultural yang dilakukan oleh Istiadji et al. (2024) dan Fakhruddin (2024) menegaskan pentingnya peran masyarakat dalam perlindungan ekologi. Demikian didasari atas kurang efektifnya implementasi konstitusi hijau tanpa andil masyarakat setempat. Selain itu, gerakan kultural, pada dasarnya dimotori oleh kesadaran individu atas nilai-nilai yang hidup pada diri alam itu sendiri (Sedia 2023). Gerakan masyarakat dalam perlindungan lingkungan dengan kesadaran atas nilai-nilai kultural dinilai efektif, hal ini menunjukkan pentingnya meninjau pandangan hidup yang mendasari cara manusia melihat dunia.

Dalam Al-Qur'an, sebagai pandangan dunia umat Muslim, ayat-ayat ekologis dapat dijadikan sebagai manifesto gerakan perlindungan lingkungan. Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Rohman et al. (2025), menunjukkan bahwa alam dapat dilihat sebagai manifestasi sifat *jamāliyyah* Allah, yang mana berkonsekuensi terhadap manusia yang dikonsepsikan sebagai *khalīfah fī al-ard*. Konsepsi ini dapat diimplementasikan dalam bentuk penjagaan, perawatan, dan perbaikan yang dilakukan manusia terhadap alam sebagai bentuk tugas langit yang telah dibebankan oleh Allah. Temuan Rohman et al. selaras dengan penelitian Ayatullah et al. (2024), bahwa dalam Al-Qur'an memuat prinsip-prinsip yang dapat dijadikan sebagai landasan gerakan konservasi lingkungan. Penelitian-penelitian ini menegaskan pentingnya melandasi gerakan perlindungan ekosistem yang didasari atas nilai yang intrinsik dalam diri masyarakat sebagai bagian yang hidup berdampingan dengan alam, artinya nilai yang hidup pada masyarakat dapat ditransformasikan menjadi landasan etis bahkan epistemologis konstitusi hijau.

Kendati demikian, beberapa penelitian di atas masih berkutat pada aspek normatif, implementatif dan –penelitian terhadap ayat-ayat ekologis Al-Qur'an – masih cenderung menekankan aspek moral-spiritual individu, belum memperluas ke dimensi normatif kolektif dan kebijakan publik. Tafsir Al-Qur'an menawarkan dasar nilai yang kaya, namun belum dimanfaatkan secara penuh untuk membangun logika hukum konstitusional. Di sisi lain, kajian hukum lingkungan menekankan mekanisme formal dan regulatif,

tetapi sering mengabaikan sumber epistemik yang memberi legitimasi filosofis dan etis. Hal ini membuka ruang penelitian untuk menghubungkan pemikiran dasar-dasar epistemik ayat-ayat ekologis dengan landasan rasional hukum konstitusional.

Tafsir tematik ayat-ayat ekologis dapat diposisikan sebagai fondasi konseptual yang menjembatani antara prinsip-prinsip ekologis Al-Qur'an dengan praktik hukum konstitusional. Pendekatan ini memungkinkan untuk membangun rasionalitas *Green Constitution* yang tidak hanya sah secara yuridis, tetapi juga logis, etis, dan filosofis. Selain itu, dengan mempertimbangkan mayoritas masyarakat Indonesia yang beragama Islam, maka melandasi konstitusi hijau dengan ide-ide teologis yang bermuara dari Al-Qur'an menjadi urgen untuk dilakukan. Dengan demikian, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis tafsir tematik ayat-ayat ekologis sebagai ikhtiar konseptual dalam membangun rasionalitas *Green Constitution*. Fokus utama adalah identifikasi asumsi epistemologis dari ajaran Al-Qur'an dan relevansinya dengan prinsip-prinsip konstitusi hukum lingkungan.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif-analitis dengan pendekatan tafsir tematik terhadap ayat-ayat Qur'an yang memuat nilai-nilai ekologis. Pendekatan tematik dipilih karena memungkinkan penelusuran konsep dan prinsip ekologis secara sistematis di seluruh teks Al-Qur'an, sehingga dapat diidentifikasi relevansinya terhadap pembentukan rasionalitas *Green Constitution*. Data penelitian diperoleh dari sumber primer berupa teks Al-Qur'an dan tafsir klasik maupun kontemporer, serta sumber sekunder berupa artikel jurnal, buku, dan dokumen hukum terkait *Green Constitution*. Analisis data dilakukan melalui proses dokumentasi dan pengelompokan ayat-ayat yang terkait dengan konsep ekologi, kemudian melakukan rekonstruksi epistemik ayat-ayat tersebut untuk dikaitkan dengan landasan epistemologis dan prinsip *Green Constitution*. Pendekatan ini memungkinkan penelitian tidak hanya deskriptif, tetapi juga membangun argumen konseptual dan epistemologis untuk kontribusi ilmiah lintas disiplin.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Prinsip Ethico-Legal Al-Qur'an

Dalam tradisi pemikiran Islam, Al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai kitab suci yang memuat tuntunan ritual dan moral individual, melainkan juga sebagai sumber nilai normatif yang memiliki implikasi sosial, politik, dan hukum. Fazlur Rahman menegaskan bahwa Al-Qur'an mengandung visi moral yang bersifat transhistoris atau melampaui masanya, yang mana menuntut pembacaan kontekstual agar nilai-nilai etikanya dapat diwujudkan dalam sistem sosial dan hukum (Fazlurrahman 1982). Pandangan ini menempatkan Al-Qur'an sebagai sumber prinsip-prinsip etika hukum, bukan sekadar kumpulan norma legal positif.

Dalam konteks etika hukum, Al-Qur'an menghadirkan seperangkat prinsip dasar yang menjadi fondasi pembentukan hukum, seperti keadilan (*al-'adl*), keseimbangan (*al-mīzān*), kemaslahatan (*maṣlahah*), dan tanggung jawab (*taklīf*) (Saeed 2006). Prinsip-prinsip ini tidak selalu dirumuskan dalam bentuk aturan legal yang rinci, tetapi hadir sebagai nilai universal yang menuntut penjabaran melalui nalar manusia dan praksis sosial. Oleh karena itu, tafsir Al-Qur'an – terutama tafsir tematik – memiliki peran strategis dalam mengekstraksi prinsip-prinsip etika hukum tersebut menjadi fondasi hukum normatif.

Berbicara tentang ayat-ayat ekologis dalam Al-Qur'an, hal ini berangkat dari pandangan kosmologis yang memandang alam sebagai ciptaan Allah yang memiliki nilai intrinsik. Konsep *khalīfah fī al-ard* (QS. al-Baqarah [2]: 30) tidak mengafirmasi dominasi eksploratif manusia atas alam, melainkan mandat perwakilan yang sarat tanggung jawab etis. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan modern berakar pada hilangnya dimensi sakral alam, yang dalam pandangan Islam seharusnya dipahami sebagai *āyāt kaunīyyah* (Seyyed Hossein Nasr 1990).

Dalam Al-Qur'an menegaskan prinsip keseimbangan (*mīzān*), sebagaimana termaktub dalam QS. al-Rahmān [55]: 7–9. Prinsip ini menunjukkan bahwa tatanan alam dibangun atas keseimbangan yang harus dijaga, dan pelanggaran terhadap keseimbangan tersebut berimplikasi pada kerusakan (*fasād*) (Wulan 2025). Dalam konteks ini, larangan berbuat kerusakan di bumi (QS. al-A'rāf [7]: 56) dapat dipahami sebagai norma *etico-legal* yang memiliki dimensi ekologis dan sosial sekaligus. Dalam hal ini Wulan (2025) menjelaskan bahwa rendahnya tingkat kesadaran masyarakat dan kolaborasi mereka dengan pemerintah dapat disolusikan melalui internalisasi nilai-nilai Al-Qur'an

Sebagian besar kajian ekoteologi Islam cenderung menekankan dimensi etika individual, seperti kesalehan ekologis dan tanggung jawab moral personal. Namun, sebagaimana dikemukakan oleh Mohammad Hashim Kamali, prinsip-prinsip etika Al-Qur'an memiliki potensi untuk dikembangkan menjadi norma hukum publik melalui proses *istinbāt* dan *ijtihād* yang responsif terhadap realitas sosial (Kamali 2003). Dengan demikian, etika ekologis Al-Qur'an tidak berhenti pada kesadaran personal, tetapi dapat direkonstruksi menjadi landasan normatif bagi kebijakan publik dan hukum negara.

