

PROCEEDING

Graduation Forum 2022

“Religion an Ecology in a Globalized Indonesia”

UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Yogyakarta, November 2nd-3th 2022



Arranged by:

**Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta**

PREFACE

Agama Sebagai Basis Teologis untuk Merawat Lingkungan

Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim. MAg

(Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)

Salah satu isu aktual dewasa ini adalah isu tentang krisis ekologi yang telah melanda umat manusia. Bahkan isu tersebut telah menjadi isu paling hangat yang dihadapi masyarakat dewasa ini, katimbang isu globalisasi, demokrasi, HAM (Hak Asasi Manusia) dan gender. Bahkan problem lingkungan (ekologis) tersebut diproyeksikan akan tetap selalu aktual pada abad 21 ini.¹ Ini karena masyarakat modern dewasa ini telah mengalami krisis ekologi yang luar biasa. Berbagai bencana muncul silih berganti menimpa mereka, akibat kerusakan ekologi yang dilakukan oleh tangan-tangan manusia dengan mengeksploitasi alam sedemikian rupa, tanpa mempertimbangkan kelestarian dan keseimbangan alam. Itu sebabnya, dalam konteks pengembangan Tafsir Maqashidi, saat pengukuhan Guru Besar tanggal 16 Desember 2019, penulis mengusulkan bahwa salah satu aspek *dlaruriyat* (keharusan/keniscayaan) yang harus dijaga agar tercapai *mashlahat* adalah lingkungan (*hifzh al-bi'ah*). Sebab tanpa itu, maka kemaslahatan yang lain tidak akan terwujud.

Secara normative-teologis, Al-Qur'an sebenarnya telah mengisyaratkan hal itu sebagaimana disebut dalam Q.S. al-Rûm [30]: 41, bahwa manusia telah berkontribusi dalam kerusakan alam ini. Hal ini mestinya menjadi perhatian bagi umat manusia dan segera mencari solusi, agar krisis tersebut tidak semakin parah. Dampak dari krisis lingkungan itu kemudian muncul apa yang disebut perubahan iklim (*climate change*), banjir, tanah longsor, dan pemanasan global (*global warming*), serta kerusakan ekosistem lainnya. Penggunaan rumah-rumah kaca, penggundulan hutan (*illegal logging*), penambangan liar, dan sederet eksploitasi alam lainnya adalah bukti bahwa manusia ikut berkontribusi pada kerusakan alam. Di sinilah kemudian dalam etika lingkungan timbul pertanyaan kritis, apakah pembangunan berkelanjutan atau keberlanjutan ekologi?²

Alih-alih menyelamatkan lingkungan alam yang semakin kritis, manusia justru cenderung semakin membabibuta dalam mengeksploitasi alam demi memenuhi ambisi keserakahannya dan terjebak dalam kehidupan hedonism. Paradigma antroposentris dinilai telah menggiring manusia menjadi "penguasa" di muka bumi ini. Akhirnya, dengan sewenang-wenang manusia mengeksploitasi lingkungan demi memenuhi tuntutan nalar kapitalisme global.

Fenomena tersebut harus menjadi bahan evaluasi, inspirasi dan sekaligus motivasi bagi pengkaji al-Qur'an (baca: para *mufasssir*) untuk segera merumuskan sebuah kontruksi tafsir yang memiliki perspektif ekologis sebagai basis teologi untuk menjaga keberlanjutan ekologi. Sebab perilaku masyarakat (*mode of conduct*) tidak bisa dipisahkan begitu saja dengan pola pikir (*mode of thought*). Pola pikir juga dipengaruhi oleh produk tafsir atas teks-teks keagamaan (baca: al-Qur'an dan hadis), kemudian menjadi sistem teologi dalam masyarakat yang diyakini dan praktikkan. Karena itu, dari posisi teologi, yang mesti dilihat adalah mana dari tindakan

¹ Mujiyono Abdullah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 23.

² Sonny Keraf, *Etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas, 2006), hlm. 166.

manusia itu yang menimbulkan pelanggaran atas harmoni alam.³

Sayangnya, beberapa literatur kitab, baik klasik maupun modern kurang memberikan elaborasi yang memadai --untuk tidak mengatakan tidak sama sekali--, tentang bagaimana manusia mestinya mengelola alam. Bagaimana pula mestinya pola relasi yang ideal antara manusia dengan alam ini, agar misi kekhalifahan manusia di muka bumi dapat terlaksana dengan baik.⁴ Akan tetapi hal itu bisa dimengerti, sebab boleh jadi problem ekologis saat itu memang tidak separah sekarang ini. Alam saat itu boleh jadi masih relatif ramah dan mencerminkan tatanan yang seimbang. Saat itu belum terjadi revolusi industri yang membawa dampak serius terhadap eksploitasi lingkungan alam seperti sekarang ini. Berbeda dengan sekarang di mana isu lingkungan telah menjadi fokus utama dan menjadi isu penting dalam hubungan internasional.⁵ Wajar jika para mufassir klasik dulu belum sepenuhnya konsern terhadap problem ekologi yang kemudian mereka tuangkan dalam eksposisi kitab tafsir mereka.

Namun kegelisahan penulis muncul ketika membaca beberapa literature tafsir modern, seperti *al-Manâr*, *al-Marâghî* dan *al-Qâsimî* dan *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, --untuk menyebut beberapa kitab tafsir saja--, penulis tidak memperoleh uraian yang memadai tentang persoalan ekologis. Pendek kata, belum ada perhatian serius dalam kitab-kitab tafsir modern yang diarahkan kepada persoalan ekologi. Maka harus diakui bahwa kitab tafsir pada suatu era tertentu sesungguhnya merupakan produk dari anak zamannya (*ibn zamânihi*) yang boleh jadi tidak lagi kompatibel dengan tuntutan era sekarang, sehingga paradigma tafsir ekologi menjadi sebuah kebutuhan yang mendesak untuk dirumuskan.

Sementara itu, menurut laporan Kompas 2 Maret 2010, *riset tentang ekologi* relatif masih minim.⁶ Padahal riset tentang ekologi, baik yang berbasis pada penelitian lapangan atau literer sangat penting untuk menjadi bahan pertimbangan memecahkan problem krisis ekologi. Di samping itu, riset ekologi, termasuk yang berbasis pada penafsiran atas teks-teks keagamaan juga perlu dilakukan untuk memberikan basis teologis dalam mengelola alam dan menunjang aksi konkret dalam pencegahan kerusakan alam, agar tidak terjadi bencana dan kerusakan ekologi yang lebih besar lagi.

Oleh sebab itu, di era kontemporer dewasa ini, merumuskan paradigma tafsir ekologis menjadi sebuah keniscayaan sejarah untuk memberikan kontribusi paradigmatis pada level epistemologi, dan sekaligus basis etis-teologis bagaimana semestinya manusia menjalin komunikasi yang baik dengan alam yang menjadi tempat tinggalnya. Jika selama ini dikenal adagium *ḥabl min Allâh* (menjalin komunikasi yang baik dengan Allah) dan *ḥabl min al-nâs* (menjalin komunikasi yang baik dengan sesama manusia), maka sudah saatnya juga dikumandangkan slogan baru yaitu *ḥabl ma'a al-bi'ah* (menjalin komunikasi yang baik dengan lingkungan alam). Dengan kata lain, trilogi atas relasi antara Tuhan sebagai Pencipta, manusia sebagai khalifah dan bumi sebagai tempat untuk menjalankan misi ke-khalifahan perlu dilakukan secara harmoni, sehingga berbagai eksploitasi dan kerusakan alam dapat diminimalisasi sedemikian rupa. Sebaliknya, membiarkan pola relasi manusia dan alam yang cenderung eksploitatif dan destruktif itu berarti sama dengan “menandatangani kontrak” bagi

³ Machasin, *Islam Teologi Aplikatif* (Yogyakarta: Pustaka Alif, 2003), hlm. 170.

⁴ Lihat misalnya, Muqatil bin Sulaiman, *Tafsir Muqâtil bin Sulaimân*, Imam al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, Ibnu Katsîr, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, al-Râzi, *Mafatih al-Ghaib*, ketika mereka menafsirkan Q.S al-Rûm [30]:41, Q.S. al-Baqarah [2]: 30), Q.S. al-A`râf [97] :56) yang penulis melacakinya melalui program *al-Maktabah al-Syâmilah*.

⁵ Lihat Robert Jackson & George Sorensen, *Introduction of International Relation* (New York: Oxford University Press, 1999).

⁶ <http://cetak.kompas.com/read/2010/03/02/05053081/Riset.Ekologi.Minim>, diakses 11 Desember 2010.

kehancuran eksistensi umat manusia dan mempercepat terjadinya kiamat.

Oleh sebab itu, saya sangat mengapresiasi, riset atau artikel para mahasiswa S2 Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UKDW (Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta), Pascasarjana UIN Walisongo Semarang dan Pascasarjana yang lain, dalam kegiatan Graduate Forum 2022. Temanya adalah Religion Ecology in Globalized Indonesia, 2-3 November 2022. Tulisan-tulisan dalam buku proceeding ini mencerminkan adanya kepedulian para mahasiswa terhadap problem ekologi yang dihubungkan dengan agama. Agama mestinya bisa hadir menjadi basis teologis untuk memperkuat kepedulian terhadap isu lingkungan, sekaligus berkontribusi sebagai kritik terhadap perilaku manusia supaya lebih ramah terhadap bumi dan lingkungan.

SELAMAT MEMBACA



EDITORIAL BOARD

- Advisory Board** : 1. Dr. Subi Nur Isnaini
2. Dr. Moh. Mufid
- Steering Commite** : 1. Akhmad Roja Badrus, S.Ag, M.A
2. Khoniq Nur Afiah, S.Sos, M.A.
3. Sinta Ristiyanti, S.Pd, M.A.
4. Masykur Rozi, S.H, M.A.
5. Atu Setiati, S.Ag.
6. Kusnul Komsatun, S.Sos.
7. Ayu Rahadiani, S.Ag.
8. Mifta Olievia Wardhani, S.IP.
9. Lutfiah Sani, S.Pd.
10. Sari Puteri Deta Larasati, S.Ag, M.A.
11. Anna Zakiah Derajat, S.Hum, M.A.
- Organizing Commite**
- Head** : Ainus Syifa, S.Pd, M.A.
- Vice Head** : Faizal Effendi., S.Sos, M.A.
- Secretary** : Ratna Junyekawati S, S.Sos, M.A.
Vice Secretary : Muh. Azhar Mubarak, S.Sos
- Treasurer** : Isnaini, S.Pd.
Vice Secretary : Rahmaditta Kurniawati, S.Sos, M.A.
- Reviewers** : 1. Dr. Aziz Muslim, M.Pd.
2. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A
3. Mohammad Yunus, Lc., MA.,
4. Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A.
5. Dr. Munirul Ikhwan, Lc., M.A.
6. Zulkifli Lessy, S.Ag., S.Pd, M.Ag, MSW, Ph.D
- Editors** : 1. Ahmad Fasya Alfayyadi., S.Ag
2. Fitri Andriyani., S.Ag, M.A.
3. Rizal Firdaus., S.Ag.
4. Agustari., S.M
5. Abdurrahman Al Hadar., S.Pd
6. Ilham Syafi'i., S.Sos
7. Habib Maulana Ibrahim., S.Sos.
8. Ammarsan Fachory
9. Lulu Maknunah., S.Ag.
10. Cindy Dewiani., S.AP.
11. Onica Sari., S.Pd.
- Managing Editors** : Rheviana Dian M., S.Pd.



TABEL OF CONTENT

PROCEEDING	ii
PREFACE	iii
EDITORIAL BOARD	vi
TABEL OF CONTENT	vii
Merespons Jeritan Bumi: Titik Temu Ekoteologi Seyyed Hossein Nasr dan St. Fransiskus Assisi Ahmad Shalahuddin Mansur	1
Methodological Construction Of Yusuf Al-Qarāḍāwī's Interpretation In <i>Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām</i> Alif Jabal Kurdi	9
Analisa Pemaknaan Perempuan Dalam Al-Qur'an Dengan Menggunakan Metode Semantik Toshihiko Izutsu Eka Mulyo Yunus, Firda Shagira	19
Mekanisme Penanaman Budaya Halal: Relasi Agama, Pasar, dan Ekologi Muhammad Yuga Purnama	35
Menyambung Rasa dengan Lingkungan: (Telaah Pemikiran Ecologis Syekh Ali Jum'ah) Darlis	47
Implementasi Strategi Nasional Pengembangan Industri Halal pada Pengembangan Kawasan Industri Halal (KIH) Hanifah Hertanti Putri	61
WAJAH BARU KALIMALANG Tinjauan Teologi, Ekonomi dan Ekologi atas Proyek Revitalisasi Sungai Kalimalang Bekasi Kukuh Purwidhianto	69
Wayang Klitik dan Pendidikan Lingkungan Studi Budaya di Kudus Jawa Tengah Moh Rosyid	81
Respon Pesantren di Daerah Pesisir Se- <i>Timur Daya</i> , Kabupaten Sumenep, Terhadap Eksploitasi Lahan Moh. Tamimi	95

<i>Systematic Literature Review</i> Penelitian Kendaraan Bermotor Listrik di Indonesia dengan Pendekatan Dinamika Sistem	
Trisna Nagris Pratiwi	105
Monotheistic Religion Anthropocentrism and Environmental Degradation in Indonesia (Empirical studies using the STIRPAT model)	
M. Iqbal Fardian, Herman Cahyo Diartho	113
Telaah Teologi, Ekonomi dan Ekologi terhadap Fenomena <i>Fast Fashion Industry</i>	
Defrita Rufikasari	137
Kebun Sayur Perempuan Mangkudena Sebagai Sarana Perdamaian di Poso	
Roudhotul Jannah	149
Ecopedagogic-Based Curriculum Development Model at Muhammadiyah Condongcatur Elementary School	
Agus Firmansyah, Dede Dian, Margono Wisanto	167
Do Indonesian Muslim Environmentalists Promote Green Islam? Analyzing Instagram Contents of <i>Kader Hijau Muhammadiyah</i> and <i>Front Nahdliyyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam</i>	
Mufti Labib Jalaluddin	175
Wadon Wadas: Gerakan Ekofeminisme untuk Mempertahankan Koeksistensi Kehidupan	
Muallifah	187

Merespons Jeritan Bumi: Titik Temu Ekoteologi Seyyed Hossein Nasr dan St. Fransiskus Assisi

Ahmad Shalahuddin Mansur
Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta; ahmadmansur@protonmail.com

Abstrak

Kerusakan ekologi menjadi problem kemanusiaan yang mendesak saat ini. Ketika alam atau lingkungan hidup rusak, semua ekosistem di dalamnya ikut rusak. Tak sulit menemukan data-data yang menunjukkan berbagai elemen di alam ini berangsur rusak dan nyaris sulit untuk dipulihkan kembali. Di tengah kerusakan ekologi ini, di mana peran agama? Bagaimana peran teologi agama-agama? Tulisan ini mencoba mempertemukan dua pandangan ekologi dan teologi (ekoteologi) dari tradisi Islam dan tradisi Kristiani merespons jeritan bumi, kerusakan ekologi. Bagaimana teolog Islam Seyyed Hossein Nasr dan teolog Kristiani Fransiskus Assisi merespons hal ini. Dari teologi agama-agama ini dapat ditemukan bagaimana etika ekologis serta relasi manusia dengan alam yang perlu dipulihkan kembali. Di tengah perbedaan agama, kerusakan ekologi menjadi titik temu (kalimatun sawa') untuk menjalin dialog agama-agama, yakni dialog aksi yang konstruktif untuk kelestarian ekologi.

Kata kunci: Kerusakan Ekologi, Seyyed Hossein Nasr, St. Fransiskus Assisi, Dialog Aksi.

Abstract

Ecological damage is an urgent humanitarian problem today. When nature or the environment is damaged, all the ecosystems in it are damaged. It is not difficult to find data that shows that various elements in nature are gradually being damaged and almost difficult to recover. In the midst of this ecological breakdown, where is the role of religion? What is the role of the theology of religions? This paper tries to bring together two views of ecology and theology (ecotheology) of the Islamic tradition and the Christian tradition of responding to the earth's screams, ecological destruction. How did the Islamic theologian Seyyed Hossein Nasr and the Christian theologian Francis Assisi respond to this? From the theology of these religions, it can be found how ecological ethics and human relations with nature need to be restored. In the midst of religious differences, ecological damage becomes a meeting point (kalimatun sawa') to establish a dialogue of religions, namely a dialogue of constructive action for ecological sustainability.

Keywords: Ecological Damage, Seyyed Hossein Nasr, St. Francis of Assisi, Action Dialogue.

*Tuhan, Engkau menciptakan hutan,
kami menciptakan kursi.
Engkau menciptakan padang pasir,
kami menciptakan taman.
Engkau menciptakan racun,
Kami menciptakan penawar.
Bukankah kita sama-sama pencipta?
(Sir Allamah Muhammad Iqbal)*

A. Bumi Yang Menjerit: Selayang Pandang Ekologi Dan Kerusakannya

David Wallace-Wells dalam bukunya—“Bumi Yang Tak Dapat Dihuni”, menguraikan rentetan bagaimana lingkungan hidup tempat manusia berada berada dalam ancaman yang nyata dan bersifat global, nyaris tak ada tempat di dunia ini yang lolos dari dampak dari kerusakan lingkungan ini. Lebih jauh, Wallace Wells menemukan berbagai unsur kekacauan dalam struktur ekologis, dari suhu udara yang membakar, bencana kelaparan, banjir, kebakaran, permasalahan air, laut yang sekarat hingga udara yang tidak layak dihirup¹.

Jika merunut dalam konteks Indonesia, persoalan kerusakan ekologi sudah tidak terhitung lagi jumlahnya, suhu udara yang juga terasa makin panas, pengebangan liar, kenaikan permukaan air laut, longsor, banjir dan juga kualitas udara di beberapa kota metropolitan sudah berbahaya untuk dihirup. Kerusakan ekologi ini hadir nyata dan manusia hidup bersamanya saat ini di tengah ragam persoalan yang menimpa manusia di abad modern ini.

Diambil dari kata Yunani yang terdiri dari *oikos* (rumah) dan *logos* (pengetahuan/ilmu), ‘ekologi’ berarti ilmu atau pengetahuan tentang rumah, dalam hal ini manusia mengetahui keberadaannya di rumah bernama bumi ini. Dicituskan pertama kali oleh Ernst Haeckel pada tahun 1866, istilah ‘ekologi’ yang pada awalnya adalah sebuah studi tentang rumah atau habitat bagi seluruh makhluk hidup serta benda-benda yang tidak hidup agar terjadi interaksi yang harmoni². Sebagai *oikos*, bumi ini mempunyai dua fungsi; pertama sebagai tempat kediaman (*oikoumene*) dan kedua sebagai sumber kehidupan (*oikonomia*)³.

Keberadaan manusia yang diistilahkan oleh Andang L. Binawan sebagai *homo techno-economicus* yang serakah di mana keberadaan manusia hanya dipenuhi oleh paradigma ekonomi dan teknologi sebagai biang masalah ekologi⁴. Padahal di satu sisi, manusia berada atau eksis dengan dimensi *homo religiosus*-nya yang lekat dengan pengalaman religius yang tidak dapat dilepaskan dari keterpesonaan indrawi akan misteri alam atau dunia ini—*numinosum fascinosum (et tremendum)*, kata Rudolf Otto. Bahwa pengalaman religius manusia tidak turun di ruang hampa, namun berbasis pada pengalaman membumi, konteks di mana manusia hidup. Untuk mengatasi persoalan *homo techno-economicus*, dan berangkat dari basis religiusitasnya untuk turut mengatasi persoalan ekologi ini, dari *homo religiosus* yang akarnya adalah *homo ecologicus* menjadi *homo eco-religiosus*⁵.

Di samping itu, manusia adalah makhluk atau ciptaan yang sama diciptakan oleh Tuhan Yang Maha Kuasa. Kesejahteraan hidup manusia berkaitan erat dengan kesejahteraan alam atau lingkungan di mana dia hidup. Dalam kaitannya sebagai *homo religiosus*, kerap kali terlepas dari masalah ekologi di sekitarnya. Dari persoalan kompleks ini, di mana peran agama-agama, bagaimana teologi menunjukkan cara bertindak dalam merespons jeritan bumi yang semakin rusak dan nyaris tak terbendung?

¹ David Wallace-Wells, *Bumi Yang Tak Dapat Dihuni: Kisah tentang Masa Depan*, terj. Zia Anshor, (Jakarta: Gramedia, 2019), hlm. 41-103.

² Mateus Mali, CSsR, “Ekologi dan Moral”, dalam *Menyapa Bumi Menyembah Hyang Ilahi: Tinjauan Teologis atas Lingkungan Hidup*, (Yogyakarta: Kanisius, 2008), hlm. 137. Bdk. Emanuel Gerrit Singgih, *Pengantar Teologi Ekologi*, (Yogyakarta: Kanisius, 2021), hlm. 30. Dalam bukunya, Gerrit Singgih menengahkan perdebatan ekonomi sebagai sumber bencana ekologi meski kedua istilah ini berangkat dari kata dasar yang sama, yakni *oikos*.

³ Robert P. Borrong, *Etika Bumi Baru: Akses Etika dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999), hlm. 18.

⁴ Al. Andang L. Binawan, “Homo Eco-Religiosus: Sebuah Sharing Permenungan, Hipotesis untuk Diskusi”, dalam *DISKURSUS: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 9, No. 2, (Jakarta: STF Driyarkara, 2010), hlm. 196.

⁵ Al. Andang L. Binawan, “Homo Eco-Religiosus”, hlm. 206.

Berangkat dari latar belakang ini, tulisan ini mencoba melihat bagaimana respon teologi Islam dan Kristiani dalam hal ini disarikan dari pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan Santo Fransiskus dari Assisi yang membasiskan teologi mereka pada tradisi agamanya. Lebih lanjut, untuk menemukan seperti apa etika ekologi yang diharapkan kedua tokoh besar agama ini dalam merespon kerusakan ekologi dan tanggung jawab agama-agama di tengah tak terbendungnya kerusakan alam yang disebabkan oleh tangan-tangan jahil dan koruptif-eksploitatifnya manusia.

Di konteks bumi tengah rusak parah, adakah yang mendengar di tengah suaranya yang mulai parau dan nyaris tak terdengar oleh siapa pun? Di lautan populasi manusia yang beragama, bagaimana bumi didengar jeritannya? Didengar tangisannya? Siapa yang akan peduli? Di mana peran teologi agama-agama di tengah banalitas kerusakan lingkungan dan rakusnya nafsu pembangunan manusia alias *homo techno-economicus* ini?

B. Bagaimana Teologi Islam dan Teologi Kristiani Merespons Jeritan Bumi?

Agama-agama abrahamik (*abrahamic religions*) bukan tidak pernah dituduh sebagai biang persoalan kerusakan ekologi. Tuduhan yang dialamatkan paling tidak oleh Lynn White, J.B. Cobb serta Carl Amery menilai orang-orang beragama ini merasa paling tinggi martabatnya dibanding ciptaan Tuhan lainnya. Sikap *human chauvinism* ini membawa manusia di hirarki ciptaan, yakni berada di puncak dengan merasa “lebih” dari lainnya⁶.

Untuk merespons kritik di atas, selain menggugat keadaan/*status quo*, teologi perlu juga menunjukkan jalan untuk bertindak atau melakukan sesuatu. Daripada teologi yang sekadar membawa penganutnya hanya sekadar menjadi candu—seperti yang dikritik oleh Karl Marx. Oleh karena itu, umat beragama perlu memahami Tuhan yang tidak saja transenden, tapi juga imanen. Dalam persoalan ekologi ini, yang menjadi titik tekan adalah imanensi dalam alam semesta ini⁷. Dengan kata lain, menemukan Allah dalam ciptaan-Nya. Menemukan (kemahakuasaan) Allah dalam dunia ini—atau yang disebut panenteisme⁸.

Wacana teologi, terutama teologi lingkungan sebagai respons jeritan ibu bumi⁹. Merespons apa yang kini membuat manusia-manusia yang mendiami bumi menderita hidupnya. Bencana alam yang terjadi tak semata siklus alam, namun lebih banyak adalah sesuatu yang merupakan akibat dari ulah keserakahan manusia serta jahilnya tangan eksploitatif manusia.

Dari kejahilan tersebut, mengapa manusia harus bertobat, khususnya pertobatan ekologis? Bertobat artinya mengakui kesalahan, kecil atau besar, tidak disadari atau bahkan yang disadari—yang berdampak para kerusakan ekologi. Ekoteologi yang menjadi jembatan pertobatan ekologis, di mana istilah ini merupakan gabungan dari ekologi direspons oleh teologi agama-agama, bagaimana teologi ini mampu mendorong etika ekologis ke depan di tengah

⁶ Mateus Mali CSsR, “Teologi Mistik Ramah Lingkungan”, dalam *Majalah ROHANI*, (Yogyakarta: Yayasan Basis, 2019), hlm. 9.

⁷ Emanuel Gerrit Singgih, “Agama dan Kerusakan Ekologi: Mempertimbangkan “Tesis White” dalam Konteks Indonesia, dalam *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian*, Vol. 5, No. 2, (Yogyakarta: Fakultas Teologi UKDW, 2020), hlm. 132.

⁸ Pandangan ini biasa juga disebut dengan istilah panenteisme. Lihat Dadang Aji Purnama, “Etika Ekologi Panenteisme Islam”, dalam *Cultural Studies di PTAI: Teori dan Praktik*, ed. Ustad Hamzah, et.al, (Yogyakarta: Laboratorium Religi dan Budaya Lokal (LABeL), 2014), hlm. 95.

⁹ Ungkapan “ibu” untuk menyebut alam ini juga yang dijadikan personifikasi ke istilah “ibu pertiwi” yang berasal dari kata Kawi *Pratiwi* yang berarti tanah atau bumi. Dalam ungkapan bahasa Latin, *Mater* yang berarti bunda atau ibu, identik dari asal katanya, *mater* yang memiliki arti tanah, alam, materi. Baca Ignatia Esti Sumarah, “Pendidikan Ekologis: Membangun Moral Lingkungan Hidup”, *Merawat Bumi: Sebagai “Rumah Bersama”*: Sebuah Refleksi Atas Ensiklik *Laudato Si’* (Untuk Guru SD), ed. Ignatia Esti Sumarah & Ignatius L. Madya Utama S.J., (Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma Press, 2019), hlm. 33.

hancur leburnya kondisi ekologi hari ini?

C. Kesucian Yang Ternodai: Ekoteologi Seyyed Hossein Nasr

Lahir dengan Seyyed Hossein Nasr di Teheran, Iran pada tahun 1933¹⁰. Berasal dan dibesarkan oleh tradisi Syi'ah tradisional dan juga mempengaruhi karir intelektualnya di kemudian hari. Ratusan karya sudah dihasilkan yang membahas dari Timur hingga Barat, mistik Islam atau tasawuf menjadi kekhasan dalam banyak pemikirannya. Serta filsafat perennial yang menghubungkannya dengan banyak tradisi berpikir dan tradisi spiritualitas. Ratusan karya telah dihasilkannya untuk terus membumikan pikiran-pikirannya.

Salah satu pikiran teologis Nasr, berkaitan dengan kerusakan ekologi. Di era modern seperti saat ini, menurutnya—rusaknya alam, tidak terlepas dari rusaknya nilai sakral dan spiritualitas Islam. Untuk memperbaiki kondisi ini, pengetahuan metafisik yang berkorelasi dengan alam harus dihidupkan kembali dan kualitas kesucian alam diberikan kembali padanya sekali lagi¹¹. Alam ini sakral atau suci bagi Nasr, kerusakan ekologi juga pertanda kerusakan spiritualitas manusia. Manusia menodai kesucian alam ini dengan berbuat kerusakan di mana-mana dengan dalih pembangunan dan dalil-dalil ekonominya.

Selanjutnya, Nasr berpendapat bahwa alam atau kosmos ini berbicara kepada manusia, berikut fenomenanya yang mengandung makna. Mereka adalah simbol dari realitas yang lebih tinggi yang sekaligus terhubung dan terungkap oleh domain kosmik. Struktur kosmos tersebut mengandung pesan spiritual bagi manusia—yang demikian merupakan wahyu yang datang dari sumber yang sama dengan agama itu sendiri¹². Evaluasi kosmik menjadi krusial bahwa manusia sebagai mikrokosmos, terhubung kuat dengan makrokosmos, yakni alam semesta ini. Kerusakan alam semesta ini, sudah barang pasti merusak manusia juga.

Lebih jauh, bagi Nasr, makna *khalifah fi 'ardl* (pemimpin di muka bumi) tidak dimaknai tunggal atau sendiri, namun terhubung dengan *'abd Allah* (hamba Allah) yang memegang tanggung jawab profetik-spiritualnya bahwa tanggung jawab mengelola alam ini adalah tugas suci dari Sang Pencipta¹³. Tidak sekadar terhenti di khalifah atau pemimpin untuk mengelola alam ini, namun punya basis kesadaran sebagai hamba Allah yang dinamis bahwa tanggung jawab alam ini diserahkan oleh Tuhan dan diciptakan-Nya untuk dijaga kelestariannya, bukan untuk dinodai kesuciannya—dengan cara dihancurkan elemen-elemen di dalamnya.

'Ibn 'Arabi dalam pernah menyebut, “jangan pernah berpikir tentang Dzat Tuhan itu seperti apa, namun pikirkan ciptaan-Nya”. Melihat ciptaan Tuhan di bumi yang terbentang luas membuat manusia mestinya memikirkan dan merefleksikan keagungan Tuhan dalam lukisannya di alam raya dan keteraturan bumi ini. Namun, di balik keindahan dan keteraturan Tuhan menjaga ekosistem, justru ciptaan-Nya yang bernama manusia merusaknya demi kepentingan sesaat mereka.

Hal tersebut menunjukkan bagaimana manusia justru berbalik menghina Sang Ilahi ketika justru melakukan tindak eksploitasi terhadap alam dan lupa bahwa perutusannya di bumi untuk mensucikan Tuhan dan juga mensucikan ciptaan-Nya dengan cara adil dan beradab. Keadilan terhadap alam tak ayal luput manusia tunaikan di bumi, khususnya ketika manusia berinteraksi

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: New American Library, 1970), hlm. iv.

¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, (London: Mandala, 1968), hlm. 14.

¹² Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature*, 21.

¹³ Seyyed Hossein Nasr, *Need for a Sacred Science*, (New York: State University of New York Press, 1993), hlm. 130-131.

dengan alam. Sehingga, menjaga kelestarian dan keberlangsungan alam ini adalah manifestasi manusia untuk turut menjaga kesucian alam ini.

D. Menemukan ‘Saudara’ dan ‘Saudari’ di Alam: Ekoteologi St. Fransiskus Assisi

Lahir dengan nama Francesco, anak Pietro Bernardone, seorang pedagang tekstil yang sukses di kota kecil Assisi, Italia di tahun 1181 dan wafat pada tahun 1226¹⁴. Lahir dari keluarga kaya raya dan terpandang. Sosok yang periang, murah hati dan pecinta binatang. Tumbuh menjadi pemuda yang suka berfoya-foya. Pernah menjadi prajurit dalam perang saudara antara Assisi dan Perugia dan sempat tertangkap dan dipenjara selama satu tahun. Hingga kemudian mengalami pertobatan dan menemukan titik balik.

Dari hal tersebut, kemudian tidak lagi tertarik dengan kehidupan mewah dan menjalani laku hidup sederhana serta melayani orang sakit dan miskin. Di momentum krusial hidupnya dia pernah berdoa di Gereja San Damiano, mendengar suara Yesus, “Fransiskus, perbaikilah rumah-Ku yang hampir rubuh ini”¹⁵. Inilah titik balik seorang pengikut Kristus yang kemudian dikenal dengan nama Santo Fransiskus dari Assisi.

St. Fransiskus berdiri Ordo Fransiskan (O.F.M singkatan dari *Ordo Fratrum Minorum/ Ordo Friars Minor* yang berarti Ordo Saudara-saudara Hina-dina) yang sampai saat ini masih terus bertumbuh dan berkembang di berbagai negara di dunia, termasuk di Indonesia. Pada 3 Oktober 1226 di usia 44 tahun, Fransiskus meninggal dunia di kapela Portiuncula. Berselang dua tahun, ia dinyatakan “kudus” oleh gereja¹⁶.

Terkenang sebagai sosok yang melihat keutuhan ciptaan sebagai “saudara dan saudari” sebagai anugerah Allah yang mengagumkan, Paus Yohanes Paulus II mengangkat dia sebagai pelindung pemeliharaan kelestarian lingkungan hidup pada 29 November 1979¹⁷. Mendapat julukan orang suci (Santo)¹⁸ pelindung ekologi, St. Fransiskus Assisi digambarkan oleh Paus Fransiskus sebagai tokoh paradigmatis dalam upaya manusia modern menemukan solusi bagi persoalan lingkungan¹⁹.

Dalam ensikliknya, Paus Fransiskus melukiskan tentang sosok St. Fransiskus Assisi:

Dia adalah santo pelindung semua yang belajar dan bekerja di bidang ekologi, dan juga sangat dicintai oleh orang-orang non-Kristiani. Dia adalah mistikus dan peziarah yang hidup dalam kesederhaan dan dalam harmoni yang indah dengan Allah, dengan orang lain, dengan alam dan dengan dirinya sendiri. Dia menunjukkan kepada kita betapa tak terpisahkan ikatan antara kepedulian terhadap alam, keadilan bagi kaum miskin, komitmen kepada masyarakat dan kedamaian batin.

St. Fransiskus Assisi menyapa semua penghuni alam semesta ini sebagai ‘saudara’ dan ‘saudari’. Baik itu matahari, bulan, burung, ikan, tumbuhan dan lain sebagainya. Dari kesadaran

¹⁴ Kajetan Esser OFM, *Fransiskus Assisi, Karya-karyanya*, terj. Leo L. Ladjar OFM, (Yogyakarta: Kanisius, 1988), hlm. 17.

¹⁵ <https://infokatolik.id/santo-fransiskus-asisi.html>, diakses pada 30 Okt 2022.

¹⁶ <https://www.katolisitas.org/unit/st-fransiskus-asisi-pengaku-iman-dan-pembaharu-yang-penuh-kasih/>, diakses pada 30 Okt 2022.

¹⁷ Kajetan Esser OFM, *Fransiskus Assisi, Karya-karyanya*, terj. Leo L. Ladjar OFM, (Yogyakarta: Kanisius, 1988), hlm. 17.

¹⁸ “Santo” adalah julukan bagi orang suci/kudus dari tradisi gereja Katolik. Julukan “Santo” bagi laki-laki, sedangkan “Santa” bagi perempuan.

¹⁹ Peter C. Aman, Teologi Ekologi dan Mistik-Kosmik St. Fransiskus Assisi, *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 15, No. 2, (Jakarta: Pusat Penelitian Filsafat dan Teologi, 2016), hlm. 189.

ekologis seperti ini, manusia punya kesadaran untuk menghormati ragam ciptaan lain yang notabene non-manusia, di tengah masih maraknya kesadaran melihat “sesama” itu hanya elemen manusia saja. Dikotomi “sesama” ini perlu diperluas maknanya, tidak hanya sesama manusia, namun juga mencakup sesama ciptaan-Nya.

Lebih lanjut, visi ekologis St. Fransiskus Assisi melihat alam ini sebagai sakramentalitas atau tanda kehadiran Allah. Dia juga melihat ciptaan itu suci dan kesucian tersebut dipertegas oleh peristiwa inkarnasi Allah. Selain itu, St. Fransiskus Assisi melihat segala sesuatu dalam keseimbangan secara komplementer—yakni saling melengkapi, dalam satu keluarga ciptaan. Baginya, ciptaan lain berharga dan bernilai, karena mereka adalah ‘saudara’ dan ‘saudari’ kita sebagai manusia²⁰. Dari visi ini, manusia belajar menyapa ciptaan non-manusia sebagai saudara dan saudari juga yang sama berharganya dengan manusia lainnya.

E. Dari Krisis Ekologi ke Etika Ekologi: Sebuah Titik Temu Dialog Aksi Antar Agama

“Semua agama bertanggung jawab atas kerusakan ekologi”, demikian satu kalimat menohok yang dituliskan Gerrit Singgih dalam akhir artikelnya di sebuah jurnal. Menurutnya, karena semua agama bertanggung jawab atas kerusakan ekologi ini, maka yang harus dilakukan adalah menghentikan dan memulihkan kerusakan ekologi ini. Berlatar seorang teolog Kristen, baginya kerusakan ekologi, khususnya dalam konteks Indonesia, orang Kristen sendiri tidak dapat mengatasinya²¹. Ini tentu menjadi panggilan atau ajakan ke Islam juga, terlebih dengan jumlah yang tidak sedikit, khususnya dalam konteks Indonesia.

Dari pernyataan Gerrit Singgih di atas ini, diperlukan dialog aksi lintas tradisi agama, sebab kerusakan lingkungan tidak dapat diatasi oleh satu pihak atau satu agama saja. Perlu kerja bersama, setelah membangun relasi atau membangun hubungan positif di antara agama-agama. Etika ekologis, yakni dialog aksi yang konstruktif, di mana agama-agama diajak atau dipanggil untuk menjadi pelayan bagi kepentingan umum serta menjadi komunitas yang dialogis dan melakukan transformasi sosial kolektif untuk kemaslahatan umum²².

Dialog perlu dilakukan tanpa perlu menanti konflik-konflik agama yang berakir pada kekerasan. Dialog aksi ini dapat dilakukan sedari dini, tanpa perlu menunggu konflik agama terjadi. Dialog aksi ini dilakukan guna menyelamatkan dan memulihkan bumi ini dari ugall-ugalannya pembangunan manusia. Memeliharanya sebagai tanggung jawab moral-teologis kepada Tuhan.

Dalam Etika Bumi Baru, Borrong menekankan dua jenis etika, pertama, Etika Ekologi Dangkal yang bercorak antroposentris, yang meletakkan ekologi hanya untuk melayani kepentingan manusia. Kedua, Etika Ekologi Dalam yang bercorak pada ekosentris yang melihat pentingnya memahami lingkungan sebagai keseluruhan kehidupan yang saling menopang²³. Dari sini, perlu untuk melampaui kedangkalan tersebut untuk masuk lebih dalam menyadari bahwa manusia hanya satu dari banyak karya-Nya dalam semesta keutuhan ciptaan-Nya.

Selanjutnya, menaruh kesadaran ekologis, yakni memusatkan pada keutuhan ciptaan di

²⁰ Peter C. Aman, *Teologi Ekologi dan Mistik-Kosmik St. Fransiskus Assisi*, hlm. 201-203.

²¹ Emanuel Gerrit Singgih, “Agama dan Kerusakan Ekologi: Mempertimbangkan “Tesis White” dalam Konteks Indonesia, dalam *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian*, Vol. 5, No. 2, (Yogyakarta: Fakultas Teologi UKDW, 2020), hlm. 131.

²² J.B. Banawiratma, “Apa itu Dialog?”, dalam *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia*, ed. J.B. Banawiratma & Zainal Abidin Bagir, (Bandung: Mizan, 2010) hlm. 12.

²³ Robert P. Borrong, *Etika Bumi Baru: Akses Etika dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999), hlm. 150.

alam semesta ini, dan manusia berada di dalam lingkaran ciptaan yang setara dan sejajar dengan semua ciptaan-ciptaan-Nya. Hal ini guna menghentikan paradigma manusia sebagai pemilik tunggal dan merasa paling berhak untuk mengelola seisi bumi tanpa menimbang kelestarian serta keberlanjutan usia bumi ini.

Pada akhirnya, kerusakan ekologi ini menjadi titik temu (*kalimatun sawa'*) agama-agama untuk bekerja sama dan dialog yang konstruktif, yakni dialog aksi. Waleed El-Ansary menekankan perlunya “Kata Bersama” atau *kalimatun sawa'*—secara khusus dalam krisis lingkungan ini. Menurutnya, dimensi esoteris agama-agama, dalam konteks ini Islam dan Kristen merupakan inti bagi realisasi serta implementasi etis dan intelektual kedua tradisi keagamaan ini. Pemulihan pandangan tentang sakralitas alam ini sangat penting bagi dialog aksi antar kedua agama ini²⁴.

Kerusakan lingkungan ini sebagai isu bagaimana umat Islam dan umat Kristiani menjadi satu penanggungjawab melihat alam yang rusak oleh ulah tangan manusia sendiri. Rasa sepenanggungan inilah yang menjadikan kerusakan ekologi menjadi titik temu kedua tradisi iman yang berbeda ini. Dari kesadaran ekologis ini, seyogianya membawa kedua umat dari tradisi Ibrahim ini lebih mudah bersatu membangun kerja-kerja kemanusiaan berbasis ekologis.

F. Kesimpulan

*Inilah yang kita tahu; segala benda itu menyatu,
Seperti hubungan darah mengikat seluruh keluarga.
Yang terjadi di bumi, terjadi juga pada semua penghuninya;
Manusia tidak merajut jaring kehidupan, ia hanyalah
Secarik benang yang ada padanya;
Apa pun yang ia lakukan pada jaring itu, akan mengena pada dirinya.
(Fritjof Capra)*

Pada ekoteologi Nasr dan Assisi, dapat dilihat bagaimana tanggung jawab global agama-agama untuk kelangsungan dan keberlanjutan ekologis. Melihat kesatuan serta keutuhan ciptaan Tuhan. Dialektika visi kosmik antara Nasr dan Assisi untuk melihat alam sebagai manifestasi yang sakral atau suci, melihat wajah Sang Ilahi di alam semesta dan menemukan saudara dan saudari dalam ragam bentuk semesta ciptaan Sang Ilahi.

Di tengah surplus populasi umat beragama, dalam konteks ini adalah Islam dan Kristiani adalah modal terbesar di mana populasi Islam dan Kristiani lebih dari 50% menghuni bumi ini. Kolaborasi agama ini menjadi kunci eksistensi serta kelestarian ekologi ke depan. Tanpa kepedulian kedua agama besar ini, persoalan ekologi ini terus membesar dan semakin spesies manusia terancam mengalami kepunahan. Kedua agama besar ini dipanggil untuk memulai dialog aksi yang konstruktif, dan menghentikan debat-debat teologis yang tak berujung.