Dalam penelitian ini, prinsip ethico-legal Al-Qur'an dipahami sebagai himpunan nilai dasar yang diekstraksi melalui tafsir tematik ayat-ayat ekologis, lalu direkonstruksi secara epistemologis untuk membentuk rasionalitas hukum lingkungan. Prinsip-prinsip tersebut menjadi jembatan konseptual antara teks wahyu dan bangunan hukum konstitusional yang berorientasi pada keberlanjutan lingkungan.

Rasionalitas Hukum Green Constitution

Green Constitution merujuk pada gagasan konstitutionalisme

yang mengintegrasikan perlindungan lingkungan hidup sebagai prinsip fundamental negara. Leite dan Ayala (2019) menjelaskan bahwa Green Constitution lahir dari kesadaran global akan keterbatasan paradigma hukum modern yang antroposentrism dan eksploratif. Konstitusi tidak lagi dipahami semata sebagai kontrak sosial antar-manusia, tetapi juga sebagai instrumen perlindungan ekosistem bagi generasi kini dan mendatang. Menurut Leite dan Ayala, konsep perlindungan ekosistem berdiri atas tiga hal pokok: (1) suatu prinsip hukum yang menganggap bahwa manusia bukanlah yang utama; (2) pengakuan bahwa manusia, alam, dan segala bentuk kehidupan memiliki nilai untuk tujuan perlindungan mereka; dan (3) kesadaran bahwa perlindungan alam bukanlah tujuan moral atau etis dalam masyarakat global, melainkan masalah keadilan – keadilan ekologi.

Jimly Asshiddiqie mempopulerkan istilah Green Constitution untuk menggambarkan perkembangan UUD 1945 pasca-amandemen yang mengakui hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat sebagai hak konstitusional warga negara (Asshiddiqie 2009). Pengakuan ini menandai pergeseran rasionalitas hukum dari sekadar kepastian normatif menuju keadilan ekologis. Rasionalitas hukum dalam Green Constitution tidak dapat dilepaskan dari kritik terhadap rasionalitas instrumental modern yang berorientasi pada pertumbuhan ekonomi. Jürgen Habermas membedakan rasionalitas instrumental dari rasionalitas komunikatif, di mana yang terakhir menekankan legitimasi normatif berbasis konsensus nilai (Habermas 2006). Dalam konteks hukum lingkungan, rasionalitas komunikatif memungkinkan integrasi nilai-nilai etis, kultural, dan ekologis ke dalam pembentukan norma hukum.

Green Constitution beroperasi dalam paradigma ekosentrism atau setidaknya *eco-anthropocentric*, yang mengakui bahwa kepentingan manusia tidak dapat dipisahkan dari keberlangsungan ekosistem. Rasionalitas hukum hijau dengan demikian tidak hanya bertanya tentang apa yang sah secara hukum, tetapi juga apa yang rasional dan adil secara ekologis. Secara normatif, Green Constitution bertumpu pada prinsip keberlanjutan, keadilan antar-generasi, pencegahan dini, dan tanggung jawab negara terhadap lingkungan. Klaus Bosselmann menegaskan bahwa prinsip-prinsip tersebut merepresentasikan etika global yang menuntut legitimasi filosofis agar tidak terjebak pada positivisme hukum semata (Bosselmann 2016b).

Di titik inilah analisis tafsir tematik ayat-ayat ekologis menjadi relevan. Prinsip keseimbangan (*mīzān*), larangan kerusakan (*fasād*), dan mandat kekhilafahan dapat direlevansikan dengan prinsip keberlanjutan dan keadilan ekologis dalam Green Constitution. Dengan kata lain, etika Qur'an berfungsi sebagai sumber rasionalitas substantif yang memperkaya dan menguatkan legitimasi hukum konstitusional hijau.

Dalam penelitian ini, teori rasionalitas hukum Green Constitution digunakan sebagai kerangka untuk merelevansikan dan menguji hasil rekonstruksi epistemik ayat-ayat ekologis Al-Qur'an. Teori ini tidak

dimaksudkan untuk menggantikan sumber hukum positif, melainkan untuk menunjukkan bahwa prinsip-prinsip konstitusi hijau dapat memperoleh legitimasi etis dan filosofis yang lebih dalam melalui dialog dengan nilai-nilai wahyu. Dengan demikian, Green Constitution tidak hanya sah secara yuridis, tetapi juga rasional secara moral dan ekologis.

Peta Ayat-ayat Ekologis dalam al-Qur'an

Kajian tentang ayat-ayat ekologis dalam al-Qur'an bukanlah wilayah yang sepenuhnya baru dalam studi Islam kontemporer. Sejak akhir abad ke-20, sejumlah sarjana telah menaruh perhatian pada relasi antara teks al-Qur'an, etika lingkungan, dan krisis ekologis global. Perhatian ini muncul seiring dengan kesadaran bahwa krisis lingkungan modern tidak semata-mata bersumber dari kegagalan teknologi atau kebijakan, melainkan juga dari cara pandang manusia terhadap alam (*worldview*) yang bersifat eksplotatif dan antroposentrisme (Sayyed Husein Nasr 1996).

Dalam konteks tersebut, al-Qur'an mulai dibaca sebagai narasi kosmologis dan etis yang membentuk relasi manusia dengan alam, tidak lagi sekadar secara normatif dan dogmatis. Beberapa kajian awal menunjukkan bahwa al-Qur'an memuat rujukan yang sangat luas terhadap fenomena alam; bumi, langit, air, tumbuhan, hewan, dan keseimbangan kosmos, yang tersebar di berbagai surah dan tidak terkonsentrasi pada satu bagian tertentu (M. Izzi Dien 2000).

Hal ini mengindikasikan bahwa dimensi ekologis bukanlah tema periferal, melainkan bagian integral dari struktur makna al-Qur'an. Pendekatan tafsir tematik (*tafsīr maudhu'i*) kemudian menjadi metode yang paling banyak digunakan untuk menelusuri ayat-ayat ekologis tersebut. Melalui pendekatan ini, para peneliti mengelompokkan ayat-ayat yang berkaitan dengan alam dan lingkungan hidup untuk mengungkap prinsip-prinsip umum seperti keseimbangan (*mīzān*), larangan kerusakan (*fasād*), tanggung jawab manusia sebagai *khalifah*, serta keharusan menjaga keberlanjutan ciptaan (A. Khalid 2002).

Kajian tafsir tematik atas ayat-ayat ekologis meniscayakan adanya klasifikasi konseptual agar pembacaan al-Qur'an tidak terjebak pada generalisasi etika lingkungan yang longgar dan repetitif. Atas dasar pertimbangan tersebut, penelitian ini mengklasifikasikan ayat-ayat ekologis al-Qur'an ke dalam tiga dimensi utama, yaitu: (1) ayat-ayat kosmologis yang menggambarkan alam sebagai tatanan ciptaan yang teratur dan seimbang; (2) ayat-ayat antropologis-histori yang menempatkan manusia sebagai subjek moral yang memikul tanggung jawab ekologis; dan (3) ayat-ayat etis-ekologis yang memberikan penilaian normatif terhadap tindakan manusia yang berdampak pada kelestarian atau kerusakan lingkungan. Klasifikasi ini dimaksudkan sebagai kerangka analitis untuk memudahkan pembacaan tematik terhadap struktur rasionalitas ekologis al-Qur'an (Bosselmann 2016a).

1. Ayat-ayat Kosmologis

Pertama, ayat-ayat kosmologis, yaitu ayat-ayat yang menarasikan alam sebagai ciptaan Tuhan yang tunduk pada hukum keseimbangan (*mīzān*) dan keteraturan kosmik sebagai sesuatu yang disebut *sunnatullāh*. Ayat-ayat ini menggambarkan keindahan atau kekuasaan Tuhan adalah bagian dari tanda-tanda-Nya sekaligus membangun kesadaran bahwa alam memiliki tatanan objektif yang tidak boleh dirusak oleh kehendak manusia.

Dalam perspektif tafsir, ayat-ayat kosmologis berfungsi membentuk cara pandang non-eksploitatif terhadap alam, yang dalam konteks hukum modern dapat diterjemahkan sebagai prinsip pembatasan terhadap kebebasan pemanfaatan sumber daya alam. Dalam konteks tafsir ekoteologis, ayat-ayat ini berfungsi untuk membangun cara pandang kosmik yang menempatkan alam sebagai sistem objektif yang memiliki keteraturan, batas, dan harmoni internal. Berbeda dari ayat antropologis yang berfokus pada peran manusia, ayat-ayat kosmologis mendahului manusia, sehingga secara metodologis penting untuk membongkar asumsi bahwa alam diciptakan semata untuk kepentingan eksploratif manusia. Di antara ayat-ayat kosmologis yang sering dijadikan sebagai pijakan kajian ekoteologis antara lain adalah QS. al-Rahmān [55]: 7-9:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ لَا تَطْغُوا فِي الْمِيزَانِ وَاقِيمُوا الْوَزْنَ
بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ

“Dan Dia telah meninggikan langit dan meletakkan neraca (keadilan), agar kamu tidak melampaui batas dalam neraca itu. Tegakkanlah neraca itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu.”

Penafsiran al-Ṭabarī terhadap ayat “*allā taṭghaw fī al-mīzān*” secara jelas merepresentasikan paradigma tafsir klasik yang berorientasi moral-sosial dan praktis. Fokus utama tafsir diarahkan pada persoalan keadilan dalam interaksi manusia, khususnya dalam konteks ekonomi dan muamalah, seperti kejujuran dalam takaran dan timbangan. Pendekatan ini konsisten dengan karakter metodologis tafsir bil-ma’tsūr yang mengutamakan penjelasan ayat melalui riwayat sahabat dan tabi’in.

Dalam kerangka tafsir klasik, istilah *mīzān* tidak dipahami sebagai konsep kosmologis yang melampaui relasi sosial. Penekanan pada larangan kecurangan (*zulm* dan *bakhs*) menunjukkan bahwa problem utama yang hendak disasar oleh tafsir-tafsir klasik adalah kerusakan moral dalam praktik sosial, bukan gangguan terhadap keseimbangan alam secara luas.

Riwayat Qatadah yang dikutip al-Ṭabarī memperlihatkan bahwa keadilan dipahami sebagai prinsip resiprositas: manusia dituntut berlaku adil sebagaimana ia mengharapkan keadilan dari orang lain. Keadilan di sini bersifat antropologis dan etis yang bertujuan menjaga keteraturan sosial. Bahkan peringatan Ibn ‘Abbās tentang kehancuran umat terdahulu akibat penyalahgunaan timbangan semakin menegaskan bahwa tafsir

klasik memandang ayat ini dalam horizon sejarah moral umat manusia (Al-Thabary 2000).

Sementara itu, Penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* menunjukkan karakter tafsir klasik rasional yang sangat kuat meskipun secara konseptual masih bergerak dalam horizon keadilan normatif dan keteraturan sosial, bukan dalam kerangka ekologi sebagaimana dipahami dalam diskursus modern. Hal ini tampak jelas dari cara al-Rāzī membangun makna *mīzān* secara bertahap.

Al-Rāzī secara eksplisit menafsirkan frasa “*wa waḍa’ a al-mīzān*” sebagai isyarat kepada keadilan (*al-‘adl*). Ia menegaskan bahwa penyebutan *mīzān* tidak berdiri sendiri, melainkan diletakkan dalam rangkaian nikmat ilahi yang dimulai dari ilmu, kemudian al-Qur'an, lalu keadilan, dan puncaknya adalah *mīzān* sebagai bentuk paling konkret dari keadilan tersebut.

Argumentasi al-Rāzī semakin menegaskan orientasi psiko-sosial tafsirnya ketika ia menjelaskan bahwa jiwa manusia secara fitri menolak kerugian (*al-ghubn*) dan tidak rela dikalahkan oleh pihak lain, bahkan dalam perkara kecil. Dari sini, al-Rāzī menekankan bahwa keadilan, yang dimanifestasikan melalui *mīzān*, merupakan syarat niscaya bagi terjadinya harmoni sosial. Tanpa penjelasan dan kesetaraan, menurut al-Rāzī, setan akan menebarkan permusuhan di antara manusia, sebagaimana terjadi dalam kondisi kebodohan dan hilangnya akal.

Seluruh ilustrasi ini secara konsisten bergerak dalam ranah relasi antarmanusia, bukan relasi manusia dengan alam. Lebih jauh, ketika al-Rāzī menyatakan bahwa akal dan ilmu menjadi sebab terpeliharanya ‘imārat al-‘ālam (kemakmuran dunia), dan bahwa keadilan juga merupakan sebabnya, istilah ‘ālam di sini tidak dijelaskan sebagai sistem alam fisik atau lingkungan hidup, melainkan sebagai tatanan kehidupan sosial manusia secara umum (Al-Razi 2000).

Konsep ‘imārat al-‘ālam dalam perspektif ini berfungsi sebagai metafora bagi keteraturan sosial dan keberlangsungan peradaban, bukan keberlanjutan ekologis dalam pengertian modern. Namun, justru di titik inilah pentingnya tafsir al-Rāzī dalam peta perkembangan tafsir ekologi. Tafsir ini memperlihatkan bahwa bahasa normatif tentang keadilan, keteraturan, dan keseimbangan telah tersedia secara konseptual, meskipun belum diarahkan pada isu lingkungan ataupun developmentalisme modern. Oleh karena itu, tafsir al-Rāzī dapat dipahami sebagai paradigma pra-ekologis: sebuah konstruksi tafsir yang matang secara rasional dan etis meskipun masih terikat pada problematika sosial dan hukum manusia.

Ayat selanjutnya adalah QS. al-Anbiyā' [21]: 16:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا يَعِينَ

“Dan tidaklah Kami menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dengan bermain-main.”

Ayat ini menolak pandangan kosmos sebagai sebuah realitas tanpa tujuan. Alam diciptakan dengan hikmah dan maksud tertentu. Dalam konteks ekologis, ayat ini membantah paradigma eksploratif yang memandang alam sebagai objek bebas guna. Kerusakan ekologis, dengan demikian, bermasalah secara etis dan juga bertentangan dengan tujuan penciptaan itu sendiri.

Ayat berikutnya adalah QS. al-Mulk [67]: 3-4:

الَّذِي خَلَقَ سَبَعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ فَارْجِعِ
 الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَتِينَ يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا
 وَهُوَ حَسِيرٌ

“Yang menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Tidak akan kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pengasih. Maka lihatlah sekali lagi, adakah kamu lihat sesuatu yang cacat?”

Ayat ini menekankan kesempurnaan sistemik ciptaan Tuhan. Ketiadaan *tafāwut* (ketimpangan struktural) menunjukkan bahwa alam bekerja sebagai sistem yang harmonis. Kerusakan lingkungan karenanya bukan kondisi alamiah, melainkan akibat intervensi manusia. Hal ini memperkuat rasionalitas tanggung jawab hukum manusia dan negara atas degradasi ekologis.

2. Ayat-ayat Historis-Antropologis

Kedua, ayat-ayat histori-antropologis, yaitu ayat-ayat yang menempatkan manusia sebagai subjek moral dalam relasinya dengan alam. Konsep *istikhlāf*, *amanah*, dan tanggung jawab manusia atas bumi termasuk dalam kategori ini. Berbeda dengan pembacaan antropologis klasik yang sering menekankan superioritas manusia, tafsir ekoteologis menunjukkan bahwa posisi manusia dalam ayat-ayat tersebut bersifat fungsional dan akuntabel. Beberapa ayat-ayat yang berbicara mengenai ini menyoroti agensi manusia sebagai faktor utama munculnya kerusakan lingkungan. Klasifikasi tematis mengenai ayat-ayat historis-antropologis ini penting karena membuka ruang tafsir bahwa relasi manusia-alam dalam al-Qur'an mengandung dimensi pertanggungjawaban publik, yang secara rasional dapat dijadikan dasar legitimasi kewajiban negara dalam melindungi lingkungan sebagai bagian dari mandat konstitusional. Ayat yang paling sering dikutip dalam masalah ini adalah QS. al-Rūm [30]: 41:

ظَاهِرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبُتْ أَيُّدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي
 عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

“Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).”