Tantangan yang dihadapi umat manusia dan terlebih umat beragama hari ini ialah mengubah cara pandang dan pola perilaku di tengah kerusakan ekologi yang mengancam eksistensi keseluruhan ciptaan-Nya, baik itu manusia maupun yang non-manusia. Menyapa dengan kepedulian seluruh elemen ciptaan-Nya di alam ini sebagai bentuk pengabdian diri sebagai hamba di hadapan-Nya. Sebagaimana memperlakukan segala hal yang suci dengan penuh hormat dan kehati-hatian, seperti itulah alam perlu diperlakukan, sebagai ciptaan-Nya

²⁴ Waleed El-Ansari, “Ekonomi Lingkungan Islam dan Tiga Dimensi Islam: “Kata Bersama” Memandang Lingkungan sebagai Sesama”, dalam *Kata Bersama: Antara Muslim dan Kristen*, ed. Waleed Al-Ansari, et.al, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2019), hlm. 340-343.

yang sempurna dan penuh kemuliaan. Kecuali para pengikut agama-agama ini percaya bisa menyembah kepada Tuhan namun dengan merusak dan menghinakan ciptaan-Nya.

G. Daftar Pustaka

- Banawiratma, J.B., “Apa itu Dialog?”, dalam *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia*, ed. J.B. Banawiratma & Zainal Abidin Bagir, Bandung: Mizan, 2010.
- C. Aman, Peter, Teologi Ekologi dan Mistik-Kosmik St. Fransiskus Assisi, *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 15, No. 2, Jakarta: Pusat Penelitian Filsafat dan Teologi, 2016.
- El-Ansari, Waleed, “Ekonomi Lingkungan Islam dan Tiga Dimensi Islam: “Kata Bersama” Memandang Lingkungan sebagai Sesama”, dalam *Kata Bersama: Antara Muslim dan Kristen*, ed. Waleed Al-Ansari, et.al, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2019.
- L. Binawan, Al. Andang, “Homo Eco-Religiosus: Sebuah Sharing Permenungan, Hipotesis untuk Diskusi”, dalam *DISKURSUS: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 9, No. 2, Jakarta: STF Driyarkara, 2010.
- Mali, CSsR, Mateus, “Ekologi dan Moral”, dalam *Menyapa Bumi Menyembah Hyang Ilahi: Tinjauan Teologis atas Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- _____, “Teologi Mistik Ramah Lingkungan”, dalam *Majalah ROHANI*, Yogyakarta: Yayasan Basis, 2019.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, New York: New American Library, 1970.
- _____, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, London: Mandala, 1968.
- _____, *Need for a Sacred Science*, New York: State University of New York Press, 1993.
- P. Borrong, Robert, *Etika Bumi Baru: Akses Etika dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999.
- Purnama, Dadang Aji, “Etika Ekologi Panenteisme Islam”, dalam *Cultural Studies di PTAI: Teori dan Praktik*, ed. Ustadhi Hamzah, et.al, Yogyakarta: Laboratorium Religi dan Budaya Lokal (LABeL), 2014.
- Singgih, Emanuel Gerrit, *Pengantar Teologi Ekologi*, Yogyakarta: Kanisius, 2021.
- _____, “Agama dan Kerusakan Ekologi: Mempertimbangkan “Tesis White” dalam Konteks Indonesia, dalam *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian*, Vol. 5, No. 2, Yogyakarta: Fakultas Teologi UKDW, 2020.
- Sumarah, Ignatia Ești, “Pendidikan Ekologis: Membangun Moral Lingkungan Hidup”, dalam *Merawat Bumi: Sebagai “Rumah Bersama”: Sebuah Refleksi Atas Ensiklik Laudato Si’ (Untuk Guru SD)*, ed. Ignatia Ești Sumarah & Ignatius L. Madya Utama S.J., Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma Press, 2019.
- Wallace-Wells, David, *Bumi Yang Tak Dapat Dihuni: Kisah tentang Masa Depan*, terj. Zia Anshor, Jakarta: Gramedia, 2019.
- <https://infokatolik.id/santo-fransiskus-asisi.html>, diakses pada 30 Okt 2022.
- <https://www.katolisitas.org/unit/st-fransiskus-asisi-pengaku-iman-dan-pembaharu-yang-penuh-kasih/>, diakses pada 30 Okt 2022.

Methodological Construction Of Yusuf Al-Qarāḍāwī's Interpretation In *Ri'āyah al-Bī'ah fī Syarī'ah al-Islām*

Alif Jabal Kurdi

Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al Qur'an Jakarta: alifjabalkurdi@ptiq.ac.id

Abstract

*Environmental issues still become a hot topic among academics and experts in efforts to solve and obtain solutions to overcome them from various perspectives. One perspective in the spotlight is the perspective of religion. From among Islamic scholars who pursue the fields of *usūl al-dīn* and *syarī'ah*, one of the works that discusses environmental issues is the work of Yusuf al-Qarāḍāwī entitled *Ri'āyah al-Bī'ah fī Syarī'ah al-Islām*. By using a philosophical-hermeneutic approach and with a typology map interpretation device, it was found that this work was born by adopting a thematic interpretation method with a tendency to enter in the typology of interpretation of the quasi subjectivist-contextual streams. The results of these interpretations, although new and relevant to the issues raised, are still stimulants so that with further development, several key points can be found and used as a methodological basis in the interpretation of religious texts in response to new discourses that are developing in the current era. One of which is the use of an ethical approach as a methodological bridge that connects religion and actual issues.*

Keywords: *Methodological Construction; Ri'āyah al-Bī'ah; Interpretation*

ملخص

مازلت مشكلات البيئة القضايا المعاصرة عند المفكرين والمتقنين والعلماء في العالم كله. هم يحاورون و يحادثون عن حل مشكلتها باستعمال مناظر بنسبة إلى اختصاصهم. أحد المناظر الذي يُسأل موقفه حل مشكلت البيئة هو منظور الدين عامة ومنظور الإسلام خاصة. فيُجد أحد العلماء الذي ينكب على علم أصول الدين والشرعية يألف كتابا يبحث فيه قضية البيئة فهو الدكتور يوسف القرضاوي مع كتابه رعاية البيئة في شريعة الإسلام. هذه المقالة تستخدم المنظور الفلسفي و خريطة تصنيف التفسير لبنين البناء المنهجي عند تفسير القرضاوي. فنجد أن تفسيره يتجه إلى المذهب الشخصي-الموضوعي مع أنه تفسيره يحصل المعنى الجديد الذي ذو الصلة مع القضايا المعاصرة لكن لم يتم إلا بتطور و تنمية. على الرغم من أن نتائج هذه التفسيرات جديدة وذات صلة بالقضايا التي أثرت ، إلا أنها لا تزال محفزة بحيث يمكن ، مع مزيد من التطوير ، العثور على العديد من النقاط الرئيسية واستخدامها كأساس منهجي في تفسير النصوص الدينية استجابة للخطابات الجديدة التي يتم تطويرها في العصر الحالي. أحدها هو استخدام النهج الأخلاقي كجسر منهجي يربط بين الدين والقضايا الفعلية.

الكلمات الرئيسية: البناء المنهجي، رعاية البيئة، التفسير

A. Introduction

The issue of environmental sustainability is still an actual issue in this century (21st century). Climate change and environmental crisis become one of the issues that are highly considered by the world today, because it involves the sustainability of nature and human life.¹ But unfortunately the presence of this issue has not been able to provide awareness for some people, especially in Indonesia, which is actually still drifting in the nuances of fiqh and politicization of religion. Religion seemed to only speak about halal-haram matters and leadership as well as

¹ In the international sphere, environmental issues are included in a major discourse called climate change which is one of the important parts of the sustainable development goals, which are the main programs initiated by the UN and must be pursued by all members of the UN and all citizens of the world. See: "UNITED NATIONS Climate Change Summit," accessed October 26, 2019, <https://www.un.org/en/climatechange/>.

the form of the state.²

The issue of ecology also still sounds strange in a variety of primary sources of Islam. This is evident from the classical interpretations even to the contemporary not much that makes ecological issues one of the considerations of its interpretation. Even certain verses in the Qur'an that discuss ecological themes also do not find an ecological-based but rather theological explanation, one of which is in interpreting Q.S al-Rūm: 41.³ So seeing the existing reality, it becomes a necessity to present a new interpretation methodological idea that can uncover the meaning of ecological verses so as to display the face of an environmentally friendly Islam.⁴

In addition to contributing to the presence of interpretation products that are relevant to the times—on a theoretical level, the presence of ecological interpretations is also expected to be able to take a role on the praxis level. In her monumental article, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, Lynn White argues:

what people do about their ecologies depends on what they think about themselves in relation to things around them. Human ecology is deeply conditioned by beliefs about our nature and destiny—that is by religion.⁵

What is conveyed by White can be said to have significance for the tradition of Abrahamic religions which have the theory of *sakhr*. This theory tends to be misunderstood and lead to an anthropocentric view, where nature is seen as a second-class entity under humans.⁶ White directly wanted to mention that one's understanding of the teachings of his religion became a determining factor for his actions on the environment. In line with White, Abdul Mustaqim also mentioned that people's behavior (mode of conduct) cannot be separated from his mindset (mode of thought).⁷

As one of the supporting elements for human survival, nature or the environment has the right to be treated ethically. In the formulation of *maqāṣid al-sharī'ah* which was initiated by Yusuf al-Qarāḍāwī, nature is even placed in the level of *ḍarūriyah* (emergency) which means

² Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah, Dan Terorisme* (Maarif Institute for Culture and Humanity, 2017), 17.

³ Abdul Mustaqim mapped the dynamics of interpretation to the four categories of the era namely the classical era, the middle era, the modern era and the contemporary era, see: Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), 55. As a representative of the classical interpretation the author sees the interpretation of al-Tabari, which states that the form of damage on land is a phenomenon of murder and the form of damage in the sea is the phenomenon of seizure of ships carried out by a King, see: Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Jami'al-Bayan Fi Ta'wil al-Qur'an*, Juz XX, (Beirut: Mu'assassat al-Risala, 2000), 108. As a representative of the interpretation of the middle era the writer took a sample from the interpretation of al-Razi, in his interpretation al-Razi said that the cause of all damage both on land and at sea was shirk, see: Fakhruddin Ar-Razi, *Maḥatib al-Ghaib*, Juz XXV, (Saudi Arabia: Percetakan Malik Fahd, 2000), 105. Examples of interpretations of the modern era are the interpretations of al-Maraghi, which says that the cause of the damage is one of them is forgetting the day of reckoning (*yaum al-hisāb*), see: Al-Maraghi Ahmad Musthafa, *Tafsir Al-Maraghi*, (Semarang: Karya Toha Putra, 1993), 55. An example of contemporary interpretation is the interpretation of al-Munir Wahbah Zuhaili, who states that these forms of destruction can be as much harm, as little rain, as well as less of the soul and fruits, all of which are due to human involvement in the form of mischief and ignorance, see: Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Munir Fi Al-Aqidah Wa Asy-Syari'ah Wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998), 98.

⁴ Mujiyono Abdullah, *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif Al-Qur'an*, (Penerbit Paramadina, 2001), 1.

⁵ Lynn White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, vol. 155, 1967, 1204.

⁶ Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, and Azizan Baharuddin, "Islam and Ecology," *A Bestowed Trust* (2003): XXV.

⁷ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014), 70.

equivalent to the idea of *darūriyah al-khamsah* al-Syatibi.⁸ In his argument Yusuf al-Qarāḍāwī said that the sustainability of *darūriyah al-khamsah* is also determined by the continuity of *al-bī'ah* (environment), because humans will not be able to carry out their religious *maqāṣid* without being accompanied by an adequate environment. al-Qarāḍāwī also added a few notes that in an effort to start with the environment, humans as the caliph of God on Earth must pay attention to the ethical instructions of the Qur'an by paying attention to the dimensional aspects in ecological verses, namely the protective dimension (*min jihhah al-'adam*) and developmental dimensions (*min jihhah al-wujūd*).⁹

Yusuf al-Qarāḍāwī complete eco-theological thought can be found in his work entitled *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām*. When viewed from the title, then this book tends to display the nuances of fiqh. But in essence, in the opinion of the writer of this book can be said to contain the activities of the interpretation of the Qur'an which adopts the thematic method (*al-tafsīr al-maudū'i*).¹⁰ Yusuf al-Qarāḍāwī's eco-theological thinking is interesting to study further in order to get a complete construction of Yusuf al-Qarāḍāwī's eco-theological thinking based on his interpretation of the verses of the al-Qur'an.

There are several academic reasons that underlie the author chose the theme of ecology as a formal object of research by the author and Yusuf al-Qarāḍāwī and his thoughts as outlined in his work *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām* as a material object in this research. First, the theme of ecology is one of the themes that is so hot to be discussed in this century (21st century). This theme is discussed in various scientific cores, because various scientific experts consider that they must be able to participate in contributing to maintaining the sustainability of human life in the future.

Second, the exploration of ecological discussions in the main sources of Islamic references, the Qur'an and hadith, is evidence of Islam's contribution to global ecological problems. Because according to Marlyn Evelyn Tucker and John Grimm, religion should be explored more deeply related to the ecological ethical values that are in it.¹¹ Third, the election of Yusuf al-Qarāḍāwī as a character studied was followed by several specific reasons, namely 1) Yusuf al-Qarāḍāwī is a contemporary scholar whose thoughts respond to the phenomena of the contemporary world; 2) Yusuf al-Qarāḍāwī is known as a scholar who has expertise in various Islamic sciences, one of which is the science of the Qur'an and commentary; 3) Yusuf al-Qarāḍāwī has a special book that explores ecological views in the main source of Islamic references entitled *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām*.

Based on the academic reasoning above, the writer intends to explore and analyze the concept of eco-theology constructed by Yusuf al-Qarāḍāwī with a hermeneutical-philosophical approach. Through this paper there are several main discussions discussed namely 1) the methodological construction of Yusuf al-Qarāḍāwī in examining Islamic texts containing the concept of reforestation; 2) offer the concept of eco-theological Yusuf al-Qarāḍāwī and its

⁸ Abu Ishaq Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Juz 1, (Kairo: Mustafa Muhammad, 2003), 38.

⁹ Yusuf Qardawi, *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), 46.

¹⁰ In a chapter in his book, precisely in the chapter "Ulum al-Qur'an wa al-Sunnah wa *Ri'āyah al-Bī'ah*", Yusuf al-Qarāḍāwī emphasized that in this book what is used as the basis for reference is al-Qur' and the Hadith itself, which he later explained with various approaches, see: Qardawi, 53. As for the categorization that the author says that this book falls into the category of scripture interpretation of *maudhu'i* based on the explanation of what is meant by the interpretation of *maudhu'i* itself. Abdul Mustaqim defined the concept of *maudhu'i* as an attempt to interpret the Qur'an by taking certain themes in the Qur'an, see: Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*, 19.

¹¹ Foltz, Denny, and Baharuddin, "Islam and Ecology," XXV.

implications in an effort to build awareness of Muslims about the importance of protecting and preserving the environment as a tangible manifestation as the *ummatan wasa'ian*.

B. Qaradawi's Motivation in Writing *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām*

Yusuf al-Qarādāwī can be said to have sensitivity to the actual issues that are present. In the book's *muqaddimah*/ preface, he said that environmental issues are one issue that is being hotly discussed by experts and thinkers around the world in order to find a solution. As a contemporary scholar whose minds are widely referred and used as references, he is often invited to world conferences that discuss environmental issues as the main discussion.¹²

In the conferences, there were questions raised, namely how is the attitude of religion in general and specifically Islam in answering this environmental problem? On the question posed, al-Qarādāwī moved to write a book that examines the Islamic view of human relations with the environment.¹³

al-Qarādāwī also explained that in the current era, it is important for a mufasssir to learn and get to know the scientific principles in other Shariah scholars. This is necessary so that the product of interpretation can be appropriate, or simply relevant to the issues, which are happening today. Because in fact, the al-Qur'an carries universal values (*maqāsid*) even though when viewed from the context of the decline associated with particular events that accompany it or in the language of Ibn 'Asyur called by the term *hukman 'am nazala fi sabāb al-khās*.¹⁴ Then the universal values must continue to be grounded, because that is one of the functions of religion, namely as *irsyād*.¹⁵

The other interesting thing mentioned by Qarādāwī in his *muqaddimah* (preface) is regarding the naming of his book. He stated that so far the word that is more often used in representing efforts to save the environment in Arabic is *himāyah*. But he did not choose the word to use as the title of his work but instead used the word *ri'āyah*. For him, the word *himāyah* only means *al-muḥāfaẓah min jihāh al-'adam* (protective), so that it is only limited to efforts to protect nature by stopping and preventing exploitative actions against nature. While the word *ri'āyah* gives a broader meaning that is not only taking protective action against nature but also with efforts to restore the function of nature as it should and reform it or *islāh (min jihāh al-wujūd)*.¹⁶

In this way, al-Qarādāwī fundamentally wants this work to be a theological inspiration for Muslims specifically and to introduce to humanity in general that Islam provides value guidelines on how to treat the nature, so that it can contribute to efforts to save the world from crisis. ecological (climate changes). What al-Qarādāwī was trying to do was also corroborated by a prominent Islamic researcher from the United Kingdom, HRH the Prince of Wales who said:

So I would like you to consider very seriously today whether a big part of the solution to all of our worldwide "crises" does not lie simply in more and better technology, but in the recovery of the soul to the mainstream of our thinking. Our science and technology cannot do this. Only sacred traditions have the capacity to help this happen.¹⁷

¹² Qardawi, *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām*, 7–8.

¹³ Qardawi, *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām*, 9.

¹⁴ Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Tafsir Al-Tahrir Wa al-Tanwir*, (Tunisia: Dar al-Tunisiyyat Li al-Nasyar, 1984), 244.

¹⁵ Qardawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a Alquran al-'Adzhim*, 379.

¹⁶ Qardawi, *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām*, 7–8.

¹⁷ "A Speech by HRH The Prince of Wales Titled Islam and the Environment, Sheldonian Theatre, Oxford | Prince

He said very firmly that any sophisticated technology would not be able to overcome the crisis that hit the world. One thing that is able to do that is the understanding of religion, because understanding of a good religion and being able to take ethical values in it will lead to the formation of a virtuous human being and aware of all the actions he does.

C. Methodological Construction of Qaradawi Interpretation in Exploring Eco-Theological Values in the Qur'an

As alluded to in the previous discussion that in this work, al-Qarāḍāwī seeks to examine the primary sources of Islam and explore the two values in it - which are in accordance with the issues raised by this book - namely, firstly, the Islamic eco-theological ethical value of efforts to safeguard the environment by preventing and stopping exploitative and destructive activities and secondly, the Islamic eco-theological ethical value of efforts to restore the function of nature and reform it so that it returns to optimal functioning.¹⁸

To read the methodological construction used by Yusuf al-Qarāḍāwī in studying Islamic primary texts, it is necessary to have a tool used to read philosophically-hermeneutically and map and determine the typology of the methodological construction used by al-Qarāḍāwī. As a contemporary Islamic scholar, al-Qarāḍāwī's methodological construction can be read using a map of contemporary interpretation typologies that have been compiled by several Qur'anic hermeneutic experts. There are two maps of contemporary typology of interpretation which are quite comprehensive, firstly, a map of typology of interpretations put forward by Abdullah Saeed and secondly, a map of typology of interpretations put forward by Sahiron Syamsuddin.

In his work, *Interpreting the Qur'an*, Abdullah Saeed divides the typology of contemporary interpretative thought into three groups namely 1) textualists; 2) semi-textualist and 3) contextualist. Interpreters belonging to the textualist group are interpreters who take the literal meaning of the text only and assume that the literal meaning of the text already represents the universal value of the al-Qur'an so that it is sufficient to be used as a guide from time to time. Second, semi-textual interpreters are interpreters who have paid attention to aspects of language but still do not pay attention to the socio-historical aspects of the text so that it still produces meaning that is rigid and less relevant to the times. Finally, contextualist interpreters are interpreters who consider in detail the linguistic aspects and the socio-historical context of a text both the context that accompanied the birth of the text (micro context) and the context surrounding the time the text emerged (macro context). This contextualist school emphasizes the universal values contained in the text (*al-sawabit*) which can be taken and are always relevant to the times.¹⁹

The typology map offered by Sahiron Syamsuddin consists of three types of flow, namely 1) quasi conservative objectivist; 2) quasi subjectivist; 3) quasi progressive objectivists. Quasi-conservative subjectivists are those who hold that the teachings of the Qur'an must be understood, interpreted and applied today as understood, interpreted and applied when the Qur'an was revealed to Muhammad and the early Muslim generation. The interpreters who enter this typology are only at the level of *zahir* meaning²⁰, it means only finding the lowest level of meaning in understanding the al-Qur'an so that it is unable to make a theological contribution related to modern-contemporary problems.

of Wales," accessed October 26, 2019, <https://www.princeofwales.gov.uk/speech/speech-hrh-prince-wales-titled-islam-and-environment-sheldonian-theatre-oxford>.

¹⁸ Qardawi, *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām*, 7–8.

¹⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Routledge, 2005), 3.

²⁰ Badr al-Din Muhammad al-Zarkashi, *Al-Burhan Fi 'ulum al-Qur'an*, Juz II, (Dar al-Fikr, 1988), 181.

Second, the subjectivist group is a group that holds the interpreter's subjectivity and independence in interpreting texts. At an extreme level, the flow does not even reopen the codifications of the previous interpretations or the interpretation of the traditions contained in the books of the hadith and focuses on efforts to interpret the text to produce meaningful contributions to the development of the times. This stream usually emphasizes the linguistic aspects so that it can play around in processing language and holding the interpretation of the quran with the quran to produce a product of interpretation. Finally, the quasi progressive objectivist group is the flow closer to the first flow, because it keeps trying to explore the historical meaning of the text. However, the historical meaning obtained is only used as an initial step to explore the *maqāsid*/ ratio legis/ maghza / significance behind the text and then develop it to produce a new interpretation product that carries universal values of the text that have no expiration limits.²¹

The typology map previously presented is a tool for categorizing and looking at the methodological constructs used by Qaradawi in studying the Qur'anic verses and discussing them in several sub-chapters of the discussion that he wrote in this work. In the end, the desired goal is to be able to contribute in an effort to present a reconstruction of the interpretive methodology used.

From a review of this work, it was found that Qaradawi adopted the thematic method (*al-tafsīr al-mawḍū'i*) in categorizing the verses in accordance with each of the themes it raised. Thematic method itself is a method of interpretation by taking certain themes and then gathering verses related to the theme raised. This method adopts the basic assumption that the Qur'anic verses are interrelated to one another so that the adage known as the Qur'an *yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*. The goal to be achieved by this method of interpretation itself is to uncover the concept or idea of the quran (quranic idea) as a whole and holistically as an answer to the problem under study.²²

As for the type of thematic method used, Qaradawi's work adopts a conceptual thematic method, namely thematic research on certain concepts that are explicitly not mentioned in the al-Qur'an but substantially, the ideas of these concepts are embedded in it.²³ In his work, Qaradawi wrote a number of conceptual thematic studies between *tasyjīr-taḥḍīr* (reforestation), the *imarāh-taṣmīr* (prosperity-development), *naẓafah-tathīr* (cleanliness-purity), all of which are in the realm of eco-theology and the title of his work, *Ri'āyah al-Bī'āh fī Sharī'ah al-Islām*, which shows its purpose in discussing this theme conceptually.²⁴

To analyze Qaradawi's interpretation based on the interpretation typology map described above, it is necessary to present one of Qaradawi's interpretations in one of the conceptual thematic discussions about *ri'āyah al-bī'āh* that is interesting to see the interpretation of the most famous verses raised in environmental issues, al-Rum: 41:²⁵

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

"It has been seen that damage on land and at sea is caused by the actions of human hands; God wants them to feel a part of their actions, so that they return (to the right path)".

²¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2009), 54–58.

²² Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*, 57–58.

²³ Mustaqim, 62.

²⁴ Qaradawi, *Ri'āyah al-Bī'āh fī Sharī'ah al-Islām*, 57.

²⁵ Qaradawi, 220–22.

In opening the discussion on interpreting this verse, Qaradawi emphasized that Islam had said the cause of damage to the environment was a corrupt, exploitative and destructive human act (*tasharrufāt al-insān al-munharifah*) which caused it and this verse was the basis of his argument.

For him, the words of the *fasād* in this verse are not understood in the sense that they are cruelty, disobedience and evil deeds. However, it is more of a concrete form of self-destruction caused by human action (*bimā kasabat aid al-nās*). So simply, the *fsād* referred to in this verse is the accumulation of human non-ethical actions on the environment over and over again.

Then he took several interpretations that had the same frequency as his opinion, including the interpretation of al-Alusy and Ibn ‘Asyur, both of whom argued that the *fasad* referred to in verse was the loss of usefulness and the emergence of crises on earth, both in the form of vegetable and animal food crises.

In interpreting fragments of the verse *liyudziqahum ba’dha alladzi i’amilu*, Qaradawi said that God will not punish people fully from what they have done, but only overwrite half so that people feel the effects of what they do. Then he also quoted QS. al-Fathir: 45 as the basis for his argument. *La’allahum yarji’ūn*, he interpreted the final fragment of this verse by arguing that God’s reply to humans in the form of half of what they have done is God’s way of giving teachings to humans to realize what they have done and re-fix (*iṣlāh*) what has been corrupted.

Finally, he gives a closing statement:

Indeed the destruction of nature is caused by the destruction (ethics) of humans, nature will not be good before humans have good ethics towards it. And humans will not have good ethics unless they have good both the mind and heart. So it is true that God has said that He will not change a people until the people initiate to change themselves (Surah al-Ra’d: 11).

From the interpretation of Qaradawi it can be seen that in interpreting this verse, he tends to pay much attention to the linguistic aspects that are the key words in the verse. And then re-do the meaning in which it contains meaning that provides answers relevant to the issues faced in his time, the contemporary era. Whereas if it is reviewed from its efforts to look for historical meaning, besides it does not find the micro context in this verse (*asbābun nuzūl*), it also does not try to find the macro context in the verse through reading of dates and through interpretations of early commentaries. Then when viewed the resulting interpretation, the interpretation of Qaradawi indeed tends to want to provide relevant answers to the problems it encounters at this time, so that the al-Qur’an can be a foothold for Muslims to be able to adjust to respond to the challenges that exist in his day.

Then it can be classified that the interpretation of Qaradawi is included in the typology of contextualist streams in the interpretation typology map proposed by Abdullah Saeed and included in the quasi subjectivist streams in the interpretation typology map presented by Sahiron Syamsuddin. And it can be said that Qaradawi interpreted by directly examining the meanings contained in the text by using a linguistic approach and then using the method of *munāsabah* aspects in producing a meaning relevant to the reality that occurred in his day. But unfortunately, the meanings produced through his study of the al-Qur’an still tend to be stimulant in nature and must be further developed.

The ethical approach has a big role in the work presented by Yusuf al-Qarādāwī and the construction of his methodology. He emphasized the morality aspects of the Qur’an and hadith as a bridge that connects Islam with environmental issues. In the description of his interpretation of the facade, he even prefers to use the cause of environmental damage (*fasad al-barr wa al-*

bahr) which is the destruction of human morality. If we look further, al-Qarāḍāwī's tendency to use an ethical approach can be considered as an attempt to minimize the legitimacy of fiqh which tends to be based on legal legitimacy and has the potential to give birth to debates that do not touch the substance of the problems being discussed. So it can be said that the interpretation he builds is based on the construction of thinking based on an ethical approach, not merely theological or fiqh as has been done by his predecessors.

The al-Qarāḍāwī interpretation methodology can also be said to be very much in accordance with the characteristics of modern-contemporary interpretations compiled by Abdul Mustaqim. He formulated that there are four main characteristics possessed by interpretations in the modern-contemporary era, namely a) positioning the al-Qur'an as a guide; b) nuanced hermeneutical; c) contextual and oriented to the spirit of the al-Qur'an; d) scientific, critical and non-sectarian.²⁶ So the methodology used by al-Qarāḍāwī is one methodology that is solutive to produce a paradigm of interpretation that is *das sollen*, so that it can change the mindset of Muslims and their behavior. Because the methodological construction used by al-Qarāḍāwī in particular towards ecological verses can dispel anthropocentric views of nature while offering a moderate paradigm in mingling with nature. Thus the discourse of moderation is not only used as a counter-discourse for the phenomenon of radicalism, but also as a discourse in forming a moderate society in interaction with the environment; not exploitative nor let it be.

D. Conclusion

This paper concludes several points. First, we find the writing motivation and also the methodological construction of al-Qarāḍāwī's interpretation. From the study of methodological construction, it is found that al-Qarāḍāwī interprets the al-Qur'an by tending to produce new meanings that are relevant to the times so that in this work, he tends to enter into a quasi subjectivist-contextual because he pays little attention to the socio-historical aspects of the text in capturing historical meaning. Furthermore, he also applies the thematic interpretation method in compiling his book based on small themes that are closely related to the major theme raised, namely *ri'āyah al-bī'ah*.

Second, if viewed from the ideas offered, the ideas that al-Qarāḍāwī came up with through the study of the al-Qur'an in this work, can provide inspiration in answering the ecological problems being faced. Indeed in quality, the interpretation produced by al-Qarāḍāwī is still a stimulant even though it has presented a new eating. So there is a need for further development of these new meanings by including them in the realities of life and interconnecting them with other sciences so that they are more contributive. Third, in his work, we also found that the ethical approach has a big role in the work presented by Yusuf al-Qarāḍāwī and the construction of his methodology. He emphasized the morality aspects of the Qur'an and hadith (as primary sources of Islamic teachings) as a bridge that connects Islam with environmental issues. So it can be said that the interpretation he builds is based on the construction of thinking based on an ethical approach, not merely theological or fiqh as has been done by his predecessors.

E. Bibliographies

"A Speech by HRH The Prince of Wales Titled Islam and the Environment, Sheldonian Theatre, Oxford | Prince of Wales." Accessed October 26, 2019. <https://www.princeofwales.gov.uk/speech/speech-hrh-prince-wales-titled-islam-and-environment-sheldonian-theatre-oxford>.

Abdillah, Mujiyono. *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif Al-Qur'an*. Vol. 6. Penerbit

²⁶ Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 158–68.



- Paramadina, 2001.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, 2003.
- Ar-Razi, Fakhruddin. *Mafatih Al-Ghaib*, 2000.
- Azra, Azyumardi. *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah, Dan Terorisme*. Maarif Institute for Culture and Humanity, 2017.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir Munir Fi Al-Aqidah Wa Asy-Syari'ah Wa al-Manhaj*, 1998.
- Bagir, Haidar. *Memulihkan Sekolah Memulihkan Manusia*. Bandung: Mizan Pustaka, 2019.
- Foltz, Richard C., Frederick M. Denny, and Azizan Baharuddin. *Islam and Ecology*. Vol. 3, 2003.
- Ibn' Ashur, Muhammad al-Tahir. *Tafsir Al-Tahrir Wa al-Tanwir*, 1984.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- _____. *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*, 2014.
- _____. *Quranic Parenting Kiat Sukses Mendidik Anak Cara Alquran*. Yogyakarta: Lintang, 2019.
- Musthafa, Al-Maraghi Ahnmad. *Tafsir Al-Maraghi*, 1993.
- Qardawi, Yusuf. *Kaifa Nata'amal Ma'a Alquran al-'Adzhim*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2000.
- _____. *Ri'ayah al-Bi'ah fi Syari'ah al-Islam*, 2001.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge, 2005.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Tabari, Muhammad Ibn Jarir al-. *Jami'al-Bayan Fi Ta'wil al-Qur'an*, 2000.
- "UNITED NATIONS Climate Change Summit." Accessed October 26, 2019. <https://www.un.org/en/climatechange/>.
- White, Lynn. *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. Vol. 155, 1967.
- Zarkashi, Badr al-Din Muhammad al-. *Al-Burhan Fi'ulum al-Qur'an*. Dar al-Fikr, 1988.



KMP
Kampus Merdeka
UIN Sunan Kalijaga

Kabinet
Kolaborasi



**Graduate
Forum 2022**
Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



Graduate Forum 2022

Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Analisa Pemaknaan Perempuan Dalam Al-Qur'an Dengan Menggunakan Metode Semantik Toshihiko Izutsu

Eka Mulyo Yunus^a, Firda Shaghira^b

^{ab}Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang;

^aeka_mulyo_yunus_2004026017@walisongo.ac.id,

^bfirda_shaghira_2004026067@walisongo.ac.id

Abstrak

Kata *an-Nisa'* (النساء) merupakan salah satu kata yang termuat dalam Al-Qur'an. Dalam pemaknaannya kata ini seringkali tertuju pada wanita atau perempuan sehingga makna dari derivasi yang lainnya cukup terabaikan. Oleh karena ini dalam penelitian metode semantik ini akan digali lebih lanjut mengenai pemaknaan kata *an-Nisa'* (النساء) dalam Al-Qur'an. Kata ini pada masa pra Qur'anik dipahami sebagai makhluk tak berdaya, lemah dan tertindas. Sedangkan di masa Qur'anik, kata ini dikonsepsikan sebagai yang bermakna perempuan merupakan salah satu dari dua jenis gender yang diakui dan memiliki kedudukan terhormat dan mulia serta mempunyai hak-hak seperti halnya kaum lelaki. Perbedaannya dengan kaum lelaki hanya dari sudut eksistensinya saja. Pada masa Pasca Qur'anik, kata ini lebih dipergunakan dalam kajian kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan.

Kata Kunci: *An-Nisa'*, Al-Qur'an, Semantik

A. Pendahuluan

Dalam khazanah perkembangan Islam, kemajuan tafsir sudah memasuki tahapan lebih lanjut dengan *takhsis* keilmuan yang berbeda-beda. Namun dalam penafsiran ayat-ayat yang ada di Al-Qur'an diperlukan kehati-hatian, sehingga para *mufasssir* harus memiliki kemampuan yang sesuai dengan keilmuan yang ia miliki.¹ Al-Qur'an merupakan tulisan dari kalam Ilahi yang disampaikan melalui lisan Nabi Muhammad SAW. Wahyu yang awalnya berbentuk ucapan kemudian dibukukan dalam bentuk tulisan agar tidak terjadi kekeliruan di masa yang akan datang ketika ajaran tersebut mulai menyebar luas.² Di sisi lain, media tulisan merupakan media efektif yang terjamin orisinalitasnya dari sang penulis dan bisa dibawa kemana saja tanpa takut akan kehilangan detail dari pemaknaan tentang suatu hal.

Cendekiawan muslim saat ini memiliki dampak yang cukup signifikan dalam perkembangan ilmu pengetahuan Islam, sampai kepada memiliki corak tersendiri dalam disiplin ilmu tafsir. Dalam menafsirkan isi dari kandungan Al-Qur'an tentunya memiliki corak tersendiri, sehingga memberikan warna yang khusus pada ayat-ayat tertentu. Untuk memudahkan penafsiran yang terkandung dalam Al-Qur'an memiliki corak penafsiran yang khusus, sehingga memudahkan mufasssir untuk menafsirkan ayat yang bersifat khusus di dalam Al-Qur'an.³

Pemaknaan Al-Qur'an terikat oleh historisitas kata yang digunakan dalam kitab tersebut. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa perkembangan zaman menghadirkan problem yang tidak totalitas terjawab dengan hanya menggunakan penafsiran klasik. Seperti halnya kata *an-Nisa'* yang menjadi fokus penelitian dalam artikel ini. Kata *an-Nisa'* seringkali hanya dipahami dengan makna "wanita atau perempuan" tanpa disertai pemahaman bahwa sebenarnya pada kata *an-Nisa'* (النساء) dan derivasinya terdapat kategori makna yang terabaikan. Saat zaman pra-Islam wanita yang hanya dianggap sebagai objek, menggunakan budaya yang diskriminatif terhadap wanita yang kemudian dihapus oleh Islam. Namun, lagi-lagi dalam memahami makna yang termuat dalam Al-Qur'an dipengaruhi perbedaan tingkat kualitas masyarakat dalam memahami

makna dan kalimat yang ada dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Dalam menafsirkan isi dari kandungan Al-Qur'an tentunya memiliki corak tersendiri, sehingga memberikan warna yang khusus pada ayat-ayat tertentu. Untuk memudahkan penafsiran yang terkandung dalam Al-Qur'an memiliki corak penafsiran yang khusus, sehingga memudahkan mufassir untuk menafsirkan ayat yang bersifat khusus di dalam Al-Qur'an.

Permasalahan utama yang diangkat dalam penelitian ini adalah metode semantic Qur'an: analisis makna kata an-Nisa di dalam Al-Qur'an. Rumusan masalah pada penelitian ini mengangkat bagaimana metode semantic Qur'an melalui analisis makna kata an-Nisa di dalam Al-Qur'an. Tujuan penelitian ini untuk memberikan penalaran dan pemahaman kepada akademisi yang berkenaan tentang ilmu Al-Qur'an tentang memaknai kata an-Nisa di dalam Al-Qur'an melalui metode semantic Al-Qur'an. Dalam tujuan teoritis penelitian ini berfungsi sebagai bahan tinjauan dan rujukan bagaimana pengambilan makna kata an-Nisa dalam metode semantic Al-Qur'an.

Penelitian ini juga berporos kepada penelitian terdahulu yang dijadikan sebagai bahan rujukan dan penimbang untuk melanjutkan penelitian. Dalam penelitian Riani Rahmah, (2020). "Makna Kata An-Nisa di dalam Al-Qur'an," *Universitas Sumatera Utara*. Menjelaskan tentang pemaknaan kata an-Nisa yang ada dalam Al-Qur'an dengan menggunakan makna relasional. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan melalui pendekatan *library reasearch* (kepuustakaan) serta mengelaborasi antara data primer, sekunder dan dokumentasi tertulis lainnya. Hasil dari penelitian ini pula memberikan paparan tentang keadaan perempuan yang di jelaskan di dalam Al-Qur'an, yang bermakna wanita, perhiasan dan lain sebagainya.⁴ Tinjauan metode semantic yang digunakan dalam penelitian ini menilik kepada penelitian yang dilakukaern Fauzan Azima, (2017). "Semantik Al-Qur'an (Sebuah Metode Penafsiran)," *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman*. Penelitian ini membahas bahwa metode semantic dapat digunakan dalam penafsiran Al-Qur'an dengan mengemukakan bahwa semantic merupakan cabang ilmu yang relevan pada disiplin ilmu linguistic untuk menafsirkan Al-Qur'an. Hasil dari penelitian ini menjelaskan bahwa dengan menggunakan metode semantic banyak makna yang terungkap di dalam Al-Qur'an sehingga memiliki pesan-pesan yang bermakna bagi kehidupan manusia.⁵

Perbedaan penelitian ini dengan penelitian terdahulu terdapat pada analisis kitab tafsir yang digunakan dan pengembangan makna pada kata an-Nisa di dalam Al-Qur'an dengan menggunakan metode semantic Al-Qur'an.

Tinjauan pustaka merupakan hal yang sangat diperlukan dalam sebuah kepenulisan ilmiah. Tinjauan pustaka yang dihasilkan pada penelitian ini tidak sebagai tinjauan pada penelitian terdahulu, akan tetapi uraian hasil tinjauan yang dilakukan secara kritis dan sistematis yang berpusat pada objek penelitian yang diungkapkan melalui teori yang relevan. Semantik merupakan suatu kajian yang bersifat analitis tentang kebahasaan dengan menggunakan istilah-istilah kunci, sehingga memberikan penjelasan secara konseptual serta memiliki keterikatan dengan *weltanschauung* (pandangan dunia).⁶ Pengkaitan metode semantik akan dihubungkan dengan kata an-Nisa' di dalam Al-Qur'an. An-Nisa' merupakan salah surah yang terdapat di dalam Al-Qur'an. An-Nisa merupakan surah kelima yang ada di dalam Al-Qur'an yang

⁴ Rahma Riani, "Makna Kata An-Nisa Dalam Al-Qur'an (Kajian Semantik Toshihiko Izutsu)," *Universitas Sumatera Utara* (2020).

⁵ Azima, "Semantik Al-Qur'an (Sebuah Metode Penafsiran)."

⁶ Siti Fahimah, "Al-Qur'an Dan Semantik Toshihiko Izutsu," *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (2020): 113–32, <https://doi.org/10.33511/alfanar.v3n2.113-132>.

memiliki arti “perempuan/wanita”.⁷ Sebagai pengkajian lebih lanjut dengan makna kata *an-Nisa*, maka di perlukan makna sinkronik. Makna sinkronik merupakan satu sudut pandang tentang masa di mana sebuah kata lahir dan mengalami perubahan pemaknaan sejalan dengan perjalanan sejarah penggunaan kata tersebut dalam sebuah masyarakat penggunaannya untuk memperoleh suatu sistem makna yang statis⁸. Dengan kata lain, sinkronik adalah aspek struktur kata yang maknanya tidak berubah dari konsep atau kata, dalam pengertian sistem kata bersifat statis⁹. Kemudian diperlukan tinjauan secara kepuustakaan dari makna diakronik, dikarenakan memiliki penjelasan yakni pandangan terhadap Bahasa, yang pada prinsipnya menitik beratkan pada unsur waktu. Diakronik merupakan pendekatan yang digunakan untuk melakukan studi atas fenomena kebahasaan sesuai dengan urutan sejarah.¹⁰ Kajian diakronik bahasa berkaitan dengan variasi, ragam-ragam, atau dialek/dialek satu bahasa.

Untuk memenuhi perjalanan penelitian ini maka diperlukan kerangka berfikir yang sistematis sehingga dapat mempermudah alur penelitian. Sebagai upaya menggali makna kata *an-Nisa*, maka dalam penelitian ini menggunakan alternatif metode semantik yang merupakan salah satu metode ideal dalam pengungkapan makna dan pelacakan perubahan makna yang berkembang pada sebuah kata sehingga bisa diperoleh sebuah makna yang sesuai dengan maksud penyampaian oleh Sang Pencipta. Tujuan dari kajian kebahasaan ini bukan sekadar menyajikan bukti atas kemukjizatan Al-Qur'an itu sendiri, akan tetapi juga menjadi sebuah kebutuhan yang mendasar guna mendapatkan pemahaman yang komprehensif atas suatu ayat dalam kitab suci Alquran melalui bahasa (linguistik). Dari hasil penelitian ini, diharapkan nantinya dapat memberikan gambaran dalam memahami pesan-pesan Tuhan melalui makna kata *an-Nisa* (النساء) beserta derivasinya yang termuat dalam Al-Qur'an.

B. Metodologi Penelitian

Metode penelitian meliputi tiga hal, yaitu pendekatan dan metode, jenis data dan sumber data, teknik pengumpulan data, teknik analisis data.¹¹ Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan *library research* (kepuustakaan) melalui teknik deskriptif-analisis.¹² Penelitian ini memiliki dua bahan rujukan, yakni primer dan sekunder.¹³ Dalam data primer penelitian ini mengambil rujukan dari kitab-kitab tafsir yang komprehensif dan memiliki keterikatan dengan focus utama penelitian ini. Data sekunder penelitian ini pula mengambil dari artikel dan tulisan ilmiah penelitian terdahulu yang membantu jalannya penelitian. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui studi pustaka. Teknik analisis data dilakukan melalui tahapan klasifikasi, dan analisis data.¹⁴

C. Hasil Dan Pembahasan

⁷ Muhamad Saleh, “Penciptaan Hawa Dalam Al-Qur'an” (2018).

⁸ Wulan Juliani Sukmana, “Metode Penelitian Sejarah (Metode Sejarah),” *Seri Publikasi Pembelajaran* 1, no. 2 (2021): 1–4.

⁹ Okta Hadi Nurcahyono, “Pendidikan Multikultural Di Indonesia: Analisis Sinkronis Dan Diakronis,” *Habitus: Jurnal Pendidikan, Sosiologi, & Antropologi* 2, no. 1 (2018): 105, <https://doi.org/10.20961/habitus.v2i1.20404>.

¹⁰ Nurcahyono.

¹¹ Wahyudin Darmalaksana, “Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka Dan Studi Lapangan,” *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2020, 1–6.

¹² James Danandjaja, “Metode Penelitian Kepustakaan,” *Antropologi Indonesia*, 2014, <https://doi.org/10.7454/ai.v0i52.3318>.

¹³ R Raco, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Grasindo, 2010).

¹⁴ Wahyudin Darmalaksana, “KELAS MENULIS: Penguatan Kapasitas Mahasiswa Dalam Penulisan Artikel Ilmiah Wahyudin,” *Pre-Print Kelas Menulis UIN Sunan Gunung Djati Bandung 2021*, 2021, 1–20.

1. Biografi Toshihiko Izutsu

Toshihiko izutsu merupakan seorang sarjana yang menggeluti bidang semantik, ia terkenal orang yang jenius. Isutzu lahir di Tokyo pada tanggal 4 Mei 1914 dan meninggal di Kamakura pada tanggal 7 Januari 1993. Sejak kecil ia dan keluarganya merupakan penganut Zen Buddhisme yang taat. Hal tersebut mempengaruhi cara berpikir akan kedalaman filsafat dan mistisisme. Toshihiko berhasil menyelesaikan pendidikannya di Universitas Keiro, Tokyo. Kemudian diminta oleh Wilfre Cantwell Smith untuk menjadi profesor tamu di Universitas MacGill Montreal Canada tahun 1962-1968 dan menjadi profesor setelahnya tahun 1969-19758. Toshihiko juga pernah pergi ke Imperial Iranian Academy of Philosophy tahun 1975-1979 untuk memenuhi undangan dari koleganya namun sampai akhir hayatnya ia menetap dan mengajar di negaranya.

Toshihiko juga menguasai banyak bahasa yang memungkinkannya untuk melakukan penelitian mengenai kebudayaan dunia, serta menjelaskan secara spesifik berbagai sistem keagamaan dan filsafat melalui bahasa aslinya. Keluasan pengetahuan menjadikannya dapat melihat persoalan dari berbagai sudut pandang hingga melahirkan pemikirannya yang dikenal dengan teori semantik. Kata semantik mulanya merupakan istilah teknis yang mengacu pada studi tentang makna. Istilah semantik berpadanan dengan kata *semantique* dalam bahasa Perancis yang diserap dari bahasa Yunani. Secara etimologis, Izutsu mengartikan semantik merupakan ilmu yang berhubungan dengan fenomena makna dalam pengertian yang lebih luas dari kata.

2. Semantik Al-Qur'an

Semantik dari bahasa Yunani yaitu *semantikos* yang memiliki arti memberikan tanda, penting, dari kata *sema*, tanda) adalah cabang dari *linguistic* yang menyelidiki tentang makna bahasa. Dengan kata lain, *semantic* adalah pembelajaran tentang makna. Semantik biasanya dikaitkan dengan dua aspek lain yaitu sintaksis, pembentukan *symbol* kompleks dari *symbol* yang lebih sederhana, serta pragmatik, penggunaan praktis simbol oleh komunitas pada konteks tertentu. Semantik kebahasaan adalah kajian tentang makna yang digunakan untuk memahami ekspresi manusia melalui bahasa. Bentuk lain dari *semantic* mencakup *semantic* bahasa pemrograman, logika formal, dan semiotika.¹⁵

Semantik dalam pengertiannya merupakan kajian kebahasaan yang tertuju kepada sifat dan pandangan umum/dunia dari sebuah bangsa, yang memiliki kronologis dari sejarah dan kondisi saat ini yang signifikan serta menggunakan pisau analisis dengan menggunakan metode kata-kata kunci dalam kebahasaan maupun istilah.

Charles Morris mendefinisikan *semantic* adalah menelaah “hubungan-hubungan tanda-tanda dengan objek-objek yang merupakan wadah penerapan tanda-tanda tersebut”. Sementara JWM Verhaar mendefinisikan semantik (inggris: *semantics*) merupakan teori makna atau teori arti, yakni cabang sistematis bahasa yang menyelidiki makna atau arti. Sedangkan Money Amulet menjelaskan semantik adalah studi tentang makna. Lehrer, menjelaskan *semantic* merupakan bidang kajian yang sangat luas, karena menyinggung aspek-aspek struktur dan fungsi bahasa sehingga dapat dihubungkan dengan psikologi, filsafat dan antropologi. Kambartel mengemukakan *semantic* merupakan bahasa yang terdiri dari struktur yang menampilkan makna apabila dihubungkan dengan objek dalam pengalaman dunia manusia. Dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia), Semantik adalah arti, maksud pembicara dan penulis, atau pengertian yang diberikan pada suatu

¹⁵ Amin Maghfuri and Rasmuin, “Semantic Approaches In Islamic Studies; Efforts To Understand Text Through Meaning,” *FITRAH Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman* 05, no. 2 (2019): 263–82.

bentuk pembahasan.

Relevansi metodologi semantic pada pengkajian Al-Quran dan paham bagaimana metode ini dalam membantu membicarakan visi atau tujuan Al-Quran. Istilah ilmu semantic Al-Quran mulai dikenal sejak Toshihiko mensajikan karangannya yang berjudul “*God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic weltanschauung*”. Toshihiko mencoba menjelaskan pengertian ilmu semantic Al-Quran dengan penjelasan istilah-istilah kunci yang ada dalam Alquran dengan memakai bahasa Al-Quran agar dapat diketahui *weltanschauung* Al-Quran, yaitu visi quranik terhadap alam semesta.¹⁶

Semantik Al-Quran memfokuskan pada persoalan-persoalan bagaimana dunia terwujud distrukturkan, apa unsur pokok dunia, kemudian bagaimana kaitanya satu sama lain menurut padangan Al-Quran. Adapun tujuannya yaitu untuk memunculkan tipe ontology hidup yang dinamik dari Al-Quran dengan penelaahan analitis dan metodologis terhadap konsep-konsep pokok, konsep-konsep yang memainkan peran dalam pembentukan visi qurani terhadap alam semesta.¹⁷

3. Himpunan Kata Kunci dari kata *An-Nisa'* dalam Ayat Al-Qur'an

Menggunakan aplikasi Kitab *mu'jam al-mufahros li alfadhil Qur'an* dan aplikasi *lafzi* pada google play store Secara keseluruhan, kata *an-Nisa'* (النساء) dan derivasinya dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 56 kali. Pada penelitian ini katakata penting atau istilah-istilah kunci kata *an-Nisa'* (النساء) ini adalah kata-kata yang memainkan peranan yang sangat menentukan dalam penyusunan struktur konseptual dasar makna kata *an-Nisa'* (النساء). Peneliti mengumpulkan seluruh kata-kata kunci yang mewakili seluruh konsep terkait dengan makna kata *an-Nisa'* (النساء) itu sendiri. Kata kunci kata *an-Nisa'* (النساء) tersebut adalah *al-Mar'ah* (المرأة), *Imra'ah* (امراة), *Banat* (بنات), *Untsa* (النثى), *Ukht* (اختى), *Ummu* (ام), *Mu'minah* (مؤمنات) dan *Muslimah* (مسلمات).

Klasifikasi Kata *an-Nisa'* dalam Al-Qur'an

NO	SURAT	AYAT
1.	Al-Baqarah	222
2.	Ath-Thalaq	4
3.	Al-Baqarah	235
4.	An-Nisa'	127
5.	Ali Imran	14
6.	An-Nisa'	11
7.	An-Nisa'	176
8.	An-Nisa'	23
9.	An-Nisa'	34
10.	An-Nisa'	43
11.	Al-Maidah	6

¹⁶ Deden Isa Al Mubarak, “Makna kata Barakah dalam Alquran (kajian semantic Toshihiko Isutsu)” (Skripsi Program Sarjana S1, Jurusan Ilmu Alquran dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, 2018), 26

¹⁷ Izutsu, Relasi Tuhan dan Manusia, 3

12.	An-Nisa'	75
13.	An-Nisa'	98
14.	Al-Ahzab	52
15.	Al-Ahzab	55
16.	Al-Hujurat	11
17.	Yusuf	50
18.	Al-Fath	25
19.	Ali Imran	42
20.	An-Nisa'	3
21.	An-Nisa'	4
22.	An-Nisa'	7
23.	An-Nisa'	15
24.	An-Nisa'	19
25.	An-Nisa'	22
26.	An-Nisa'	24
27.	An-Nisa'	32
28.	An-Nisa'	127
29.	Al-A'raf	81
30.	An-Nur	31
31.	An-Naml	55
32.	Yusuf	30
33.	An-Nur	31
34.	Al-Baqarah	187
35.	Ath-Thalaq	1
36.	Al-Baqarah	226
37.	Al-Baqarah	231
38.	Al-Ahzab	32
39.	Al-Baqarah	236
40.	Ali Imran	61
41.	An-Nisa'	1
42.	An-Nisa'	129
43.	An-Nisa'	23
44.	Al-Baqarah	223
45.	Al-Ahzab	30
46.	Al-Ahzab	32

47.	Al-Ahzab	59
48.	Al-Mujadilah	2
49.	Al-Mujadilah	3
50.	Al-Baqarah	49
51.	Al-A'raf	141
52.	Al-Mu'minun	25
53.	Ibrahim	6
54.	Al-Qashas	4
55.	Ghafir	25
56.	An-Nur	60

4. Makna Dasar dan Relasional kata An-Nisa'

Makna dasar lafadh merupakan suatu hakikat makna dari suatu kata yang tidak akan terlepas dari pemaknaan kata tersebut walaupun diberikan tempur atau diletakkan dalam suatu kalimat. Makna relasional sendiri memiliki penjelasan sebagai sesuatu yang bersifat konotatif, sehingga dapat memberikan pemaknaan khusus jika bersangkutan dalam disiplin yang khusus, sehingga relasi yang berbeda akan memberikan ungkapan tambahan terhadap pemaknaan kata tersebut.¹⁸

Dalam pemaknaan relasional sendiri, terdapat pula pendekatan yang menggunakan metode paradigmatis. Analisis ini mengkomparasikan kata atau konsep tertentu dengan kata atau konsep lain yang mirip (sinonim) atau berlawanan (antonim).¹⁹

Makna dasar kata adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa di manapun kata itu diletakkan, sedangkan makna relasional adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam bidang khusus, berada pada relasi yang berbeda dengan semua kata-kata penting lainnya dalam sistem tersebut.²⁰

Daftar Makna Dasar dan Relasional (analisis sintagmatik) Kata an-Nisa'

NO	SURAT	Makna Dasar	Makna Relasional
1.	Al-Baqarah 222	Perempuan/ النساء	Tentang perempuan haidh dan keadaannya.
2.	Ath-Thalaq 4	Perempuan	Ketentuan iddah bagi perempuan monopause.
3.	Al-Baqarah 235	Perempuan	Meminang perempuan
4.	An-Nisa' 127	Perempuan	Tentang aturan dan hak-hak perempuan yatim
5.	Ali Imran 14	Perempuan	Perempuan sebagai perhiasan

¹⁸ Samsul Munir, "Nasr Hamid Abu Zaid Dan Hermeneutika Teks Al-Qur'an," *Ta'dib: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dan Peradaban* 3, no. 1990 (1963): 1-34, [http://abcd.unsiq.ac.id/source/LP3MPB/Jurnal/Jurnal Ta'dib/Juli 2015/2. Samsul Munir.pdf](http://abcd.unsiq.ac.id/source/LP3MPB/Jurnal/Jurnal%20Ta'dib/Juli%202015/2.%20Samsul%20Munir.pdf).

¹⁹ Anwar Yusuf, "AKAR PEMIKIRAN REALISME DALAM HUKUM ISLAM," *Asy-Syari'ah* 16, no. 3 (2014): 245, [http://abcd.unsiq.ac.id/source/LP3MPB/Jurnal/Jurnal Ta'dib/Juli 2015/2. Samsul Munir.pdf](http://abcd.unsiq.ac.id/source/LP3MPB/Jurnal/Jurnal%20Ta'dib/Juli%202015/2.%20Samsul%20Munir.pdf).2007

²⁰ Munir, "Nasr Hamid Abu Zaid Dan Hermeneutika Teks Al-Qur'an."

6.	An-Nisa' 11	Perempuan	Tentang hak perempuan dalam masalah harta warisan.
7.	An-Nisa' 176	Perempuan	Tentang hak perempuan yang tidak memiliki keturunan dalam masalah pewarisan,
8.	An-Nisa' 23	Perempuan	Perempuan yang tidak boleh dinikahi
9.	An-Nisa' 34	Perempuan	Posisi perempuan dalam keluarga/rumah tangga yang dipimpin suami,
10.	An-Nisa' 43	Perempuan	Tentang perempuan dan wudhu.
11.	Al-Maidah 6	Perempuan	Perempuan dan wudhu
12.	An-Nisa' 75	Perempuan	Tentang fitrah perempuan
13.	An-Nisa' 98	Perempuan	Fitrah perempuan sebagai makhluk yang tidak berdaya upaya
14.	Al-Ahzab 52	Perempuan	Larangan mempermainkan Perempuan
15.	Al-Ahzab 55	Perempuan	Tidak ada larangan bagi istri-istri Nabi untuk berbicara tanpa memakai tabir
16.	Al-Hujurat 11	Perempuan	Tentang perempuan yang suka menggossip
17.	Yusuf 50	Perempuan	Kesempatan perempuan menjadi saksi serta memberi kesaksian dalam putusan hukum
18.	Al-Fath 25	Perempuan	Di antara perempuan musyrik Mekah,
19.	Ali Imran 42	Wanita	Kedudukan Maryam
20.	An-Nisa' 3	Wanita	Tentang aturan poligami dan keadilan sosial.
21.	An-Nisa' 4	Wanita	Tentang hak perempuan memperoleh mahar
22.	An-Nisa' 7	Wanita	Tentang hak perempuan dalam masalah harta warisan.
23.	An-Nisa' 15	Wanita	Kecenderungan wanita untuk berbuat keji,
24.	An-Nisa' 19	Wanita	Tentang posisi perempuan diperlakukan sebagai barang/benda pusaka pada masa Jahiliyah.
25.	An-Nisa' 22	Wanita	Tentang perempuan yang tidak boleh dinikahi
26.	An-Nisa' 24	Wanita	Perempuan yang tidak boleh dinikahi
27.	An-Nisa' 32	Wanita	Perempuan pada umumnya dapat berkarir atau berkarya.
28.	An-Nisa' 127	Wanita	Perempuan yatim dan aturan tentang hak-haknya.
29.	Al-A'raf 81	Wanita	Tentang perempuan yang menyukai sesama jenis.
30.	An-Nur 31	Wanita	Etika publik perempuan.
31.	An-Naml 55	Wanita	menyukai sesama jenis perempuan dengan perempuan, laki-laki dengan laki-laki

32.	Yusuf 30	Wanita	Tentang perempuan yang suka menggosip.
33.	An-Nur 31	Wanita	Etika publik perempuan
34.	Al-Baqarah 187	Istri	Tentang perempuan dan ibadah puasa ramadhan.
35.	Ath-Thalaq 1	Istri	Ketentuan iddah bagi perempuan.
36.	Al-Baqarah 226	Istri	Ketentuan ila' bagi suami terhadap istrinya
37.	Al-Baqarah 231	Istri	Perempuan dan ketentuan rujuk.
38.	Al-Ahzab 32	Istri	Istri-istri Nabi menjadi teladan bagi perempuan beriman.
39.	Al-Baqarah 236	Istri	Perempuan dan ketentuan thalaq.
40.	Ali Imran 61	Istri	Perempuan dan metode debat.
41.	An-Nisa' 1	Istri	Perempuan sebagai regenerasi
42.	An-Nisa' 129	Istri	Tentang aturan poligami dan keadilan sosial.
43.	An-Nisa' 23	Istri	Perempuan yang tidak boleh dinikahi
44.	Al-Baqarah 223	Istri	Perempuan sebagai ladang.
45.	Al-Ahzab 30	Istri	Tentang istri yang teladan.
46.	Al-Ahzab 32	Istri	Perbedaan Wanita yang bertaqwa
47.	Al-Ahzab 59	Istri	Tentang perempuan yang mukmin dengan menggunakan jilbab, lebih mudah dikenali.
48.	Al-Mujadilah 2	Istri	Larangan mempersamakan istrinya dengan ibunya sendiri)
49.	Al-Mujadilah 3	Istri	konsekuensi bagi suami yang telah menzihar istrinya
50.	Al-Baqarah 49	Anak Perempuan	Perempuan dianggap tidak membahayakan kedudukan Firaun
51.	Al-A'raf 141	Anak Perempuan	Perempuan dianggap tidak membahayakan kedudukan Firaun
52.	Al-Mu'minun 25	Anak Perempuan	Perempuan dianggap tidak membahayakan kedudukan Firaun.
53.	Ibrahim 6	Anak Perempuan	Perempuan dianggap tidak membahayakan kedudukan Firaun
54.	Al-Qashas 4	Anak perempuan	Perempuan dianggap tidak membahayakan kedudukan Firaun,
55.	Ghafir 25	Anak perempuan	Perempuan dianggap tidak membahayakan kedudukan Firaun,
56.	An-Nur 60	Perempuan tua	Etika publik perempuan yang sudah monopause

Pada penelitian ini makna dasar dari kata “*an-Nisa*” (النساء) secara bahasa berasal dari kata *al-Niswah* (النسوة) yang memiliki arti seorang “wanita” atau “perempuan”. Kata *al-Nisa*’

(النساء) ini sudah menjadi pengetahuan umum dikalangan ilmu ke-Islaman yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah seorang perempuan. Ketika disebut *al-Nisa'* (النساء) maka sudah dapat diketahui arah pembicaraannya yakni seorang perempuan. Diletakkan pada struktur kata apapun, maka makna yang mengikuti kata ini tetap diterjemahkan sebagai “wanita”.

Pada Makna Relasioanal terdapat pula analisis paradigmatis. Analisis ini mengkomparasikan kata atau konsep tertentu dengan kata atau konsep lain yang mirip (sinonim) atau berlawanan (antonim)²¹. Jadi untuk analisis paradigmatis, untuk menentukan makna dapat dilakukan dengan seleksi. Jadi, jika dipandang dengan analisis paradigmatis, ada beberapa kata yang dapat mensubstitusikan kata *an-Nisa'* (النساء). Seperti kata *al-Mar'ah* (المرأة), *Untsa* (النتى), atau *Banat* (بنات). Contohnya ayat mengenai Zihar atau Thalaq di dalam Alquran memakai kata '*an-Nisa'* (النساء) dengan makna asli “perempuan”. Setelah dianalisa memakai analisa paradigmatis, maka kata *an-Nisa'* (النساء) disubstitusikan dengan makna “istri”.

5. Makna Sinkronik dan Diakronik kata *An-Nisa'*

Dalam literatur penelitian sejarah dan kebahasaan tentang pemaknaan kata lazim untuk mengenal dua istilah penting, yakni makna sinkronik dan diakronik. Aspek sinkronik yang akan tertuju kepada struktur kata yang tidak berubah dan bersifat statis dan diakronik pandangan terhadap kebahasaan yang berhubungan dengan erat dengan titik waktu.

a. Makna Sinkronik

Makna sinkronik merupakan satu sudut pandang tentang masa di mana sebuah kata lahir dan mengalami perubahan pemaknaan sejalan dengan perjalanan sejarah penggunaan kata tersebut dalam sebuah masyarakat penggunaannya untuk memperoleh suatu sistem makna yang statis²². Dengan kata lain, sinkronik adalah aspek struktur kata yang maknanya tidak berubah dari konsep atau kata, dalam pengertian sistem kata bersifat statis²³.

Dari sisi aspek sinkronik ini kata *an-Nisa'* (النساء) memiliki makna yang statis di mana di dalam masa Islam awal ia dimaknai sebagai pasangan dari lelaki. Seperti banyak yang telah disebutkan dalam ayat-ayat tentang *an-Nisa'* (النساء) di dalam AlQur'an sebagai pasangan untuk lelaki dalam “menguasai bumi dan memeliharanya”. Sebelum Islam datang makna *an-Nisa'* (النساء) ini memiliki stigma negatif di mana mereka menganggap bahwa wanita harus dimaknai sebagai “biang masalah” dan hanya sebatas “budak seks” untuk memenuhi kebutuhan biologisnya seorang lelaki. Namun seiring dengan datangnya Islam, kata *an-Nisa'* (النساء) mengalami perubahan makna, di mana Allah menciptakan wanita setara kedudukannya dengan lelaki untuk menjadi pemimpin di dunia dalam rangka menciptakan ketenteraman dan kesejahteraan di dunia.

b. Makna Diakronik

Makna diakronik adalah pandangan terhadap Bahasa, yang pada prinsipnya menitik beratkan pada unsur waktu. Diakronik merupakan pendekatan yang digunakan untuk melakukan studi atas fenomena kebahasaan sesuai dengan urutan sejarah²⁴. Kajian diakronik bahasa berkaitan dengan variasi, ragam-ragam, atau dialek-dialek satu bahasa. Dalam

²¹ Yusuf, “AKAR PEMIKIRAN REALISME DALAM HUKUM ISLAM.”2007

²² Sukmana, “Metode Penelitian Sejarah (Metode Sejarah).”

²³ Nurcahyono, “Pendidikan Multikultural Di Indonesia: Analisis Sinkronis Dan Diakronis.”

²⁴ Nurcahyono.

menganalisis semantik makna diakronik kata *an-Nisa'* (النساء) dalam Alquran, terbagu dalam tiga periode waktu, yaitu pra Qur'anik, Qur'anik, dan pasca Qur'anik.

6. Kronologisasi Pemaknaan Kata An-Nisa

Untuk menindaklanjuti kronologi pemaknaan kata *an-Nisa'*, maka akan dikaitkan dengan sejarah. Alur dari pemaknaan *an-Nisa'* (النساء) akan dimulai dari tiga masa, yakni pra-Qur'anik, Qur'anik dan pasca Qur'anik. Oleh karena itu, pencarian kosa kata di luar sistem Al-Quran masih relevan, selama dapat memberikan informasi yang berguna bagi pembentukan konsep semantik Al-Quran, maka ada pentingnya memadukan semantik historis dengan semantic dalam menganalisis struktur kosa kata Al-Quran, dan kandungan unsur semantik dasar suatu kata tetap ada dimanapun kata itu ditempatkan dan digunakan.

1) Pra Qur'anik

Periode pra Qur'anik adalah masa sebelum Islam datang. Dalam memahami makna kata *an-Nisa'* (النساء) pada masa pra Qur'anik maka kita bisa menggunakan sudut pandang sejarah, masalah perempuan sudah banyak diperbincangkan di dunia sebelum Al-Qur'an diturunkan. Masyarakat Yunani, misalnya, yang terkenal dengan pemikiran-pemikiran filsafatnya, tidak banyak membicarakan tentang hak dan kewajiban perempuan. Di kalangan bawah, nasib perempuan sangat menyedihkan, mereka diperjualbelikan, sedang yang berumah tangga sepenuhnya berada di bawah kekuasaan suaminya.

Sejarah dalam masa peradaban Romawi, perempuan segala hak yang dimilikinya sepenuhnya dimiliki oleh ayahnya. Kemudian, setelah pernikahan antara perempuan dan laki-laki, maka perpindahan kekuasaan atas perempuan tersebut kepada suaminya. Sang suami memiliki kekuasaan penuh akan istrinya tersebut, baik untuk menafkahi, mengusir, menganiaya, menjual bahkan membunuh.

Dalam peradaban bangsa asia, di dataran dan ajaran Hindu dan China tidak terlihat lebih baik dari kondisi perempuan pada peradaban Romawi dan Yunani. Yang mana, hak dan kebahagiaan dari seorang memiliki batasan akan hidup suaminya. Ketika sang suami meninggal, maka kebahagiaan dan hak dari seorang istri akan juga meninggalkannya. Ada sebagian literatur menjelaskan, bahwa ketika mayat sang suami dibakar, maka sang istri juga wajib membakar dirinya hidup-hidup di pertungkuhan api yang berkobar.

Sebelum Al-Qur'an diturunkan, dalam pandangan sementara pemuka Nasrani, ditemukan bahwa perempuan adalah senjata Iblis untuk menyesatkan manusia. Pada abad ke-5 masehi diselenggarakan suatu konsili yang memperbincangkan apakah perempuan mempunyai ruh atau tidak, akhirnya disimpulkan bahwa perempuan tidak mempunyai ruh yang suci dan pada tempat yang lain dikemukakan bahwa perempuan adalah manusia yang diciptakan semata-mata untuk melayani laki-laki, dan lain-lain sebagainya.²⁵ Bahkan dalam ajaran agama Yahudi, kedudukan perempuan tidak lebih baik dari seorang pembantu. Kepala keluarga berhak untuk memperdagangkan anak perempuannya apabila ia tidak memiliki anak laki-laki. Agama Yahudi sendiri memiliki beberapa persepsi tentang perempuan, satu diantaranya bahwa perempuan merupakan sumber laknat karena permintaan dan sifat perempuan sendiri yang telah mengeluarkan Adam as terusir dari surga.

Fakta sejarah memberikan pemaparan secara umum mengenai kondisi sebelum datangnya Islam adalah masa yang kelam. Sejarah baik dari tulisan peradaban maupun saksi kehidupan adalah bukti bagaimana perempuan yang memiliki andil yang sangat penting

²⁵ R Magdalena, "Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah (Studi Tentang Kedudukan Perempuan Dalam Masyarakat Islam)," *Harkat An-Nisa* II, no. 1 (2017): 13–36.

dalam melahirkan manusia di muka bumi, dihina, direndahkan, diperjualbelikan bagaikan barang. Selayaknya budak, perempuan pada masa itu memiliki kedudukan dan derajat yang sama di mata suami, saudara bahkan ayahnya sendiri.

Diskriminasi terhadap perempuan telah menjadi paradigma masyarakat dan merupakan imbas dari akibat doktrin anggapan yang telah menjadi keyakinan. Bahwa perempuan diklaim tidak memiliki kemampuan seperti halnya laki-laki, dan lakilakilah yang mendominasi perempuan serta laki laki yang menjadi pemimpin dan menentukan masa depannya. Dengan demikian, akhirnya berimbas pada sempitnya aktivitas perempuan yang hanya terbatas.

Pandangan ini disebabkan, karena perempuan/wanita pada masa sebelum datangnya Islam hanya semata-mata dilihat hanya dari segi pemuas nafsu seks semata, bukan dari segi kemampuan, kesempatan, dan aspek-aspek manusiawi secara universal, yaitu sebagai manusia yang berakal, bernalar, dan berperasaan.

2) Qur'anik

Masa Qur'anik merupakan masa yang memiliki satu waktu dengan Al-Qur'an atau disebut juga ketika Islam sudah hadir di masyarakat. Islam dengan syaria'atnya memberikan konsep yang berbeda dengan konsep jahiliyah maupun segala penyimpangan masyarakat. Sehingga beberapa ungkapan, perilaku ataupun pemaknaan dari kata atau kedudukan seorang akan berubah ketika Islam datang²⁶. Dalam sudut pandang Qur'anik, kata *an-Nisa'* (النساء) yang bermakna perempuan merupakan salah satu dari dua jenis gender yang diakui dan memiliki kedudukan terhormat dan mulia serta mempunyai hak-hak seperti halnya kaum lelaki. Perbedaannya dengan kaum lelaki hanya dari sudut eksistensinya saja.

Islam memandang perempuan berbeda dengan laki-laki dalam konsep *fitrah* dan *sunnatullah*, namun dalam konteks kesetaraan hak dan kewajiban Islam menaruh keadilan diantara keduanya, bahkan menggap sama dalam hal mencari ketakwaan, melakukan kebaikan ataupun lalai dalam dosa. Setidaknya ada sekitar 30 ayat yang ada di dalam Al-Qur'an yang menjelaskan tentang kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan. Kemudian, Al-Qur'an juga memberikan perlakuan khusus kepada perempuan dengan pelarangan setidaknya enam bentuk kekerasan terhadap perempuan yang dahulu biasa terjadi untuk masyarakat jahiliyah ataupun kaum yang hidup sebelum Islam datang.²⁷

Al-Qur'an juga telah menetapkan hak dan kewajiban yang dimiliki laki-laki dan perempuan secara seimbang. Pemberian hak dan kewajiban tersebut berdasarkan *fitrah* seorang laki-laki dan perempuan dengan tinjauan kemampuan dan batasan yang mereka miliki. Perempuan tidak lagi dipandang sebagai makhluk Tuhan yang ter subordinasi, marginal, dapat dilecehkan atau diperlakukan secara zalim. Hal ini karena bertentangan dengan asas perlindungan hak-hak dasar manusia yang menjadi ideal Islam dan kemanusiaan. Konsekuensi lebih lanjut dari ini adalah bahwa relasi suami istri harus diletakkan sesuai banyak proporsinya masing-masing. Pada masa Qur'anik memang dapat kita lihat bahwa pemaknaan kata *an-Nisa'* (النساء) masih belum berani keluar dari teks literalnya, meskipun keadaan dan konteks yang berbeda berbicara sesuatu yang lain dari realitas dan konteks penurunan ayat tersebut.

3) Pasca Qur'anik

Periode pasca Qur'anik dalam hal ini adalah periode masa sekarang. Berbeda dengan

²⁶ Hidayat Nur, "Islam Tentang Perdamaian (Kajian Antara Teori Dan Praktek)," *APLIKASIA: Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama Nilai-Nilai Ajaran* 17, no. 1 (2017): 15–24.

²⁷ Sofyan Hadi, "Pandangan Islam Tentang Perempuan," *An-Nisa'* 11, no. 2 (2018): 217–34.

periode Pra Qur'anik dan Qur'anik, pemaknaan ayat Alquran tentang perempuan (*an-Nisa'* / النساء) dengan paradigma modern biasanya sudah mengaitkan penafsirannya dengan isu-isu budaya, politik, dan ekonomi, serta tidak begitu tertarik dengan aspek teologi dan aspek gramatikal teks Al-Qur'an. Dialektika modern tentang makna perempuan di era kajian tafsir kontemporer biasanya menggunakan metode tematik dalam penafsirannya, sehingga penafsiran tentang makna perempuan di dalam tafsir saat ini sudah lebih moderat dan tidak terlalu konservatif. Terlebih dari itu, dialektika modern saat ini mengenai perempuan akan tertuju kepada reformisnya untuk pemaknaan dan implementasi dalam kehidupan untuk menyerukan kepada ijtihad yang moderat, sehingga nilai-nilai dari syari'at akan terus beriringan dengan perkembangan zaman.²⁸

Indonesia sendiri untuk model penafsiran seperti ini sudah diterapkan sejak era akhir dari tahun 1990-an, yang mana munculnya beberapa *mufasssir* yang moderat yang telah menggunakan penafsiran yang modern dan feminis..²⁹

Pada periode ini sudah menjadi hal lumrah apabila perempuan dalam Islam dapat menjalankan peran ganda. Di tengah masyarakat, ia harus dapat memberantas kebodohan dan kemiskinan untuk ditransformasi menjadi kemajuan dan kesejahteraan. Di dalam rumah tangga, ia mengendalikan bahtera rumah tangga dalam mewujudkan keluarga sakinah. Tegasnya, apabila kaum perempuan menjalankan peran ganda mereka dengan baik, maka rumah tangga mereka akan bahagia, dan masyarakatnya menjadi tenteram.

7. Weltanschauung Konsep An-Nisa

Dalam semantik, kata dapat ditelusuri dengan mencari arti kata itu sendiri, inilah yang dimaksud dengan "Makna Dasar". Makna dasar ini menjadi langkah awal dalam teori semantik untuk mencari makna dari sebuah teks atau kata tertentu. Kata dasar dari suatu kata tertentu akan selalu melekat kapanpun dan dimanapun kata tersebut diletakkan. Cara kerja pencarian makna dasar ini diperoleh melalui perhatian makna leksikal. Semua makna, baik dasar maupun turunan dalam setiap kamus disebut leksikal.³⁰

Akhir dari suatu penelitian akan memetakan kepada istilah kunci yang konseptual. Hasil akhir dari kajian lebih lanjut dari pemaknaan an-Nisa meleburkan kepada pemaknaan kata. Untuk memahami konsep weltanschauung Al-Quran, mendefinisikan konsep dan kata itu sendiri. Untuk itu salah satu metode yang ditempuh adalah peneliti mengumpulkan semua kata kunci yang mewakili semua konsep yang berkaitan dengan makna kata an-Nisā itu sendiri, yaitu *al-Mar'ah* (المرأة), *Imra'ah* (امراة), *Banat* (بنات), *Untsa* (النثى), *Ukht* (اختى), *Ummu* (ام), *Mu'minah* (مؤمنات) dan *Muslimah* (مسلمات).

Kata-kata penting atau istilah kunci adalah kata-kata yang memiliki peran penting dalam penyusunan struktur konseptual dasar makna. Makna semantik yang muncul dalam penelitian ini tidak berdiri sendiri-sendiri. Namun, kata kunci dalam penelitian ini sangat mungkin muncul dalam semantic yang memiliki bidang-bidang secara simultan dalam kapasitasnya sebagai kata kunci yang memiliki bagian-bagian yang berbeda pada masing-masing bidang tetapi memiliki fungsi sebagai penghubung antar bidang-bidang tersebut. Dengan demikian, dalam pandangan analisis paradigmatis, ada beberapa kata yang dapat menggantikan kata al-Nisa sebagai berikut: *imra'ah* dan *mar'ah*, *al-Untsa*. *Imra'ah* dan *Mar'ah* disebutkan

²⁸ Amaliya, "Arah Metodologi Tafsir Kontemporer."

²⁹ Eni Zulaiha, "Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma Dan Standar Validitas Tafsir Feminis," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (2016): 17–26.

³⁰ Ridha Hayati, "Metode Hermeneutik Dan Aplikasi Dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Syahadah* VII, no. 1 (2019): 81–105.

dalam Al-Quran dalam beberapa Surat dengan berbagai bentuk kurang lebih sebanyak 38 kali, sebagaimana firman Allah dalam Surat an-Nisa: 128. Menurut Al-Allamah al-Raghib al-Ashfahany.³¹ Menurut Al-Allamah al-Raghib al-Ashfahany, pengertian dasar *imra'ah* adalah 'kesegaran' dan 'kenyamanan'.

Dari sejumlah kata *imra'ah* dalam Al-Quran (26 kali dalam berbagai bentuk), umumnya berarti istri (perempuan yang sudah menikah), kecuali dua ayat yang merujuk kepada wanita yang belum menikah (*maid*) dan tiga ayat lainnya yang menyebutkan wanita secara umum tanpa membedakan yang sudah menikah (istri atau janda) dan yang belum menikah (*maiden*). Maknanya adalah konotasi fungsional. Dalam hal ini, setiap orang baik laki-laki maupun perempuan memiliki fungsi untuk menciptakan suasana kesegaran dan kenyamanan, atau berarti 'kegembiraan dan kebahagiaan' satu sama lain. Oleh karena itu, dengan mencari kata *al-Mar'ah* (المرأة), dalam Al-Quran, peneliti menyimpulkan bahwa kata secara khusus merujuk pada wanita yang umumnya istri dengan karakter yang menghibur pasangannya (suami).

D. Kesimpulan

Semantik dalam pengertiannya merupakan kajian kebahasaan yang tertuju kepada sifat dan pandangan umum/dunia dari sebuah bangsa, yang memiliki kronologis dari sejarah dan kondisi saat ini yang signifikan serta menggunakan pisau analisis dengan menggunakan metode kata-kata kunci dalam kebahasaan maupun istilah. Semantik biasanya dikaitkan dengan dua aspek lain yaitu sintaksis, pembentukan symbol kompleks dari symbol yang lebih sederhana, serta pragmatik, penggunaan praktis simbol oleh komunitas pada konteks tertentu. Semantik kebahasaan adalah kajian tentang makna yang digunakan untuk memahami ekspresi manusia melalui bahasa.

Dari penelitian ini juga mengungkapkan dengan penggunaan metode semantic dalam penafsiran Al-Qur'an akan menemukan makna-makna dasar dan relasional dari kata *an-Nisa'* (النساء), yang mana pada makna dasarnya adalah perempuan. Secara penelitian ini, makna relasional dari kata *an-Nisa'* (النساء) terdapat pemaknaan yang sintagmantik tentang kata *an-Nisa'* (النساء) yakni dari keadaan wanita, kedudukannya, ketentuan haid dan *iddah*, sebagai perhiasan, kedudukan Maryam sebagai wanita suci, sebagai bagian dari proses penciptaan dan regenerasi manusia, hak perempuan dalam penerimaan mahar dalam pernikahan dan pembagian harta warisan, kecenderungan dalam perilaku keji yang terjadi, kedudukan perempuan sebagai barang dagangan pada masa jahiliyah, penetapan bahwa perempuan pada umumnya dapat berkarir, bekerja dan berkarya, posisi perempuan dalam rumah tangga dan keluarga serta hak dan kewajibannya, fitrah perempuan sebagai makhluk yang kerap tertindas dan lemah, kondisi perempuan dalam syahwat, penganggap remeh perempuan yang tidak begitu penting dan dianggap tidak mengancam posisi Fir'aun, sifat perempuan yang cenderung suka menggossip, kesempatan perempuan dalam memberikan kesaksian dalam sebuah putusan hukum, dan sebagai manusia yang diberikan kesempatan dan potensi dalam meningkatkan ketaqwaan.

Peneliti mengumpulkan seluruh kata-kata kunci yang mewakili seluruh konsep terkait dengan makna kata *an-Nisa'* (النساء) secara analisis paradigmatic kata *an-Nisa'* (النساء) tersebut adalah *al-Mar'ah* (المرأة), *Imra'ah* (امرأة), *Banat* (بنات), *Untsa* (النشئ), *Ukht* (اختى), *Ummu* (أم), *Mu'minah* (مؤمنات) dan *Muslimah* (مسلمات).

Secara kronologi kata *an-Nisa'* (النساء) dibagi kedalam tiga masa, yakni pra-Qur'anik,

³¹ Rahma Riani Harahap and Ali Marzuki Zebua, "The Meaning of Word ' Al - Nisa ' i n Toshihiko Izutsu ' s Perspective o f Semantic," *Jurnal Al Bayan: Jurnal Jurusan Pendidikan Bahasa Arab* 12, no. 1 (2020): 128–48, <https://doi.org/10.24042/albayan>.

Qur'anik dan pasca Qur'anik. Pada masa pra-Qur'anik secara umum mengenai kondisi sebelum datangnya Islam adalah masa yang kelam. Sejarah baik dari tulisan peradaban maupun saksi kehidupan adalah bukti bagaimana perempuan yang memiliki andil yang sangat penting dalam melahirkan manusia di muka bumi, dihina, direndahkan, diperjualbelikan bagaikan barang. Selayaknya budak, perempuan pada masa itu memiliki kedudukan dan derajat yang sama di mata suami, saudara bahkan ayahnya sendiri. Pada masa Qur'anik juga telah menetapkan hak dan kewajiban yang dimiliki laki-laki dan perempuan secara seimbang. Pemberian hak dan kewajiban tersebut berdasarkan *fitrah* seorang laki-laki dan perempuan dengan tinjauan kemampuan dan batasan yang mereka miliki. Perempuan tidak lagi dipandang sebagai makhluk Tuhan yang ter subordinasi, marginal, dapat dilecehkan atau diperlakukan secara zalim. Hal ini karena bertentangan dengan asas perlindungan hak-hak dasar manusia yang menjadi ideal Islam dan kemanusiaan. Konsekuensi lebih lanjut dari ini adalah bahwa relasi suami istri harus diletakkan sesuai banyak proporsinya masing-masing. Pada masa Qur'anik memang dapat kita lihat bahwa pemaknaan kata *an-Nisa'* (النساء) masih belum berani keluar dari teks literalnya, meskipun keadaan dan konteks yang berbeda berbicara sesuatu yang lain dari realitas dan konteks penurunan ayat tersebut. Pada masa pasca Qur'anik mengenai perempuan akan tertuju kepada reformisnya untuk pemaknaan dan implementasi dalam kehidupan untuk menyerukan kepada ijtihad yang moderat, sehingga nilai-nilai dari syari'at akan terus beriringan dengan perkembangan zaman.

Dengan metode semantik Al-Qur'an ingin menunjukkan bahwa kata yang bermakna perempuan dalam bahasa Arab maupun dalam Alquran sangatlah luas, setiap kata dan kalimat dalam bahasa Arab memiliki makna tersendiri. Secara substansial Alquran tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, walaupun membedakan perbedaan itu hanya dari segi fungsi yang sifatnya kondisional. Pandangan diskriminatif itu muncul bukan karena konsep Alquran yang diskriminatif perempuan, tetapi justru karena adanya perkembangan atau unsur-unsur lain yang menjadikan pemaknaan kata *an-Nisa'* (النساء) seolah-olah mengalami bias gender.