Ayat-ayat historis-antropologis al-Qur'an memiliki signifikansi khusus dalam membaca krisis ekologis kontemporer karena beberapa alasan. Ayat di atas, misalnya, secara eksplisit mengaitkan kerusakan bumi dengan tindakan manusia dalam ruang dan waktu sejarah. Dalam konteks Indonesia, khususnya wilayah Sumatera yang belakangan terjadi musibah, fenomena deforestasi massif, pembalakan hutan, alih fungsi hutan lindung, dan aktivitas pertambangan telah menimbulkan dampak ekologis 'nyata' dan serius seperti banjir bandang, longsor, dan kerusakan daerah aliran sungai (DAS).

Signifikansi ayat-ayat historis-antropologis terletak pada kemampuannya membongkar asumsi modern tentang netralitas kemajuan peradaban pembangunganisme. Al-Qur'an menunjukkan bahwa kemajuan material dan kekuatan teknologi tidak identik dengan keberlanjutan peradaban. Justru ketika kemajuan dilepaskan dari tanggung jawab moral dan ekologis, ia berpotensi melahirkan kehancuran yang bersifat sistemik. Kritik ini sangat relevan untuk membaca krisis ekologis kontemporer yang lahir dari paradigma pembangunan yang menempatkan alam semata-mata sebagai komoditas ekonomi. Oleh karena itu ayat-ayat historis-antropologis memberikan kerangka tafsir untuk membaca peristiwa tersebut sebagai konsekuensi historis dari pilihan manusia dan kebijakan struktural.

Ayat di atas di sisi lain dapat membangun rasionalitas bahwa kerusakan lingkungan adalah akibat historis dari ketidakbijakan manusia, sehingga menuntut tanggung jawab kolektif. Penegasan *bimā kasabat aydī al-nās* memperlihatkan hubungan kausal antara tindakan manusia, seperti pembalakan liar, izin tambang yang abai AMDAL, dan alih fungsi hutan, dengan bencana ekologis yang "tampak" dan dalam kerangka *green constitution*, ayat ini paralel dengan apa yang disebut dengan prinsip *liability* dan *state responsibility* atas kerusakan lingkungan.

Ayat selanjutnya adalah konsep khalifah dalam QS. al-Baqarah [2]: 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسْبِحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi.' Mereka berkata: 'Apakah Engkau hendak menjadikan di sana makhluk yang akan membuat kerusakan di dalamnya dan menumpahkan darah, sementara kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan-Mu?' Tuhan berfirman: 'Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.'

Ayat ini merupakan salah satu fondasi utama dalam pembahasan relasi manusia dengan bumi dalam al-Qur'an, dan sering dijadikan rujukan dalam diskursus etika lingkungan, filsafat politik Islam, serta teologi sosial.

Secara naratif, ayat ini muncul dalam rangkaian kisah penciptaan manusia yang diletakkan pada awal surah al-Baqarah. Penempatan ini menunjukkan bahwa konsep khalifah merupakan konsep hukum, politik, sekaligus bagian dari narasi ontologis tentang manusia. Al-Qur'an tidak mendefinisikan manusia terlebih dahulu sebagai makhluk ekonomi atau hukum, tetapi sebagai subjek yang memiliki mandat eksistensial dalam tatanan kosmik.

Dalam tafsir klasik, istilah *khalifah* sering dimaknai sebagai *pengganti* atau *wakil*. Al-Ṭabarī menafsirkan *khalifah* sebagai makhluk yang saling mengantikan satu sama lain di bumi (*yakhlu fu ba'duhum ba'dan*), menekankan dimensi historis dan generasional (Al-Thabarī 2000). Sementara itu, Ibn Kathīr menambahkan dimensi moral, bahwa manusia sebagai khalifah memikul tanggung jawab untuk menegakkan keadilan dan mencegah kerusakan (Kathīr 2000).

Dalam kerangka *Green Constitution*, kewajiban negara untuk bertindak sebagai *trustee* bagi lingkungan hidup dan generasi mendatang merefleksikan pergeseran paradigma fundamental dalam teori kedaulatan modern. Negara tidak lagi dipahami semata-mata sebagai pemegang kekuasaan tertinggi atas wilayah dan sumber daya alam, melainkan sebagai pengelola amanah publik yang dibatasi oleh tujuan-tujuan keberlanjutan dan keadilan ekologis. Seperti pernah ditunjukkan Edith Brown Weiss, kekuasaan negara atas alam harus bersifat *fiduciary*, yakni kekuasaan yang melekat bersama kewajiban untuk menjaga, melindungi, dan mewariskan lingkungan hidup dalam kondisi yang layak kepada generasi mendatang. Dalam bukunya, *In Fairness to Future Generations*, Weiss mengatakan "Each generation receives a natural and cultural endowment from previous generations and holds it in trust for future generations." (Weiss 1989).

Selain itu, konsep *trusteeship* dalam hukum konstitusi lingkungan, seperti digagas oleh Joseph L. Sax, berangkat dari kritik filosofis terhadap model negara pembangunan (*developmental state*) yang menempatkan eksploitasi sumber daya alam sebagai instrumen utama pertumbuhan ekonomi (Joseph L. Sax 1970). Model tersebut pada akhirnya terbukti menghasilkan eksternalitas ekologis yang serius, sebab kekuasaan negara tidak dibatasi oleh pertimbangan ekologis jangka panjang. Di tengah krisis itu, *Green Constitution* kemudian hadir sebagai koreksi normatif dengan menegaskan bahwa lingkungan hidup bukan objek kedaulatan absolut negara belaka, tetapi subjek kepentingan konstitusional yang harus dilindungi melalui mekanisme hukum tertinggi.

Dalam konteks ini, kewajiban *trustee* mengandung setidaknya tiga dimensi utama. Pertama, dimensi pembatasan kekuasaan (*limitation of power*). Negara tidak memiliki diskresi penuh untuk mengeksploitasi sumber daya alam demi kepentingan ekonomi jangka pendek, karena setiap kebijakan yang berdampak pada lingkungan harus diuji berdasarkan prinsip keberlanjutan, kehati-hatian, dan keadilan antar-generasi (Joseph L. Sax 1970).

Kedua, dimensi akuntabilitas konstitusional. Sebagai *trustee*, negara

wajib mempertanggungjawabkan kebijakan lingkungannya kepada publik dan, dalam batas tertentu, kepada generasi yang belum lahir (Mary Christina Wood 2014). Prinsip ini membuka ruang bagi mekanisme pengujian konstitusional terhadap kebijakan negara yang mengabaikan perlindungan lingkungan, baik melalui pengadilan konstitusi, pengadilan lingkungan, maupun mekanisme hak konstitusional warga negara.

Ketiga, dimensi rasionalitas jangka panjang (*long-term rationality*) yang menuntut pengambilan keputusan ekologis berbasis keadilan antargenerasi (Weiss 1989). *Green Constitution* menolak rasionalitas hukum yang semata-mata berorientasi pada efisiensi ekonomi dan keuntungan sesaat. Sebaliknya, ia menuntut negara untuk mengadopsi rasionalitas kehati-hatian dan keberlanjutan, yang mempertimbangkan dampak kebijakan lintas waktu dan lintas generasi. Jika dikaitkan dengan QS. al-Baqarah [2]: 30, konsep *trusteeship* negara dalam *Green Constitution* menemukan resonansi epistemologisnya. Sebagaimana manusia sebagai *khalifah* diposisikan bukan sebagai pemilik absolut bumi, melainkan sebagai pemikul amanah yang berisiko menimbulkan *fasād*, demikian pula negara modern diposisikan sebagai subjek kekuasaan yang harus dibatasi oleh tanggung jawab ekologis.

Ayat selanjutnya adalah QS. Hūd [11]: 61

وَإِلَىٰ شَمْوَدَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمٍ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ
أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرْكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّيَ قَرِيبٌ مُجِيبٌ

“Dan kepada kaum Šamūd (Kami utus) saudara mereka, Salih. Dia berkata, “Wahai kaumku! Sembahlah Allah, tidak ada bagimu tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu sebagai pemakmurnya, karena itu memohonlah ampunan kepada-Nya, kemudian bertaubatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku sangat dekat (rahmat-Nya) dan memperkenankan (doa hamba-Nya).”

QS. Hūd [11]: 61 menegaskan mandat antropologis manusia melalui konsep *isti'mār*, yakni tugas memakmurkan bumi sehingga ayat ini sering dijadikan dasar teologis pembangunan. Namun, dalam realitas pertambangan dan eksploitasi hutan, *isti'mār* sering direduksi menjadi pertumbuhan ekonomi belaka. Tafsir linguistik menunjukkan bahwa pemakmuran seharusnya mengandaikan keberlangsungan sehingga ketika aktivitas tambang meninggalkan lubang-lubang terbuka, mencemari sungai, dan merusak hutan, bertentangan langsung dengan makna *isti'mār*.