E. Daftar Pustaka

- Abu Zaid, N Hamid. 2005. *Tekstualitas Alquran* terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LkiS.
- Al-Ashfahany, A. al-Raghib. t.t. *Mu'jam Mufradat Alfazh Alquran*. Bairut Lubnan: Dar al-Fikr
- Aminuddin. 2008. *Pengantar Studi Tentang Makna*. Bandung: PT. Sinar Baru.
- Amaliya, Niila Khoiru. "Arah Metodologi Tafsir Kontemporer." *Qalamuna* 10, no. 1 (2018): 75–99.
- Azima, Fauzan. "Semantik Al-Qur'an (Sebuah Metode Penafsiran)." *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman* I, no. 1 (2017): 2–172.
- Danandjaja, James. "Metode Penelitian Kepustakaan." *Antropologi Indonesia*, 2014. <https://doi.org/10.7454/ai.v0i52.3318>.
- Darmalaksana, Wahyudin. "KELAS MENULIS: Penguatan Kapasitas Mahasiswa Dalam Penulisan Artikel Ilmiah Wahyudin." *Pre-Print Kelas Menulis UIN Sunan Gunung Djati Bandung 2021*, 2021, 1–20.
- _____. "Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka Dan Studi Lapangan." *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2020, 1–6.
- Fahimah, Siti. "Al-Qur'an Dan Semantik Toshihiko Izutsu." *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (2020): 113–32. <https://doi.org/10.33511/alfanar.v3n2.113-132>.
- Hadi, Sofyan. "Pandangan Islam Tentang Perempuan." *An-Nisa'* 11, no. 2 (2018): 217–34.
- Harahap, Rahma Riani, and Ali Marzuki Zebua. "The Meaning of Word 'Al - Nisa ' i n Toshihiko

- Izutsu ' s Perspective o f Semantic.” *Jurnal Al Bayan: Jurnal Jurusan Pendidikan Bahasa Arab* 12, no. 1 (2020): 128–48. <https://doi.org/10.24042/albayan>.
- Hayati, Ridha. “Metode Hermeneutik Dan Aplikasi Dalam Penafsiran Al-Qur’an.” *Jurnal Syahadah* VII, no. 1 (2019): 81–105.
- Magdalena, R. “Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah (Studi Tentang Kedudukan Perempuan Dalam Masyarakat Islam).” *Harkat An-Nisa* II, no. 1 (2017): 13–36.
- Maghfuri, Amin, and Rasmuin. “Semantic Approaches In Islamic Studies; Efforts To Understand Text Through Meaning.” *FITRAH Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman* 05, no. 2 (2019): 263–82.
- Munir, Samsul. “Nasr Hamid Abu Zaid Dan Hermeneutika Teks Al-Qur’an.” *Ta’dib: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dan Peradaban* 3, no. 1990 (1963): 1–34. <http://abcd.unsiq.ac.id/source/LP3MPB/Jurnal/Jurnal Ta'dib/Juli 2015/2. Samsul Munir.pdf>.
- Nur, Hidayat. “Islam Tentang Perdamaian (Kajian Antara Teori Dan Praktek).” *APLIKASIA: Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama Nilai-Nilai Ajaran* 17, no. 1 (2017): 15–24.
- Nurchayono, Okta Hadi. “Pendidikan Multikultural Di Indonesia: Analisis Sinkronis Dan Diakronis.” *Habitus: Jurnal Pendidikan, Sosiologi, & Antropologi* 2, no. 1 (2018): 105. <https://doi.org/10.20961/habitus.v2i1.20404>.
- Raco, R. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Ramdhani, Sufrianti, and Muhammad Said. “Semiotika Sebagai Pendekatan Tafsirs : Telaah Atas Pemikiran Mohammed Arkoun.” *Alif Lam: Journal of Islamic Studies and Humanities* 2, no. 1 (2021): 112–37.
- Riani, Rahma. “Makna Kata An-Nisa Dalam Al-Qur’an (Kajian Semantik Toshihiko Izutsu).” *Universitas Sumatera Utara*, 2020.
- Saleh, Muhamad. “Penciptaan Hawa Dalam Al-Qur’an,” 2018.
- Sukmana, Wulan Juliani. “Metode Penelitian Sejarah (Metode Sejarah).” *Seri Publikasi Pembelajaran* 1, no. 2 (2021): 1–4.
- Yusuf, Anwar. “AKAR PEMIKIRAN REALISME DALAM HUKUM ISLAM.” *Asy-Syari’ah* 16, no. 3 (2014): 245. <http://abcd.unsiq.ac.id/source/LP3MPB/Jurnal/Jurnal Ta'dib/Juli 2015/2. Samsul Munir.pdf>.
- Zulaiha, Eni. “Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma Dan Standar Validitas Tafsir Feminis.” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur’an Dan Tafsir* 1, no. 1 (2016): 17–26.

Mekanisme Penanaman Budaya Halal: Relasi Agama, Pasar, dan Ekologi

Muhammad Yuga Purnama

purnama.my@gmail.com

Abstrak

Artikel ini berusaha mengisi gap penelitian dengan menjelaskan bahwa praktik industri dan konsumsi produk halal yang didasarkan pada Sertifikasi halal merupa mekanisme sosial penanaman budaya baru dimasyarakat dunia. Metode penelitian menggunakan studi kasus budaya halal sejak tahun 1980an hingga abad 21 dari berbagai literatur baik buku, jurnal, laporan, hasil survei, dan juga sumber online. Hasil menunjukkan bahwa penanaman budaya halal berlangsung lama dengan pengaruh dari keadaan sosial-ekonomi, perkembangan pemikiran agama dan hukum islam, dan dukungan korelasi halal dengan aspek ekologi.

Kata kunci: budaya, halal, penanaman

Abstract

This article attempts to fill the research gap by explaining that the industrial practice and consumption of halal products based on halal certification is a social mechanism for embedding a new culture in the world community. The research method uses case studies of halal embeddedness from the 1980s to the 21st century from various literatures, both books, journals, reports, survey results, and also online sources. The results show that embedding of halal culture lasts a long time with the influence of socio-economic conditions, the development of religious thought and Islamic law, and supports the correlation of halal with ecological aspects.

Keywords: culture, embedding, halal

A. Pendahuluan

Halal yang notabennya term keagamaan menjadi sebuah sistem sertifikasi dan labelisasi merupakan fenomena budaya baru di dunia.¹ Baik di negara mayoritas muslim seperti Malaysia, Brunei, dan Pakistan; maupun di negara minoritas muslim seperti Singapura, Thailand, dan Jepang; fenomena halal menjadi tren.² Industri halal berkembang meliputi sektor industri makanan, obat-obatan, kosmetik, toiletris, mode (*fashion*); juga meliputi sektor jasa pengemasan, logistik, pemasaran, branding, pembiayaan, travel, dan *hospitality*.³ Produk halal tidak hanya dikonsumsi oleh muslim saja, namun juga diterima dan mendapat respon positif dari konsumen non muslim.⁴

Beberapa kajian ilmiah tentang industri dan budaya konsumsi halal bermuara pada faktor ekonomi dan pasar halal. Besarnya permintaan produk bersertifikat halal dari konsumen muslim

¹ Jonathan A. J. Wilson, "The Halal Phenomenon: An Extension or a New Paradigm?," *Social Business* 4, no. 3 (2014): 256.

² Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi et al., "The Emergence of Halal Food Industry in Non-Muslim Countries: A Case Study of Thailand," *Journal of Islamic Marketing* 11, no. 4 (January 1, 2019): 918.

³ Jamaludin Mohammad Aizat, Abdullah Muhammad Shirwan, and Has-Yun Hashim Yumi Zuhani, "The Emergence of Global Halal Industry Ecosystem," *JOURNAL OF HALAL INDUSTRY & SERVICES* 1, no. 1 (2018).

⁴ Mas Wahyu Wibowo and Fauziah Sheikh Ahmad, "Non-Muslim Consumers' Halal Food Product Acceptance Model," *Procedia Economics and Finance* 37, The Fifth International Conference on Marketing and Retailing (5th INCOMaR) 2015 (January 1, 2016): 277.

yang tinggal dan berkembang biak di negara mayoritas non muslim mendasari pemahaman ulang perusahaan industri tentang target pasar mereka.⁵ Ketaatan muslim untuk mengkonsumsi produk halal tidak hanya dimaknai sebagai ‘ajaran eksklusif keagamaan’ namun lebih jauh sebagai ‘kegiatan ekonomi’.⁶ Selain itu, negara (politik) ikut melebur dalam perkembangan kapitalisme halal menjadikan halal sebagai pasar global baru pasca neoliberalisme.⁷ Sehingga perkembangan budaya dan industri halal dunia sering dikaitkan dengan ekonomi, pasar, dan politik. namun, hak tersebut belum cukup untuk menjelaskan bagaimana budaya dan industri halal juga mampu mempengaruhi kegiatan ekonomi konsumen non muslim.

Artikel ini berusaha mengisi gap penelitian dengan menjelaskan bahwa praktik industri dan konsumsi produk halal yang didasarkan pada Sertifikasi halal merupa mekanisme sosial penanaman budaya baru dimasyarakat dunia. Istilah penanaman budaya terinspirasi oleh gagasan “embeddedness” dari Karl Polanyi yang diterangkan dalam bukunya *The Great Transformation*. Menurut Polanyi, ekonomi bukanlah entitas otonom seperti yang dianut ekonomi liberal, namun tersubordinasi politik, agama, dan hubungan sosial.⁸ Polanyi menyebut ekonomi sebagai proses terlembaga,⁹ pilihan aksi dan model ekonomi manusia pada dasarnya merupakan hasil dari pengaruh struktur sosial dan kehidupan di mana mereka tinggal.¹⁰

B. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk pada penelitian studi kasus yang ditemukan di banyak bidang, khususnya evaluasi atau penilaian dimana peneliti mengembangkan analisis mendalam atas suatu kasus (program, peristiwa, aktivitas, proses, atau individu/kelompok). Kasus-kasus dibatasi oleh waktu dan aktivitas, peneliti mengumpulkan informasi secara lengkap dengan menggunakan berbagai prosedur pengumpulan data berdasarkan waktu yang telah ditentukan.¹¹ Data dikumpulkan dari berbagai literatur baik buku, jurnal, laporan, hasil survei, dan juga sumber online seperti situs berita online, dll. Sementara batasan waktu yang diteliti adalah dari mulai munculnya ide sertifikasi halal pada tahun 1980an hingga abad 21.

C. Pembahasan

1. Pasar dan Positivisasi Halal

Pasar halal mengalami perkembangan pesat di dunia, pengeluaran Muslim untuk makanan meningkat sebesar 6,9% dari US\$1,19 triliun (2020) menjadi US\$1,27 triliun (2021), *fashion* meningkat 5,7% dari US\$ 279 miliar (2020) menjadi US\$ 295 miliar (2021),

⁵ Faegheh Shirazi, *Brand Islam: The Marketing and Commodification of Piety*, First edition. (Austin: University of Texas Press, 2016), 6.

⁶ Johan Fischer and J  r  my Jammes, eds., *Muslim Piety as Economy: Markets, Meaning and Morality in Southeast Asia* (London ; New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2020), 3.

⁷ Florence Bergeaud-Blackler, John Lever, and Johan Fischer, eds., *Halal Matters: Islam, Politics and Markets in Global Perspective*, First Edition. (London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016), 7.

⁸ Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, 2nd Beacon Paperback ed. (Boston, MA: Beacon Press, 2001).

⁹ Mark S. Granovetter and Richard Swedberg, eds., *The Sociology of Economic Life*, The Economy as Instituted Process 1 (Boulder: Westview Press, 1992), 29.

¹⁰ Qingong Wei and Hanlin Li, *Entities and Structures in the Embedding Process: A Sociological Analysis of Changes in the Government-Enterprise Relations*, Social Development Experiences in China (Singapore: Springer Singapore, 2019), 12.

¹¹ Jhon W Creswell, *Reserch Design, Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, Dan Campuran*, 4th ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), 19.

dan kosmetik meningkat 6,8% dari US\$ 65 miliar (2020) menjadi US\$ 75 miliar (2021).¹² Besarnya pasar halal membuat banyak institusi menangkap peluang tersebut. Australia telah mengekspor daging ke beberapa negara Muslim termasuk Mesir, Indonesia, Malaysia dan Arab Saudi sejak tahun 1970-an. Amerika Serikat sejak tahun 1980 telah memiliki Islamic Food and Nutrition Council of America (IFANCA) yang mensertifikat halal ekspor daging, makanan, dan lainnya produk habis pakai ke Mesir, Arab Saudi, Oman, Qatar, Uni Arab Emirates, Pakistan, Indonesia dan Malaysia.¹³ Jepang yang memiliki banyak muslim berasal dari mahasiswa internasional mulai meluncurkan layanan halal di kafetaria Osaka University pada tahun 1995, kemudian diikuti universitas lain seperti Kyushu University (2005), Nagoya University (2006), Tohoku University (2007), Kyoto University (2009), dan Waseda University (2012).¹⁴ Perusahaan kosmetik multinasional seperti Revlon juga telah memiliki produk bersertifikat halal sejak tahun 1990an.¹⁵

Beberapa perusahaan kemudian tidak hanya memproduksi produk halal tapi lebih lanjut mengarahkan produk mereka (melalui Teknik pasasaran) pada pasar halal. Bukan hanya di sector makanan pada sektor cosmetics dan toiletries, misalnya shampoo for hijabi, toothpaste *miswak* (Arabic cultures), dan kosmetik halal. Dengan didukung perkembangan digitalisasi perusahaan multinasional mampu menarik pasar yang lebih besar dan luas. Konsumen muslim di timur tengah dan asia yang dahulu hanya sedikit yang memiliki akses terhadap barang-barang impor dengan harga yang mahal kini dapat dengan mudah memiliki akses tersebut dengan harga yang lebih murah. Perkembangan internet dan digitalisasi telah membuat produk langsung terlihat dan langsung dapat diakses.¹⁶

Pasar halal lahir sejak tahun 1980an dari dua jalur: migrasi muslim ke negara-negara mayoritas non-muslim dan perkembangan komersialisasi perdagangan makanan antara negara muslim dan non-muslim.¹⁷ Antara tahun 1920an-1930an pedagang India pertama kali datang ke Manchester, tidak hanya membuka beberapa café asia pertama di kota itu, tetapi juga merupakan gerakan pertama dalam migrasi masal yang diperluas pada tahun 1950an melibatkan migran dari Pakistan, India, dan Bangladesh. Para migran ini lah yang menjadi asal komunitas muslim di tempat-tempat seperti London, Birmingham, dan Manchester. Pada awalnya para migran hanya berdagang kemudian memperluas jenis dan lingkup dagangnya, kemudian tahun 1980an muslim mulai merasa aman di Inggris dan mulai agitasi terhadap hak-haknya sebagai warga Inggris. Muncul tuntutan untuk penyediaan fasilitas pendidikan yang lebih baik bagi muslim, yakni penyediaan daging halal untuk anak-anak muslim di seluruh sekolah.¹⁸ Halal mulai diformalkan sejak 1980an ketika muncul kecurigaan Iran saat mengimpor daging dari negara Selandia Baru dan Australia, kemudian mengirimkan para pekerja untuk mempelajari sistem rumah potong mereka dan disesuaikan dengan standarisasi Islam versi Iran. Sistem standarisasi ini lah yang menginspirasi sistem sertifikasi halal kontemporer. Perdagangan antara negara mayoritas muslim dengan negara

¹² Dinar Standar, *State of the Global Islamic Economy Report 2022* (Dubai Economy and Tourism (DET), 2022).

¹³ Bergeaud-Blackler, Lever, and Fischer, *Halal Matters*, 111–113.

¹⁴ Shazlinda Md Yusof and Noriyuki Shutto, "The Development of Halal Food Market in Japan: An Exploratory Study," *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 121, International Halal Conference InHAC 2012 (March 19, 2014): 256.

¹⁵ Shirazi, *Brand Islam*, 117.

¹⁶ Ibid., 114–116.

¹⁷ Bergeaud-Blackler, Lever, and Fischer, *Halal Matters*, 93.

¹⁸ John Lever and Johan Fischer, *Religion, Regulation, Consumption: Globalising Kosher and Halal Markets* (Manchester: Manchester university press, 2018), 30–31.

mayoritas non-muslim yang sebelum tahun 1980an didasari pada kepercayaan berubah menjadi kecurigaan.¹⁹

Memasuki abad 21 permintaan akan sertifikasi halal meningkat pesat. faktor besar yang memicu permintaan sertifikasi halal pada masa ini adalah ditemukannya pabrik perusahaan multinasional di Indonesia yang menggunakan bahan turunan babi pada produksi sodium glutamate (bumbu masak). Hal tersebut mempengaruhi reputasi dan penjualan perusahaan di negara muslim serta meningkatkan kesadahan konsumen muslim akan status halal pada produk yang mereka konsumsi. Sejak saat itu perusahaan industri makanan khususnya memberi perhatian besar terhadap sertifikasi halal pada produk mereka.²⁰ Nilai pasar makanan halal dunia tahun 2011 tumbuh menjadi \$632 miliar pertahun sama dengan 17 persen nilai pasar industri makanan di seluruh dunia. Hal tersebut dipicu meningkatnya populasi muslim di dunia dimana beberapa penelitian memproyeksikan kenaikan sebesar 35 persen antara tahun 2010 hingga tahun 2030 dari 1,6 miliar menjadi 2,2 miliar populasi.²¹

Sebelum budaya dan industri halal menjadi budaya dan ekonomi dunia, tulisan yang secara khusus membahas tentang halal sulit ditemukan, bahkan belum ada ahli hukum Islam yang menulis kitab khusus tentang halal-haram banyak bertebaran di bab-bab kitab fikih dan beberapa kitab tafsir dan hadis.²² Yusuf Al Qaradawi merupakan salah satu ulama (ahli hukum islam) yang secara khusus menulis kitab khusus tentang halal-haram yang berjudul *Al Halal wa al Haram fii al Islam*. Selama tahun 2010-2018 penelitian dan artikel tentang halal mengalami peningkatan setiap tahun, sebagian penelitian dilakukan di Malaysia, dan topik yang paling banyak adalah sektor makanan.²³

Halal dan haram sudah lama dikenal oleh tiap-tiap ummat, sekalipun macamnya dan sebab-sebabnya berbeda dalam ukurannya. Kebanyakan dikaitkan dengan kepercayaan primitif, khurafat dan dongeng-dongeng. Kemudian datanglah agama-agama Samawi yang besar-besar dengan membawa berbagai peraturan dan rekomendasi tentang halal dan haram yang mengangkat martabat manusia dari tingkatan khurafat, dongeng-dongeng, dan hidup primitif, menjadi manusia yang mulia dan terhormat. Akan tetapi sebagian yang halal dan haram itu disesuaikan dengan keadaan dan kondisi, serta berkembang menurut perkembangan manusia itu sendiri serta mengikuti perkembangan situasi dan kondisi.²⁴ Halal menandakan praktik yang dapat dikaitkan dengan ras, keaslian, keanggotaan kelompok, dan kewarganegaraan.²⁵

Halal modern tidak dapat dipahami hanya sebagai bagian dari taksonomi yang stabil. Selain halal dan haram, hal-hal yang meragukan (*mashbooh*) harus dihindari, yaitu wilayah abu-abu antara yang jelas halal dan yang melanggar hukum (haram) sehingga menimbulkan perbedaan pendapat ulama.²⁶ Oleh karena itu, jauh lebih abstrak, individual, dan kabur aspek konteks dan penanganan terlibat dalam menentukan kehalalan dari sebuah produk.

¹⁹ Bergeaud-Blackler, Lever, and Fischer, *Halal Matters*, 105–106.

²⁰ Mian Nadeem Riaz and Muhammad Munir Chaudry, *Handbook of Halal Food Production*, 2nd expanded version. (Boca Raton (Fla.): CRC press, 2019), 283–284.

²¹ Shirazi, *Brand Islam*, 57.

²² al Qaradawi Yusuf, *Al Halal Wa al Haram Fii al Islam* (Kairo, Mesir: Maktab Wahbab, 1997), 10.

²³ Tamer Baran, “A Literature Review and Classification of the Studies on ‘Halal’ in Islamic Business Journals (2010-2018),” *Journal of Islamic Marketing* 12, no. 5 (January 1, 2020): 1019–1020.

²⁴ Yusuf, *Al Halal Wa al Haram Fii al Islam*, 12.

²⁵ Johan Fischer, *The Halal Frontier: Muslim Consumers in a Globalized Market*, 1st edition., Contemporary anthropology of religion (New York, NY Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), 9.

²⁶ Riaz and Chaudry, *Handbook of Halal Food Production*, 8–9.

Interpretasi dari area *mashbooh* ini dibiarkan terbuka untuk pakar Islam dan lembaga fatwa. Landasan untuk menentukan apakah suatu bahan makanan halal atau haramnya “tergantung sifatnya, cara pengolahannya, dan bagaimana hal itu diperoleh.”²⁷ Pada akhirnya, namun, prinsip yang mendasari di balik larangan itu tetap ada pada “tatanan ilahi”.²⁸ Aturan diet Muslim (Halal) di abad ke-20 mengambil makna baru, ketika beberapa Muslim mulai berusaha untuk menunjukkan bagaimana aturan tersebut sesuai dengan alasan modern dan temuan riset ilmiah. Tema umum lainnya dalam kebangkitan dan pembaruan ini aturan diet (halal) tampaknya menjadi pencarian alternatif untuk apa yang dilihat menjadi nilai, ideologi, dan gaya hidup Barat. Halal dapat berfungsi sebagai titik fokus untuk gerakan Islam dan identitas.²⁹

Fenomena halal merupakan bagian dari proses ‘positivisasi’ yang secara langsung mempengaruhi Islam dan normatiftas Islam, yang sering disebut syariat. Pada tahap pertama, proses ini menghasilkan transformasi syariah menjadi ‘hukum Islam’, yaitu secara hierarkis, komprehensif, sistem aturan hukum positif yang terkodifikasi, berpusat pada negara, dan terpadu. Norma yang bersumber dari sumber Islam ditafsirkan menurut tata cara dan standar hukum positif. Contoh kasus dapat diambil dari proses pembuatan undang-undang, yang dalam banyak hal negara-negara mayoritas Muslim memasukkan syariah atau fiqh dalam teks hukum negara, menunjukkan bahwa saat ini komponen-komponen syariah harus dijabarkan dalam teks hukum negara agar menjadi bermakna secara hukum dan memiliki konsekuensi dalam ranah hukum positif.³⁰

Tradisi Islam mulai dibaca melalui kacamata positivis, baik hukum maupun teknis, di mana banyak bidang norma yang tidak atau tidak secara longgar ditangani oleh syariah menjadi semakin diatur dalam Islam. Meskipun ‘memerintahkan yang baik dan melarang’ kejahatan’ telah dikenal dan dipraktikkan dalam masyarakat Muslim sejak awal Islam, telah mengambil dimensi tertentu pada periode saat ini memperluas komodifikasi dan komersialisasi. Dalam periode meluasnya industrialisasi, merchandising, perubahan pola konsumsi, dan pandangan dunia diet yang berkembang, dalam pasar yang semakin global, menentukan kriteria yang mengatur makanan apa yang diizinkan bersifat sensitif dan bermasalah. Ini telah memicu ‘pengembangan peraturan halal baru.’³¹

Norma halal distandarisasi di negara-negara mayoritas Muslim, lembaga halal di negara non-Muslim memodifikasi standar-standar tersebut untuk tujuan mereka sendiri berdasarkan kepentingan serta konteks lokal dan regional. Praktik ini secara bertahap mengubah otoritas agama dan mengancam pluralitas halal.³² Pluralitas dan kemajemukan independen dari negara dan korporasi, ia merupakan sektor masyarakat mengorganisir dirinya di sekitar proyek-proyek tertentu, setelah menyadari bahwa tidak negara maupun korporasi memiliki ruang untuk multi atau pluralitas.³³ ‘Standar dan standarisasi’ memiliki konsekuensi spesifik dan tidak diinginkan dari berbagai jenis standar beroperasi dalam domain sosial yang berbeda.³⁴

²⁷ Ibid., 14.

²⁸ Ibid., 12.

²⁹ Fischer, *The Halal Frontier*, 10.

³⁰ Ayang Utriza Yakin and Louis-Léon Christians, eds., *Rethinking Halal: Genealogy, Current Trends, and New Interpretations*, Muslim minorities 37 (Lieden ; Boston: Brill, 2021), 1.

³¹ Ibid., 2.

³² Ibid., 157.

³³ Walter D. Mignolo, “Foreword. On Pluriversality and Multipolarity,” in *Foreword. On Pluriversality and Multipolarity* (Duke University Press, 2018), ix–xvi.

³⁴ Stefan Timmermans and Steven Epstein, “A World of Standards but Not a Standard World: Toward a Sociology

Ada banyak definisi, ide, dan pendapat tentang halal yang menjadi ciri ortodoksi khas Sunni, dan praktik kehalalan di mana umat Islam hidup bergantung pada apa yang mereka mengerti halal. Kemajemukan halal menolak standar, sertifikasi, dan segala bentuk gangguan oleh perusahaan. Pada saat yang sama, ia menghormati pandangan dan praktik yang berbeda dari yang dominan standar, untuk mencegah pemahaman dan praktik halal yang monolitik. Standar dan sertifikasi secara konsekuen mengancam kekayaan pemahaman dan praktik halal. Dua konsekuensi dari standar, melalui proses sertifikasi, adalah pergeseran otoritas agama dari ulama hingga hcbs dan pengabaian keragaman pendapat di kalangan Sunni ortodoksi dan praktik halal di antara semua Muslim.³⁵

2. Evolusi Fatwa

Fatwa dan Ijtihad sering digunakan secara bergantian meskipun merupakan dua hal yang berbeda. Fatwa seringkali terdiri dari vonis atau pendapat yang diberikan dalam menanggapi pertanyaan tertentu sehingga bisa menjadi sangat singkat dan tidak selalu (wajib) menjelaskan dasar hukum atau pembuktiannya, sementara ijtihad memiliki substansi yuridis yang lebih besar karena menjelaskan dasar pembuktiannya sendiri.³⁶ Salah satu arti penting dari pendapat hukum (fatwa) terletak pada fungsinya sebagai instrumen yang menjembatani rumusan hukum yang rumit dan domain pemahaman publik.³⁷ Jika dikaitkan, pendapat hukum (fatwa) adalah konsep dasar penalaran hukum (ijtihad) yang dalam teori hukum Islam dapat dipahami secara luas sebagai media serta prosedur untuk memecahkan masalah yang belum pernah terjadi sebelumnya di dalam ranah hukum Islam.³⁸

Otoritas keagamaan dalam Islam adalah sepenuhnya milik Tuhan (Allah) semata, melalui Al-Qur'an Allah memutuskan halal atau tidak. Wewenang ini dilimpahkan kepada Nabi Muhammad yang menjelaskan lebih luas apa itu halal dan mencantumkan kategori dan kriterianya dalam ucapan dan tradisinya (hadits dan Sunnah). Sahabat Nabi (*ṣahāba*) mentransmisikan ingatan mereka akan kata-katan Nabi (hadits) dan perbuatan (sunnah) kepada generasi berikutnya (*tābi'īn*), yang mewariskannya ke penerus berikutnya (*tābi' al-tābi'īn*) dan seterusnya hingga kepada siapa pun yang mempelajari apa Alquran, Hadis dan memang memperoleh otoritas keagamaan. Orang-orang yang memiliki otoritas keagamaan kemudian dikenal sebagai ulama, para ulama. Berdasarkan sumber-sumber Islam fundamental (Al-Qur'an dan hadits), ulama memiliki hak untuk menafsirkan dan memutuskan apa yang ada atau tidak halal.³⁹

Tidak adanya hukum yang eksplisit dalam sumber-sumber hukum Islam mengarahkan mufti (pemberi fatwa) merumuskan penilaian terbaiknya sendiri dengan menginterpretasikan Alquran, Sunah, prinsip-prinsip umum syariah, dan dengan mempertimbangkan adat istiadat dan kebiasaan masyarakat. Konsekuensinya, fatwa (putusan/pendapat hukum) yang dihasilkan oleh mufti tidak mengikat baik bagi orang yang meminta fatwa, lebih lagi bagi orang yang tidak meminta fatwa. Orang yang meminta fatwa (*muṣtafi*) bebas meminta

of Standards and Standardization," *Annual Review of Sociology* 36, no. 1 (2010): 70.

³⁵ Yakin and Christians, *Rethinking Halal*, 157.

³⁶ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, Reprinted. (Oxford: Oneworld Publ, 2010), 162.

³⁷ Muhammad Khalid Masud, Brinkley Morris Messick, and David Stephan Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Harvard studies in Islamic law (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), 33.

³⁸ Pradana Boy, "Fatwa in Islamic Legal Theory and Indonesian Legal System," in *Fatwa in Indonesian Legal* (Amsterdam University Press, 2017), 39

³⁹ Yakin and Christians, *Rethinking Halal*, 156.

fatwa dari mufti lain dan bebas mamatuhi atau tidak salah satu fatwa tersebut.⁴⁰ Oleh sebab itu, fatwa disebut pendapat etika-hukum yang tidak mengikat (*nonbinding ethico-legal opinion*) yang dikeluarkan oleh seorang ahli hukum (mufti).⁴¹

Pemberi fatwa (mufti) tidak hanya membutuhkan keahlian intelektual, namun juga harus memiliki keutamaan moral dan kecerdasan spiritual.⁴² Pada awalnya para mufti menetapkan standar profesional mereka sendiri tanpa intervensi pihak lain. Fatwa berdiri sendiri sebagai kegiatan pribadi tanpa ada control dari negara, sang mufti bertindak sebagai penasihat hukum dengan cara yang sama seperti pengacara profesional saat ini.⁴³ Di zaman modern, pendapat hukum (fatwa) telah mengalami pergeseran dan perubahan yang signifikan. Fatwa bukan lagi urusan ahli hukum swasta dan perorangan (mufti) tetapi telah menjadi bagian dari urusan hukum negara. Perubahan ini juga menimbulkan komplikasi, pendapat hukum (fatwa) bersifat sukarela dan tidak mengikat berubah menjadi wajib diikuti.⁴⁴

Muncul fenomena ijtihad kolektif di era modern, fatwa dibuat oleh lebih dari seorang mujtahid/mufti, bahkan membentuk lembaga fatwa.⁴⁵ Akhir abad 19 kantor-kantor mufti didirikan, seperti: Arab Saudi (1953), Lebanon (1955), Malaysia (1955), Yaman (1962), dan Indonesia. Sebagian besar mufti telah menjad pejabat negara dan menerima perintah langsung dari pemerintah. akibatnya, negara memperoleh kendali atas aktivitas membuat fatwa serta jelas terjadi pembatasan pada kebebasan ulama dalam mengeluarkan fatwa.⁴⁶ Produk dari sistem fatwa modern ini adalah produk halal. Pada konteks masalah halal, meskipun sebagian besar objek halal memiliki bukti tekstual yang jelas (*qaṭ'īyya*) dalam Al-Qur'an dan Sunnah, ijtihād tetap diperlukan. Argumentasi ini didasarkan pada pendapat yang disepakati oleh mayoritas para ahli hukum Muslim, yang mengatakan bahwa ijtihād dapat dilakukan baik untuk *qaṭ'īyya* atau *zanniya*. Dikatakan bahwa '*ann al-ahkām al-thābita bi ijtihād minhā ma huwa qaṭ'īyyun wa minhā ma huwa zanniyyun*' (hukum Islam yang dihasilkan dari ijtihad dapat berupa bukti tekstual yang jelas atau dalam bentuk yang tidak jelas bukti tekstualnya). Ijtihād dalam berbagai bentuknya tidak dapat dihindari dalam konteks perkembangan isu halal.⁴⁷

3. Industri Halal & Justifikasi Ekologi

Selama dua puluh tahun terakhir, aspek lingkungan telah mendapat perhatian khusus dari manajemen rantai pasokan. Lingkungan tampaknya menjadi titik fokus dari triple bottom line dan telah disorot karena perubahan iklim global dan kenaikan harga energi. Sejak itu, berbagai istilah telah digunakan dalam beberapa pendekatan literatur termasuk manajemen hijau, manajemen rantai pasokan hijau, rantai pasokan hijau, keberlanjutan, dan manajemen rantai pasokan berkelanjutan.⁴⁸ Pengukuran kinerja pada keberlanjutan telah berkembang

⁴⁰ Kamali, *Shari'ah Law*, 175.

⁴¹ Omer Awass, "Fatwa, Discursivity, and the Art of Ethical Embedding," *Journal of the American Academy of Religion* 87, no. 3 (September 7, 2019): 2.

⁴² Muchammad Fauzi, Amalia Azizah, and Lena Nurfauziyah, "The Concept of Ifta' in Establishing Halal Law (Study of Usul Fiqh on Legal Determination Methods)," *Journal of Digital Marketing and Halal Industry* 1 (January 24, 2020): 91

⁴³ Kamali, *Shari'ah Law*, 174.

⁴⁴ Boy, "2. Fatwa in Islamic Legal Theory and Indonesian Legal System," 51.

⁴⁵ Yakin and Christians, *Rethinking Halal*, 88.

⁴⁶ Kamali, *Shari'ah Law*, 176.

⁴⁷ Yakin and Christians, *Rethinking Halal*, 85.

⁴⁸ Harlina Suzana Jaafar et al., "Creating Innovation in Achieving Sustainability: Halal-Friendly Sustainable Port," *Sustainability* 13, no. 23 (January 2021): 20.

karena mempromosikan inovasi, meningkatkan proses kerja, dan meningkatkan efisiensi sekaligus melindungi lingkungan.⁴⁹

Kapitalisasi dan industrialisasi Halal menghasilkan kombinasi antar elemen Halal dan manajemen rantai pasokan dan berhasil memperoleh perhatian khusus di seluruh dunia sebagai bisnis prospektif untuk dieksplorasi dan dikembangkan. Muncul konsep *Halal Green Supply Chain Management* (HGSCM), dimana istilah rantai pasokan hijau mengacu pada proses penerapan pengintegrasian lingkungan yang berkelanjutan ke dalam rantai pasokan konvensional, menerapkan strategi hijau dan halal dalam rantai pasok dapat berfungsi sebagai keunggulan kompetitif bagi perusahaan yang mencari peluang utama bisnis global.⁵⁰

Pengembangan pangan hijau dan berkelanjutan telah dibahas secara intens di pasar global, terutama di Eropa, banyak penelitian telah menunjukkan dampak produksi pangan terhadap lingkungan. Praktik rantai pasokan hijau dan desain produk yang ramah lingkungan telah menjadi prioritas yang semakin strategis bagi industri yang berfokus pada operasi pembangunan produksi dan logistik yang berwawasan lingkungan.⁵¹ Sertifikasi halal memberikan jaminan bahwa bahan/bahan baku produk, persiapan, pemrosesan, prosedur higienis dan sanitasi telah memenuhi tidak hanya standar halal tetapi juga memenuhi standar praktik manufaktur yang baik seperti Good Manufacturing Practices (GMP), Hazard Analysis and Critical Control Points (HACCP), dan International Organization for Standardization (ISO) 9000.⁵²

Malaysian Standard on Halal Food (MS 1500: 2004) misalnya, menggabungkan kepatuhan *International Standards of Good Manufacturing Practices and Good Hygiene Practices* dan penanganan makanan Halal (termasuk suplemen gizi) berdasarkan pertimbangan mutu, sanitasi, dan keamanan serta berfungsi sebagai: kebutuhan dasar untuk produk makanan dan perdagangan atau bisnis makanan di Malaysia.⁵³ Standar halal Malaysia untuk produksi makanan tidak hanya berfungsi sebagai dasar untuk kebersihan dan keamanan tetapi juga mewakili simbol praktek ramah lingkungan.⁵⁴ Pembangunan berkelanjutan yang sukses di bidang pertanian dan industri makanan adalah sebagian besar merupakan fungsi dari sistem operasi yang dinamis di pasar berorientasi Halal. Proses yang bersih dan higienis, keamanan pangan, ramah lingkungan, dan kesejahteraan hewan adalah faktor penentu yang paling mungkin terkait dengan prinsip dan produksi Halal untuk mendukung pertanian berkelanjutan.⁵⁵

⁴⁹ Rameshwar Dubey et al., "World Cass Sustainable Supply Chain Management: Critical Review and Further Research Directions," *The International Journal of Logistics Management* 28, no. 2 (January 1, 2017): 332–362.

⁵⁰ Irwan Ibrahim et al., "A Conceptual Framework of Halal Green Supply Chain Management (HGSCM)," in *2020 11th IEEE Control and System Graduate Research Colloquium (ICSGRC)*, 2020, 361.

⁵¹ Abderahman Rejeb, Karim Rejeb, and Suhaiza Zailani, "Are Halal Food Supply Chains Sustainable: A Review And Bibliometric Analysis," *Journal of Foodservice Business Research* 24, no. 5 (September 3, 2021): 554–595.

⁵² Shahbaz Khan, Mohd Imran Khan, and Abid Haleem, "Evaluation of Barriers in the Adoption of Halal Certification: A Fuzzy DEMATEL Approach," *Journal of Modelling in Management* 14, no. 1 (January 1, 2019): 156.

⁵³ Golnaz Rezai, Zainalabidin Mohamed, and Mad Nasir Shamsudin, "Can Halal Be Sustainable? Study on Malaysian Consumers' Perspective," *Journal of Food Products Marketing* 21, no. 6 (November 2, 2015): 4.

⁵⁴ Rohani Abdullah, Rohafiz Sabar, and Mastora Mustafar, "Green Halal Supply Chain in Malaysian Halal Food Companies: A Conceptual Framework," *International Journal of Supply Chain Management* 7, no. 5 (October 30, 2018): 502–510.

⁵⁵ Rezai, Mohamed, and Shamsudin, "Can Halal Be Sustainable?," 11.

Industri halal menerapkan langkah-langkah berkelanjutan dalam hal kesejahteraan hewan, perdagangan yang adil dan manfaat yang dirasakan. Aspek Toyyiba Halal yang menganjurkan konsumsi sehat merupakan penentu keberlanjutan (*sustainability*) di rantai pasok halal/*Halal Supply Chain* (HSC), karena mengharuskan metode pengolahan menghilangkan unsur beracun, memabukkan, dan berbahaya. Dimensi ekonomi, lingkungan, dan sosial; secara statistik positif dan signifikan menjadi ukuran kinerja berkelanjutan.⁵⁶

D. Kesimpulan

Budaya halal tidak muncul begitu saja dalam waktu yang singkat. Proses penanaman budaya halal berlangsung sejak 1980an hingga sekarang. Pengaruh keadaan sosial perkembangan permintaan pada produk halal membuat pasar halal menjadi perhatian banyak negara baik mayoritas muslim maupun non-muslim. Halal sebagai norma agama mengalami positivisasi negara beriringan dengan proses evolusi fatwa dalam hukum Islam. Aspek ekologi pada konsep *sustainability* ikut mendukung perkembangan sertifikasi halal dan penerimaan dari konsumen non-muslim karena *sustainability* adalah konsern dunia.

E. Daftar Pustaka

- Abdullah, Rohani, Rohafiz Sabar, and Mastora Mustafar. "Green Halal Supply Chain in Malaysian Halal Food Companies: A Conceptual Framework." *International Journal of Supply Chain Management* 7, no. 5 (October 30, 2018): 502–510.
- Aizat, Jamaludin Mohammad, Abdullah Muhammad Shirwan, and Has-Yun Hashim Yumi Zuhani. "The Emergence of Global Halal Industry Ecosystem." *JOURNAL OF HALAL INDUSTRY & SERVICES* 1, no. 1 (2018).
- Awass, Omer. "Fatwa, Discursivity, and the Art of Ethical Embedding." *Journal of the American Academy of Religion* 87, no. 3 (September 7, 2019): 765–790.
- Baran, Tamer. "A Literature Review and Classification of the Studies on 'Halal' in Islamic Business Journals (2010-2018)." *Journal of Islamic Marketing* 12, no. 5 (January 1, 2020): 1012–1024.
- Bergeaud-Blackler, Florence, John Lever, and Johan Fischer, eds. *Halal Matters: Islam, Politics and Markets in Global Perspective*. First Edition. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016.
- Boy, Pradana. "2. Fatwa in Islamic Legal Theory and Indonesian Legal System." In 2. *Fatwa in Islamic Legal Theory and Indonesian Legal System*, 39–70. Amsterdam University Press, 2017. Accessed October 9, 2022. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9789048531622-004/pdf>.
- Creswell, Jhon W. *Reserch Design, Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, Dan Campuran*. 4th ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021.
- Dubey, Rameshwar, Angappa Gunasekaran, Stephen J. Childe, Thanos Papadopoulos, and Samuel Fosso Wamba. "World Cass Sustainable Supply Chain Management: Critical Review and Further Research Directions." *The International Journal of Logistics Management* 28, no. 2 (January 1, 2017): 332–362.
- Fauzi, Muchammad, Amalia Azizah, and Lena Nurfauliyah. "The Concept of Ifta 'in Establishing Halal Law (Study of Usul Fiqh on Legal Determination Methods)." *Journal of Digital Marketing and Halal Industry* 1 (January 24, 2020): 83.

⁵⁶ Mohd Imran Khan, Abid Haleem, and Shahbaz Khan, "Examining the Link between Halal Supply Chain Management and Sustainability," *International Journal of Productivity and Performance Management* ahead-of-print (April 6, 2021): 20.

- Fischer, Johan. *The Halal Frontier: Muslim Consumers in a Globalized Market*. 1st edition. Contemporary anthropology of religion. New York, NY Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Fischer, Johan, and J  r  my Jammes, eds. *Muslim Piety as Economy: Markets, Meaning and Morality in Southeast Asia*. London ; New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2020.
- Granovetter, Mark S., and Richard Swedberg, eds. *The Sociology of Economic Life*. The Economy as Instituted Process 1. Boulder: Westview Press, 1992.
- Ibrahim, Irwan, Abdul Khabir Rahmat, Noor Fadhiha Mokhtar, Afizan Amer, Izhal Abdul Halin, and Nor Ratna Masrom. "A Conceptual Framework of Halal Green Supply Chain Management (HGSCM)." In *2020 11th IEEE Control and System Graduate Research Colloquium (ICSGRC)*, 361–365, 2020.
- Jaafar, Harlina Suzana, Mona Leza Abd Aziz, Muhammad Razif Ahmad, and Nasruddin Faisol. "Creating Innovation in Achieving Sustainability: Halal-Friendly Sustainable Port." *Sustainability* 13, no. 23 (January 2021): 13339.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Shari'ah Law: An Introduction*. Reprinted. Oxford: Oneworld Publ, 2010.
- Khan, Mohd Imran, Abid Haleem, and Shahbaz Khan. "Examining the Link between Halal Supply Chain Management and Sustainability." *International Journal of Productivity and Performance Management* ahead-of-print (April 6, 2021).
- Khan, Shahbaz, Mohd Imran Khan, and Abid Haleem. "Evaluation of Barriers in the Adoption of Halal Certification: A Fuzzy DEMATEL Approach." *Journal of Modelling in Management* 14, no. 1 (January 1, 2019): 153–174.
- Lever, John, and Johan Fischer. *Religion, Regulation, Consumption: Globalising Kosher and Halal Markets*. Manchester: Manchester university press, 2018.
- Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Morris Messick, and David Stephan Powers, eds. *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Harvard studies in Islamic law. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.
- Mignolo, Walter D. "Foreword. On Pluriversality and Multipolarity." In *Foreword. On Pluriversality and Multipolarity*, ix–xvi. Duke University Press, 2018.
- Mohd Nawawi, Mohd Saiful Anwar, Mohd Fauzi Abu-Hussin, Muhamad Syazwan Faid, Norhidayah Pauzi, Saadan Man, and Noratiah Mohd Sabri. "The Emergence of Halal Food Industry in Non-Muslim Countries: A Case Study of Thailand." *Journal of Islamic Marketing* 11, no. 4 (January 1, 2019): 917–931.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. 2nd Beacon Paperback ed. Boston, MA: Beacon Press, 2001.
- Rejeb, Abderahman, Karim Rejeb, and Suhaiza Zailani. "Are Halal Food Supply Chains Sustainable: A Review And Bibliometric Analysis." *Journal of Foodservice Business Research* 24, no. 5 (September 3, 2021): 554–595.
- Rezai, Golnaz, Zainalabidin Mohamed, and Mad Nasir Shamsudin. "Can Halal Be Sustainable? Study on Malaysian Consumers' Perspective." *Journal of Food Products Marketing* 21, no. 6 (November 2, 2015): 654–666.
- Riaz, Mian Nadeem, and Muhammad Munir Chaudry. *Handbook of Halal Food Production*. 2nd expanded version. Boca Raton (Fla.): CRC press, 2019.
- Shirazi, Faegheh. *Brand Islam: The Marketing and Commodification of Piety*. First edition. Austin: University of Texas Press, 2016.



- Standar, Dinar. *State of the Global Islamic Economy Report 2022*. Dubai Economy and Tourism (DET), 2022.
- Timmermans, Stefan, and Steven Epstein. "A World of Standards but Not a Standard World: Toward a Sociology of Standards and Standardization." *Annual Review of Sociology* 36, no. 1 (2010): 69–89.
- Wei, Qingong, and Hanlin Li. *Entities and Structures in the Embedding Process: A Sociological Analysis of Changes in the Government-Enterprise Relations*. Social Development Experiences in China. Singapore: Springer Singapore, 2019.
- Wibowo, Mas Wahyu, and Fauziah Sheikh Ahmad. "Non-Muslim Consumers' Halal Food Product Acceptance Model." *Procedia Economics and Finance* 37. The Fifth International Conference on Marketing and Retailing (5th INCOMaR) 2015 (January 1, 2016): 276–283.
- Wilson, Jonathan A. J. "The Halal Phenomenon: An Extension or a New Paradigm?" *Social Business* 4, no. 3 (2014): 255.
- Yakin, Ayang Utriza, and Louis-Léon Christians, eds. *Rethinking Halal: Genealogy, Current Trends, and New Interpretations*. Muslim minorities 37. Lieden ; Boston: Brill, 2021.
- Yusof, Shazlinda Md, and Noriyuki Shutto. "The Development of Halal Food Market in Japan: An Exploratory Study." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 121. International Halal Conference InHAC 2012 (March 19, 2014): 253–261.
- Yusuf, al Qaradawi. *Al Halal Wa al Haram Fii al Islam*. Kairo, Mesir: Maktab Wahbab, 1997.





KMP
Kampus Merdeka
UIN Sunan Kalijaga

Kabinet
Kolaborasi



**Graduate
Forum 2022**
Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



Graduate Forum 2022

Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Menyambung Rasa dengan Lingkungan: (Telaah Pemikiran Ekologis Syeikh Ali Jum'ah)

Darlis

Mahasiswa Doktoral PTIQ dan PKUI-MI Jakarta; Email: darlis@iainpalu.ac.id

Abstrak

Krisis ekologi dewasa ini menunjukkan keterpisahan sains dan agama yang mengakibatkan disharmoni manusia dengan lingkungan. Persoalan tersebut semakin parah dengan industrialisasi yang tidak ramah lingkungan. Tulisan ini mengkaji pemikiran ekologis Syeikh Ali Jum'ah, ulama azhari yang sangat getol menyuarakan moderasi beragama. Dengan analisis konten terhadap kitab *al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy* dan pemikiran beliau di facebook, tulisan ini menunjukkan bahwa Ali Jum'ah menyatakan relasi mahabbah (cinta) adalah relasi tertinggi antara manusia dan lingkungan. Relasi tersebut tercapai melalui dua konsep utama; *tajalli* (menifestasi) dan *jamaliah* (keindahan), yaitu kesadaran penuh manusia tentang hakekat diri dan lingkungan bahwa semuanya adalah cerminan dari asma-asma Allah. Pada gilirannya, kesadaran tersebut membentuk pribadi yang memiliki ketersambungan rasa dengan semesta, bahkan saling mencintai dan merindukan sebagai sebuah kesadaran ekologis. Tulisan ini juga menegaskan bahwa pemikiran ekologis Ali Jum'ah mengalami pergeseran dari *fiqh-normatif* ke *sufistik-substantif*.

Kata Kunci: Ali Jum'ah, Ekologi, Spiritualitas, Tajalli, Mahabbah, Keindahan.

A. PENDAHULUAN

Krisis ekologi yang melanda dunia merupakan akibat dari keterpisahan manusia dengan ekologi itu sendiri. Persoalan ini tidak lepas dari persoalan yang lebih besar, yaitu persoalan relasi agama dan sains.¹ Sains cenderung mengabaikan spirit agama sebagai landasan berfikir dan bertindak, atau dikenal sebagai basis epistemologis dan aksiologis. Keterpisahan tersebut berdampak pada perilaku manusia yang eksploitatif, destruktif, acuh tak acuh terhadap kondisi lingkungan.² Penebangan pohon secara liar terjadi di sejumlah daerah. Perampasan sumber daya alam secara tidak bertanggungjawab di kawasan industri.³ Kondisi ini mencerminkan bahwa manusia dan lingkungannya tidak memiliki ketersambungan rasa. Manusia hanya mementingkan kemaslahatan dirinya, tanpa memikirkan keberlanjutan ekosistem yang ada. Selain terjadi keterpisahan, dalam perspektif ekofeminisme, fakta ini menggambarkan dominasi manusia yang memposisikan dirinya sebagai subjek yang berkuasa penuh terhadap alam. Mereka memandang alam semesta ini sebagai wujud mati yang bebas untuk dieksploitasi.⁴ Paradigma ini tidak hanya mengakibatkan pada kekerasan terhadap lingkungan, tapi juga secara tidak langsung berdampak besar pada kehidupan perempuan sebagai pihak yang paling banyak

¹ Yedi Purwanto, "Tinjauan Religi Atas Manusia Dan Lingkungan," *Tinjauan Religi Atas Manusia Dan Lingkungan Jurnal Sositoteknologi Edisi 12 Tahun 6* (2007): 294–96.

² Muhammad Muinul Islam, "Towards a Green Earth Towards a Green Earth :," *Asian Affairs* 26, no. 4 (2004): 44–89.

³ Tanda Pinem, "Kebakaran Hutan Dan Lahan Gambut: Kajian Teologi Ekofeminisme," *Gema Teologika* 1, no. 2 (2016): 139, <https://doi.org/10.21460/gema.2016.12.219>.

⁴ Heather Eaton, "Women , Nature , Earth," *Religion, Ecology and Gender: East-West Perspectives*, Sigurd Bergmann, Yong- Bock Kim (Eds.) (*Studies in Religion and the Environment/Studien Zur Religion Und Umwelt*) Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London-Zürich: LIT 2009, p. 7–22, 2009, 3–5.

bersentuhan dengan sumber daya alam, seperti air, udara dan keperluan domestik lainnya.⁵

Merespon persoalan ekologis tersebut telah banyak dilakukan oleh para peneliti, pemerhati lingkungan maupun fatwa-fatwa ekologis. Di antara tokoh yang sangat terdengar lantang mengkritik dan menelorkan banyak karya tentang keseimbangan ekologis adalah Sayyed Hossein Nasr. Nasr menyatakan menyatakan bahwa krisis yang melanda dunia ini merupakan akibat dari modernisme yang mengakibatkan terjadinya kekeringan spiritualitas manusia. Tidak hanya itu telah terjadi proses desaktralisasi yang berujung pada eksploitasi terhadap ekologi akibat dari paradigma tersebut. Oleh karena itu, Nasr menawarkan pandangan-pandangan ekologis yang berwarna spiritualitas semesta.⁶ Selain Nasr, Syekh Yusuf al-Qardawi juga termasuk ulama produktif menulis buku dengan judul “*Ria’yatul Biah Fi Syariah Al-Islam*”. Secara garis besar Yusuf al-Qardhawi menawarkan tiga poin besar. *Pertama*, lima prinsip dasar etika lingkungan, yaitu prinsip menghormati alam, prinsip tanggung jawab, prinsip cinta dan kasih sayang, prinsip kesederhanaan, dan prinsip keadilan. *Kedua*, konsep *hifdh al-bi’ah* merupakan media untuk mengaktualisasikan *kulliyāt al-khams*. *Ketiga*, manhaj *istiqrā’i* dalam mendefinisikan *hifdh al-bi’ah* sebagai bagian dari *maqāsid al-sharī’ah* adalah dengan menemukan dalil-dalil juz’iy untuk kemudian dihubungkan atau dikaitkan dengan nilai-nilai *maqāsid al-sharī’ah*, yaitu kully.⁷ Selain Qardhawi, Abdul Majid Umar an-Najjar termasuk tokoh yang getol menyuarakan ekologi. An-Najjar dalam buku *Qadhaya al-Bi’ah min Manzur al-Islami* menguraikan persoalan ekologis dan solusi yang ditawarkan. Secara garis besar An-Najjar menyatakan bahwa persoalan ekologis adalah persoalan paradigma kultural dan relasional antara manusia dengan semesta.⁸

Tulisan ini bertujuan untuk melengkapi pemikiran-pemikiran brilian di atas dengan menelaah secara mendalam pemikiran ekologis Syekh Ali-Jumah yang selanjutnya ditulis Ali Jum’ah. Ali Jum’ah merupakan ulama besar al-Azhar hari ini yang tidak hanya dihormati di kalangan ulama al-Azhar, tapi juga menjadi rujukan ulama-ulama dunia dalam sejumlah persoalan fiqhi dan isu-isu kontemporer. Ali Jum’ah ulama yang sangat produktif dan memiliki sensitivitas terhadap persoalan kemanusiaan. Salah satu isu yang menjadi perhatian besar beliau adalah isu ekologi. Pemikiran tersebut dituangkan dalam buku “*Al-Bi’ah wa al-Hifadz ‘Alaiha min Manzur al-Islamy*”. Kajian terhadap pemikiran ekologis Ali Jum’ah belum banyak dikaji oleh peneliti. Satu-satunya tulisan yang mengupas pemikiran ekologi beliau adalah Muhajirul Fadhli, Qanita Fithriyah.⁹ Penulis ini menunjukkan bahwa Syekh ‘Ali Jum’ah memiliki lima konsep yang mengatur interaksi manusia dengan lingkungan, yaitu konsep tauhid, fikih, tasawuf, taskhīr dan khalīfah. Lima konsep tersebut sebagai solusi terhadap keseimbangan ekologis.¹⁰ Hanya saja penelitian Muhajirul dan Qanita hanya kajian deskriptif sebagai kajian pengantar. Kajian yang saya lakukan lebih fokus pada satu persoalan, yaitu tentang konstruksi relasi harmonis yang diusung oleh Ali Jum’ah. Dengan dasar itu, tulisan ini akan fokus menjawab persoalan akademik yaitu a) bagaimana pandangan ekologis Syekh Ali Jum’ah secara umum; b) bagaimana konstruksi relasi manusia dan lingkungan dalam pemikiran Ali Jum’ah? Bagaimana relevansi konstruksi relasi tersebut dalam membangun keseimbangan lingkungan?

⁵ Rosemary Radford Ruether, “Ecofeminism – The Challenge to Theology,” *Deportate, Esuli, Profughe* 20, no. 1993 (2012): 22–33.

⁶ Seyyed Hossein Nasr, “Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man,” 1990, 154.

⁷ Yusuf Qardhawi, *Ria’yatul Biah Fi Syariah Al-Islam*, 1st ed. (Kairo: Daar Asy-Syuruuq, 2001).

⁸ Abdul Majid Umar an-Najjar, *Qadhaya al-Biah min Manzur al-Islamy*, (Qatar: Wizarah al-Auqaf wa Asy-Syuun al-Islamiy, 2004), 14.

⁹ Muhajirul Fadhli and Qanita Fithriyah, “Upaya Meningkatkan Kesadaran Ekologis Dalam Perspektif Ali Jum’ah,” *Jurnal Al-Hikmah* 19, no. 01 (2021): 77–95, <https://doi.org/10.35719/alhikmah.v19i01.46>.

¹⁰ Fadhli and Fithriyah.

Untuk menjawab persoalan tersebut, tulisan ini menggunakan analisis konten terhadap pemikiran ekologis Ali Jum'ah dengan fokus pada kajian analisis pustaka yang bersumber dari buku dan status facebook beliau. Dalam menganalisis, penulis meminjam teori *change and continuity* (perubahan dan keberlanjutan).¹¹ Teori ini akan mendalami pemikiran Ali Jum'ah dan melihat aspek keterpengaruhan beliau dengan pemikiran sebelumnya serta kontribusinya dalam isu ekologis. Secara singkat, tulisan ini diawali dengan pendahuluan yang kemudian dilanjutkan dengan kajian pustakan tentang ekologi dalam pandangan ilmuan dan ulama. Pada sub lanjutan, penulis memaparkan biografi Ali Jum'ah dan pemikiran beliau. Setelah itu, pokok pemikiran ekologis beliau ditelaah secara kritis yang diakhiri dengan kesimpulan.

SYEIKH ALI JUM'AH: MUFTI PROGRESIF

Nama lengkap Ali Jum'ah adalah Abu Ubādah Nūr al-Dīn Ali bin Jum'ah bin Muhammad bin Abdul Wahhab bin Sālim bin Abdullah bin Sulaimān, Al-Azhari al-Shafi'ī. Beliau lahir di kota Bani Suef, Senin April 1371 H /3 Maret 1952 M. Ibunya bernama Fathiyah Hanim binti Ali bin 'i. Sheikh Jum'ah bin Muhammad, Ali Jum'ah lahir dan tumbuh kembang dalam di keluarga pecinta ilmu. Ibunnya dikenal sebagai tokoh yang sangat perhatian dengan ilmu pengetahuan. Sementara bapaknya adalah sosok ulama yang sangat terdandang.¹²

Pendidikan Ali Jum'ah sebelum masuk ke jenjang pendidikan sekolah telah mendapatkan bimbingan dan pengajaran langsung dari orang tuanya. Ia memperoleh ijazah dari SD pada tahun 1963 dan memperoleh ijazah SMP pada tahun 1966 di kota bani Suef. Di sana ia belajar hingga menghafal al-Qur'an kepada beberapa guru, seperti Muhammad Smail al Hamdaniy (al-Azhar), Syekh Ahmad Abdul Azizi az-Zayat, Syekh al-Janaayaniy, Syekh al-Janaayaniy, Syekh al-Mutawaliy, dan banyak gurunya yang lain sampai 30 juz di tahun 1969.¹³ Pendidikan pendidkan Madrasah Ibtidaiyah pada tahun 1966 dan pendidikan Madrasah āliyyah pada tahun 1969. Setelah itu, Ali Jum'ah melanjutkan ke Universitas Ainu Syams dan memperoleh gelar gelar sarjana dalam perdagangan pada Mei 1973. Pemuda Syekh Ali Jum'ah menyelesaikan Kemudian masuk Setelah mendapatkan perguruan tinggi gelar, ia belajar di al-Azhar, di mana ia bertemu guru-gurunya dan masyayikh. Ia menerima gelar sarjana dari fakultas Dirasat Islamiyah wa al-'Arabiyah di Universitas al-Azhar Kairo pada tahun 1979.

Ali Jum'ah dikenal sebagai salah satu pembaru di abad ini. Pemikiran-pemikiran beliau menjadi refrensi bukan hanya di Mesir, tapi juga menjadi rujukan umat Islam di dunia. Pemikiran beliau senantiasa kontekstual terhadap isu-isu kontemporer. Syekh Ali Jum'ah menegaskan kembali tradisi lama mengajarkan agama di Masjid al-Azhar sejak tahun 1990. Tahun 2003 Syekh Ali telah mereformasi Dar al-Iftha sebagai lembaga modern dengan dewan fatwa dan sistem checks & balances. Syekh Ali Jum'ah melakukan digitalisasi pada institusi tersebut dengan memudahkan masyarakat di seluruh dunia untuk mengaskes produk-produk fatwa secara terbuka.¹⁴

Pemikiran-pemikiran Syekh Ali Jum'ah selain moderat, dalam beberapa kasus termasuk sangat "progresif" dibanding dengan ulama-ulama yang lain. Dalam beberapa kasus tertentu

¹¹ Andy Hargreaves and Ivor Goodson, "Educational Change over Time? The Sustainability and Nonsustainability of Three Decades of Secondary School Change and Continuity," *Educational Administration Quarterly* 42, no. 1 (2006): 3–41, <https://doi.org/10.1177/0013161X05277975>.

¹² <http://fiqihkontemporerandroid.blogspot.com/2012/07/biografi-syekh-ali-jumah.html>, diakses 29/09/2022.

¹³ Mamat Salamet Burhanuddin and Noer Diana Kholida, "Ali Jum'Ah Approach on Qur'Anic Maqāsidī Exegesis; a Study of Al-Nibrās Fi Tafsīr Al-Qur'Ān," *MUṢHAF Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* 1, no. 2 (2021): 1–21, <https://doi.org/10.33650/mushaf.v1i2.2043>.

¹⁴ Burhanuddin and Kholida.

beliau sangat tegas mempromosikan moderatisme Islam berbasis mazhab azhari. Beliau sangat vokal menentang kesalahan-kesalahan metode dan produk pemikiran kalangan salafi maupun kelompok radikalisme. Di sisi lain, beliau juga dianggap sebagai ulama yang berani berbeda dengan pandangan ulama lainnya, khususnya persoalan bunga bank. Beliau berbeda pandangan dengan Syeikh Yusuf al-Qardhawi yang mengharamkannya, sementara beliau membolehkan dalam kondisi-kondisi saat ini.¹⁵

B. MEMBANGUN KESADARAN EKOLOGIS

Krisis ekologis (lingkungan) yang melanda dunia merupakan akibat dari disorientasi hidup manusia yang berawal dari hilangnya kesadaran ekologis. Ketidaksadaran tersebut bisa disebabkan oleh dua aspek, yaitu internal dan eksternal. Aspek internal adalah persoalan paradigma yang cacat terhadap lingkungan itu sendiri, sementara eksternal adalah persoalan ekonomi dan politik global.¹⁶ Kedua sebab utama tersebut memiliki strategis secara teknis yang berbeda, namun tetap memiliki kolerasi yang sangat kuat antara keduanya. Terjadinya perusakan dan perampasan hak-hak ekologi yang bermotif ekonomi kapitalis merupakan akibat dari kekeringan spiritualitas pelakunya. Oleh karena itu, langkah yang paling mendasar untuk mewujudkan keseimbangan ekologis adalah mewujudkan paradigma yang moderat, yaitu sebuah paradigma yang tidak hanya menyadari kepentingan manusia, tapi juga kepentingan makhluk-makhluk yang lain.¹⁷

Pada konteks ini, Syeikh Ali Jum'ah menegaskan bahwa peradaban Islam sangat memerhatikan kepentingan ekologi.

الحضارة الإسلامية رأينا فيها حضارة تعني بالأكوان، وترأف بالحيوان حتى إنها تشيئ مساقى للكلاب، فلم تقتصر المسألة على رعاية الإنسان واحترامه، بل وصل إلى رعاية الكلاب،¹⁸

“Peradaban Islam, menurut kami, adalah peradaban yang memerhatikan semesta (makrokosmos), menyayangi hewan, bahkan menyediakan tempat minum untuk anjing. Peradaban tidak hanya menjaga eksistensi dan kehormatan manusia, tapi juga menjaga kepentingan anjing.”

Paradaban Islam sangat holistik dan bersifat universal. Peradaban yang tidak hanya mementingkan kepentingan manusia itu sendiri, tapi juga kepentingan seluruh ekosistem yang ada tanpa terkecuali. Hal ini mengindikasikan betapa Islam memiliki konsep ajaran yang melangit di satu sisi, tapi juga sangat bumi di sisi lain. Melangit dalam artian bahwa segala bentuk perbuatan manusia harus didasari dengan keihlasan dan bentuk pengabdian kepada Allah, tapi di saat yang sama juga selalu melihat aspek dampak terhadap keberlangsungan dan kemaslahatan makhluk di dunia ini.

Dalam konteks ini, Syeikh Ali Jum'ah yang selama ini dikenal sebagai grand mufti al-Azhar yang sangat konsen pada persoalan isu-isu kontemporer, juga memiliki pandangan brilian terhadap isu lingkungan (ekologi). Ali Jum'ah merespon persoalan krisis ekologi tersebut dengan mereformulasi beberapa konsep dasar tentang ekologi, mulai aspek definisi maupun pemahaman ulang terhadap kata kunci tertentu, seperti konsep khalifah, taskhir dan relasi

¹⁵ Jati Riwi Maliastuti and Tedi Kholiluddin, “Analisis Pendapat Yusuf Qardhawi Dan Ali Jum'ah Tentang Hukum Bunga Bank,” *TASAMUH: Media Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman* 3, no. 2 (2022): 134–56.

¹⁶ Robert O. Keohane, “The Global Politics of Climate Change: Challenge for Political Science,” *PS - Political Science and Politics* 48, no. 1 (2014): 19–26, <https://doi.org/10.1017/S1049096514001541>.

¹⁷ Herdis Herdiansyah, Trisasono Jokopitoyo, and Ahmad Munir, “Environmental Awareness to Realizing Green Islamic Boarding School (Eco-Pesantren) in Indonesia,” *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 30, no. 1 (2016), <https://doi.org/10.1088/1755-1315/30/1/012017>.

¹⁸ Ali Jum'ah, <https://www.facebook.com/100044635230186/posts/pfbid02hB8LVNqrZsxgfGo7pfXfYoFKczpnWcv8vWkNroYooy5hgpSQfc1nKQRmxxbPatwPl/>, diakses pada, 26 September 2022.

manusia dan alam itu sendiri. Definisi ekologi menurut Syeikh Ali Jum'ah berbeda konsep yang selama ini populer dari ahli. Menurutnya, ekologi tidak hanya terbatas pada seluruh makhluk dan fenomena alam yang ada di sekitar manusia, tapi juga manusia itu sendiri adalah bagian terpenting dari ekologi itu sendiri.¹⁹ Keberlangsungan ekologi sangat tergantung pada manusia. Krisis spiritual, akal, dan fisik manusia termasuk petaka yang paling besar bagi ekologi.²⁰

Definisi di atas telah disebutkan lebih awal oleh Syeikh al-Qaradhawi²¹ dan An-Najjar.²² Kedua tokoh tersebut memiliki kesamaan konsep dengan Ali Jum'ah tentang ekologi. Mereka meyakini bahwa manusia dan makhluk yang lain sejajar sebagai saudara semakhluk, tapi secara substansial keduanya tetap menempatkan manusia sebagai pengendali utama. Manusia dengan akal budi yang dimilikinya mendapatkan amanah sebagai khalifah di atas bumi ini yang bertugas untuk melakukan perlindungan ekologis secara sadar. Tugas utama seorang manusia adalah memelihara dan mendidik manusia kemudian makhluk yang lain.²³ Pada tataran ini, paradigma yang dibangun oleh Ali Jum'ah bersifat antroposentris. Manusia diposisikan sebagai makhluk yang lebih istimewa dibanding yang lain dari aspek substansial. Dalam pada itu, pandangan tersebut dalam konteks ecofemenisme dianggap sebagai salah satu pintu terjadinya eksploitasi terhadap lingkungan.²⁴ Para aktivis ecofeminisme menyatakan bahwa pemikiran secara hirarkis akan berimplikasi pada superioritas dan eksploitasi. Kekhawatiran tersebut dapat dipahami bahwa dalam fakta sosial, terjadinya sejumlah kekerasan terhadap perempuan dan bumi itu sendiri merupakan akibat dari dominasi budaya patriarki.²⁵

Berbeda halnya dengan kritik para aktivis ecofeminisme, Ali Jum'ah secara tegas menyatakan bahwa keunggulan dan keistimewaan yang dimiliki oleh manusia terhadap makhluk yang lain, sama sekali bukan sebagai legitimasi terhadap eksploitasi dan sikap superioritas. Dengan konsep khalifah, manusia seharusnya menjadikan keutamaan tersebut sebagai tanggungjawab untuk melakukan pelestarian lingkungan. Hal itu ditegaskan Ali Jum'ah pada sumber lain bahwa:

سيادة الإنسان على الكون سيادة انتداب، وليست سيادة تملك وتسلط مطلق، فالإنسان قائم بما يقوم به الموكل من الحفظ والرعاية، وذلك مفهوم الخلافة الذي جاء به الإسلام.²⁶

"Kedaulatan manusia terhadap semesta adalah amanah, bukan kedaulatan kepemilikan yang bersifat mutlak. Manusia berfungsi sebagai wakil untuk melakukan perlindungan dan perawatan terhadap alam. Demikian substansi khalifah dalam Islam."

Statemen Ali Jum'ah sangat tegas bahwa kedaulatan yang dimiliki oleh manusia sebagai konsekuensi tanggungjawab yang lebih besar, yaitu menjaga keseimbangan ekologis. Dengan demikian, Ali Jum'ah menjelaskan bahwa konsep khalifah dan taskhir adalah hubungan timbal balik. Penundukan seluruh alam semesta (taskhir) kepada manusia bertujuan bukan sebagai

¹⁹ Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy*, (Kairo: al-Wabil aS-Sayyib, 2009), 9.

²⁰ Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy*, 9.

²¹ Yusuf Qardhawi, *Ria'yatul Biah Fi Syariah Al-Islam*.

²² Abdul Majid Umar an-Najjar, *Qadhaya al-Biah min Manzur al-Islamy*, (Qatar: Wizarah al-Auqaf wa Asy-Syuun al-Islamiy, 2004), 81.

²³ Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy*, 10.

²⁴ Karen J Warren, Jim I M Cheney, and Jim I M Cheney, "Feminism Ecological and Ecosystem," *Hypatia* 6, no. 1 (2001): 179–97.

²⁵ G. Gaard, "New Directions for Ecofeminism: Toward a More Feminist Ecocriticism," *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 17, no. 4 (2010): 643–65, <https://doi.org/10.1093/isle/isq108>.

²⁶ Ali Jum'ah, <https://www.facebook.com/100044635230186/posts/pfbid02okhz1VtQHsQq1NFkRB64dcQIBWBD25DKjXSfiWsbPAzKMcDc2ZPDBqJFKRquPdZKl/>, diakses pada 27/09/2022.

legitimasi kekuasaan, tapi hal itu merupakan imbalan atas fungsi kekhalifan yang berjalan sesuai dengan ketentuan. Dalam artian manusia yang melakukan kerusakan pada hakekatnya tidak layak disebut khalifah.

Untuk mewujudkan keseimbangan ekologis, Ali Jum'ah menyatakan bahwa ada dua aspek penting dalam upaya menjaga keharmonisan manusia dan lingkungan, yaitu konsep teologis dan fiqh. Konsep teologis menggambarkan hubungan baik antara manusia, alam dan Tuhan. Sementara aspek fiqh bersifat praktis yaitu mengatur hubungan harmonis manusia dengan alam, dan manusia dengan Tuhan.²⁷ Pernyataan tersebut menunjukkan kesadaran Syeikh Ali Jum'ah bahwa persoalan menadasar dari ekologis adalah persoalan relasi. Kekerasan ekologi yang terjadi akibat relasi manusia dan manusia yang bermasalah. Dalam konteks ini, pemikiran Ali Jum'ah, menawarkan sebuah konsep relasi yang sangat moderat dan berkerahmatan yang akan dibahas pada sub selanjutnya.

C. KONSTRUKSI RELASI HIRARKIS

Konsep filosofis yang mendasari koeksistensi manusia dan lingkungan adalah persoalan konsep relasi antara manusia, semesta dan Tuhan. Sebagaimana yang sudah jamak diketahui bahwa semua sepakat Tuhan sebagai wujud mutlak yang seluruh makhluk bergantung dan bersandar kepadanya. Semntara manusia dan semesta dua bentuk wujud yang setara di hadapan Tuhan yang memiliki tugas masing-masing sesuai dengan fitrahnya. Dalam kaitanya dengan upaya membangun keseimbangan ekologis, Syeikh Ali Jum'ah merumuskan tiga bentuk relasi yang bersifat hirarkis.

“Relasi yang manusia (muslim) dengan bumi terdiri tiga bentuk; yang paling rendah dikenal at-taskhir yang bersifat materi, kedua; dikenal at-tafakkur wa al-I'tibar yang bersifat rasional, dan ketiga; dikenal al-mahabbah wa al-ulfah yang bersifat spiritual, dan level ini yang paling tinggi.”²⁸

Menurutnya Ali Jum'ah relasi manusia dan bumi memiliki tiga bentuk secara relasi-hirarkis. 1). Relasi Taskhir; 2). Relasi tafakkur; 3) relasi mahabbah. Tiga bentuk relasi tersebut sekaligus menunjukkan kualitas keberagamaan dan tingkat spiritualitas seseorang. Semakin tinggi kualitas spiritulitas seseorang, semakin tinggi pula relasi yang terbentuk dengan semesta atau alam makromosmos.

Hirarkis Relasi Manusia dan Semesta



1. Relasi *Taskhir*

Relasi tingkat pertama dikenal *taskhir*, yaitu relasional yang bersifat mateterial. Manusia memiliki kedaulatan untuk memafaatkan sumber daya alam secara proporsional untuk kemaslahatan manusia dan keberlangsungan lingkungan.²⁹ Relasi ini merupakan tingkatan

²⁹ Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy*, 35

yang paling rendah. Tingkatan bagi orang awam yang mengambil manfaat dari segala sumber daya alam secara material, baik untuk tempat tinggal maupun untuk keperluan konsumtif sehari-hari. Posisi ini, menurut, Ali Jum'ah juga mendapat legitimasi dari teks Alquran bahwa semesta ini telah ditundukkan oleh Allah untuk kemaslahatan manusia. Di saat yang sama, agar umat manusia tidak menghambakan dirinya kepada selain Allah, termasuk pada benda-benda keramat dari alam ini.³⁰

Namun perlu dicatat bahwa konsep *taskhir* ini tidak berdiri sendiri. Konsep *taskhri* sangat erat kaitannya dengan konsep khalifah. Dalam artian bahwa manusia mendapatkan legitimasi kedaulatan terhadap makhluk yang lain (semesta) karena menjalankan fungsi kekhilafan secara maksimal. Artinya, Allah menundukkan (*taskhir*) semesta ini untuk memberikan manfaat kepada manusia demi tercapainya misi kekhilafan, yaitu memakmurkan alam itu sendiri. Sehingga, kedaulatan yang dimiliki oleh manusia bersifat relatif dan fungsional. Kedaulatan diberikan kepada manusia, jika dia memakmurkan dan melakukan misi-misi kekhilafan. Di saat yang sama, hal ini tidak memberikan legitimasi kepada manusia untuk berperilaku takabbur dan menunjukkan sikap superioritas terhadap makhluk yang lain.

Oleh karena itu, Ali Jum'ah juga memberikan rambu-rambu secara praktis bagi manusia dalam proses memanfaatkan sumber daya alam. Aturan tersebut bersifat normatif (fiqh), seperti larangan merusak, tidak boleh menggunakan dengan boros dan dorongan untuk terus melakukan kemakmuran, serta senantiasa menjaga kebersihan.³¹ Di saat yang sama, Ali Jum'ah juga menegaskan bahwa dalam pemanfaatan sumber dalam alam, manusia memiliki hak yang sama, sebagaimana juga memiliki kewajiban yang sama dalam melestarikannya. Tidak ada perbedaan antara orang muslim dan non muslim. Mereka setara dan kongsi dalam konteks hak dan kewajiban.³²

Padangan Ali Jum'ah tersebut, pada hakekatnya, menggambarkan posisi relasi yang paling rendah antara manusia dengan lingkungan, dan bukan tingkatan ideal dalam konteks keadilan ekologis. Tingkatan ini sangat terlihat jelas bahwa hubungan yang terjadi bersifat material. Posisi antara manusia dan lingkungan berada pada aspek terluarnya, yaitu kepentingan materi (fisik) semata. Pada level ini, paradigma yang dominan bersifat antroposentrisme yang menempatkan manusia sebagai pemegang kendali. Selain itu, posisi ini menunjukkan sebuah tingkat kualitas spiritualitas yang masih rendah. Manusia cenderung hanya memikirkan kemaslahatan dirinya daripada kemaslahatan lingkungan. Dalam pandangan Sayyid Hossen Nasr bahwa kerusakan ekologis yang dilakukan oleh oknum manusia modern akibat dari kekeringan spiritualitas dirinya manusia dan hilangnya sakralitas semesta alam.³³

Kondisi ini akan berdampak pada perilaku manusia yang tidak humanis sekaligus ramah lingkungan. Orang yang mengalami kekeringan spiritualitas mengakibatkan terjadinya kesejahteraan psikologis yang rendah. Hal itu berakibat pada sikap yang anarkis dan tidak memiliki kepekaan sosial maupun lingkungan.³⁴ Fakta ini terjadi karena telah terjadi keterpisahan rasa antara manusia dan lingkungan yang ada. Manusia tidak mampu memahami makhluk lain sebagai partner, tapi mereka hanya memandang bumi, langit, hewan, tumbuh-

³⁰ Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy*, 35

³¹ Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy*, 91.

³² Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy*, 87.

³³ Nasr, "Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man."

³⁴ Jusmiati & Darlis, "KESEJAHTERAAN PSIKOLOGIS EX NARAPIDANA TERORIS (STUDI KASUS PEMUDA MANTAN TERORIS KABUPATEN POSO)," n.d.

tumbuhan sebagai makhluk hidup secara fisik. Dalam pada itu, relasi taskhir menunjukkan dimensi biologis manusia. Sebuah level terendah dalam sebuah tingkatan spiritualitas.

2. Tafakkur

Tingkatan kedua adalah *tafakkur*, yaitu relasi yang terkait dengan nalar (al-aql). Level ini berada di tengah; antara taskhir yang bersifat materil dan mahabbah yang bersifat spiritual. Relasi tafakkur selain menunjukkan hubungan yang bersifat materi juga sudah masuk wilayah spiritual di sisi lain. Level ini mendapat legitimasi sejumlah ayat Alquran yang mendorong umat manusia untuk berfikir dan bertafakkur untuk mendapatkan pemahaman tentang realitas kehidupan makhluk lain.³⁵ Masih menurut, Ali Jum'ah, melalui proses tafakkur manusia setidaknya bertujuan dalam dua aspek penting. *Pertama*, sebagai sarana untuk menyadari kebesaran Allah melalui ayat-ayat kauniyahnya. Bumi dan langit serta segala yang ada di dalamnya merupakan makhluk Allah yang mencerminkan nama-nama Allah. Penyingkapan rahasia-rahasia tersebut hanya dapat tercapai melalui tafakkur dan tadabbur secara mendalam terhadap ciptaan Allah. *Kedua*, tafakkur merupakan salah satu pintu pengetahuan.³⁶ Dalam epistemologi, salah satu sumber pengetahuan adalah realitas yang ada diluar manusia. Realitas terbesar yang ada di luar manusia adalah alam semesta ini.

Dengan dasar ini, manusia sejatinya terus melakukan eksplorasi dan riset yang mendalam terhadap segala yang ada di sekelilingnya untuk menemukan fakta baru dan teori-teori pengetahuan untuk peradaban. Namun, perlu dicatat bahwa tujuan dari eksplorasi tersebut, menurut Ali Jum'ah bertujuan untuk meneguhkan kebesaran Allah sebagai pengatur dan pencipta segalanya.

Dalam konteks perjalanan spiritual, level *tafakkur* merupakan level yang orang-orang khusus. Tafakkur merupakan salah satu tangga menuju hakekat yang lebih tinggi. Tafakkur dalam Alquran tidak hanya dalam konteks *al-afaq* (semesta), tapi juga dalam konteks *al-anfus* (diri manusia). Semakin tinggi dan mendalam kemampuan seseorang, semakin terbuka baginya rahasia dan fakta-fakta menarik dalam semesta ini. Sebagaimana dalam faktanya bahwa ilmuan-ilmuan dunia yang telah melakukan riset bertahun-tahun menemukan hakekat baru tentang realitas semesta yang maha luas ini. Di saat yang sama, secara spiritual, orang yang memiliki perenungan terhadap alam, akan semakin meningkatkan pemahaman mereka tentang hakekat segala sesuatu yang begitu luas dan penuh dengan rahasia. Pada posisi ini, tadabbur alam selain berfungsi sebagai riset ilmiah, juga bermakna sebagai sebuah proses penguatan spiritualitas.

Kedua konsep tersebut sejatinya mengantarkan seseorang pada kesadaran ekologis melalui pengungkapan realitas baru tentang makrokosmos dan mikrokosmos. Namun demikian, relasi yang terbentuk pada level tafakkur dalam perspektif Ali Jum'ah masih menempatkan manusia sebagai subjek yang mengeksplorasi dan alam sebagai objek. Ali Jum'ah dalam konteks ini menegaskan bahwa manusia hanya mampu mencapai tujuan hakekat dan realitas semesta dengan segala aturannya, jika memiliki keyakinan diri bahwa semesta tunduk pada dirinya.³⁷ Pandangan ini tak lepas dari keyakinan bahwa alam ditundukkan oleh Allah untuk menjalankan misi kekhalifahannya. Dengan demikian, meskipun dalam perspektif ecofemenisme Ali Jum'ah pada tataran tafakkur membenarkan suprioritas manusia sebagai subjek, tapi tidak sama sekali membenarkan adanya eksploitasi dan keangkuhan

³⁵ QS.Fushshilat: 53; al-Baqarah: 164; QS. Abasa: 24-32

³⁶ Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy*, 87-88

³⁷ Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy*, 35

manusia itu sendiri. Dalam tataran inilah terlihat perbedaan mendasar dengan aktivis-aktivis ecofemenism yang sangat kritis terhadap hubungan hirarkis tersebut dan menyatakan bahwa hubungan hirarkis adalah pintu awal terjadinya kekerasan dan eksploitatif manusia terhadap semesta.

Menurut penulis pandangan Ali Jum'ah tentang relasi ta fakkur dalam konteks spiritualitas bukanlah tahapan yang ideal. Sebagaimana penegasan Ali Jum'ah sendiri bahwa relasi tafakkur adalah "posisi antara" dalam bahasa Nur Rofiah, yaitu posisi antara takhkir yang bersifat material dan mahabbah yang bersifat spiritual. Dalam konteks ini, relasi tafakkur menunjukkan dimensi manusia sebagai makhluk rasional. Sebuah level spiritual yang lebih tinggi dari pertama, tapi juga masih lebih rendah dari level yang ketiga. Tujuan dan pencapaian akhir dari hubungan tersebut adalah relasi mahabbah, yaitu relasi yang terbangun dengan prinsip cinta dan kasih sayang sebagaimana akan dijelaskan berikutnya.

3. Mahabbah

Tingkatan yang paling tinggi adalah relasi cinta dan kasih sayang. Relasi manusia dan lingkungan bersifat spiritual, bukan hanya sekedar kepentingan material. Pada tingkatan ini, manusia dan lingkungan telah menjalin kasih sayang satu sama lain. Dengan kesadaran manusia yang mendalam tentang hakekat tentang dirinya, lingkungan, dan hubungannya dengan Allah, maka lahirlah kesinambungan rasa antara keduanya. Manusia menyadari bahwa seluruh ciptaan Allah yang ada di alam semesta ini adalah saudara dan semakhluk di hadapan Allah. Mereka memiliki jiwa seperti halnya manusia. Mereka memiliki kehidupan sesuai dengan fitranya, serta semuanya bertasbih di sisi Allah Swt.³⁸ Dalam bahasa Gregg Braden bahwa manusia menyadari penuh bahwa semesta ini adalah serangkaian sistem yang saling terkait yang diatur oleh kekuatan besar yang disebut sebagai The Devine Matrix, yaitu wadah yang menampung semesta, jembatan yang menghubungkan segala sesuatu, dan cermin yang memperlihatkan pada kita apa yang telah kita ciptakan.³⁹

Kesadaran ini menunjukkan bahwa manusia telah mencapai tingkat spiritual yang sangat tinggi, tidak hanya sekedar kesadaran tentang spiritualitas semesta yang terjadi tapi juga kemampuan untuk merasakan dan berkomunikasi secara bahtin dengan makhluk yang lain, seperti hewan, tumbuh-tumbuhan bahkan batu-batuan. Manusia dapat merasakan kesedihan, kegembiraan dan amarah burung, pohon bahkan batu-batuan, seperti gunung. Di saat yang sama, makhluk tersebut juga mampu memberikan respon terhadap manusia dengan bahasa mereka masing-masing. Kondisi ini yang terjadi dan dialami oleh para nabi dan wali Allah. Sejumlah fakta sejarah yang merekam realitas tersebut. Manusia telah menembus realitas *ruhiyah* yang sangat luas tersebut. Manusia telah melepaskan aspek kemanusiaanya yang bersifat materi, dan memasuki ruang immateri. Tahapan ini merupakan pencapaian spiritualitas yang sangat tinggi oleh manusia. Posisinya telah menunjukkan tingkatan sebagai makhluk spiritual.

D. SPIRITUALITAS SEBAGAI BASIS KESEIMBANGAN EKOLOGIS

Pemaparan di atas menunjukkan bahwa Syekh Ali Jum'ah menyadari fakta sosial bahwa manusia memiliki tingkatan kemampuan dan kualitas diri. Relasi hirarkis yang ditawarkan merupakan panduan bagi manusia untuk senantiasa menapaki tangga-tangga spiritualitas dengan latihan (riyadat). Mulai dari level takhsir, tafakkur sampai pada mahabbah. Relasi mahabbah tersebut merupakan relasi yang paling tinggi antara manusia dan seluruh semesta yang lain.

³⁸ Ali Jum'ah, *Al-Bi'ah wa al-Hifadz 'Alaiha min Manzur al-Islamy*, 17.