Dalam struktur wacana al-Qur'an, ayat tersebut harus dibaca berdampingan dengan ayat-ayat historis yang merekam kegagalan umat manusia dalam menjalankan mandat tersebut. Salah satu teks kunci dalam hal ini adalah QS. al-Fajr [89]: 7-9 yang menarasikan kaum 'Ād dan Šamūd sebagai komunitas dengan kemampuan arsitektur dan rekayasa alam tinggi, tetapi berujung pada kehancuran akibat *tughyān*. Secara tekstual, QS. al-Fajr [89]: 9 menggunakan ungkapan جَاءُوا الصَّخْرَ بِالوَادِ yang menggambarkan

aktivitas kaum Šamūd dalam memotong dan memahat batu-batu besar di lembah. Tafsir klasik menjelaskan frasa ini sebagai bentuk kemampuan teknis manusia dalam mengolah alam keras untuk kepentingan peradaban. Hanya saja, al-Qur'an tidak berhenti pada pengakuan atas kemampuan tersebut. Al-Qur'an kemudian menempatkannya dalam bingkai kritik, karena kemampuan itu tidak disertai dengan kepatuhan etis dan profetik. Dalam konteks ini, penting ditegaskan secara metodologis bahwa al-Qur'an tidak sedang menyajikan laporan sejarah teknis tentang aktivitas pertambangan dalam pengertian modern. Oleh karena itu, menyatakan bahwa kaum Šamūd "telah melakukan pertambangan" merupakan klaim historis yang tidak dapat diverifikasi dan tidak diperlukan secara akademik. Akan tetapi, secara hermeneutik, ayat tersebut merepresentasikan pola relasi manusia dengan alam yang bekerja secara agresif dan melampaui batas, yakni relasi yang ditandai oleh penetrasi terhadap struktur alam, dominasi teknologi, dan pengabaian dimensi moral.

Di sinilah letak analogi dengan praktik eksloitasi alam modern, khususnya pertambangan dan deforestasi, menjadi sahih secara tafsir. Aktivitas melubangi gunung, merombak bentang alam, dan mengeksplorasi sumber daya secara masif hari ini menunjukkan pola relasi yang secara etis mirip dengan apa yang dikritik al-Qur'an melalui kisah kaum Šamūd, tentang bagaimana cara manusia memosisikan dirinya terhadap alam.

Konsep kunci yang menghubungkan mandat *isti'mār* (QS. Hūd [11]: 61) dengan kehancuran kaum terdahulu (QS. al-Fajr [89]: 7-9) adalah *tughyān*. Ibn Asyur dalam tafsirnya memaknai *tughyān* sebagai intensifikasi pembangkangan dan kezaliman, yakni kondisi ketika manusia melampaui batas yang seharusnya membatasi relasinya dengan sesama dan dengan alam (Al-Tunisi 1984). Dalam Lisan al-'Arab, Ibn Manzur mendefinisikan bahwa *Tughyān* adalah setiap sesuatu yang melampaui batas dalam kemaksiatan (Mandhur 2013). Penjelasan tafsir dan bahasa ini menegaskan bahwa *tughyān* akhirnya menjadi sindrom psiko-sosial yang menular, hingga melahirkan kerusakan kolektif (*fa əksarū fihā al-fasād*).

Al-Qur'an menegaskan bahwa *tughyān* yang terjadi dalam satu wilayah akan berdampak pada wilayah lain, karena kerusakan sebagian akan berujung pada kerusakan keseluruhan. Logika ini sangat relevan dalam konteks ekologis kontemporer. Deforestasi di satu kawasan hulu, misalnya, akan berdampak langsung pada banjir bandang, sedimentasi sungai, dan kerusakan pemukiman di wilayah hilir. Melalui pembacaan hermeneutik semacam ini, kisah kaum Šamūd dapat ditempatkan sebagai tipologi sejarah yang terus berulang meski dalam bentuk dan lokus yang baru. Ketika eksplorasi sumber daya alam dilegalkan atas nama pembangunan, maka *tughyān* historis menjelma menjadi *tughyān struktural*. Inilah yang kemudian melahirkan *fasād fī al-ard* dalam skala yang lebih luas dan kompleks. Dengan demikian, perlindungan lingkungan hidup harus diwujudkan melalui instrumen hukum untuk mencegah pengulangan tragedi ekologis yang telah diperingatkan al-Qur'an sejak awal.

3. Ayat-ayat Etis-Normatif

Ketiga, ayat-ayat normatif-larangan ekologis, yakni ayat-ayat yang secara eksplisit mengutuk tindakan perusakan (*fasād fī al-ard*), pemborosan (*isrāf*), dan pelampaian batas dalam pemanfaatan alam. Dalam kajian tafsir ekoteologi, ayat-ayat ini sering dipahami sebagai seruan moral individual. Namun, melalui pendekatan tematik yang lebih sistematis, ayat-ayat larangan ekologis dapat dibaca sebagai prinsip normatif universal yang memiliki daya regulatif. Dalam konteks *green constitution*, ayat-ayat ini menyediakan rasionalitas etik-juridis bagi lahirnya norma hukum yang membatasi eksploitasi lingkungan, bukan sekadar mengimbau kesadaran moral warga negara. Perspektif ini memiliki relevansi langsung dengan perkembangan hukum lingkungan modern yang mulai mengakui kepentingan ekologis sebagai bagian dari kepentingan hukum.

Ayat pertama yang sering digunakan dalam upaya menyorot persoalan ekologi yang berbasis pada etis-normatif adalah QS. al-A'rāf [7]: 31:

يَا بَنِي آدَمْ خُذُوا مِنْتَكُمْ مَا عِنْدَكُمْ
وَلَا تُسْرِفُوا وَلَا تُشْرِبُوا وَلَا تُعْمَلُوا
إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Wahai anak cucu adam! Pakailah pakaian kamu yang bagus setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.”

Ayat QS. al-A'rāf [7]: 31 memuat kerangka etis yang sangat fundamental dalam menghadapi problem masyarakat konsumtif modern. Seruan “yā banī Ādam” menunjukkan bahwa pesan ayat ini bersifat universal, tidak terbatas pada komunitas beriman tertentu. Dalam konteks ini, konsumsi, yang dalam masyarakat modern kerap dipahami sebagai ekspresi kebebasan individual, direposisi oleh al-Qur'an sebagai tindakan bermoral yang tunduk pada batasan normatif. Struktur ayat ini memperlihatkan prinsip keseimbangan antara pengakuan atas kebutuhan manusia dan pembatasan atas kecenderungan eksesif. Perintah “*kulū wa'syrabū*” menegaskan legitimasi pemanfaatan sumber daya alam untuk menopang kehidupan.

Namun legitimasi tersebut secara langsung diikat oleh larangan “*wa lā tusrifū*”, yang menandai bahwa konsumsi dalam Islam dibingkai oleh etika kecukupan (*kifāyah*). Hal ini berbeda sama sekali dengan sistem ekonomi industri modern yang menjalankan mekanisme produksi berlebih (*overproduction*) dan konsumsi eksesif (*overconsumption*) sehingga logika ekonomi tidak digerakkan semata oleh kebutuhan konsumsi (*need-based consumption*). Produksi dalam model ekonomi hari ini bisa dikatakan dijalankan untuk memenuhi kebutuhan baru yang secara fungsional sama, tetapi berbeda secara desain, kemasan, atau citra simbolik (Herbert Marcuse 2000).

Akibatnya, pola ini melahirkan apa yang disebut sebagai *diferensiasi semu*, yakni perbedaan artifisial yang bertujuan mempercepat siklus konsumsi

dan memperpendek usia guna barang (Baudrillard 1998). Dalam perspektif QS. al-A'rāf [7]: 31, logika produksi semacam ini merepresentasikan bentuk *isrāf* yang bersifat kontraproduktif.