³⁹ Gregg Braden, *The Devine Matrix; Menyingkap Rahasia Semesta*, Cet. III (Banten: Javanica, 2022), 40

Saya menyebutkannya sebagai spiritualitas semesta, yaitu kesadaran ekologis yang sebagai respon terhadap pandangan materialisme dan kapitalisme. Kesadaran tersebut berimplikasi pada perubahan perilaku manusia terhadap alam. Pertama, memanusiakan lingkungan, yaitu sebuah kesadaran yang mengakar pada diri manusia bawa lingkungan juga memiliki jiwa dan rasa seperti manusia. Mereka juga memiliki hak eksistensial yang sama dengan manusia. Kedua, manusia tidak hanya memandang semesta (lingkungan) sebagai objek eksploitasi, tapi justru menjadi patner yang setara dalam pengabdian kepada Allah. Ketiga, relasi fungsional antara keduanya tidak didasari pada hak dan kewajiban semata, tapi cinta dan kasih sayang. Pada tataran ini, manusia akan terus menjaga dan melestarikan semesta, sebaliknya juga semesta akan terus menjaga keberlangsungan kekhalifaan manusia. Keduanya saling memahami dan saling merindu. Kondisi yang pernah dialami oleh Rasulullah dengan pohon kurma yang menangis.

Namun perlu menjadi catatan bahwa konsep spritualitas semesta yang melalui relasi mahabbah tersebut tidak bermakna sakralitas semesta. Sakralitas semesta sangat bertentangan dengan pandangan Ali Jum'ah. Menurutnya, saktralitas semesta bertentangan dengan aqidah azhari. Saktralitas semesta menurut Ali Jum'ah merupakan konsep *hulul* dan *ittihad* yang dalam tasawwuf bertentangan dengan akidah asy'aryiah.

وهناك فارق بين المخلوق والخالق»، فهذه المفارقة منعت أن يعتقد الإنسان قداسة الأكوان، ومنعت أن يعتقد الإنسان الحلول والاتحاد، وأن يعتقد الإنسان أنه ليس هناك إله آخر يشارك الله تعالى ملكه في هذا الكون وما وراء هذا الكون، والمفارقة هنا معناها أنه ليس حالاً في الكون ولا في شيء منه، ولذلك فليس هناك جزء إلهي في هذا العالم؛ لأن الحق سبحانه منزّه، ولا يطرأ على ذاته المقدسة تجزؤ.⁴⁰

“Terdapat perbedaan anatara makhluk dan khalik (pencipta). Perbedaan ini melarang bertentangan dengan skaralitas semesta dan konsep hulul dan ittihad. Manusia seharusnya meyakini bahwa tidak kongsi Tuhan dalam kekuasaannya pada alam ini maupun di alam metafisik. Perbedaan ini juga bermakna Tuhan tidak bertempat di alam semesta, dan alam bukan bagian darinya. Karena Allh suci dari itu semua. Zatnya yang Mahasuci jauh dari segala bentuk bagian.

Pandangan Ali Jum'ah di atas sangat tegas menafikan konsep sakralitas semesta yang menurutnya berimplikasi pada konsep hulul dan ittihad yang bertentangan dengan keyakinan Aliran Asyariyah Azhariyah. Konsep hulul dan ittihad adalah konsep tasawwuf falasafi yang telah dipopulerkan oleh al-Hallaj. Konsep tersebut yang membuat sufi besar tersebut dihukum mati karena dianggap menyimpang dari akidah yang Islam. Sebagai respon terhadap persoalan tersebut, Syeikh Ali Jum'ah menawarkan konsep spiritualitas ekologi yang dia sebut sebagai *tajalli ilahi* (menefestasi). Menurut Syeikh Ali Jum'ah bahwa keimanan yang benar adalah:

آمن الإنسان عندنا أيضاً بالتجلي الإلهي، وبأن الله - سبحانه وتعالى - وراء كل شيء يجعل الإنسان مستحضراً لله في كل شيء، في كل سكونة، في كل حركة.⁴¹

“Konsep tajalli ilahi adalah keyakinan manusia bahwa dialah di balik segala sesuatu...Manusia menghadirkan Allah dalam tiap sesuatu, baik dalam diam maupun dalam geraknya”.

Konsep *tajalli* telah menjadi isu yang sangat populer di kalangan teosofi, yaitu konsep tasawwuf yang menggabungkan antara tasawuf dan filsafat. Ibnu Arabi, Mulla Sadra adalah tokoh teosofi yang sangat akram dengan konsep tersebut. Dalam bahasa Nasr, *tajalli ilahi* merupakan merupakan subtransi konsep tauhid. Nasr memahami kalimat syahadat sebagai *“there is not reality outside of Absolute Reality”*, yang demikian menafikan segala sesuatu

⁴⁰ Ali Jum'ah, <https://www.facebook.com/100044635230186/posts/pfbid02hB8LVNqrZsxxgfGo7pfXfYofKczpnWcv8vWkNroYooy5hgpSQfc1nKQRmxxbPatwPl/>, diakses, 27/09/2022.

⁴¹ Ali Jum'ah, <https://www.facebook.com/100044635230186/posts/pfbid02hB8LVNqrZsxxgfGo7pfXfYofKczpnWcv8vWkNroYooy5hgpSQfc1nKQRmxxbPatwPl/>, diakses, 27/09/2022.

selain Allah.⁴² Sekalipun dengan penekanan dan bahasa yang berbeda, konsep *tajalli* dan *tauhid* yang dirumuskan oleh Nasr di atas selaras dengan pandangan Ali Jum'ah. Konsep keduanya menunjukkan kualitas kesadaran ihsan yang sangat tinggi. Kesadaran dalam diri seseorang bahwa segala yang ada adalah tanda-tanda (ayat-ayat kehadiran Allah).

Kesadaran seperti ini merupakan pondasi yang sangat kuat dalam mewujudkan keseimbangan ekologis. Kemampuan untuk memahami realitas aspek spiritual semesta mengantar manusia untuk menyambung sambung rasa dengan makhluk yang lain. Pada level ini manusia dan lingkungan merupakan satu kesatuan ekologis sebagai karya cipta Ilahi yang memiliki interdependensi dan interkorelasi cukup ketat. Prinsip ekologi Islam inilah yang sangat berbeda jauh dengan paham antroposentrisme yang menempatkan manusia sebagai pusat dari alam semesta.⁴³ Nampaknya, pada level ini, konsep ekologis yang ditawarkan oleh Syeikh Ali Jum'ah mulai selaras dengan pandangan-pandangan ekofeminsm. Bahkan konsep yang ditawarkan Ali Jum'ah dan sejumlah pemikiran Islam terlihat lebih moderat dan solutif terhadap persoalan ekologis. Relasi *mahabbah* yang ditawarkan oleh Ali Jum'ah pada hakekatnya bebarasis pada dua pondasi yang sangat kuat. *Pertama*, adalah teologis yang tertuang dalam konsep *tajalli* (menefestasi). *Kedua* nilai-nilai keindahan semesta sebagai pancanan keindahan yang Maha Indah. Pandangan ini juga senada dengan pandangan An-Najjar yang menegaskan nilai-nilai spiritualitas seperti itu merupakan realitas transendental yang hanya bisa dirasakan melalui kekuatan dan sensitifitas jiwa seseorang.⁴⁴ Relasi *mahabbah* (cinta) telah menghilangkan batas-batas pengalang antara manusia dan semesta. Hubungan keduanya menyatu dalam kondisi saling mencintai dan merindu satu sama lain.

E. KESIMPULAN

Pemikiran ekologis Ali Jum'ah telah memberi sumbangsih besar terhadap keseimbangan ekologis. Ali Jum'ah mengkonstruksi relasi yang berbasis *mahabbah* (cinta) antara manusia dan lingkungan. Relasi cinta tersebut tidak hanya menunjukkan kasih sayang terhadap lingkungan tapi juga terhadap manusia dan diri sendiri. Manusia adalah bagian penting dari ekologi. Artinya bahwa melakukan kekerasan terhadap lingkungan, sama dengan melakukan kekerasan terhadap manusia itu sendiri. Ataupun sebaliknya, rusaknya kualitas spiritualitas manusia akan berdampak besar pada keseimbangan lingkungan. Relasi *mahabbah* Ali Jum'ah terkonstruksi melalui dua fondasi utama, yaitu konsep *tajalli* (menefestasi) dan *jamaliyah* (keindahan). Dua fondasi tersebut mengantar manusia pada kesadaran ekologis yang tergambar pada terciptanya ketersambungan rasa dengan lingkungan. Akhirnya, melalui relasi *mahabbah* yang diusung oleh Ali Jum'ah menegaskan bahwa pemikiran ekologis Ali Jum'ah lebih menunjukkan sisi lain dari sosok beliau. Pemikiran ekologisnya sangat kental dengan nuansa sufistik dari pada fiqh normatif yang selama ini melekat pada latarbelakang pendidikannya.

F. DAFTAR PUSTAKA

- Burhanuddin, Mamat Salamet, and Noer Diana Kholida. "Ali Jum'Ah Approach on Qur'Anic Maqāsidī Exegesis; a Study of Al-Nibrās Fī Tafsīr Al-Qur'Ān." *MUŞHAF Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* 1, no. 2 (2021): 1–21. <https://doi.org/10.33650/mushaf.v1i2.2043>.
- Darlis, Jusmiati &. "KESEJAHTERAAN PSIKOLOGIS EX NARAPIDANA TERORIS (STUDI KASUS PEMUDA MANTAN TERORIS KABUPATEN POSO)," n.d.
- Eaton, Heather. "Women , Nature , Earth." *Religion, Ecology and Gender: East-West Perspectives*, Sigurd Bergmann, Yong- Bock Kim (Eds.) (Studies in Religion and the Environment/Studien Zur Religion Und Umwelt) Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London-Zürich: LIT 2009, p. 7 -22, 2009, 3–5.
- Fadhli, Muhajirul, and Qanita Fithriyah. "Upaya Meningkatkan Kesadaran Ekologis Dalam Perspektif Ali Jum'ah." *Jurnal Al-Hikmah* 19, no. 01 (2021): 77–95. <https://doi.org/10.35719/alhikmah.v19i01.46>.
- Gaard, G. "New Directions for Ecofeminism: Toward a More Feminist Ecocriticism." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 17, no. 4 (2010): 643–65. <https://doi.org/10.1093/isle/isq108>.
- Hargreaves, Andy, and Ivor Goodson. "Educational Change over Time? The Sustainability and Nonsustainability of Three Decades of Secondary School Change and Continuity." *Educational Administration Quarterly* 42, no. 1 (2006): 3–41. <https://doi.org/10.1177/0013161X05277975>.
- Herdiansyah, Herdis, Trisasono Jokopitoyo, and Ahmad Munir. "Environmental Awareness to Realizing Green Islamic Boarding School (Eco-Pesantren) in Indonesia." *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 30, no. 1 (2016). <https://doi.org/10.1088/1755-1315/30/1/012017>.
- Islam, Muhammad Muinul. "Towards a Green Earth Towards a Green Earth :." *Asian Affairs* 26, no. 4 (2004): 44–89.
- Keohane, Robert O. "The Global Politics of Climate Change: Challenge for Political Science." *PS - Political Science and Politics* 48, no. 1 (2014): 19–26. <https://doi.org/10.1017/S1049096514001541>.
- Maliaštuti, Jati Riwi, and Tedi Kholiluddin. "Analisis Pendapat Yusuf Qardhawi Dan Ali Jum'ah Tentang Hukum Bunga Bank." *TASAMUH: Media Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman* 3, no. 2 (2022): 134–56.
- Seyyed Hossein Nasr, *Doktrin-Doktrin Kosmologi Islam; Pokok-Pokok Filosofinya*, diterjemahkan dari An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines oleh Muhammad Muhibuddin, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 27.
- _____. "Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man," 1990, 154.
- Pinem, Tanda. "Kebakaran Hutan Dan Lahan Gambut: Kajian Teologi Ekofeminisme." *Gema Teologika* 1, no. 2 (2016): 139. <https://doi.org/10.21460/gema.2016.12.219>.
- Purwanto, Yedi. "Tinjauan Religi Atas Manusia Dan Lingkungan." *Tinjauan Religi Atas Manusia Dan Lingkungan Jurnal Sosioteknologi Edisi 12 Tahun 6* (2007): 294–96.
- Ruether, Rosemary Radford. "Ecofeminism – The Challenge to Theology." *Deportate, Esuli, Profughe* 20, no. 1993 (2012): 22–33.
- Somad, M Abdul, Riris Hari Nugraha, and Muhamad Parhan. "ALI JUM ' AH SUFISTIC THINKING AND ITS RELEVANCE ON ISLAMIC EDUCATION (PAI) IN HIGHER EDUCATION on Saudi Arabia ' s Youth Political Culture Millennials (

- Al-Rawashdeh , 2014). The Chinese Intellectual Wing Wah Law Has Proven That Globalization Has Supp” 24, no. 2 (2021): 238–54.
- Warren, Karen J, Jim I M Cheney, and Jim I M Cheney. “Feminism Ecological and Ecosystem.” *Hypatia* 6, no. 1 (2001): 179–97.
- Yusuf Qardhawi. *Ria'yatul Biah Fi Syariah Al-Islam*. 1st ed. Kairo: Daar Asy-Syuruuq, 2001.





KMP
Kampus Merdeka
UIN Sunan Kalijaga

Kabinet
Kolaborasi



**Graduate
Forum 2022**
Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



Graduate Forum 2022

Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Implementasi Strategi Nasional Pengembangan Industri Halal pada Pengembangan Kawasan Industri Halal (KIH)

Hanifah Hertanti Putri
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Hanifah.hertanti@gmail.com

Abstrak

Ekonomi Islam Global menyebutkan bahwa peluang konsumen Muslim ditaksir mengalami 5,2% pertumbuhan setiap tahunnya. Sehingga, upaya akselerasi pada implementasi strategi nasional tersebut harus dioptimalkan. Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan dan melihat perkembangan implementasi strategi nasional industri halal, khususnya pada salah satu strategi yang menyentuh ranah halal supply chain dan integritas halal; yakni pengembangan kawasan industri halal. Melalui pendekatan kualitatif berjenis studi kepustakaan, penelitian ini menyimpulkan bahwa strategi nasional pengembangan industri halal telah diimplementasikan dengan baik. Hingga saat ini, tercatat terdapat 3 Kawasan Industri Halal yang telah mendapat Surat Keterangan Kawasan Industri Halal, yakni: Modern Cikande Industrial Estate, Safe N Lock Halal Industrial Park, Bintan Inti Industrial Estate. Dan sampai saat ini, setidaknya 5 kawasan industri yang sedang mengurus permohonan SK KIH-nya, di antaranya: Batamindo Industrial Park, Jakarta Industrial Estate Pulogadung, PT. Kawasan Industri Makassar, dan Industrial Estate of Surya Borneo.

Kata kunci: Kawasan Industri Halal, KNEKS, Strategi Nasional.

Abstract

Global Islamic Economics states that the probability of Muslim consumers is estimated to experience 5.2% growth every year. Thus, efforts to accelerate the implementation of the national strategy must be optimized. This paper will describe and explain the development of the implementation of the national strategy for the halal industry, especially one that touches the realm of the halal supply chain and halal integrity; namely the development of a halal industrial area. Through a qualitative approach in the type of literature study, this research concludes that the national strategy for developing the halal industry has been implemented properly. Until now, there are three halal industrial areas that have received a certificate of halal industrial area, namely: Modern Cikande Industrial Estate, Safe n Lock Halal Industrial Park, Bintan Inti Industrial Estate. And until now, there are at least five industrial estates that are currently processing applications for a certificate of halal industrial area, including: Batamindo Industrial Park, Jakarta Industrial Estate Pulogadung, PT. Makassar Industrial Estate, and Industrial Estate of Surya Borneo.

Keywords: Halal Industrial Area, KNEKS, National strategy.

A. Pendahuluan

Dampak dari krisis pandemi yang terjadi, ternyata tidak mengakibatkan penurunan yang signifikan pada statistik perkembangan konsumsi makanan halal. Bahkan sebaliknya, State of the Global Islamic Report 2021/22 melaporkan terjadinya peningkatan sebesar 3,1% pada konsumsi muslim terhadap makanan halal. Sedangkan penurunannya adalah sebesar 0,2%. Peluang besar dari CAGR atau Compound Annual Growth Rate senilai 3,5%, memperkirakan peningkatan yang mencapai 1,38 triliun USD pada tahun 2024 mendatang.

Perkembangan yang signifikan pada berbagai sektor di industri halal, khususnya perkembangan yang terjadi pada sektor makanan, telah cukup mengalihkan perhatian para pelaku industri. Tidak terkecuali di Indonesia, baik pemerintah maupun pelaku industri

sama-sama menangkap peluang tersebut. Sehingga peluang ini tidak disia-siakan begitu saja oleh pemerintah. Terbukti dari regulasi yang tercipta mengenai kebijakan-kebijakan halal di Indonesia. Mulai dari regulasi pada Undang-Undang No.33 Tahun 2014 dan semua turunannya, hingga regulasi yang dikeluarkan oleh Kementerian Perindustrian Republik Indonesia pada Peraturan Menteri Perindustrian Republik Indonesia nomor 17 tahun 2020 .

Terciptanya regulasi Peraturan Menteri Perindustrian Republik Indonesia nomor 17 tahun 2020 , merupakan salah satu bentuk keterlibatan seluruh kementerian demi terciptanya integritas yang menghasilkan percepatan kemajuan kebijakan halal di Indonesia. Selain itu, regulasi ini juga menyiratkan keseriusan kementerian perindustrian dalam mengembangkan industri halal melalui kawasan industri halal. sejalan dengan hal tersebut, KNEKS (Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah) merancang 5 strategi nasional industri halal. Salah satu strategi yang dicanangkan adalah Industrialisasi Produk Halal. Dalam pengembangannya, strategi industrialisasi ini memiliki 3 aktivitas penting. Salah satu aktivitas tersebut adalah pengembangan kawasan dan non-kawasan industri halal dengan segala ketentuan yang berlaku di dalamnya.

Ekonomi Islam Global menyebutkan bahwa peluang konsumen Muslim ditaksir mengalami 5,2% pertumbuhan setiap tahunnya . Melalui strategi nasional industri halal, pengembangan kawasan industri halal layaknya perlu dikawal implementasi pengembangannya agar tetap memenuhi permintaan pasar dunia muslim terhadap produk halal. Sehingga, upaya akselerasi pada implementasi strategi nasional tersebut harus dioptimalkan. Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan dan melihat perkembangan implementasi strategi nasional industri halal, khususnya pada salah satu strategi yang menyentuh ranah halal supply chain dan halal integrity; yakni pengembangan kawasan industri halal.

B. KAJIAN PUSTAKA

Penelitian tentang Kawasan Industri Halal belum banyak dilakukan secara spesifik, namun secara bigger picture terdapat banyak penelitian mengenai kawasan industri secara umum. sehingga, penulis membagi 3 kluster dalam kajian pustaka ini, yakni; kluster kajian pustaka mengenai Kawasan Industri, Integritas Halal, dan Pengembangan Industri Halal.

Penelitian mengenai kawasan industri secara umum, telah banyak dilakukan. Di antaranya adalah penelitian yang meneliti sebuah kesiapan kawasan industri dari Syamsul et al., dan penelitian dari Pamungkas dan Suryanto . Keduanya sama-sama membahas tentang tingkat kesiapan sebuah kawasan untuk menjadi kawasan industri. Sedangkan tiga penelitian lainnya, mengenai perkembangan kawasan industri, yakni; peneliitian dari Nugroho dan Ramadhani , penelitian laurensius et al., berbentuk artikel jurnal dan sebuah disertasi dari Achmad Hadi . Ketiga penelitian tersebut meneliti sebuah kawasan industri dan mengangkat isu perkembangan yang terjadi di dalamnya.

Sedangkan Kluster pengkajian pustaka yang berkaitan dengan kawasan industri halal ialah Integritas Halal. banyak penelitian yang meneliti integritas halal, di antaranya adalah dua penelitian mengenai integritas halal, khususnya mengenai sistem penunjang terjaminnya ketelursuran. Penelitian dari Vikaliana et al., meneliti mengenai model ketelusuran bahan halal menggunakan sistem Blockchain. Dan penelitian Haryono dan handayani , penelitian tersebut mengangkat isu tentang integritas halal, yakni terjadinya kecurangan dan pemalsuan sertifikasi halal. Maka, penelitian tersebut menggunakan pendekatan Interpretive Structure Modelling. Sedangkan dua penelitian lainnya, meneliti tentang literasi halal, yakni; penelitian dari muna dan sutopo yang menelaah ulang dengan pendekatan studi literatur mengenai manajemen rantai pasok halal. Dan penelitian oleh Rohaeni dan Sutawidjaya mengenai asek peran bagi

pemangku kepentingan dalam rantai pasok halal.

Hal terkait selanjutnya adalah Pengembangan Industri Halal, banyak penelitian mengenai perkembangan industri halal dengan berbagai perspektif yakni penelitian Pujayanti tentang pengembangan industri halal dari perspektif pembangunan keberlanjutan, penelitian mengenai strategi pengembangan industri produk halal oleh Yulia, mengemukakan dua aspek terpenting dalam pembangunannya. Dan terdapat juga penelitian mengenai pengembangan industri halal yang ditinjau dari sudut pandang perbankan syariah yang ditulis oleh Waharini dan Purwantini, dan penelitian tentang peran industri halal dalam ekonomi pada masa New normal atau pasca pandemi ini oleh Kamila.

Melihat dari defisiensi yang ada, maka penulis melihat perlunya pembahasan mengenai strategi nasional pengembangan industri halal pada pengembangan kawasan industri halal di Indonesia sekaligus membahas sejauh mana implementasinya.

C. METODE PENELITIAN

Ruang Lingkup Penelitian

Ruang Lingkup pada penelitian ini adalah strategi nasional pengembangan industri halal. Strategi ini merupakan gagasan yang diusung oleh Kasilitator perkembangan ekonomi dan keuangan syariah berskala nasional dan internasional; yakni KNEKS (Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah). Lebih dispesifikan lagi, penelitian ini terfokus pada salah satu strategi tersebut, yakni; pengembangan kawasan industri halal. Bagaimana gambaran umum mengenai regulasi-regulasi yang dihasilkan dari respon pemerintah terhadap strategi ini dan sejauh mana implementasinya, akan dibahas pada penelitian ini.

Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berjenis penelitian studi kepustakaan. Penelitian kepustakaan merupakan suatu jenis penelitian yang digunakan dalam pengumpulan informasi dan data secara mendalam melalui berbagai literatur, buku, catatan, majalah, referensi lainnya, serta hasil penelitian sebelumnya yang relevan, untuk mendapatkan jawaban dan landasan teori mengenai masalah yang akan diteliti.

Teknik Pengambilan Data

Data Penelitian mengenai strategi nasional industri halal pada pengembangan kawasan industri halal ini menggunakan data primer dan sekunder. Data Primer diperoleh melalui laporan yang tercantum dalam website resmi instansi terkait. Sedangkan data sekunder, didapatkan melalui sumber-sumber kepustakaan, seperti; artikel jurnal, publikasi webinar, penelitian-penelitian terdahulu maupun buku-buku yang relevan dengan pembahasan dalam penelitian ini.

D. Pembahasan

1. Peran KNEKS sebagai kasilitator

KNEKS merupakan singkatan dari Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah. KNEKS berperan penting bagi akselerasi perkembangan ekonomi dan keuangan syariah. KNEKS juga turut mendorong pengembangan ekonomi dan keuangan syariah demi pertahanan ekonomi nasional. KNEKS merupakan bentuk perluasan dari KNKS yang sektornya terbatas pada keuangan syariah. Lebih dari itu, KNEKS, melalui perubahan Peraturan Presiden No. 28 Tahun 2020 mandatnya diperluas kepada sektor ekonomi pula. Tugas dan Fungsi KNEKS berada dalam ranah pengembangan ekonomi dan keuangan

syariah.

Pada spesifikasinya, KNEKS bertugas untuk mempercepat, memperluas, dan memajukan pengembangan ekonomi dan keuangan syariah. Pengembangan tersebut bertujuan untuk mendukung pembangunan ekonomi nasional. Adapun fungsi dari KNEKS, terdapat 4 poin utama yakni; Memberi rekomendasi arah kebijakan dan program strategis pembangunan nasional, Mengkoordinasikan penyusunan dan pelaksanaan rencana arah kebijakan dan program strategis, merumuskan dan memberi rekomendasi atas penyelesaian masalah, dan memantau serta mengevaluasi pelaksanaannya.

Salah satu bentuk komitmen KNEKS dalam menjalankan tugas dan fungsinya adalah dengan menetapkan strategi nasional pengembangan industri halal. Strategi ini tercantum dalam MEKSI/Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia tahun 2019-2024 yang telah digagas oleh KNKS pada tahun 2018 silam. Ruang lingkup dalam penelitian ini, hanya membahas Strategi kedua dari total lima strategi yang digagas. Yakni: Industrialization Strategy atau strategi industrialisasi.

2. Strategi Akselerasi Perkembangan Ekonomi dan Keuangan Syariah

MEKSI 2019-2024 (Masterplan Ekonomi dan Keuangan Syariah) yang digagas oleh KNKS pada tahun 2018, mengklasifikasikan industri halal Indonesia menjadi 6 klaster; Makanan dan Minuman Halal, Fesyen Halal, Media dan Rekreasi Hiburan Halal, Farmasi dan Kosmetik. Dalam mewujudkan visi MEKSI yang bertekad untuk menjadikan industri halal dan ekonomi syariah sebagai penopang utama perekonomian nasional dan menjadi bagian penting dalam mewujudkan aspirasi bangsa sebagai negara yang berdaulat, mandiri, adil, makmur, dan madani, perlu adanya pencapaian atas keempat target penguatan.

Keempat target tersebut adalah; penguatan rantai nilai halal, keuangan syariah, umkm, dan ekonomi digital. Maka, untuk mencapai target-target tersebut, KNEKS menyusun Strategi Nasional Pengembangan Industri Halal Indonesia tahun 2019. Diharapkan dengan diterapkannya strategi-strategi ini, Indonesia mampu memenuhi kebutuhan produk halal di dalam negeri dan berperan dalam perkembangan industri halal di dunia. Penyusunan Strategi Nasional Pengembangan Industri Halal bertujuan agar dapat dijadikan acuan dan rujukan oleh seluruh Stakeholders industri halal dalam pengembangan industrinya dan menjadi pedoman dalam memenuhi kebutuhan komoditi halal dalam negeri. Tidak hanya itu, Strategi ini juga diharapkan dapat menjadi acuan dan rujukan bagi industri halal dunia.

Strategi Nasional ini disusun melalui empat tahapan, yakni; tahapan identifikasi, benchmarking, penyusunan strategi, dan finalisasi. Dari keempat tahapan tersebut, maka terciptalah lima strategi nasional pengembangan industri halal. Lima strategi tersebut disingkat menjadi GRIPS: Global Hub Development Strategy, Research and Regulation Strategy, Industrialization Strategy, Halal Preference Strategy, dan SME's Development Strategy.

3. Bentuk Komitmen KNEKS dalam menjalankan Strategi Kedua: Industrialisasi.

Dalam Rencana Kerja KNEKS 2020-2024, terdapat fokus pengembangan dan tujuana utama Industri Produk Halal 2020-2024. KNEKS menjadikan Pembangunan zona industri dan kawasan industri halal (KIH) menjadi program kerja utama industri produk halal. KIH merupakan kawasan yang dirancang dengan sistem dan fasilitas lengkap yang terintegrasi beserta Sistem Jaminan Halal dalam keseluruhan proses dan supply chain-nya. Kementerian Perindustrian telah mengeluarkan regulasi terkait tatacara memperoleh surat keterangan KIH yang tertuang di dalam Permenperin/Peraturan Menteri Perindustrian nomor 17 tahun 2020.

Regulasi tersebut diharapkan dapat dijadikan sebagai pemacu untuk para pengelola kawasan industri untuk bisa menyegerakan penguatan bagi infrastruktur dan fasilitas pendukung yang diperlukan dan juga untuk memudahkan para pelaku industri halal melakukan proses produksinya.

Pembangunan zona industri dan kawasan industri halal ini, bertujuan untuk memberikan kemudahan bagi kegiatan industri saat proses produksinya. Sehingga, proses produksi menjadi efektif, efisien, serta terintegrasi dalam satu kawasan yang memenuhi persyaratan halal. Lebih dari itu, pembangunan ini bertujuan untuk menjadi showcase untuk menarik investor untuk pengembangan kawasan industri halal itu sendiri. Pembangunan ini diharapkan dapat mempercepat pertumbuhan, kapasitas industri, dan produksi produk halal nasional. Sehingga, produk halal nasional bisa memenuhi kebutuhan pasar dalam negeri dan bisa bersaing dalam pasar global. Itulah tujuan yang pada akhirnya akan memberikan kontribusi besar bagi pendapatan lokal maupun pendapatan nasional. Implementasi Kebijakan KIH oleh Kemenperin.

Melalui Permenperin No. 17/2020, Kementerian Perindustrian telah merancang alur permohonan Surat Keterangan Kawasan Industri Halal. Pengajuan surat permohonan tersebut diajukan melalui sistem di siinas.kepenperin.go.id. Perusahaan Kawasan Industri yang diperbolehkan mengajukan adalah perusahaan yang telah memiliki NIB (Nomor Induk Berusaha) dan IUKI (Izin Usaha Kawasan Industri/ IPKI (Izin Perluasan Kawasan Industri)). Berikut adalah ilustrasi alur permohonan surat keterangan kawasan industri halal yang disusun oleh kementerian perindustrian;



Gambar 1: Alur Permohonan SK KIH | Sumber: Kemenperin, 2020

Di Indonesia, terdapat 103 kawasan industri yang beroperasi. Tersebar sebanyak 58 kawasan di pulau Jawa, 33 di Pulau Sumatera, 8 di Pulau Kalimantan, dan 4 kawasan di pulau Sulawesi. Data menunjukkan bahwa sampai dengan bulan maret 2021, terdapat 3 KIH yang telah mendapat SK KIH, yakni; Modern Cikande Industrial Estate, Safe n Lock Halal Industrial Park, Bintan Inti Industrial Estate. Dan sampai saat ini, setidaknya 5 kawasan industri yang sedang mengurus permohonan SK KIH-nya, di antaranya: Batamindo Industrial Park, Jakarta Industrial Estate Pulogadung, PT. Kawasan Industri Makassar, dan Industrial Estate of Surya Borneo. Dari hasil presentase yang didapatkan, diprediksikan akan banyak pengelola kawasan industri lainnya yang berminat untuk membentuk KIH di wilayahnya. KNEKS menyebutkan bahwa "...setidaknya, terwujudnya minimal 5 KIH yang bisa beroperasi di Indonesia dalam kurun waktu sampai dengan 2024 merupakan target yang sudah sangat baik untuk dicapai".

E. Kesimpulan

Pengembangan Kawasan Industri Halal di Indonesia telah menjadi salah satu strategi nasional pengembangan industri halal gagasan Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah yang telah diimplementasikan. Hingga saat ini, tercatat terdapat 3 KIH yang telah mendapat SK KIH, yakni; Modern Cikande Industrial Estate, Safe n Lock Halal Industrial Park, Bintan Inti Industrial Estate. Dan sampai saat ini, setidaknya 5 kawasan industri yang sedang mengurus permohonan SK KIH-nya, di antaranya: Batamindo Industrial Park, Jakarta Industrial Estate Pulogadung, PT. Kawasan Industri Makassar, dan Industrial Estate of Surya Borneo. Dari hasil presentase yang didapatkan, diprediksikan akan banyak pengelola kawasan industri lainnya yang berminat untuk membentuk KIH di wilayahnya. KNEKS menyebutkan bahwa "...setidaknya, terwujudnya minimal 5 KIH yang bisa beroperasi di Indonesia dalam kurun waktu sampai dengan 2024 merupakan target yang sudah sangat baik untuk dicapai".

F. Saran

Saran yang penulis sampaikan untuk para pemangku kebijakan adalah melakukan evaluasi perkembangan strategi industrialisasi ini, dan memaparkan kendala yang dihadapi. Hal ini bertujuan agar akademisi bisa melakukan banyak riset mengenai kendala dan menawarkan solusi dari beberapa pendekatan yang dilakukan dalam risetnya tersebut.

Selanjutnya, saran yang ditujukan untuk para perusahaan kawasan industri halal yang telah mengantongi surat keterangan KIH, diharapkan untuk mempublikasikan dan menyebarluaskan informasi mengenai KIH yang sedang digarap tersebut ke media sosial. Dengan tujuan, untuk meningkatkan literasi masyarakat akan pentingnya halal maupun literasi tentang betapa prospektifnya industri halal untuk kemajuan ekonomi negara.

Disebabkan keterbatasan penelitian ini, penulis merekomendasikan pada peneliti-peneliti yang akan meneliti hal yang relevan dengan tulisan ini, untuk melihat isu tersebut dari perspektif lain dan dengan pendekatan yang lebih mendalam lagi.

G. Referensi

- Ekonomi Islam Global, Memacu Revolusi Ekonomi Islam 4.0, (Laporan 2019/20, Dinar Standard), 2019.
- Hadi, Achmad, "Model Dinamik Pengembangan Kawasan Industri Berkelanjutan di Wilayah Perkotaan Gresik, Jawa Timur", (Malang: Repositori Universitas Brawijaya, 2019).
- Haryono dan Handayani, "Pemodelan Sistem Traceability Halal Supply Chain dalam Menjaga Integritas Produk Makanan Halal dengan Pendekatan Interpretive Structural Modeling", Jurnal Proxima 2 (2), 2018.
- <https://kemenperin.go.id/artikel/22817/Indonesia-Digadang-Jadi-Pusat-Produksi-Halal-Dunia> dan <https://knks.go.id/berita/309/tiga-kawasan-industri-ajukan-diri-menjadi-industri-halal?category=1> diakses 11 Juni 2022
- Kamila, Peran Industri Halal dalam Mengdongkrak Pertumbuhan Ekonomi Indonesia di Era New Normal, Jurnal Likuid 1 (1), 2021
- Kneks.go.id., diakses 11 Juni 2022.
- KNEKS, Membumikan Ekonomi dan Keuangan Syariah untuk Kemajuan Negeri dalam Kumpulan Kultum Ekonomi Syariah Seri 4, 2022.
- KNEKS, Rencana Kerja Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah 2020-2024, 2020.
- KNEKS, Strategi Pengembangan Industri Halal Indonesia, KNEKS Strategy Halal Book 01, 2019.

- Laurensius et al., “Pengembangan Kawasan Industri Pelabuhan Internasional (kipi) Maloy untuk Mendukung Blue Economy”, *urnal Nusantara: Jurnal Ilmu Pengetahuan Soaial* 8 (1), 2021.
- Muna dan Sutopo, “Perkembangan Penelitian Halal Food Supply Chain: Studyi Kasus Database Scopus”, *Prosiding SNST ke-9*, 2018.
- Nugroho dan Ramadhani, “Pengintegrasian Kawasan Industri Sei mangkei dan Kuala Tanjung”, (Research Gate, 2021)
- Pamungkas, Ramadhani, “Perkembangan Rencana Pembangunan Kawasan Industri Sentolo (2005-2013)”, *Jurnal Khasanal Ilmu* 9 (1), 2018.
- Peraturan Menteri Perindustrian Republik Indonesia nomor 17 tahun 2020 tentang Tata Cara Memperoleh Surat Keterangan dalam Rangka Pembentukan Kawasan Industri Halal.
- Pujayanti, Industri HALAL sebagai Paradigma bagi SDGs di Era Revolusi Industri 4.0, *Jurnal Youth & Islamic Economi Journal* 1 (1), 2020,
- Rohaeni dan Sutawidjaya, “Pengembangan Model Konseptual Manajemen Rantai Pasok Halal Studi Kasus Indonesia
- “State of the Global Islamic Economy Report.2020/21, Dinar Standart, hal. 39.
- Syamsul et al., “Pembangunan Kawasan Industri Buluminung oleh Badan Perencanaan, Penelitian, dan Pengembangan Kabupaten Penajam Paser Utara”, *Journal of Policy & Bureaucracy Management* 2 (1), 2021
- Undang-Undang No.33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal
- Vikaliana et al, “ Model Halal Tracebility dengam Pendekatan CLD pada Manajmen Rantai Pasokan Makanan Menggunakan Teknologi Blockchain“ *Jurnal Ilmiah Ilmu Terapan Universitas Jambi* 5(2), 2021
- Waharini, dan Purwantini, Model Pengembangan Industri Halal Food di Indonesia, *Jurnal Muqtasid* 9 (1), 2018
- Yaniawati, Poppy, Penelitian Studi Kepustakaan (Library Research) pada acara “Penyamaan Perspesi Penelitian Studi Kepustakaan, FKIP Unpas, 2020.
- Yulia, Halal Product Industry Development Strategy, buku Strategi Pengembangan Industri Produk Halal.



KMP
Kampus Merdeka
UIN Sunan Kalijaga

Kabinet
Kolaborasi



**Graduate
Forum 2022**
Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



Graduate Forum 2022

Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

WAJAH BARU KALIMALANG

Tinjauan Teologi, Ekonomi dan Ekologi atas Proyek Revitalisasi Sungai Kalimalang Bekasi

Kukuh Purwidhianto
Universitas Kristen Duta Wacana; kukuhpurwidhianto87@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini meninjau proyek revitalisasi Sungai Kalimalang Bekasi dalam perspektif teologi, ekonomi dan ekologi. Empat zona yang sedang dibangun yaitu zona selebrasi, zona komersil, zona edukatif dan zona ekologi menjadi penanda keseriusan Pemerintah Pusat dan Pemkot Bekasi dalam mewujudkan program pembangunan berkelanjutan. Walau demikian, peran pemerintah yang amat dominan patut dikritisi karena dapat menyebabkan masyarakat sekadar menjadi obyek pembangunan. Pemerintah setepatnya menggandeng komunitas masyarakat (agama) sebagai bagian dari tiga poros kekuasaan di ruang publik. Sinergi dan kolaborasi yang baik di ruang publik dapat mewujudkan revitalisasi Sungai Kalimalang Bekasi yang mampu merengkuh harmoni antara alam, masyarakat dan individu.

Kata kunci: *ekologi, teologi, kalimalang, sungai*

Abstract

This paper reviews the Kalimalang River revitalization project in Bekasi from the theological, economic and ecological perspectives. The four zones being built, namely the celebration zone, commercial zone, educational zone and ecological zone, are a sign of the seriousness of the Central Government and the Bekasi City Government in realizing a sustainable development program. However, the very dominant role of the government deserves criticism because it can cause the community to simply become the object of development. The government, in fact, cooperates with the community (religion) as part of the three axes of power in the public sphere. Good synergy and collaboration in public spaces can realize the revitalization of the Kalimalang Bekasi River which is able to embrace harmony between nature, society and individuals.

Keywords: *ecology, theology, kalimalang, river*

A. Pendahuluan

Proyek revitalisasi Sungai Kalimalang Bekasi tahap pertama telah selesai dan diresmikan pada tanggal 20 April 2022. Sebuah proyek akbar di Provinsi Jawa Barat, buah inspirasi dari kunjungan kenegaraan Presiden Joko Widodo ke Seoul Korea Selatan di tahun 2018. Di sela-sela kunjungannya, Presiden Joko Widodo menyempatkan diri *blusukan*, salah satunya ke Sungai Cheongyecheon. Sebuah sungai di tengah kota yang dulunya sangat kumuh, namun di tahun 2013 direvitalisasi atas inisiatif Wali Kota Lee Myung Bak. Akhirnya Sungai Cheongyecheon berubah wajah dan menjadi kebanggaan warga Seoul, Korea Selatan. Di hadapan awak media Presiden Joko Widodo mengatakan, “Sebuah sungai di tengah kota yang sangat bersih sekali, Sungai Cheongyecheon. Sebuah impian yang sangat bagus kalau Ciliwung di Jakarta bisa menjadi bersih seperti ini, dan itu bisa”.¹

Gayung bersambut, impian Presiden Joko Widodo ditangkap oleh Gubernur Jawa Barat, Ridwan Kamil. Tidak lama berselang ia menulis dalam akun Twitter pribadinya, “Warga Kota Bekasi tercinta, Minggu depan sudah dimulai desain dan perencanaan revitalisasi Kalimalang.

Semoga bisa sekeren Sungai Cheonggyecheon di Seoul. Hatur Nuwun #JABARJUARA”.² Senada dengan pimpinannya, Wakil Wali Kota Bekasi, Tri Adhianto turut menegaskan, “Kawasan Kalimalang nantinya akan menjadi spot rekreasi kelas dunia”.³

Beranjak dari konteks inilah, penulis hendak meneliskinya melalui kajian teologi, ekonomi dan ekologi. Penulis menggunakan metode penelitian kualitatif dengan cara studi pustaka, dengan memanfaatkan buku, jurnal dan artikel di media online. Penulis berupaya mendialogkan data-data tentang proyek revitalisasi sungai Kalimalang dengan dua pemikiran tentang pengaruh globalisasi dan teori *bioregionalisme* dari Richard Evanoff *human ecological triangle* (segitiga ekologi manusia) dari Steiner.

Penulis merasa sangat antusias mengerjakan tulisan ini, tidak hanya karena ada banyak singgungan teori yang cocok dengan konteks yang akan diteliti, tetapi juga karena penulis adalah bagian dari warga masyarakat Kota Bekasi. Di satu sisi, penulis menyambut gembira proyek revitalisasi Sungai Kalimalang, mengingat selama berpuluh-puluh tahun Sungai Kalimalang tampil dengan wajah muram dan terabaikan, di tengah hiruk pikuk kemajuan pembangunan kota. Proyek revitalisasi ini dapat dipandang sebagai salah satu bukti keseriusan pemerintah terhadap agenda pembangunan berkelanjutan yang meliputi aspek keberlanjutan sosial, pertumbuhan ekonomi dan keberlanjutan lingkungan. Di sisi lain, proyek revitalisasi Sungai Kalimalang sangat perlu mendapatkan masukan-masukan konstruktif dari berbagai disiplin ilmu, termasuk teologi. Mengingat pembangunan fisik suatu kota tidak bisa dipisahkan dari pembangunan nilai-nilai (kultur-filosofis) suatu masyarakat.

Beberapa pertanyaan yang hendak penulis jawab tulisan ini yaitu: Bagaimana keberadaan dan fungsi Sungai Kalimalang di tengah gerak perubahan zaman (konteks Bekasi, Jawa Barat)? Bagaimana konsep dan bentuk proyek revitalisasi Sungai Bekasi? Bagaimana pengaruh globalisasi (khususnya berkaitan dengan monogenisasi berpikir) terhadap proyek tersebut? Bagaimana tiga poros kekuasaan di ruang publik yaitu negara, pasar dan komunitas turut berperan dalam proyek revitalisasi Kalimalang? Apakah proyek revitalisasi Kalimalang telah mempertimbangkan aspek regionalitas dan diselenggarakan dalam semangat harmonisasi (merengkuh dimensi keberlanjutan ekologi, keadilan sosial dan kesejahteraan anggota masyarakat)? Secara berurutan pertanyaan-pertanyaan ini akan penulis paparkan di bagian uraian utama, selanjutnya penulis menenun relevansi teologis mengenai Allah, gereja (eklesiologi) dan misiologi. Bagian terakhir adalah penutup yang berisi kesimpulan.

B. Pembahasan

Kalimalang di Tengah Arus Perubahan Zaman dan Sentuhan Proyek Revitalisasi

Kalimalang (arti harfiahnya: sungai melintang) merupakan sungai buatan yang sudah ada sejak tahun 1960-an. Aliran air Kalimalang berasal dari Waduk Jatiluhur di Purwakarta, melewati beberapa kota seperti Karawang, Bekasi hingga ke Jakarta Timur. Pada awalnya Kalimalang berfungsi sebagai pengairan lahan pertanian, namun di tahun 1980-an hingga sekarang, saat perkembangan industri makin meningkat, Kalimalang beralih fungsi menjadi pemasok bahan baku air minum, terutama untuk masyarakat di Bekasi dan Jakarta.⁴ Dulunya wilayah di

² Juli Hantoro, “Ridwan Kamil Janjikan Kali Malang Sebagai Sungai Cheonggyecheon,” *Tempo.Co*, 2018, <https://nasional.tempo.co/read/1125869/ridwan-kamil-janjikan-kali-malang-sebagus-sungai-cheonggyecheon/full&view=ok>.

³ Adi Warsono, “Kota Bekasi Antusias Rencana Ridwan Kamil Sulap Sungai Kalimalang,” *Tempo.Co*, Desember 2018, <https://metro.tempo.co/read/1153017/kota-bekasi-antusias-rencana-ridwan-kamil-sulap-sungai-kalimalang/full&view=ok>.

⁴ Ade Sulaeman, “Kisah Kalimalang, Sungai Buatan Yang Dibangun Soekarno, Direvitalisasi SBY, Dan Akan

sepanjang Kalimalang dikenal sepi dan menyeramkan, namun seiring pergerakan zaman area sekitar Kalimalang telah dibangun jalan raya, pusat pertokoan, perkantoran dan perumahan. Dalam konteks sekarang, keberadaan sungai Kalimalang lebih dikenal sebagai identitas ruas jalan dengan panjang sekitar 20 km, membentang dari Bekasi hingga Jakarta Timur. Jalan-jalan tersebut dikenal karena tingkat kemacetannya, terutama di pagi dan malam hari, juga di saat libur panjang Idul Fitri dan Tahun Baru. Tiga tahun terakhir ini, Kalimalang juga dikaitkan dengan Beca Kayu, ruas jalan tol yang melayang tepat di atas Kalimalang, menghubungkan Bekasi- Cawang - Kampung Melayu.

Kalimalang sudah pernah mengalami beberapa kali revitalisasi. Salah satunya di masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono yaitu dengan membangun *siphon* di persimpangan aliran air agar tidak tercampur dengan aliran Sungai Bekasi. Menurut Ali Anwar, salah seorang pengamat Kota Bekasi, istilah revitalisasi kurang tepat untuk Kalimalang, lebih tepat *beautifikasi* alias mempercantik atau memperindah.⁵ Menelisik istilah revitalisasi, didefinisikan sebagai upaya untuk memvitalkan kembali suatu kawasan atau bagian kota yang dulunya pernah vital (hidup), akan tetapi kemudian mengalami kemunduran (degradasi). Skala revitalisasi ada tingkatan makro dan mikro. Proses revitalisasi sebuah kawasan mencakup perbaikan aspek fisik, aspek ekonomi dan aspek sosial. Pendekatan revitalisasi harus mampu mengenali dan memanfaatkan potensi lingkungan (sejarah, makna, keunikan lokasi dan citra tempat).⁶

Berbeda dengan zaman Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, *grand design* proyek revitalisasi Kalimalang di masa pemerintahan Jokowi lebih komprehensif. Terdiri atas empat zona yaitu zona selebrasi, komersil, edukatif dan ekologi. Keempat zona ini akan dibangun memanjang hampir lima kilo meter dari pintu masuk Tol Bekasi Barat sampai pintu Tol Beca Kayu. Tiap-tiap zona memiliki karakteristik tertentu. Di tahap pertama difokuskan untuk membangun zona satu yang dinamakan zona selebrasi. Dibangun dengan tetap mempertimbangkan aspek keselamatan, kelancaran saluran (air), penyediaan ruang sosial, ruang aktivitas dan ruang hijau di sekeliling badan sungai. Menurut Sibrani Sofian, arsitek perencanaan penataan Kalimalang, “Zona selebrasi ini akan memiliki taman *ngariung*, taman anak-anak dan kolam dangkal, taman sejarah, *venue festival* dan Jembatan Chandrabaga yang tentunya sarat dengan tempat untuk *selfie*. Penataan zona ini akan juga meliputi *softscape* tanaman, monumen, tiang bendera, pedestrian hingga plaza kecil”. Selain zona selebrasi, ada pula zona komersil, dibangun di dekat Mall Metropolitan. Area ini akan berfokus pada aspek bisnis, sesuai dengan lokasinya yang berada di dekat pusat perbelanjaan.⁷

Seperti yang telah penulis paparkan di bagian pendahuluan, revitalisasi Kalimalang di masa pemerintahan Presiden Joko Widodo sebagian telah dimulai bahkan untuk tahap pertama sudah diresmikan. Gubernur Jawa Barat, Ridwan Kamil mendesain area Kalimalang dengan sumber inspirasi dari Sungai Cheonggyecheon di Seoul, Korea Selatan. Pertanyaannya, sudah tepatkah

Dipercantik Ridwan Kamil,” *Intisari.Grid.Id*, September 27, 2018, <https://intisari.grid.id/read/03945594/kisah-kalimalang-sungai-buatan-yang-dibangun-soekarno-direvitalisasi-sby-dan-akan-dipercantik-ridwan-kamil?page=all>.

⁵ Yusuf Bachtiar, “Pengamat Kota Bekasi : Istilah Revitalisasi Kurang Tepat Untuk Kalimalang,” *TribunJakarta.Com*, September 16, 2018, <https://jakarta.tribunnews.com/2018/09/16/pengamat-kota-bekasi-istilah-revitalisasi-kurang-tepat-untuk-kalimalang>.

⁶ Raden Bintang Satria Putera, Afifuddin, and Roni Pindahanto Widodo, “Revitalisasi Sumberdaya Air Sungai Kalimalang Sebagai Strategi Pemanfaatan Lahan Di Kota Bekasi,” *Jurnal Respon Publik* 14, no. 2 (2020): 89.

⁷ Dean Pahrevi, “Wajah Kalimalang Akan Ditata Dengan Empat Konsep Zona,” *Kompas.Com*, September 28, 2018, <https://megapolitan.kompas.com/read/2018/09/28/20221051/wajah-kalimalang-akan-ditata-dengan-empat-konsep-zona>.

apa yang dikerjakan pemerintah di dalam merevitalisasi Kalimantan?

Korean Wave: Dilema Wajah Ganda Globalisasi

Korean wave atau yang disebut juga *Hallyu* merupakan istilah yang menunjuk penyebaran budaya populer Korea Selatan ke berbagai negara melalui produk-produk hiburan seperti drama, musik, *fashion*, makanan dan alat-alat kecantikan. Menelisik sejarahnya, *Korean wave* mulai digagas pada masa pemerintahan Presiden Kim Dae Jung (1993-1998), dengan slogan politik “*Creation of the New Korea*”.⁸ Pemerintah Korea Selatan seakan ingin mengubah citra lama sebagai bangsa dengan budaya kuno, berganti rupa menjadi bangsa maju dan modern dengan perspektif global. Untuk meraih impian tersebut dikembangkan dan disebarluaskanlah budaya populer Korea melalui cara-cara inovatif dengan menggabungkan budaya tradisional dengan budaya modern. Presiden Kim Dae Jung bahkan mendapat julukan sebagai *President of Culture*. Di kancah relasi dunia internasional, *Korean wave* kerap kali dipakai sebagai alat diplomasi. Korea Selatan juga masuk ke dalam tiga puluh negara di dunia yang memiliki *soft power* terkuat. Terbukti, BTS grup band anak muda asal Korea Selatan mendapat kesempatan langka untuk menyampaikan pidato di Sidang Umum PBB ke-76 di New York dalam topik perbincangan mengenai *Sustainable Development Goals Moment* (SDG Moment).⁹

Di Indonesia, penyebaran budaya populer Korea Selatan dimulai sekitar tahun 2002 setelah berlangsungnya Piala Dunia di Jepang dan Korea Selatan. Beberapa film dari Korea Selatan di antaranya *Mother's Sea* dan *Endless Love* mulai tayang di stasiun televisi swasta nasional. Di tahun 2011 tercatat sekitar lima puluh judul drama Korea tayang di Indonesia dan terus meningkat dari tahun ke tahun hingga sekarang.¹⁰ Tidak hanya melalui film dan drama, *boy band* dan *girl band* asal Korea Selatan juga turut menggebrak panggung hiburan di tanah air. Grup band seperti *Blackpink*, *Redvelvet* dan BTS memiliki banyak penggemar setia di Indonesia. Berbagai penyelenggaraan konser baik secara onsite maupun online (*virtual*) tidak pernah sepi penonton. Tidak berhenti di kancah dunia tarik suara, wajah-wajah menawan para artis K-pop juga menghiasi berbagai *brand* ternama dalam negeri, mulai dari *skin care*, pakaian hingga makanan dan minuman.

Gempuran budaya populer Korea Selatan tidak hanya berlangsung di dunia analog tetapi juga di dunia digital. Bahkan bisa dikatakan, melalui jagad virtual kedigdayaan Korea Selatan terus menyebar tanpa henti. Tidak hanya menyasar masyarakat biasa, melainkan pula para petinggi negeri. Presiden Joko Widodo pernah menerima bingkisan dari Presiden Korea Selatan Moon Jae In berupa sekotak album musik, lengkap dengan tanda tangan personel EXO *boy band* asal Korea Selatan. Hadiah tersebut khusus diberikan untuk Kahiyang Ayu, puteri semata wayang Joko Widodo yang juga menjadi salah satu penggemar *boy band* EXO tersebut.¹¹ Di beberapa kesempatan, Presiden Joko Widodo juga turut mengomentari fenomena budaya K-pop di tanah air. “Kita boleh saja lihat K-pop. Tapi kita kan juga punya musik yang lebih bagus, keroncong kita punya, dangdut kita punya, lagu-lagu daerah dari seluruh penjuru tanah air kita miliki,”

⁸ Idola Per dini Putri, Farah Dhiba Putri Liany, dan Reni Nuraeni, “K-Drama Dan Penyebaran Korean Wave Di Indonesia,” *ProTVF* 3, no. 1 (2019): 69.

⁹ Ratnaning Asih, “Pidato Lengkap BTS Di Sidang Umum PBB, Soal Perubahan Iklim Hingga Vaksinasi,” *Liputan6.Com*, September 21, 2021, <https://www.liputan6.com/showbiz/read/4663574/pidato-lengkap-bts-di-sidang-umum-pbb-soal-perubahan-iklim-hingga-vaksinasi>.

¹⁰ Idola Per dini Putri, Farah Dhiba Putri Liany, dan Reni Nuraeni, “K-Drama Dan Penyebaran Korean Wave Di Indonesia.”

¹¹ Niken Purnamasari, “Presiden Korsel Beri Kahiyang Kado Pernikahan Album EXO,” *DetikNews*, November 10, 2017, <https://news.detik.com/berita/d-3721810/presiden-korsel-beri-kahiyang-kado-pernikahan-album-exo>.

kata Jokowi.¹² Ridwan Kamil, Gubernur Jawa Barat, menjadi salah seorang pejabat publik yang cukup aktif di jagad media sosial. Salah satu topik yang kerap kali diangkat yaitu seputar K-pop. Terbaru, Ridwan Kamil memposting foto dua artis K-pop yang sedang mengenakan pakaian batik. Ternyata batik tersebut pemberian Ridwan Kamil dan didesain sendiri olehnya.¹³

Korean wave merupakan salah satu wujud nyata dari globalisasi di masa kini. Drimmelen memberi arti globalisasi secara umum sebagai segala sesuatu untuk semua orang. Dalam arti yang lebih spesifik, globalisasi mengacu pada proses pertumbuhan dan peningkatan interaksi semua lapisan masyarakat dalam perdagangan dunia, investasi asing dan pasar modal. Hal ini didukung oleh kemajuan teknologi, transportasi dan komunikasi serta oleh liberalisasi dan deregulasi perdagangan dan arus modal yang cepat, baik secara nasional maupun internasional yang mengarah ke satu pasar global.¹⁴ Singgih mengkaitkan globalisasi dengan “realisme naif”, sebuah istilah yang dipinjam dari Spradley seorang etnolog Amerika. Suatu kepercayaan bahwa semua orang akan melihat dunia dengan cara yang sama.¹⁵ Di masa lalu, dunia seperti terbagi menjadi tiga saja yaitu dunia pertama, kedua dan ketiga. Monogenisasi berpikir membuat masyarakat yang tinggal di dunia ketiga akan selalu melihat dunia pertama sebagai gambaran ideal. Apa yang sedang berlangsung di dunia pertama akan menjadi rujukan bagi masyarakat di dunia ketiga.

Dalam pemahaman inilah, tidak keliru rasanya bila penulis memandang bahwa proyek revitalisasi Kalimalang turut dipengaruhi globalisasi. Walaupun berada di kawasan Asia, sebagai salah satu negara maju dengan berbagai macam budaya populer, Korea Selatan telah dilihat sebagai negara ideal yang patut ditiru. Keberadaan Sungai Cheongyecheon yang bersih, asri dan terawat di tengah Kota Seoul, nyatanya mampu menggoda pucuk pimpinan di Indonesia. Sehingga akhirnya diboyonglah Sungai Cheongyecheon ke Bekasi. Pertanyaannya, jika revitalisasi Sungai Kalimalang adalah bagian dari dampak globalisasi, apa saja konsekuensinya?

Dremmelen mengibaratkan globalisasi seperti pedang bermata dua, membawa manfaat bagi sebagian orang sekaligus menghadirkan kesengsaraan bagi yang lain. Sepemikiran dengan Dremmelen, Singgih menyebut fenomena globalisasi bersifat ambigu.¹⁶ Sebab itulah ia mengusulkan agar tidak serta merta menolak globalisasi, tetapi juga tidak menerima begitu saja. Secara dialektis, Singgih menyebut globalisasi adalah interkontekstualisasi. Dalam konteks revitalisasi Kalimalang, alih-alih terpenjara pada realisme naif akan sebuah negara ideal seperti Korea Selatan, wajah baru Kalimalang setepatnya perlu dibangun dan dikembangkan dengan memperhatikan konteks lokal masyarakat Bekasi (Indonesia). Alih-alih memaknai dan mengukur globalisasi sebagai barang komoditas, globalisasi setepatnya perlu disikapi dengan kritis atas berbagai asumsi-asumsi (seks, golongan, ras, ideologi, dll) serta pembangunan komunitas dan pemaknaan kembali arti komunitas dalam suatu budaya yang heterogen. Seperti yang diungkapkan Singgih, “globalisasi dapat dimaknai sebagai sebuah kesadaran baru akan

¹² “Jokowi: K-Pop Boleh, Tapi Kita Punya Keroncong Dan Dangdut,” *CNN Indonesia*, March 4, 2019, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190304145925-20-374392/jokowi-k-pop-boleh-tapi-kita-punya-keroncong-dan-dangdut>.

¹³ Abdur Rahim, “Cerita Di Balik Batik Karya Ridwan Kamil Yang Mendunia Setelah Dipakai Artis K-Pop Korea,” *Kompas.Tv*, Mei 2021, <https://www.kompas.tv/article/177479/cerita-di-balik-batik-karya-ridwan-kamil-yang-mendunia-setelah-dipakai-artis-k-pop-korea>.

¹⁴ Rob van Drimmelen, *The Global Economy*, Geneva: WCC Publications, 1998, 7–8.

¹⁵ Emanuel Gerrit Singgih, “Globalisasi Dan Kontekstualisasi: Menuju Kesadaran Baru Mengenai Realitas Di Sekitar Kita,” dalam *Mengantisipasi Masa Depan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005), 408–9.

¹⁶ Emanuel Gerrit Singgih, 415.

realitas di sekitar kita”.¹⁷

Berbagi Peran di Ruang Publik

Ruang publik dipengaruhi oleh tiga poros kekuasaan yaitu negara, pasar, dan komunitas. Negara berkaitan dengan politik, pasar berkaitan dengan ekonomi dan komunitas berkaitan dengan agama atau budaya. Ketiganya setepatnya berada dalam keadaan yang sama kuat (berimbang) seperti segitiga sama sisi. Ketiganya di satu pihak berdiri sendiri tetapi tidak independen, melainkan interdependen. Yang satu tidak bisa tanpa yang lain, tetapi bukan berarti satu tunduk kepada yang lain. Singgih menyoroti bahwa di masa Orde Baru, poros negara mengambil peran paling kuat dan poros yang lain berada di bawah dominasinya. Akibatnya berbagai ragam persoalan muncul hingga sekarang, ekonomi masih carut marut, komunitas kehilangan sensibilitas sosialnya dan mudah mengambil langkah-langkah kekerasan.¹⁸ Dalam bingkai pembangunan masyarakat beradab yang perlu dilakukan adalah mengembalikan keseimbangan pada ketiga sisi, sehingga dengan demikian kehidupan masyarakat dapat berjalan dengan wajar.

Mengurangi Dominasi Negara, Menggandeng Komunitas

Dalam konteks revitalisasi sungai Kalimalang, pemerintah (Provinsi Jawa Barat) mengambil peran sangat dominan. Menelisik pernyataan-pernyataan Ridwan Kamil di berbagai media sosial, di satu sisi muncul kesan bahwa pemerintah sajalah yang perlu berperan dalam pembangunan. Sementara masyarakat diposisikan hanya sebatas menjadi “penikmat” hasil pembangunan. Sikap ini dikritik pula oleh Dadan Ramdan Harja, Direktur Eksekutif Walhi Jawa Barat, “Proyek revitalisasi Kalimalang tentu kita apresiasi. Namun konsep yang diterapkan harus berbasis partisipasi masyarakat setempat. Sehingga masyarakat tidak hanya menonton. Karena banyak pengalaman penataan taman-taman di Kota Bandung partisipasi masyarakat untuk terlibat menjaga, merawat lemah”.¹⁹

Di sisi lain, gaya komunikasi publik Ridwan Kamil melalui media sosial sepatutnya juga dapat dilihat sebagai salah satu upaya melibatkan masyarakat dalam proyek revitalisasi Kalimalang. Hanya saja *content* unggahan-unggahan di media sosial perlu dipilah dan dipilih, tidak sekadar mempertontonkan peran sentral pemerintah (termasuk gubernur), sebaliknya diimbangi pula dengan ajakan kepada komunitas untuk turut serta menjadi bagian dalam proses pembangunan. Bagian ini menjadi sangat vital mengingat rekam jejak yang kurang baik dari masyarakat Bekasi dalam memperlakukan beberapa fasilitas publik seusa diresmikan. Beragam aksi *vandalisme*, pengrusakan dan membuang sampah sembarangan berulang kali menciderai proyek pembangunan kota.²⁰ Berbagai komunitas masyarakat di Jawa Barat setepatnya perlu didorong bahkan diberdayakan untuk semakin mencintai Kota Bekasi, salah satunya dengan turut menjaga dan merawat fasilitas publik. Dengan demikian revitalisasi Kalimalang harus dipahami tidak hanya sebatas fisik tetapi juga revitalisasi wawasan dan laku hidup warga masyarakat Bekasi.

¹⁷ Emanuel Gerrit Singgih, 418.

¹⁸ Emanuel Gerrit Singgih, “Membangun Sebuah Teologi Publik Dalam Rangka Menghadapi Tantangan Konteks Indonesia Masa Kini,” dalam *Dari Ruang Publik Ke Ruang Privat* (Yogyakarta: Kanisius, 2020), 375–76.

¹⁹ Bintang Pradewo, “Kalimalang Diubah Seperti Sungai Di Korsel Harus Libatkan Warga Bekasi,” *Jawapos.Com*, September 16, 2018, <https://www.jawapos.com/jpg-today/16/09/2018/kalimalang-diubah-seperti-sungai-di-korsel-harus-libatkan-warga-bekasi/>.

²⁰ Vitorio Mantalean, “Puluhan Lampu Pedestrian Di Belakang Kompleks Pemkot Bekasi Rusak,” *Kompas.Com*, 2019, <https://megapolitan.kompas.com/read/2019/10/30/19140541/puluhan-lampu-pedestrian-di-belakang-kompleks-pemkot-bekasi-rusak>.

Kewirausahaan Lestari: *Green Product* dan UMKM Lokal

Bila dilihat dari sarana prasarana serta karakteristik pada zona selebrasi dan zona komersil, nampak jelas bahwa kedua area ini akan berhubungan dengan kegiatan wirausaha. Meskipun zona selebrasi menawarkan berbagai ruang, yaitu: ruang sosial, ruang aktivitas dan ruang hijau, kehadiran plaza kecil di area tersebut sedikit banyak menyiratkan aspek pasar (ekonomi). Sejauh ini penulis belum mendapatkan cukup data mengenai rencana pemanfaatan plaza kecil tersebut. Berbeda halnya dengan zona komersil, area ini memang sengaja dirancang untuk tujuan bisnis (ekonomi).

Pertanyaannya, seperti apa konsep dan bentuk kewirausahaan yang digagas?. Melalui makalah ini penulis ingin mengusulkan gagasan mengenai “kewirausahaan lestari” (*sustainable entrepreneurship*). Wijaya mendefinisikan kewirausahaan lestari sebagai tindakan dan perilaku para pelaku bisnis dan korporasi yang menghasilkan perbaikan lingkungan melalui bisnis inti mereka. Maka, dalam kaitan dengan lingkungan alam, kelestarian atau keberlanjutan adalah konsep etis yang mengacu pada teori ekonomi dan gaya hidup tertentu yang berorientasi ke depan dengan kepedulian pada nasib bumi dan kehidupan generasi mendatang. Kewirausahaan lestari mengusung sekaligus nilai-nilai yang sering dipertentangkan dalam diskusi-diskusi etika sosial dan teologi, yaitu kesehatan ekosistem, kebutuhan manusia, pembangunan ekonomik, dan keadilan sosial.²¹

Keberadaan plaza kecil di zona selebrasi maupun zona komersil yang dirancang khusus untuk tujuan bisnis, setepatnya perlu dibangun dan dikembangkan dalam spirit kewirausahaan lestari. Alih-alih diisi berbagai waralaba asing seperti umumnya mall-mall di Bekasi, yang menjual berbagai hidangan *fast food* dan *brand-brand* internasional, pemerintah setepatnya perlu menggandeng komunitas Usaha Mikro Kecil dan Menengah (UMKM) lokal yang selama ini berfokus pada bisnis produk ramah lingkungan (*green product*). Bahkan tidak hanya menjual berbagai produk, zona komersil dapat dimanfaatkan pula sebagai ruang pembelajaran mengenai kewirausahaan lestari dan gerakan mencintai produk-produk dalam negeri.

Merengkuh Harmoni: *Nature, Society* dan *Person*

Selain zona selebrasi dan zona komersil, akan dibangun pula zona ekologi dan zona edukasi. Zona ekologi berkonsep *eco-park*. Pepohonan rindang menjadi ciri utama yang dibarengi dengan pembuatan habitat fauna air seperti kolam-kolam buatan. Zona ekologi ini akan dibangun di Kalimalang sekitar pintu Tol Bekasi Timur. Zona edukasi terletak di dekat Kampus Universitas Islam 45 (Unisma, Bekasi). Daerah ini akan dilengkapi dengan tata fungsi untuk kuliner, diskusi kelompok, dan olahraga. Harapannya dapat memberi kenyamanan bagi para mahasiswa dalam beraktivitas di sekitar kampus. Selain itu di zona edukasi akan dibangun pusat dokumentasi dan sejarah Kalimalang. Para pengunjung diharapkan dapat semakin mengenal Kalimalang.

Setelah menelisik desain revitalisasi Kalimalang, penulis mencoba membedahnya dengan menggunakan pemikiran Evanoff tentang bioregionalisme dan transaksionalisme serta teori *human ecological triangle* (segitiga ekologi manusia) dari Steiner. Bioregionalisme berangkat dari ketidaksetujuan pada rumusan etis mengenai lingkungan hidup yang berlaku universal. Alih-alih global, ia lebih cenderung kontekstual. Alih-alih menganut paham “*think globally, act locally*”, ia sebaliknya “*think locally, act globally*”. Teori transaksional bersifat harmonisasi, mencakup kepentingan keberlanjutan ekologi, keadilan sosial dan kesejahteraan anggota masyarakat. Tiga komponen: pribadi, sosial dan alam dikelola sedemikian rupa sehingga tidak merugikan masing-masing pihak. Steiner-Evanoff menggambarkan hubungan ketiga komponen

²¹ Yahya Wijaya, *Profitability Solidarity Sustainability*, Yogyakarta: Yayasan Pustaka Kristen, 2021, 12.

ini dalam bentuk segitiga sama sisi yang dinamakan *human ecological triangle* (segitiga ekologi manusia). Segitiga ini terdiri atas E: *Environment*, S: *Society* dan P: *Person*. Segitiga Steiner-Evanoff melambangkan hubungan yang saling melengkapi sebagai keseluruhan, namun tidak mengorbankan tiap komponen. Singgih menambahkan unsur G: *God* (Yang Ilahi) sebagai bentuk keprihatinan Teologi Ekologi masa kini, yang tidak mempertentangkan Yang Ilahi dan Alam. Konsep *panenteisme* menjadi pijakan yang kuat, dimana Allah dipahami bisa berada di dalam alam, meskipun tidak identik dengan alam.²²

Bila diteropong dari segitiga Steiner-Evanoff, *grand design* proyek revitalisasi Kalimalang selayaknya patut diapresiasi. Ketiga sisi yaitu *nature*, *society* dan *person* telah diupayakan direngkuh dalam harmoni. Zona ekologi mewakili sisi *nature*, zona edukasi dan komersil mewakili *society*, dan zona selebrasi mewakili *person*. Persoalannya, bagaimana harmoni tersebut dapat terus terjaga secara konsisten dan berkesinambungan? Disinilah ketiga poros kekuasaan publik dapat saling bersinergi dengan baik. Pemerintah perlu menjaga keseimbangan dalam menerapkan berbagai kebijakan strategis (termasuk anggaran) berkaitan dengan pengembangan dan pemeliharaan empat zona Kalimalang ini. Jangan sampai lebih mementingkan salah satu zona (misalnya, zona komersil) karena dipandang lebih menghasilkan keuntungan instan. Sementara zona ekologi dan edukasi justru tidak terawat dan ditinggalkan. Bila ini terjadi, bukan *sustainable devolepment* yang terwujud justru sebaliknya *sustainable economic growth*.

Mengenai pemakaian istilah revitalisasi yang menekankan sifat *general*, penulis memandang perlu, pemerintah Provinsi Jawa Barat dan Kota Bekasi secara spesifik dan serius merancang proyek-proyek lain dalam payung restorasi ekologi. Dalam buku Teologi dan Ekologi, Singgih membahas pemikiran Wieren mengenai restorasi ekologi (*ecological restoration*). Sepemahaman dengan Wieren, Singgih memandang bahwa gerakan ekologi restorasi tidak boleh menjadi kegiatan yang bersifat ilmiah dan teknis semata-mata, melainkan bersifat multidimensional, mencakup nilai-nilai komunal, estetis, spiritual dan moral. Dengan kalimat yang lebih lugas, Singgih mengatakan “apa yang dilakukan manusia jangan berubah dari “mengerjakan” menjadi “mengerjain”. Singgih tidak menolak restorasi alam, justru menyетуinya. Saat manusia merestorasi alam maka kepekaan pengidentitasian manusia dengan alam dapat ditingkatkan dan menghargai komunitas biotik yang dipelajari dan dibantu untuk menjadi pulih. Sudah seharusnya manusia di masa kini menebus kesalahan masa lampau dengan merestorasi alam di masa kini.²³

Dari sisi teori bioregional, seperti yang penulis paparkan di bagian awal makalah, proyek revitalisasi Kalimalang sedikit-banyak disebabkan faktor globalisasi. Alih-alih beranjak dari konteks lokal, proyek ini justru dipicu dari pengaruh global. Walau demikian, penulis tetap optimis bahwa revitalisasi Kalimalang ini dapat mendatangkan kebaikan untuk alam, masyarakat dan individu. Meminjam kalimat Evanoff, “Perspektif bioregionalisme berusaha mengintegrasikan keprihatinan lokal dengan keprihatinan global”. Terlepas dari adanya pengaruh globalisasi, revitalisasi Kalimalang nyatanya didorong oleh keprihatinan ekologis (lokal) terkait kondisi sungai Kalimalang yang sudah berpuluh-puluh tahun tidak terurus. Bukankah ini serupa dengan keprihatinan ekologis (global) masyarakat Seoul (Korea Selatan) terhadap Sungai Cheongyecheon? Integrasi keprihatinan lokal dan global inilah yang disebut Evanoff sebagai dialog yang bersifat lintas budaya (*interkontekstualisasi*).

Relevansi Teologis

²² Emanuel Gerrit Singgih, *Pengantar Teologi Ekologi*, Yogyakarta: Kanisius, 2021, 229–31.

²³ Emanuel Gerrit Singgih, 235–49.

Apa yang penulis paparkan melalui makalah ini dapat dikelompokkan ke dalam kajian teologi publik. Pendekatan teologi publik memakai isu-isu publik sebagai titik tolak bagi suatu konstruksi teologis yang relevan bagi pembentukan suatu kebijakan publik. Sesuai dengan sifatnya, teologi publik bersifat lintas disiplin di mana perwacanaan dalam suatu atau beberapa disiplin keilmuan dikaji dan ditanggapi dengan memanfaatkan sumber-sumber teologis yang relevan.²⁴ Berkaitan dengan kajian teologi publik ini, penulis mengikuti model Singgih dalam menyusun relevansi teologis yang diteropong dari perspektif *Theo-Logy*, *Ecclesiology* dan *Missiology*.

Theo-Logy

Teologi Kristen tradisional menggambarkan Allah sebagai pribadi yang jauh dan tidak terjangkau (transenden, *“the wholly other”*). Pandangan tentang Allah tersebut lambat laun sudah mengalami proses pembaruan. Baik di Perjanjian Lama maupun di Perjanjian Baru, sebenarnya wajah imanensi Allah cukup jelas terlihat. Singgih menginterpretasikan Mazmur 148:3-10 dan Yesaya 44:23 bukan sekadar metafor yang bersifat puitis, melainkan benar-benar merujuk pada alam. Dalam rangka keprihatinan seputar Teologi Ekologi, Singgih menggunakan istilah dari Whitehead yaitu *“panenteisme”* yang berarti Allah ada di dalam alam, namun tidak identik dengan alam. Konsep inilah yang melatarbelakangi Singgih menambahkan komponen G (*God*, Yang Ilahi) di setiap sisi segitiga Steiner-Evanoff (*God-Nature*, *God-Society*, *God-Person*). Artinya, Allah bisa hadir di alam, di masyarakat dan di individu.

Melanjutkan pemikiran Singgih, dalam keprihatinan ekologis (khususnya dalam bingkai revitalisasi Sungai Kalimalang), menurut penulis *God* setepatnya juga harus dilihat hadir di tiga poros kekuasaan, yaitu negara, pasar dan komunitas. Perluasan kehadiran *God* menjadi sangat penting karena bisa menumbuhkan persepsi positif (optimis) dari dan terhadap ketiga poros kekuasaan tersebut. Mengingat pemikiran tradisional kerap kali melihat *God* hanya dapat dijumpai di komunitas (agama). Sementara di arena pasar (ekonomi) dan negara (politik) Allah seakan menyingkir jauh di luar arena. Bila *panenteisme* benar-benar bisa dihayati, tiap-tiap poros kekuasaan akan menjadi lebih percaya diri, bersemangat dan semakin berdaya untuk bergerak serta bersinergi dalam memperjuangkan pembangunan berkelanjutan. Meskipun demikian, cara pandang terhadap keberadaan *God* setepatnya perlu dipahami bukan secara Teosentris, Allah Pencipta yang Maha Kuasa, yang berada di atas dan mengayomi semua ciptaan-Nya. Sebaliknya, sebuah gambaran Allah yang mengosongkan diri-Nya (*kenosis*) baik di dalam alam maupun manusia. Alhasil tidak ada yang dikorbankan demi kepentingan salah satu pihak.

Ecclesiology

Gambaran mengenai Allah yang hadir dan merahmati semua aspek kehidupan turut mendorong wajah eklesiologi yang mengarahkan pandangan umat kepada publik. Relasi dengan ciptaan tidak lagi dipahami sebagai penguasaan melainkan mengusahakan dalam arti menggarap dan memelihara. Seruan nabi Yeremia patut menjadi refleksi bersama, *“Usahakanlah kesejahteraan kota kemana kamu Aku buang dan berdoaalah untuk kota itu kepada Tuhan, sebab kesejahteraannya adalah kesejahteraanmu”* (Yeremia 29:7). Sebagai bagian dari komunitas (masyarakat) di kota Bekasi, gereja-gereja di Bekasi setepatnya dipanggil untuk mendukung dengan sungguh-sungguh, tidak hanya dalam tahapan proses pembangunan revitalisasi sungai Kalimalang tetapi juga setelahnya. Tidak hanya dukungan dalam pembangunan secara fisik, lebih dari itu gereja-gereja harus turut memberdayakan umat untuk menyadari realitas konteks sekitar. Utamanya mengenai tanggung jawab, kepedulian dan kecintaan terhadap kota dimana

²⁴ Yahya Wijaya, *Profitability Solidarity Sustainability*, 6.

umat beriman diutus. Dalam dimensi praksis, gereja-gereja perlu membangun komunikasi dan kerja sama dengan dinas-dinas terkait dalam berbagai program kegiatan kepedulian (perawatan dan pemeliharaan) fasilitas-fasilitas publik.

Missiology

Eklesiologi yang terbuka mendorong misi yang terbuka. Misi di ruang publik tidak hanya memandang Tuhan sebagai berada di dalam gereja tetapi juga di luar, di dunia ini. Telah saatnya mengembangkan misi yang bergerak dari ekumenisme menuju ke arah kosmomenisme yang mencakup tidak hanya kerjasama antar tradisi iman dalam Kekristenan, melainkan juga tradisi keagamaan yang beragam, yang tumbuh dan hidup di Indonesia untuk bersama-sama mengambil tanggung jawab dalam pemeliharaan kelestarian ekologi. Perubahan akan sulit terwujud bila dikerjakan sendirian. Meminjam kalimat Singgih, “Tanpa mobilisasi religius, saya pesimis jika masalah-masalah lingkungan di Indonesia akan bisa teratasi”.²⁵ Menarik memerhatikan tinjauan Paus Fransiskus mengenai “semangat sosial” yang positif dan murah hati di tengah konteks masyarakat urban yang kerap kali anti-sosial. Menurut Paus Fransiskus, perlu dibangun komunitas-komunitas sosial, dimana orang merasa terhisab dan terlibat, dalam program-program kreatif, yang dilandasi dengan cinta kepada seluruh ciptaan. Dari sinilah sebuah harapan memekar, tempat-tempat umum di kota-kota besar berubah rupa menjadi area yang nyaman dan aman bagi semua.²⁶

C. Kesimpulan

Revitalisasi Sungai Kalimalang setepatnya harus dilihat bukan sekadar proyek pembangunan fisik semata, tetapi pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) yang meliputi aspek keberlanjutan sosial, keberlanjutan ekologi dan keberlanjutan ekonomi. Patut diakui, disana-sini ada pengaruh globalisasi, namun juga ada kesamaan keprihatinan ekologis yang memungkinkan dijembatani melalui dialog lintas budaya. Ketiga poros publik yaitu negara, pasar dan komunitas perlu memainkan peran dengan seimbang guna menjaga spirit harmonisasi (*nature, society dan person*).

Sebagai warga kota Bekasi, memekar harapan, wajah baru Sungai Kalimalang tidak terhenti pada tata rias kasat mata, melainkan sebuah perjalanan batiniah warga masyarakat kota Bekasi. Berproses menjadi suatu masyarakat yang siap berubah luar dan dalam demi mewujudkan kebaikan (keadilan dan damai sejahtera) di dunia atas seluruh ciptaan.

D. Referensi

Buku:

Singgih, Emanuel Gerrit. “Globalisasi Dan Kontekstualisasi: Menuju Kesadaran Baru Mengenai Realitas Di Sekitar Kita.” Dalam *Mengantisipasi Masa Depan*, 408–9. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005.

_____. *Pengantar Teologi Ekologi*, 235–49. Yogyakarta: Kanisius, 2021.

_____. “Membangun Sebuah Teologi Publik Dalam Rangka Menghadapi Tantangan Konteks Indonesia Masa Kini.” Dalam *Dari Ruang Publik Ke Ruang Privat*, 375–76. Yogyakarta: Kanisius, 2020.

Drimmelen, Rob van. *Faith in a Global Economy: A Primer for Christians*, 7–8. Geneva: WCC Publications, 1998.

²⁵ Emanuel Gerrit Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan*, 424.

²⁶ Emanuel Gerrit Singgih, *Pengantar Teologi Ekologi*, 209.



Wijaya Yahya, *Profitability Solidarity Sustainability*, Yogyakarta: Yayasan Pustaka Kristen, 2021.

Artikel Jurnal:

Bintang Satria Putera Raden, Afifuddin, dan Roni Pindahanto Widodo. "Revitalisasi Sumberdaya Air Sungai Kalimalang Sebagai Strategi Pemanfaatan Lahan Di Kota Bekasi." *Jurnal Respon Publik* 14, no. 2 (2020): 89.

Artikel Surat Kabar:

Asih Ratnaning. "Pidato Lengkap BTS Di Sidang Umum PBB, Soal Perubahan Iklim Hingga Vaksinasi." *Liputan6.Com*. September 21, 2021. <https://www.liputan6.com/showbiz/read/4663574/pidato-lengkap-bts-di-sidang-umum-pbb-soal-perubahan-iklim-hingga-vaksinasi>.

Bachtiar Yusuf. "Pengamat Kota Bekasi : Istilah Revitalisasi Kurang Tepat Untuk Kalimalang." *TribunJakarta.Com*. September 16, 2018. <https://jakarta.tribunnews.com/2018/09/16/pengamat-kota-bekasi-istilah-revitalisasi-kurang-tepat-untuk-kalimalang>.

CNN Indonesia. "Jokowi: K-Pop Boleh, Tapi Kita Punya Keroncong Dan Dangdut." March 4, 2019. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190304145925-20-374392/jokowi-k-pop-boleh-tapi-kita-punya-keroncong-dan-dangdut>.

Hantoro Juli. "Ridwan Kamil Janjikan Kali Malang Sebagai Sungai Cheyonggyecheon," *Tempo.Co*, 2018, <https://nasional.tempo.co/read/1125869/ridwan-kamil-janjikan-kali-malang-sebagai-sungai-cheyonggyecheon/full&view=ok>.

Kurnia Tommy. "Jokowi Mau Ciliwung Mirip Sungai Di Korea Selatan, Berapa Biayanya?," *Liputan 6*, September 11, 2018, <https://www.liputan6.com/bisnis/read/3641621/jokowi-mau-ciliwung-mirip-sungai-di-korea-selatan-berapa-biaya>.

Mantalean Vitorio, "Puluhan Lampu Pedestrian Di Belakang Kompleks Pemkot Bekasi Rusak," *Kompas.Com*, 2019, <https://megapolitan.kompas.com/read/2019/10/30/19140541/puluhan-lampu-pedestrian-di-belakang-kompleks-pemkot-bekasi-rusak>.

Pahrevi Dean. "Wajah Kalimalang Akan Ditata Dengan Empat Konsep Zona." *Kompas.Com*. September 28, 2018. <https://megapolitan.kompas.com/read/2018/09/28/20221051/wajah-kalimalang-akan-ditata-dengan-empat-konsep-zona>.

Perdini Putri Idola, Farah Dhiba Putri Liany, and Reni Nuraeni. "K-Drama Dan Penyebaran Korean Wave Di Indonesia." *ProTVF* 3, no. 1 (2019): 69.

Pradewo Bintang. "Kalimalang Diubah Seperti Sungai Di Korsel Harus Libatkan Warga Bekasi." *Jawapos.Com*. September 16, 2018. <https://www.jawapos.com/jpg-today/16/09/2018/kalimalang-diubah-seperti-sungai-di-korsel-harus-libatkan-warga-bekasi/>.

Purnamasari Niken. "Presiden Korsel Beri Kahiyang Kado Pernikahan Album EXO." *DetikNews*. November 10, 2017. <https://news.detik.com/berita/d-3721810/presiden-korsel-beri-kahiyang-kado-pernikahan-album-exo>.

Rahim Abdur. "Cerita Di Balik Batik Karya Ridwan Kamil Yang Mendunia Setelah Dipakai Artis K-Pop Korea." *Kompas.Tv*. Mei 2021. <https://www.kompas.tv/article/177479/cerita-di-balik-batik-karya-ridwan-kamil-yang-mendunia-setelah-dipakai-artis-k-pop-korea>.

Sulaeman Ade. "Kisah Kalimalang, Sungai Buatan Yang Dibangun Soekarno, Direvitalisasi SBY, Dan Akan Dipercantik Ridwan Kamil." *Intisari.Grid.Id*. September 27,

2018. <https://intisari.grid.id/read/03945594/kisah-kalimalang-sungai-buatan-yang-dibangun-soekarno-direvitalisasi-sby-dan-akan-dipercantik-ridwan-kamil?page=all>.
- Warsono Adi, “Kota Bekasi Antusias Rencana Ridwan Kamil Sulap Sungai Kalimalang,” *Tempo.Co*, Desember 2018, <https://metro.tempo.co/read/1153017/kota-bekasi-antusias-rencana-ridwan-kamil-sulap-sungai-kalimalang/full&view=ok>.