Konsekuensi dari sistem ini adalah penumpukan material dalam skala masif: limbah industri, sampah plastik, produk sekali pakai, serta barang-barang yang kehilangan nilai guna sebelum habis masa pakainya. Alam kemudian menjadi korban dari rasionalitas ekonomi jangka pendek, karena ia dipaksa menanggung beban eksternal (*ecological externalities*) yang tidak diperhitungkan dalam kalkulasi keuntungan. Secara hermeneutik, perintah “*kulū wa'syrabū*” dalam ayat tersebut mengakui legitimasi pemanfaatan sumber daya alam.

Namun pengakuan ini menjadi tidak sah ketika dilepaskan dari prinsip *lā tusrifū*. Sistem ekonomi industri yang memproduksi variasi tanpa kebutuhan nyata pada hakikatnya memutus relasi antara konsumsi dan kebutuhan riil, dan menggantinya dengan konsumsi berbasis hasrat yang direkayasa. Kritik etis ini tentu memiliki implikasi normatif yang jelas dan karenanya negara tidak cukup hanya mendorong inovasi dan pertumbuhan ekonomi saja. Prinsip *lā tusrifū* yang ditekankan al-Qur'an dapat menjadi instrumen dasar etik bagi kebijakan-kebijakan hukum yang membatasi produksi berlebih, mendorong desain produk berumur panjang, serta menginternalisasi biaya ekologis ke dalam sistem ekonomi. Dengan demikian, pembatasan terhadap produksi dan konsumsi merupakan upaya konstitusional untuk meluruskan arah rasionalitas industri agar selaras dengan keberlanjutan alam.

Ayat selanjutnya adalah QS. al-Baqarah [2]: 205:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعَجِّبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشَهِّدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ
 أَلَّا يَخْصَمُ ۝ وَإِذَا تَوَلَّ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهَلِّكَ الْحَرَثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ
 لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ۝

“ Dan di antara manusia ada pembicaraannya tentang kehidupan dunia mengagumkan engkau (Muhammad), dan dia bersaksi kepada Allah mengenai isi hatinya, padahal dia adalah penentang yang paling keras. Dan apabila dia berpaling (dari engkau), dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi, serta merusak tanaman-tanaman dan ternak, sedang Allah tidak menyukai kerusakan.”

QS. al-Baqarah [2]: 204–205 menampilkan lapisan makna yang sangat kaya melalui kata *وَإِذَا تَوَلَّ*. Beberapa mufassir memahami kata tersebut dalam dua horizon makna: pertama, *berpaling secara personal*; kedua, *memegang kekuasaan secara struktural*. Dua makna ini saling melengkapi dan membuka jalan bagi pembacaan Qur'ani yang relevan dengan kritik sistem ekonomi dan politik modern. Sebelum melakukan pembacaan kontekstual, asbabun nuzul ayat ini perlu dikemukakan terlebih dahulu. Dalam riwayat Al-Kalbī, Muqātil, dan 'Atā' disebutkan bahwa ayat ini turun berkenaan

dengan seorang yang beenama al-Akhnas bin Shurayq al-Thaqafī, sekutu Bani Zuhrah. Nama aslinya adalah Ubayy. Ia dinamai *al-Akhnas* karena ia mundur (khanasa) pada Perang Badar bersama tiga ratus orang dari Bani Zuhrah dan tidak ikut memerangi Rasulullah.

Ia adalah seorang yang manis tutur katanya dan elok penampilannya. Ia sering datang menemui Rasulullah, duduk bersama beliau, dan menampakkan keislaman di hadapan beliau. Ia berkata, “*Sesungguhnya aku benar-benar mencintaimu*,” dan ia bersumpah dengan nama Allah atas hal itu, padahal ia adalah seorang munafik. Karena itu Rasulullah mendekatkannya dalam majelisnya, maka turunlah firman Allah tersebut.

Tafsir al-Dāḥḥāk dan Mujāhid, sebagaimana dikutip oleh al-Baghawi, membawa makna *tawallā* ke tingkat yang lebih struktural: “*idha malaka al-amr wa ṣāra wāliyan*”, yakni ketika seseorang memegang kekuasaan dan menjadi penguasa. Di sini, *tawallā* tidak lagi sekadar berpaling secara personal, tetapi menguasai mekanisme keputusan otoritas dan sumber daya. Mujāhid menegaskan bahwa ketika kekuasaan berada di tangan sosok yang retorikanya memikat tetapi batinnya rusak, maka yang terjadi adalah ‘*amal bil-‘udwān wa al-żulm*, praktik kekuasaan yang agresif dan zalim, yang berujung pada kehancuran (Al-Baghawi 1997).

Perpindahan makna ini sangat signifikan. Al-Qur'an tidak berhenti pada kritik moral individual, ia bergerak menuju kritik sistemik atas kekuasaan. Jika kerangka tafsir ini dibawa ke konteks modern, maka *tawallā* dapat dibaca sebagai momen ketika aktor ekonomi dan politik memperoleh kendali struktural atas sistem produksi, distribusi, dan eksplorasi sumber daya alam. Dalam masyarakat industri kontemporer, aktor-aktor ini sering tampil dengan bahasa yang sangat mirip dengan gambaran QS. al-Baqarah [2]: 204 yakni dengan narasi pembangunan, inovasi, pertumbuhan, dan kesejahteraan yang *yu'jibuka qawlahu fi al-ḥayāt al-dunyā*. Retorika tersebut terdengar rasional, saintifik, dan pro-kemaslahatan. Namun, sebagaimana al-Akhnas, ketika retorika itu diterjemahkan ke dalam praksis struktural, yang terjadi justru *sa'ya fi al-ard li-yufsida fihā*: eksplorasi sumber daya secara masif, perusakan ekosistem, dan ancaman terhadap keberlanjutan generasi.

Oleh karena itu, dalam kerangka green constitution, ayat ini memberikan dasar normatif yang sangat kuat untuk memahami bahwa kekuasaan, baik politik maupun ekonomi, harus dibatasi oleh akuntabilitas ekologis. Tafsir *tawallā* sebagai kekuasaan struktural menegaskan bahwa negara dan sistem ekonomi tidak boleh hanya dinilai dari keindahan narasi kesejahteraan, tetapi dari dampak riilnya terhadap *al-ḥarth wa al-nasl*. Ketika kekuasaan gagal menjaga keduanya, maka ia telah masuk ke dalam kategori *fasād* yang secara etis-normatif ditolak oleh al-Qur'an.

| Dimensi Tafsir Qur'ani | Konsep Kunci Tafsir | Makna Epistemik (Rasionalitas) | Prinsip Green Constitution yang Dibangun | Implikasi Hukum Konstitusional |
|------------------------|--|--|---|---|
| Kosmologis | Mizān (QS. 55:7-9) | Alam memiliki keteraturan objektif dan keseimbangan internal | Prinsip keberlanjutan (sustainability) | Pembatasan eksploitasi SDA; uji konstitusional kebijakan yang merusak keseimbangan ekologis |
| | Lā tafāwut (QS. 67:3-4) | Ketimpangan ekologis bukan kodrat alam, tetapi akibat intervensi manusia | Prinsip kehati-hatian (precautionary principle) | Negara wajib mencegah risiko ekologis meskipun belum ada kepastian ilmiah |
| | Tujuan penciptaan (QS. 21:16) | Alam tidak diciptakan tanpa tujuan utilitarian | Penolakan reduksionisme ekonomi | SDA bukan semata komoditas; legitimasi pembatasan pasar |
| Historis-Antropologis | Fasād bimā kasabat aydī al-nās (QS. 30:41) | Kerusakan ekologis bersifat kausal-historis | Prinsip tanggung jawab (liability) | Negara & korporasi dapat dimintai pertanggungjawaban konstitusional |
| | Khalīfah (QS. 2:30) | Kekuasaan manusia bersifat mandat, bukan kepemilikan absolut | Public trust doctrine | Negara sebagai trustee lingkungan hidup |
| | Isti'mār (QS. 11:61) | Pembangunan harus bermakna keberlanjutan | Pembangunan berkelanjutan | Kritik konstitusional terhadap pembangunan destruktif |
| Etis-Normatif | Lā tusrifū (QS. 7:31) | Konsumsi dan produksi harus dibatasi secara rasional | Rasionalitas ekologis hukum | Legitimasi pembatasan overproduction & overconsumption |
| | Fasād fī al-ard (QS. 2:205) | Kekuasaan tanpa batas melahirkan kerusakan sistemik | Akuntabilitas kekuasaan | Pembatasan diskresi negara dan aktor ekonomi |
| | Tawallā (QS. 2:204-205) | Kritik terhadap kekuasaan struktural berbalut retorika | Prinsip kontrol konstitusional | Pengujian kebijakan berbasis dampak ekologis |
| Historis-Tipologis | Ṭughyān (QS. 89:7-9) | Eksplorasi ekstrem berujung kehancuran peradaban | Keadilan ekologis | Pencegahan tragedi ekologis berulang |

| | | | | |
|-----------------|---------------------------|---|---------------------------|--|
| Lintas Generasi | Konsekuensi sejarah fasād | Dampak ekologis bersifat jangka panjang | Intergenerational justice | Kewajiban negara melindungi generasi mendatang |
|-----------------|---------------------------|---|---------------------------|--|

Tafsir Ekologis dan Konstruksi Rasionalitas Green Constitution

Sebagaimana ditunjukkan pada dimensi kosmologis dalam tabel di atas, konsep *mīzān*, ketiadaan *tafāwut*, dan tujuan penciptaan membangun pemahaman bahwa alam memiliki keteraturan dan keseimbangan, suatu pandangan yang dalam prinsip-prinsip hukum lingkungan berkelindan dengan ekosentrisme dan pengakuan lingkungan sebagai kepentingan konstitusional (Kotzé 2016). Rasionalitas ini sejalan dengan prinsip keberlanjutan dan kehati-hatian, khususnya sebagaimana dirumuskan dalam Prinsip 4 dan 15 Deklarasi Rio 1992 (Sands et al. 2018; UN 2018).

Pada dimensi historis-antropologis, tafsir atas konsep *fasād bimā kasabat aydī al-nās* dan *khalifah* menegaskan bahwa kerusakan lingkungan bersifat kausal dan struktural, bukan fenomena alamiah, sebuah asumsi yang juga menjadi dasar prinsip *state responsibility* (Kotzé 2012). Rasionalitas ini berkelindan dengan prinsip liabilitas dan kepercayaan public, yang mana negara diposisikan sebagai *trustee* lingkungan hidup. Prinsip tersebut sejalan dengan Deklarasi Rio Prinsip 2 dan 13 (UN 2018), yang menegaskan kewajiban negara untuk memastikan aktivitas dalam yurisdiksinya tidak menimbulkan kerusakan lingkungan serta menyediakan mekanisme tanggung jawab dan pemulihan.

Dimensi etis-normatif, sebagaimana dirumuskan dalam tabel melalui konsep *lā tusrifū*, *fasād fī al-ard*, dan *tawallā*, menyediakan kritik terhadap rasionalitas kekuasaan dan pembangunan yang eksesif, suatu kritik yang diarahkan pada rasionalitas instrumental dan dominasi kepentingan ekonomi atas perlindungan ekologis (Bosselmann 2016a; Collins 2021). Kritik ini beresonansi dengan prinsip pembatasan diskresi negara, *polluter pays principle* (UN 2018), dan kebutuhan untuk menilai kebijakan publik berdasarkan dampak ekologis, bukan semata pertimbangan ekonomi (Sands et al. 2018).

Lebih lanjut, dimensi historis-tipologis dan lintas generasi dalam tabel menegaskan bahwa kerusakan ekologis memiliki konsekuensi jangka panjang dan lintas generasi, suatu asumsi yang telah lama diartikulasikan dalam teori keadilan antar-generasi dalam hukum lingkungan internasional (Weiss 1989). Rasionalitas ini sejalan dengan prinsip keadilan antar-generasi (*intergenerational justice*) yang menjadi elemen penting Green Constitution dan semakin diakui dalam diskursus hukum lingkungan internasional dan konstitusional. Prinsip ini juga relevan dengan kewajiban negara untuk menjamin kualitas hidup yang layak dan berkelanjutan bagi generasi sekarang dan mendatang.

Relevansi Etika Ekologis Qur'ani dalam Transformasi Hukum Lingkungan Nasional

Selama ini, hukum lingkungan nasional cenderung beroperasi dalam kerangka teknokratis-administratif serta masih terperangkap dalam paradigma antroposentris yang legalistik. Akibatnya, perlindungan lingkungan sering dipahami semata sebagai persoalan kepatuhan normatif, bukan sebagai tanggung jawab moral kolektif. Dalam konteks tersebut, etika ekologis Qur'ani menawarkan kerangka alternatif yang mampu mendorong transformasi paradigma hukum lingkungan melalui tiga dimensi utama.

Pertama, penguatan legitimasi sosiokultural hukum lingkungan. Mengingat mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, penggunaan argumentasi teologis yang berakar pada konsep *mīzān* (keseimbangan kosmik) dan *khalīfah* (amanah manusia atas alam) berpotensi meningkatkan efektivitas implementasi hukum melalui internalisasi nilai-nilai religius. Pembaruan hukum yang semata-mata bertumpu pada mekanisme pemaksaan negara (state coercion) kerap menghadapi keterbatasan pada level praksis sosial apabila tidak disertai kesadaran etis yang hidup dan dihayati oleh masyarakat.

Kedua, rekonstruksi konsep tanggung jawab negara dalam pengelolaan lingkungan hidup. Prinsip *istikhlāf* menyediakan landasan moral bagi penguatan doktrin state responsibility dalam hukum lingkungan. Dalam perspektif ini, negara tidak semata diposisikan sebagai pemegang kedaulatan atas sumber daya alam, melainkan sebagai pemegang mandat (*trustee*) yang berkewajiban menjaga keberlanjutan ekosistem demi kepentingan generasi kini dan mendatang. Konsepsi tersebut memiliki koherensi normatif dengan prinsip keadilan antargenerasi (intergenerational justice) yang menjadi pilar utama Green Constitution modern.

Ketiga, koreksi kritis terhadap paradigma pembangunanistik yang dominan. Landasan etik Islam melalui konsep *isti'mār*—yakni pembangunan yang berorientasi pada pemakmuran dan keberlanjutan—memberikan batas moral terhadap praktik pembangunan ekonomi yang bersifat eksplotatif dan destruktif. Relevansinya dalam konteks Indonesia terletak pada perlunya menguji kebijakan ekonomi dan pembangunan berdasarkan standar “kemakmuran ekologis”, sehingga pembangunan tidak direduksi semata-mata pada indikator pertumbuhan ekonomi, tetapi juga mempertimbangkan daya dukung lingkungan serta pencegahan terhadap kerusakan (*fasād*).

Dengan demikian, integrasi etika Qur'ani ke dalam kerangka Green Constitution tidak dapat dipahami sebagai upaya sakralisasi hukum positif. Sebaliknya, langkah ini juga merupakan pendekatan metodologis untuk membangun rasionalitas hukum lingkungan yang lebih komprehensif, berkeadilan, dan berakar kuat pada pandangan dunia serta nilai-nilai etis yang hidup dalam masyarakat Indonesia.

KESIMPULAN

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis tafsir tematik ayat-ayat ekologis Al-Qur'an sebagai ikhtiar konseptual dalam membangun rasionalitas Green Constitution. Hasil kajian menunjukkan bahwa Al-Qur'an memuat seperangkat prinsip ekologis yang koheren dan sistematis, seperti konsep *mīzān* (keseimbangan kosmik), *khalīfah* (amanah manusia atas bumi), *fasād* (kerusakan ekologis akibat tindakan manusia), *isti'mār* (pemakmuran yang berorientasi keberlanjutan), serta larangan *isrāf* (ekses produksi dan konsumsi). Prinsip-prinsip tersebut mengandung asumsi epistemologis yang dapat direkonstruksi menjadi rasionalitas hukum ekologis. Temuan ini menegaskan bahwa tafsir tematik ayat-ayat ekologis tidak berhenti pada dimensi etika individual, tetapi memiliki potensi normatif untuk menopang pembentukan kebijakan publik dan hukum konstitusional lingkungan. Nilai-nilai Qur'ani tersebut sejalan dengan prinsip utama Green Constitution, seperti keberlanjutan, kehati-hatian, keadilan ekologis, tanggung jawab negara, dan keadilan antar-generasi. Dengan demikian, integrasi tafsir Al-Qur'an ke dalam wacana konstitusi hijau memperkaya legitimasi hukum lingkungan tidak hanya secara yuridis, tetapi juga secara moral dan filosofis. Implikasi penelitian ini menunjukkan bahwa pembangunan hukum lingkungan di Indonesia akan lebih kontekstual dan berterima secara sosial apabila berakar pada pandangan dunia religius masyarakat. Oleh karena itu, penelitian lanjutan perlu mengembangkan kajian ini ke arah analisis implementatif, baik melalui studi perbandingan konstitusi hijau negara lain maupun telaah terhadap praktik peradilan dan kebijakan publik berbasis nilai-nilai ekologis Al-Qur'an. Sebagaimana peringatan Al-Qur'an tentang larangan *fasād fī al-ard*, pertanyaan mendasarnya adalah: mampukah konstitusi modern menjaga amanah ekologis demi keberlangsungan generasi yang akan datang?

DAFTAR PUSTAKA

- A. Khalid. 2002. Thematic interpretation of Qur'anic verses on the environment. *Journal of Islamic Studies* 13 (2).
- Al-Baghawi. 1997. *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Tayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzi'.
- Al-Razi, Fakhruddin. 2000. *Mafatih al-Ghaib*. Cet. III. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Araby.
- Al-Thabary, Muhammad Ibn Jarir. 2000. *Jami' al-Bayan fi al-Takwil al-Qur'an*. Cet. 1. Mu'assasah al-Risalah.
- Al-Tunisi, Ibn 'Asyur. 1984. *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: Dar al-Tunisiyah.
- Arrsa, R. C., E. B. Setiawan, A. T. Habib, A. Rahman, I. S. Syafi Pradana, dan M. N. Rizaldi. 2025. "Jaminan hak konstitusional berdasarkan konsep Green Constitution: Perbandingan Konstitusi Indonesia dan Ekuador." *Jurnal Kajian Konstitusi* 4 (1): 25–48. <https://doi.org/https://doi.org/10.19184/j.kk.v4i1.39842>.

- Asshiddiqie, Jimly. 2009. *Green Constitution : Nuansa Hijau Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*. Jakarta: Rajawali Press.
- Ayatullah, Hasan, Aldomi Putra, dan Nurbaiti. 2024. "Environmental Conservation Principles in The Qur'an." *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Raushan Fikr* 13(1):65-77. <https://doi.org/10.24090/jimrf.v13i1.11259>.
- Baudrillard, Jean. 1998. *The Consumer Society: Myths and Structures*. 1 Oliver's Yard, 55 City Road London EC1Y 1SP: SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781526401502>.
- BMKG. 2025. "2025: Tahun Terpanas Kedua dalam Sejarah dan Dampaknya bagi Indonesia serta Sulawesi Tengah." BMKG: Badan Meteorologi, Klimatologi dan Geofisika. 2025. <https://gaw-bariri.bmkg.go.id/index.php/karya-tulis-dan-artikel/artikel/364-2025-tahun-terpanas-kedua-dalam-sejarah-dan-dampaknya-bagi-indonesia-serta-sulawesi-tengah>.
- Bosselmann, Klaus. 2016a. *The Principle of Sustainability: Transforming Law and Governance*. Routledge.
- . 2016b. *The Principle of Sustainability*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315553955>.
- Collins, Lynda. 2021. *The Ecological Constitution*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2021. | Series: Routledge focus on environment and sustainability: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429277320>.
- FAKHRUDDIN, YUDHA AHMADA ARIF. 2024. "PELESTARIAN LINGKUNGAN DALAM FILOSOFI MEMAYU HAYUNING BAWANA: RELEVANSINYA DENGAN KESADARAN DEEP ECOLOGY." UIN Sayyid Ali Rahmatullah.
- Fazlurrahman. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GWF. 2024. "Indonesia Deforestation Rates & Statistics." Global Forest Watch. 2024. <https://www.globalforestwatch.org/dashboards/country>IDN/?lang=id>.
- Habermas, Jürgen. 2006. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. Cambridge: Blackwell Publishing Ltd.
- Herbert Marcuse. 2000. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Terj. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Istiadiji, Agustinus Djoko, Gagoek Hardiman, dan Prasasto Satwiko. 2024. "Uncovering Holistic Contemporary Paradigms and Hamemayu Hayuning Bawana to Realise Sustainable Development Goals." *Journal of Lifestyle and SDGs Review* 5 (1): e02293. <https://doi.org/10.47172/2965-730X.SDGsReview.v5.n01.pe02293>.
- Joseph L. Sax. 1970. "The Public Trust Doctrine in Natural Resource Law: Effective Judicial Intervention." *Michigan Law Review* 68 (3).
- Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.

- Katsir, Ibn. 2000. *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim*. Cet. II. Dar Thayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Kotzé, Louis J. 2012. "Arguing Global Environmental Constitutionalism." *Transnational Environmental Law* 1 (1): 199–233. <https://doi.org/10.1017/S2047102511000094>.
- Kotzé, Louis J. 2016. *Global Environmental Constitutionalism in the Anthropocene*. Oxford: Hart Publishing.
- M. Izzi Dien. 2000. "The environmental ethics in the Qur'an." *American Journal of Islamic Social Sciences* 17 (3).
- Mandhur, Ibn. 2013. *Lisan al-'Arab*. Kairo: Dar al-Hadis.
- Mary Christina Wood. 2014. *Nature's Trust: Environmental Law for a New Ecological Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morato Leite, José Rubens, dan Patryck de Araujo Ayala. 2019. "Global environmental constitutionalism as a constitutionalism of the Earth." In *Research Handbook on Global Climate Constitutionalism*. Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781788115810.00011>.
- Muhammad, Alfet Robi' Nur, dan Syaifudin. 2025. "Maqasidic Exegesis and the Global Environmental Crisis: A Study of Ecological Verses in the Qur'an." *Samawat: Journal of Hadith and Qur'anic Studies* 9 (1): 18–30.
- Nasr, Sayyed Husein. 1996. *Religion and The Order of Nature*. New York: Oxford University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1990. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Unwin Paper Backs.
- Rohman, Abdul, Ach. Khoiri Nabil, Aqib Zuhri Adi Kusuma, Muhammad Nasiruddin, dan Idri. 2025. "The Concept of Ecotheology in Tafsir Al-Baqar al-Madiq.pdf." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 9 (1): 70–85. <https://doi.org/10.29240/alquds.v9i1.11818>.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge.
- Salimi Turkamani, Hojjat. 2023. "The Role of Islam in Realizing the Goals of Climate Change Law: From Theory to Practice?" *Journal for European Environmental & Planning Law* 20 (1): 24–50. <https://doi.org/10.1163/18760104-20010007>.
- Sands, Philippe, Jacqueline Peel, Adriana Fabra, dan Ruth MacKenzie. 2018. *Principles of International Environmental Law*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108355728>.
- Sedia, Genopepa. 2023. "Upaya Pelestarian lingkungan dengan Mengangkat Budaya dan Kearifan Lokal dalam Sistem Konservasi Bukit, Tanah, Air di Wilayah Kalimantan Barat." *PERAHU (Penerangan Hukum): JURNAL ILMU HUKUM* 11 (1). <https://doi.org/https://doi.org/10.51826/perahu.v0000.000>.
- Silva, Vasco Pereira da. 2022. "Green Constitution: The Right to the Environment." In *Encyclopedia of Contemporary Constitutionalism*, 1–19. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-31739-7_160-1.

- Syahuri, Taufiqurrohman, Wahyu Nugroho, Ibnu Sina Chandranegara, dan Wendra Yunaldi. 2021. "Environmental Settings in The Indonesian Constitution Perspective." *İlköğretim Online - Elementary Education Online* 20 (3). <https://doi.org/10.17051/ilkonline.2021.03.41>.
- UN. 2018. "Rio Declaration on Environment and Development." 2018. <https://www.cbd.int/doc/ref/rio-declaration.shtml?>
- Weiss, Edith Brown. 1989. *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*. Tokyo: United Nations University.
- Wulan, Sri Ratna. 2025. "Konsep Keseimbangan (Mīzān) dalam Islam sebagai Dasar Pembangunan Berkelanjutan." *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Sosial* 2 (6): 526–32. <https://doi.org/10.5281/zenodo.15398043>.
- Yusa, I Gede, dan Bagus Hermanto. 2018. "Implementasi Green Constitution di Indonesia: Jaminan Hak Konstitusional Pembangunan Lingkungan Hidup Berkelanjutan." *Jurnal Konstitusi* 15 (2): 306–26. <https://doi.org/10.31078/jk1524>.