Wayang Klitik dan Pendidikan Lingkungan Studi Budaya di Kudus Jawa Tengah

Moh Rosyid

IAIN Kudus; mohrosyid@iainkudus.ac.id

Abstrak

Tujuan ditulisnya naskah ini untuk memaparkan pentingnya melestarikan Wayang khas dari Kudus Jawa Tengah, Wayang Klitik. Kekhasannya, terbuat dari kayu (bukan kulit sapi), ditampilkan setiap Sabtu Kliwon atau Minggu Legi pada bulan Juni pada tradisi tahunan desa. Tradisi diawali menyembelih dua ekor kambing di sumber air alami di Kaki Pegunungan Kendeng Utara di Desa Wonosoco, Kecamatan Undaan. Data diperoleh dengan wawancara, observasi, dan telaah pustaka dianalisis secara deskriptif kualitatif. Hasil riset, Pemerintah Desa Wonosoco menggugah kesadaran warganya agar melestarikan sumber air alami dengan membersihkannya setiap tahun dalam forum budaya (resik-resik sendang) di Sendang Duwot dan hiburan Wayang Klitik. Wayang ada sejak berdirinya Desa Wonosoco ini kondisinya perlu perhatian. Pertama, dalang wayang generasi pertama, Sumarlan wafat pada Mei 2013, generasi kedua Sutikno bin Sumarlan (50 tahun) mengkader sang putranya, Tino Mulyadi di tengah profesi sebagai buruh tani atau bangunan kehidupannya prasejahtera. Kedua, wayang tidak menjadi tontonan warga di Kudus, hanya dimainkan tiap ruwatan (tradisi tahunan desa) di sendang (sumber air alami) di Desa Wonosoco. Kadangkala ditampilkan pada Hari Jadi Kota Kudus, 23 September. Pada Minggu 23 Mei 2022 ditampilkan pada Kudus Festival oleh Forum Komunikasi Masyarakat Kudus di Jakarta di Museum Satria Mandala Jakarta. Hal ini perlu upaya berkesinambungan agar jam tayang wayang klitik semakin optimal. Ketiga, minimnya perhatian Pemkab Kudus terhadap kesejahteraan dalang dan niyogo (pemusik wayang). Keempat, perlunya mengenalkan pada peserta didik dalam kurikulum muatan lokal atau ekstrakurikuler (ekskul) di bangku wajib belajar agar cinta lingkungan.

Kata Kunci: wayang, tradisi, dan muatan kurikulum lokal.

A. Pendahuluan

Perekayasa Badan Pengkajian dan Penerapan Teknologi (BPPT) Udrek di Jakarta Senin 26 November 2018 menyatakan hasil temuan tim survei Operasi Bakti Teknologi Sulteng bahwa adanya area permukiman terlindungi tsunami karena mangrove. Hutan mangrove yang lazim hidup di pantai terbukti efektif melindungi permukiman dan mengurangi tingkat kerusakan akibat tsunami yang melanda di pesisir Donggala dan Teluk Palu pada 28 September 2018. Luas lahan mangrove di pesisir Donggala 22,46 ha, tebal mangrove 50-75 cm, dan panjang garis pantai yang ada mangrove 2.984 km. Jenis mangrovenya *Rhizophora apiculata*, *avicennia lanata*, *nypa fruticans*, *rhizophora mucronata*, *rhizophora stylosa*, dan *sonneratia alba*. Temuan sebelumnya, mangrove mampu mengurangi dampak tsunami dengan tinggi mangrove 7 m. Dengan demikian, penelitian itu diharapkan menjadi pertimbangan bagi penataan kawasan pesisir bahwa mangrove dapat dijadikan sebagai benteng alami di tengah diberlakukannya PP Nomor 64 Tahun 2010 tentang Mitigasi Pesisir dan Pulau Kecil (*Kompas*, Selasa 27 November 2018).

Potensi puspa (tumbuhan) dan satwa (hewan) dikenang dalam Peringatan Hari Cinta Puspa dan Satwa setiap 5 November sejak tahun 1993. Hal ini setelah KTT Bumi di Brasil 1992

menghasilkan Konvensi PBB tentang Keanekaragaman Hayati. Pemerintah RI meratifikasi dalam UU Nomor 5 Tahun 1994 tentang Lingkungan Hidup agar kekayaan alam yang meruah terjaga. Potensinya berupa tumbuhan berbunga 10 persen, 27.500 jenis tumbuhan berbunga atau 10 persen dari jenis tumbuhan berbunga di dunia, 12 persen mamalia, 17 persen unggas, 16 persen reptilia, dan 35 persen ikan sehingga disebut *mega biodiversity* kedua setelah Brasil. Berdasarkan *Red Data Book* dari *Union for Conservation of Nature* jumlah flora dan fauna Indonesia yang punah 128 jenis mamalia, 104 jenis burung, 60 jenis ikan, dan 590 jenis tanaman. Ragam hayati diwujudkan konservasi yakni tindakan berbudaya secara sadar pentingnya melestarikan ciptaan Tuhan dengan perlindungan secara teratur untuk mencegah kerusakan dan musnahnya sumber daya hayati Indonesia.

Fakta ilmiah di atas sebagai penanda bahwa memahami lingkungan fisik agar terhindar dari musibah karena gejala alam perlu menjadi bahan pemahaman anak bangsa sejak di bangku pendidikan. Bagaimana mengenalkan lingkungan alam bagi anak didik agar peduli dan melestarikan lingkungan alamnya sejak di bangku sekolah? Naskah ini memberi jawaban terkait peran pertunjukan Wayang Klitik di Kudus setiap tahun dalam tradisi *resik-resik sendang* (sumber air alami) di Desa Wonosoco, Kecamatan Undaan, Kudus, Jawa Tengah untuk media mengenal lingkungan alam.

Dampak Iklim Global

Perubahan iklim berkaitan dengan terjadinya pemanasan global yang berdampak terhadap terjadinya kekeringan di berbagai belahan dunia. Iklim sudah tidak dapat diprediksi karena meningkatnya cuaca ekstrem bersumber dari konsentrasi karbon dioksida, gas rumah kaca, dan pencemaran lingkungan. Akibat berikutnya adalah angin badai dengan intensitas tinggi, kenaikan pasang air laut, melelehnya gletser dan pecahan es, kekeringan, banjir, dan perubahan iklim lainnya. Hal itu menurut *American Meteorological Society* karena ada kecenderungan 90 persen temperatur dunia meningkat antara 2,5 celcius dan 7,5 celcius dalam waktu kurang dari 100 tahun. Hal ini sebagai pemicu bencana alam (*Kompas*, 25 Juli 2012, hlm.9). Pendiri *The Climate Project*, kini *The Climate Reality*, Al Gore mengingatkan bahwa karbon sebagai salah satu polusi penyebab perubahan iklim. Tahun 2013 banjir di Eropa menyebabkan kerugian 17 miliar euro (sekitar Rp 238 triliun) sedangkan di kawasan Asia Pasifik naiknya permukaan air laut karena banyaknya pulau yang datar dan akibat menyempitnya daratan (*Kompas*, 24 Oktober 2013, hlm.14). Laju penggundulan hutan di Indonesia pada pertengahan 2012 mencapai 0,45 juta ha per tahun, bila dibanding tahun 1996-2000 mencapai 3,5 juta ha per tahun, tahun 2003-2006 mencapai 1,2 juta ha (*Kompas*, 24 Juli 2012, hlm.1). Dampak buruk perubahan iklim dunia berimbas menipisnya ketersediaan pangan global. Hal ini diingatkan oleh Menteri Pertanian Perancis, Bruno Le Maire pada 18 Februari 2011 di Markas PBB agar PBB segera mengantisipasi dampak lonjakan pangan dunia. Didukung laporan Organisasi Pangan Dunia (FAO) selama tujuh bulan berturut-turut indeks harga pangan dunia melonjak ke tingkat paling tinggi, yang tak pernah terjadi sebelumnya (*Kompas*, 19 Februari 2011).

Kekhawatiran dampak buruk perubahan iklim dunia berdampak menipisnya ketersediaan pangan global, didukung sejak mantan Wapres AS, Al Gore meluncurkan buku *An Inconvenient Truth* menyadarkan penguasa dunia untuk sigap. Sebagaimana hasil Deklarasi atau Putaran Doha November 2001 di Doha, Qatar dihadiri 142 negara yang membahas perdagangan jasa, produk pertanian, tarif industri, lingkungan, isu imolementasi, Hak Atas Kekayaan Intelektual (HAKI), penyelesaian sengketa, dan peraturan *World Trade Organization* (WTO). Tujuan Deklarasi Doha adalah menolong penduduk dunia yang miskin melalui liberalisasi perdagangan yang adil, terutama dengan menghapus penghalang dan subsidi di bidang pertanian untuk menuju

perdagangan yang bebas. Menurut pakar ekonomi AS, Nouriel Rouini dalam pertemuan Forum Ekonomi Dunia di Davos, Swiss pada 27 Januari 2011 bahwa dunia menghadapi ancaman kenaikan harga pangan dan komoditas pokok lainnya selain harga minyak. Kenaikan itu dinilai bisa memicu terganggunya stabilitas politik, hambatan ekonomi, dan keuangan (*Republika*, 28 Januari 2011, hlm.1).

Ketua Umum Perhimpunan Ekonomi Pertanian Indonesia (Perhepi), Bayu Krisna Murthi menyatakan, dunia sedang gelisah dalam memenuhi kebutuhan pangan global. Permintaan pangan pada tahun 2020 diprediksi naik 15 persen atau 300 juta ton akibat kenaikan konsumsi, terutama dipicu pertumbuhan penduduk dan peningkatan permintaan konsumsi pangan kelas menengah di negara berkembang naik menjadi dua kali lipat. Di sisi lain, stok pangan dunia terus menipis. Laju pertumbuhan konsumsi tidak sebanding produktivitas tanaman pangan. Investasi di sektor pangan juga minim, indikasinya lahan pangan dunia berkurang 1 persen per tahun. Harga pangan juga akan semakin dinamis. Ditandai dengan meningkatnya korelasi kenaikan harga pangan dengan harga minyak dunia. Tantangan lahan pertanian semakin terbatas, tanah makin rusak, ketersediaan air makin terbatas, serta perubahan iklim. Konsumsi pangan China naik 226 juta ton, India 50 juta ton, Brasil 11 juta ton, Indonesia 8 juta ton, Rusia 7 juta ton. Adapun Mesir, Thailand, Meksiko, Turki, Vietnam, Filipina, Iran, Polandia, dan Nigeria naik mulai 1 juta ton sampai 5 juta ton. Data USDA, FAO, dan OECD menunjukkan bahwa defisit stok pangan dunia tahun 2010/2011 turun 50 juta ton, tahun 2012 diprediksi turun 13 juta ton, tahun 2020 diprediksi hanya surplus 7 juta ton. Tidak ada cara lain kecuali meningkatkan produksi pangan melalui perluasan lahan dan meningkatkan produktivitas (*Kompas*, 16/8/2011, hlm.18). Solusi yang dilakukan dalam mengantisipasi perubahan iklim yang tak menentu adalah dengan program konservasi. Ide tersebut dikemukakan Theodore Roosevelt (1902), Presiden AS.

Perubahan iklim dunia yang disebut pemanasan global (*global warming*) ditandai meningkatnya suhu udara sebanyak 0,6 derajat dibanding seabad sebelumnya dan diduga berlangsung hingga mencapai 1,8 derajat jika tak ditangani secara serius. Penyebab pemanasan global karena meningkatnya konsentrasi gas rumah kaca akibat aktivitas manusia (efek rumah kaca), berikutnya menyebabkan terpengaruhnya perubahan pola cuaca, kekeringan, perubahan pola presipitasi dan intensitas curah hujan, meningkatnya intensitas badai tropis berakibat bencana alam seperti banjir, tanah longsor, hawa panas, kekeringan, panas menyengat, gangguan cuaca dan iklim, pembekuan udara, dan menurunnya produksi pangan), atmosfer bumi menerima radiasi elektromagnetik, berkurangnya sumber air bersih, dan meningkatnya populasi nyamuk. Setidaknya 2 juta warga India utara mengungsi karena Sungai Gangga dan sungai lainnya meluap, 500 hektar lahan tebu di negara bagian Uttar Pradesh terendam air. Juga mengancam panen kapas di negara bagian Punjab dan Haryana (*Suara Merdeka*, 22/9/2010, hlm.17). Gelombang panas menyebabkan 170 orang mati di Jepang akibat suhu ekstrim, 54 ribu lainnya dilarikan ke rumah sakit karena musim panas dengan suhu 35 derajat celsius, suhu rata-rata secara nasional di Jepang 1,64 derajat celsius (*Jawa Pos*, 15/9/2010, hlm.3). Hingga 21 Juli 2011, terdapat 13 orang tewas akibat suhu udara atau temperatur tinggi yang melanda 17 negara bagian di Amerikadengan suhu melampaui 100 derajat Celsius (*Jawa Pos*, 21 Juli 2011, hlm.10). Ancaman gangguan iklim berupa mundurnya musim tanam, menyusutnya area panen padi, banjir, dan peningkatan serangan hama wereng. Di Jateng, sejak Januari s.d 31 Agustus 2010, total kerusakan lahan tanaman pangan dan hortikultura akibat banjir mencapai 43.020 hektar, seluas 12.447 hektar puso. Rinciannya, tanaman padi yang terkena banjir mencapai 25.194 hektar, 6.182 hektar di antaranya puso. Kerusakan tanaman jagung mencapai 1.198 hektar, 203 hektar puso, kedelai yang rusak 2.353 hektar dan 1.064 hektar puso (*Kompas*, 22/9/2010, hlm.1). Petani kentang di Dataran Tinggi Dieng, Kabupaten Banjarnegara, Jateng, kewalahan mengatasi embun es yang muncul awal Agustus 2011 akibat temperatur yang terlalu

dingin dan merusak sekitar 25 hektar tanaman kentang dan mengancam puluhan hektar lahan. Akibatnya daun menjadi layu, membusuk, berubah menjadi coklat, dan akhirnya mati (*Kompas*, 5/8/2011, hlm.21).

Dampak lainnya berupa naiknya permukaan air laut, sehingga Indonesia kehilangan 346.808 hektar lahan sawah, petani kehilangan pekerjaan dan turunnya produksi padi sekitar 2.080.848 ton. Prediksi Kelompok Kerja Adaptasi Dewan Nasional Perubahan Iklim, pada tahun 2050, 750-1000 pulau Indonesia akan tenggelam (*Kompas*, 20/7/2010, hlm.1). Peningkatan suhu bumi dan gejala El Nino memengaruhi produksi pangan, pasokan air untuk pembangkit listrik, rumah tangga, ternak, dan ketersediaan air untuk industri. Stasiun Klimatologi Badan Meteorologi, Klimatologi, dan Geofisika (BMKG) mencatat terdapat kekacauan iklim yang berujung pada kekacauan penentuan musim tanam. Data Kementan, periode Januari-Juli 2011, tanaman padi yang kekeringan seluas 47.666 ha dengan lahan puso 270 ha. Provinsi yang mengalami kekeringan tahun 2011 adalah Sulsel 18.268 ha, Jabar 18.204 ha, Aceh 7.538 ha, Jateng 619 ha, Bengkulu 572 ha, dan Jambi 366 ha (*Republika*, 8/8/2011, hlm.1). Mengantisipasi kekeringan lahan tersebut, Kementerian Pertanian RI mengoptimalkan lahan irigasi teknis yang sumber airnya dari waduk, mengoptimalkan sistem pompanisasi bagi daerah yang sumber airnya masih tadah hujan, mengoptimalkan sistem pengairan sawah rawa lebak atau pengairan pasang surut. Pemanasan global juga akibat gas rumah kaca bahkan saat revolusi industri 200 tahun lalu, banyak gas rumah kaca masuk ke dalam atmosfer dan terus meningkat. Gas RK yang terbentuk karena aktivitas manusia adalah karbon dioksida (CO_2), methane (CH_4), dinitrogen oksida (N_2O), dan clorofluorokarbon (CFCs). Hal tersebut penyebab perubahan ekologi. Hubungan antara perubahan iklim dengan kesehatan manusia sangat kompleks, baik secara langsung atau tidak langsung. Perubahan secara langsung berupa penyakit atau kematian yang berhubungan dengan suhu yang ekstrim, efek pencemaran udara oleh spora dan jamur, dan penyakit infeksi (demam berdarah dengue/DBD), chikungunya, malaria, diare, dan demam tifoid). Tak kurang dari 170 orang meninggal akibat suhu ekstrim di Jepang mencapai 35 derajat, 54.386 orang separuhnya berusia 65 th dibawa ke rumah sakit karena hawa panas pada 31 Mei s.d 12/9/2010, 1.824 orang kritis (*Jawa Pos*, 15/9/2010, hlm.3).

Musim Kemarau semester II-2015 sebagai masa terpanjang kabut asap di Sumatera dan Kalimantan selama Juli-November 2015. Hal ini menyebabkan 40 juta orang terpapar asap beracun, aktivitas belajar-mengajar terganggu (di Riau sekolah dasar libur selama 55 hari), penerbangan lumpuh berhari-hari bahkan di Jambi penerbangan lumpuh selama dua bulan, tempat pariwisata dan hotel kehilangan pengunjung lebih dari 50 persen. Ada 40 juta orang di Jambi dan Sumatera Selatan terkena udara beracun, 600 ribu orang terkena dampak kesehatan langsung menderita infeksi saluran pernapasan akut (ISPA), belasan anak meninggal. Luas kebakaran hutan dan lahan di Sumatera Selatan mencapai 613.123 ha atau meningkat dua kali lipat daripada tahun 2014 yang hanya 304.741 ha. Di Kalimantan Selatan, ada 574.530 ha rawa gambut dari luas rawa gambut 3,01 juta ha hangus dilalap api. Upaya penanggulangan kebakaran jangka pendek dengan dibuatnya sekat kanal di lahan seluas 1.000 ha di Kelurahan Guntung Payung, Kecamatan Landasan Ulin, Kota Banjarbaru (*Kompas*, 23 Desember 2015).

Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan tahun 2015 menjatuhkan sanksi kepada 23 perusahaan yang terlibat dalam kebakaran hutan dan lahan di Sumatera dan Kalimantan. Dari 23 tersebut, 14 perusahaan merupakan jenis izin usaha pemanfaatan hasil hutan kayu (IUPHHK) dan 9 perusahaan perkebunan. Sanksi administratif berupa pembekuan izin (16), paksaan pemerintah (4), dan pencabutan izin (3). Adapun 14 perusahaan lainnya sedang disusun sanksi administratifnya dan 19 perusahaan kategori pengawasan. Perusahaan tersebut berasal dari tujuh provinsi, yakni Riau, Jambi, Sumatera Selatan, Kalimantan Barat, Kalimantan

Timur, Kalimantan Tengah, dan Kalimantan Utara. Untuk kasus kebakaran hutan dan lahan, Polri menangani 301 kasus yang melibatkan perseorangan dan perusahaan. Kerugian Negara atas kebakaran hutan dan lahan sebanyak Rp 200 triliun. Data Bank Dunia, kerugian Negara sebanyak Rp 221 triliun selama bulan Juli-November 2015, sedangkan versi Komunitas Konservasi Indonesia (KKI) Warsi kerugiannya akibat asap di Jambi mencapai Rp 2,6 triliun. Upaya Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan melakukan pembinaan dengan kegiatan peduli api sejak November 2015 dan memperketat izin usaha pengelolaan hutan (*Kompas*, 22 Desember 2015).

Perlunya Area Konservasi di Kudus

Pada Peringatan Hari Kebangkitan Teknologi Nasional (Harteknas) tahun 2004 Presiden menyerukan pentingnya memperbanyak kawasan konservasi. Hal ini ditindaklanjuti Menristek dengan Surat Edaran Nomor 77/M/VIII/2004 agar para gubernur mengagendakan pembangunan Kebun Raya (KR) di daerahnya berkoordinasi dengan Lembaga Ilmu Pendidikan Indonesia (LIPI) yang kini bernama Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN).¹ LIPI sejak tahun 1817 mengumpulkan spesimen flora, fauna, dan mikroba hingga kini ada 3 juta spesimen untuk rujukan penelitian keanekaragaman hayati terutama yang endemik untuk pengembangan riset dasar dan rujukan bagi peminat. LIPI akan membangun 21 KR baru di daerah, diharapkan setiap provinsi terdapat KR pengoleksi kekayaan hayati daerah untuk kepentingan pendidikan dan penelitian. Ditargetkan pada 2025 Indonesia memiliki 45 KR, terutama dibangun di lahan kritis, sebagaimana Perpres Nomor 93 Tahun 2011 tentang KR. KR merupakan kawasan konservasi tumbuhan secara *eks situ* dengan koleksi terdokumentasi dan ditata berdasarkan pola klasifikasi taksonomi, bioregion, dan tematik. Tujuan KR bidang konservasi, penelitian, pendidikan, wisata, dan jasa lingkungan dengan luas 100 ha hingga mampu mengembalikan kondisi lahan rusak sebanyak 4.500 ha. Penambahan kebun raya pada 2025 secara nasional diharapkan mengurangi 0,005 persen luas lahan kritis.

Kota Kudus memiliki kekayaan alam, pranata sosial, dan situs arkeologi budaya dan religi yang bersejarah. Seperti beberapa masjid peninggalan wali penyebar Islam beserta makamnya, museum kretek serta situs arkeologi Patiayam yang menyimpan fosil prasejarah, dan area 'pemujaan' (situs religi) bagi penganut kepercayaan di *Puncak Songo Likur* Rahtawu. Kekayaan itu belum dilengkapi wahana pengoleksi ragam flora dan fauna. Kudus memiliki flora fauna khas yang terhampar di pegunungan Muria. Pemkab Kudus perlu membuat kebun raya (KR) berperan sebagai identitas Kudus dan berfungsi sebagai paru-paru kota/desa dan sumber pengetahuan tentang keanekaragaman hayati bagi masyarakat. Selain itu, kenyataannya banyak lahan tandus yang belum dioptimalkan untuk pemberdayaan ekonomi rakyat dan tak tersentuh kebijakan pemulihan secara cepat, menyeluruh, dan sistematis. Sehingga perlu diberdayakan dengan mewujudkan KR untuk mendukung pembangunan ekonomi hijau.

Kawasan KR merupakan area konservasi untuk menunjang pembangunan ekonomi dan sosial, menjaga tersedianya area resapan air tanah dan tempat tujuan wisata. Embrio KR telah dirintis oleh industri rokok Kudus dengan menyediakan lapangan dan beberapa satwa untuk

¹ BRIN berdasarkan Perpres Nomor 24 Tahun 2019 bertugas menjalankan penelitian, pengembangan, pengkajian, dan penerapan serta invensi dan inovasi yang terintegrasi dengan 18 fungsi. Pada awalnya, di bawah naungan Kemenristek, pada 5 Mei 2021 lahir Perpres Nomor 33 Tahun 2021 bahwa BRIN sebagai satu-satunya badan riset nasional dan semua badan riset bergabung dengan BRIN seperti lembaga-lembaga riset di Kementerian, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Badan Pengkajian Penerapan Teknologi (BPPT), Badan Tenaga Nuklir Nasional (BATAN), Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional (LAPAN). Integrasi berdasarkan Peraturan BRIN Nomor 1 Tahun 2021 dan keberadaan BRIN bukan sebagai regulator (regulator ada di Kementerian).

hiburan sederhana dan terbatas. Kudus memiliki ‘bahan dasar’ mewujudkan KR pertama, lahan tandus membentang luas -sebagian milik Perhutani- di kawasan situs neolitikum Patiayam Terban, perengan hutan di Desa Wonosoco, situs berupa makam yang dikitari hutan jati usia berabad-abad di kawasan Makam Dewi Nawangsih dan Raden Bagus Rinengku di Dukuh Masin, Desa Kandangmas, Dawe dan situs *Puncak Songo Likur* di Rahtawu. Situs ini memiliki potensi mengundang wisatawan karena terdapat gua alami, sumber air alami, rindangnya hutan alami, dan fauna khas hutan Kudus. Kedua, berbagai flora dan fauna khas Kudus dapat diakomodasi perawatannya karena selama ini tak terdata identitas dan pemeliharannya agar tak punah disergap pemburu dan pembalak liar. Ketiga, kepemilikan area wisata sosial-budaya-religi perlu ditambah area wisata flora fauna; Keempat, dilengkapi area pameran karya budaya khas Kudus seperti wayang kulit *klitik* dari Wonosoco, jenang, batik, bordir, alat dapur, dan tradisi lokal Kudus. Kelima, memerkokoh ekonomi rakyat berbasis *wong cilik* dengan memasarkan produk lokal agar dikenal nasional. Hal ini didukung potensi warga Kudus memiliki karya *home industry* khas, seperti ragam anyaman berbahan baku bambu, makanan khas kudus seperti jenang/dodol, lentok/lontong dll yang dapat dipasarkan di area KR. Kendala yang menghadangnya adakah iktikad baik penguasa Kudus mewujudkan kawasan konservasi, menghidupkan ekonomi rakyat dengan membangun KR. Pemkab Kudus perlu bermitra dengan pengusaha di Kudus dalam wujud *corporate social responsibility* (CSR).

Pendidikan dan Kebudayaan

UU Nomor 20 Tahun 2003 Pasal 1 (1) pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara. Definisi tersebut menandakan bahwa unsur yang dikembangkan bagi peserta didik dalam konteks pendidikan lingkungan adalah berkepribadian dan terampil dalam memahami dinamika perubahan iklim sehingga perlu dibekali pendidikan lingkungan alam. Harapannya agar berkembang potensinya menjadi manusia yang peka lingkungan alam sebagai perwujudan takwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang bertanggung jawab (UU Nomor 20 Tahun 2003 Pasal 3).

Prestasi leluhur dalam konteks budaya perlu mengiblat sifat budaya perspektif Supartono (2004) yakni (1) kebudayaan beraneka ragam karena manusia menyesuaikan dengan lingkungannya, (2) kebudayaan diwujudkan dalam pembelajaran, secara lisan dapat ditransfer dalam satu generasi dan secara tertulis dapat ditransfer antar-generasi, (3) kebudayaan dijabarkan dalam komponen biologi, psikologi, dan sosiologi yang ketiganya membentuk pribadi manusia, (4) kebudayaan berstruktur, meliputi *cultur universal* terbagi dalam bagian terkecil yang disebut *traits complex*, terbagi lagi dalam *traits*, kemudian *item*, (5) kebudayaan bernilai (*culture value*) yang relatif dan bergantung pada siapa yang memberikan nilai dan alat yang digunakan, (6) sifat kebudayaan statis dan dinamis, dan (7) kebudayaan dapat dibagi dalam berbagai bidang yakni kebudayaan spiritual (rohani) dan material. Ketujuh sifat budaya mendominasi kehidupan khususnya negara berkembang adalah mewariskan kebudayaan dengan lisan (*oral tradition*), diduga tradisi melihat/menonton dan bercerita lebih dominan dibanding membaca/menulis.

Mengulas budaya atau kebudayaan pada sebuah komunitas dihadapkan dalam bentuk bertahan, berubah, atau bergeser, bahkan punah. Mengidentifikasi satu atau keempatnya memerlukan kerja ekstra-keras dengan piranti dukung yang kokoh, seperti metode dan perangkat penelitian lainnya secara terpadu. Kebudayaan daerah dan kebudayaan nasional

tertebar di seantero negeri ini, sehingga jumlah yang banyak tersebut jika tidak ‘dikelola’ dengan serius dan benar, kekhawatiran luntarnya kebudayaan menjadi realitas karena tebaran budaya di kepulauan Nusantara sejumlah 17.500 buah lebih, mulai dari tarian daerah, nyanyian daerah, karya budaya riil, seperti batik, dsb. Bentuk pengelolaan tersebut antara lain dipatenkan sebagai karya budaya, dinikmati, diinterpretasikan, dan dinalar secara intensif. Sisi lain, agar kebudayaan tetap eksis, perlunya dipupuk beberapa profesi yang berfungsi sebagai mediator (perantara) eksisnya kebudayaan seperti budayawan, arsitek, penulis lagu, koreografer (pencipta tari), pengrajin, artis, penyair, penari, dalang, dsb. Di luar profesi tersebut dapat *melanggengkan* kebudayaan dengan cara mempelajari, membaca, menghargai, memanfaatkan, berusaha mengerti, mendalami, menghayati, memainkan, mempraktikkan, menikmati, atau memperkenalkan kepada generasi penerus sesuai dengan kemampuan, bentuk budaya mana yang dikehendaki.

Hal ini perlunya memahami unsur kebudayaan, menurut Koentjaraningrat (1990) terdiri tujuh hal (1) bahasa, (2) sistem pengetahuan, (3) organisasi sosial, (4) sistem peralatan hidup dan teknologi, (5) sistem mata pencaharian, (6) sistem religi, dan (7) kesenian. Bahasa dapat berupa bahasa tiap daerah (dialek), sedangkan sistem pengetahuan dicontohkan antara lain *pitungan Jowo*. Sedangkan organisasi sosial berupa orsos keagamaan (jamiyah di perkampungan), adapun sistem peralatan hidup dan teknologi dapat berupa alat tradisional hingga telemedia modern. Contoh sistem mata pencaharian berupa pekerjaan masyarakat pesisir atau pedalaman (pertanian). Sistem religi dapat berupa aliran kepercayaan atau sekte agama, sedangkan kesenian dapat berupa karya sastra (prosa, puisi, drama) dan karya seni (musik, suara, gerak). Di antara kebudayaan ada yang mengalami dinamika, seperti pasang-surut disebabkan pertama, minimnya jumlah pelaku budaya atau ketidaktahuannya generasi masa kini atas pesan budayanya. Kedua, kebudayaan mengalami pergeseran pemahaman, diwujudkan dalam bentuk respon perilaku budaya, seperti tradisi *dandangan* di Kabupaten Kudus yang bergeser sebatas transaksi ekonomi.²

Perubahan kebudayaan ditentukan faktor lingkungan dan komponen pendorong (untuk berubah) berupa faktor ekonomi, ketenaran, desakan unsur di luar budayanya, atau karena kebijakan negara, dan keempat, pencidraan karya budaya leluhur, seperti diubah, dirusak, dijual, atau ditelantarkan. Sebagaimana dialami Suku Asmat di Distrik (Kecamatan) Sawaerma, Kabupaten Asmat, Provinsi Papua mendapat perhatian publik berupa patung yang semula kental nuansa religius dan motivasi yang terpendam adalah disertai nyanyian hati dalam setiap cukilan tатаh. Namun sekarang nyanyian hati (doa) tersebut ditukarkan menjadi karya ekonomis dengan harga patung yang mencapai Rp 30 juta per patung. Bahkan motif lokal telah digeser oleh motif baru sebagai bentuk keterpengaruhannya atas budaya di luarnya. Hasil penjualan pun kini telah berubah menjadi barang elektronik berupa televisi, *compact disk* (CD), speaker, kipas angin, jenset, sisanya untuk membeli beras atau pakaian. Hal tersebut karena masyarakat tidak tahu makna budaya dan berdampak terhadap pengabaian karya budaya. Akhirnya karya budaya tidak terurus.

Menurut Edi Sedyawati (2009) penggolongan urusan kebudayaan beserta urusan khusus lainnya dipilah dalam hal, pertama, sejarah, peninggalan sejarah, budaya, dan lingkungan yang berkait dalam hal penelitian (sejarah dan arkeologi), perlindungan (konservasi atau restorasi), permuseuman, dan registrasi terpadu. Kedua, kesenian meliputi seni rupa (dua

² Pergeseran tersebut diwujudkan dengan dipindahkannya lokasi *dandangan* pada tahun 2007 semula di sepanjang jalan Sunan Kudus dan sekitar lingkungan Masjid Al-Aqsho ke halaman lapangan Wergu Wetan, dengan dalih penjual mengganggu pengguna jalan dan tidak menjaga kebersihan lingkungan. Hal ini menandakan bahwa ‘dandangan’ diidentikkan dengan transaksi ekonomi *an sich*, meskipun tahun berikutnya *dandangan* dilaksanakan di seputar Masjid Al-Aqsho, dengan harapan pemaknaan terhadap karya budaya terwujud.

dan tiga dimensi, desain, multimedia, arsitektur), seni pertunjukan (musik, tari, teater), seni sastra (lisan dan tulis), dan seni media rekam (film, video, sinetron, kemasan auditif). Upaya yang dilakukan dalam bentuk perangsangan kegiatan dan perkembangan kreatif, pengkajian dan pembangunan kekuatan informasi, dan pelestarian dan perluasan jangkauan. Ketiga, bahasa, falsafah, pengetahuan, nilai budaya, dan adat istiadat melingkupi penelitian (aneka budaya etnik, proses perkembangan masa kini), enkulturasi nilai budaya, pelestarian bahasa, pengetahuan, dan teknologi tradisional, pertukaran budaya lintas etnik, dan penataan informasi. Keempat, industri budaya dengan urusannya yang terpilah berupa pendorong dan pembelaan untuk produk industri budaya (buku, kemasan auditif, kemasan audio-visual, benda seni) yang bermutu tinggi dan mengandung bermakna.

Wayang Klitik sebagai Media Pembelajaran Cinta Lingkungan Alam

Pada 7 November 2003 seni wayang Indonesia dinobatkan sebagai warisan budaya lisan nonbendawi oleh Unesco. Piagam bertuliskan “*Wayang Puppet Theatre Indonesia a Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*”. Wayang merupakan cagar budaya dan kekayaan budaya bangsa sebagai wujud pemikiran dan perilaku kehidupan manusia. Wayang penting artinya bagi pemahaman dan pengembangan sejarah, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Hal itu perlu dilestarikan dan dikelola secara tepat melalui upaya perlindungan, pengembangan, dan pemanfaatan dalam rangka memajukan kebudayaan nasional untuk kemakmuran rakyat. Untuk melestarikan cagar budaya, negara bertanggung jawab dalam pengaturan perlindungan, pengembangan, dan pemanfaatan cagar budaya. Cagar budaya berupa benda, bangunan, struktur, situs, dan kawasan perlu dikelola oleh pemerintah dan pemda dengan meningkatkan peran serta masyarakat untuk melindungi, mengembangkan, dan memanfaatkan cagar budaya. Dengan adanya perubahan paradigma pelestarian cagar budaya, diperlukan keseimbangan aspek ideologis, akademis, ekologis, dan ekonomis guna meningkatkan kesejahteraan rakyat. Seni bercerita tradisional Jawa ini dituturkan oleh dalang dengan diiringi musik gamelan yang biasanya mengangkat kisah Mahabarata dan Ramayana. Cerita pewayangan sarat dengan pesan kebajikan dalam hal pendidikan, dakwah, hiburan, kritik sosial, humanisme yang mengandung nilai sejarah.

Keragaman karya budaya Nusantara sebagai penanda kaya kreasi yang perlu dirawat bersama antara pelaku seni/budaya, pemda, dan masyarakat. Karya budaya di bidang seni terdiri (1) rupa (gambar, lukis, kaligrafi, patung, arsitektur, batik), (2) suara (menyanyi), (3) film, (4) koreografi, (5) pertunjukan (akrobat, komedi/lawak, tari, pentas musik, sulap, teater, wayang). Jenis seni rupa menurut sikap batin seniman (tradisional/mentradisi, modern/universal, postmodern/kontekstual). Seni pertunjukan di Jawa Tengah disebut sintren, srandul, dan wayang tldiri: rumput, orang, potehi, dan kulit. Cengkok (Kedu), gagrak (solo, Banyumasan), krucil (Blora), suluh, dan klithik (Kudus) di Jawa Timur disebut wayang krucil. Wayang berdasarkan bahan pembuatan (1) golek (dari kayu dengan 3 dimensi), (2) kulit (dari kulit hewan (sapi) yang penamaannya sesuai karakter tokoh), (3) beber (dari kain yang diberi gambar/lukisan), (4) wayang cumplung (terbuat dari tempurung buah kelapa tua yang jatuh sendiri dari pohon). Sebagaimana di Rt 3 Rw 5 Kelurahan Tanjung, Purwokerto Selatan, (5) wayang klitik (dari kayu yang menghasilkan bunyi “klithik” bila digerakkan).

Di Kudus pembuatan wayang berasal dari kayu jika dimainkan timbul suara ‘klitik’ sehingga disebut *wayang klitik (WK)*. Sosok wayang klitik dapat berganti peran sesuai keinginan dalang. Kisah yang dijadikan lakon dari ketoprak seperti Damarwulan, bukan Mahabarata atau Ramayana sebagai pembeda dengan wayang lain. Wayang klitik hanya berada di Desa Wonosoco, Undaan, Kudus mengalami fase memprihatinkan. Pertama, generasi kedua dalang wayang klitik di

Kudus, Sutikno (putra almarhum Sumarlan, Dalang Wayang Klitik pertama wafat pertengahan tahun 2013) belum memiliki kader untuk regenerasi. Kehidupannya menanggung beban isteri dan kedua anaknya dalam kondisi pra-sejahtera dengan bukti belum memiliki rumah pribadi, kini masih bergabung dengan keluarganya yang menempati rumah sederhana (belum bertekel/keramik) warisan orangtunya. Kedua, wayang klitik hanya dimainkan setiap tahun pada hari Sabtu Kliwon dan Minggu Legi pada bulan Rajab. Hal ini berdampak terhadap minimnya jam tayang *wayang klitik* sehingga menjadi asing bagi generasi di Kabupaten Kudus dan sekitarnya. Ketiga, minimnya perhatian pemerintah desa dan pemkab Kudus terhadap kesejahteraan dalang dan *niyogo* (pemusik wayang).

Melestarikan keberadaan wayang klitik, aksi yang harus dilakukan Pemkab Kudus pertama, menjembatani sumber kesejahteraan atau pekerjaan agar dalang dan 12 pemain musiknya (*niyogo*) yang asli warga Wonosoco tidak bekerja di luar daerah karena jika ada tamu yang ingin memahami dan mendialogkan *wayang klitik* dapat dilayani. Kedua, tradisi *apitan* di beberapa desa di Kudus yakni pagelaran wayang kulit mengundang kelompok wayang kulit dari luar daerah setiap Bulan Arit, seyogyanya memanfaatkan wayang klitik agar dalang beserta kelompoknya mendapatkan tambahan kesejahteraan dari honor manggung. Ketiga, pemerintah menyediakan area untuk menyimpan wayang klitik produksi tahun 1969 yang telah rusak (dimuseumkan) supaya dapat disaksikan oleh generasi masa mendatang. *Wayang Klitik* kini merupakan karya warga Wonosoco sendiri. Keempat, pengadaan jenis wayang klitik yang beragam agar dapat memerankan berbagai tokoh, selama ini hanya 60 jenis/pelaku/nama. Kelima, warga masyarakat di luar Desa Wonosoco dapat memanfaatkan penampilan *Wayang Klitik* agar lebih dikenal warga secara luas tidak hanya di Desa Wonosoco sehingga perlu sosialisasi dari Dinas Kebudayaan, Dinas Pendidikan Kudus dan lainnya. Penghargaan Pemkab Kudus pada dalang Wayang Klitik Kudus selama ini hanya sebagai pemandu budaya yang menerima honor per bulan Rp 200 ribu melalui Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Kudus. Keprihatinan terhadap eksistensi *wayang klitik* diperkuat minimnya penonton yang menyaksikan pagelaran setiap tahun (Rosyid, 2022). Prediksi penulis karena lamanya waktu pagelaran (pukul 09.00 s.d 16.00 WIB) dan cerita yang tersaji bagi generasi muda dianggap tidak menarik yakni memainkan *lakon* dunia ketoprak. Dengan demikian, perlu sentuhan yang bijak agar *wayang klitik* tetap menarik dengan dipertahankan keunikan dan kelangkaannya dengan dikenalkan pada peserta didik dalam bentuk ekstrakurikuler (ekskul). Sebagaimana pengenalan musik tradisional angklung dari Jabar yang diakui Unesco pada 2010 sebagai musik tradisional dari Indonesia. Tak bedanya gambang kromong khas Betawi.

Upaya melestarikan sumber mata air dengan acara ritual dan pagelaran wayang klitik masih diuri-uri warga Desa Wonosoco, Kecamatan Undaan, Kudus setiap bulan 7 (Juli). Bulan 7 merupakan simbol 7 sumber air (sendang) yang masih eksis di Wonosoco bermanfaat untuk sumber kehidupan warga, yakni sendang gua cantik, dewot, blalak, gading, kalijogo, belik kalijogo, dan sendang dewot. Angka '7' (*sapto marto tulodo*) bermakna; tu (*pitu*) *pituduh* (petunjuk), *amarto* yakni segera *toto-toto* (siap-siap) esensi hidup yakni siap hidup juga siap mati, *tlodo* yang memimpin harus dapat dijadikan tauladan. Ahad lalu, diperingati dengan ritual dan pagelaran wayang kulit di sendang gading. Dalam cerita rakyat, air dari sumber gading atau sendang kembang berkasiat bagi gadis yang ingin kawin dapat segera terlaksana dengan mencuci muka atau untuk kesembuhan dari berbagai penyakit. Wayang klitik pada masa lalu diperankan Sunan Kalijaga sebagai media dakwah di wilayah sepanjang Gunung Kendeng (Kudus hingga Blora).

Lokus riset ini merujuk keberadaan sendang alami yang dilestarikan warga dengan melestarikan pepohonan yang rindang. Kekhawatiran warga Desa Wonosoco, Kudus dengan

gundulnya pepohonan di lingkungan Desa Wonosoco dikhawatirkan mematikan sumber sendang. Musibah yang sering melanda warga Desa Wonosoco adalah banjir dari air limpasan pegunungan Kendeng. Hal ini akibat penebangan hutan secara liar. Untuk memahami pentingnya pelestarian hutan yang berimbas lestarnya sumber air alami di sendang, warga memperingati pelestarian sendang dengan tradisi (reik-resik sendang) setiap tahun sekali disertai [ertunjukan Wayang Klitik khas Kudus yang hanya ada di Desa Wonosoco.

Lakon yang dimainkan Ki Dalang Sutikno (asli warga Wonosoco) adalah *Sigit Suwargo Bandang*. Ki Dalang memberikan pesan bagi pemimpin dengan bekal karakter hidup berupa: wibawa, jujur, sehat (sentosa) lahir dan batinnya, dan adil. Bekal hidup berupa ilmu yang bermanfaat, memiliki anak yang saleh, amal kebajikan. Acara ritual dilaksanakan juga *resik-resik* sendang (bersih-bersih sumber mata air) yang dipimpin oleh Kepala Desa Setyo Budi (kepala desa ke-12) yang diikuti perangkat desa dan warga setempat.

Dari Kudus untuk Dunia

Setelah berakhirnya Perang Dunia II, permasalahan kelaparan dan kemiskinan tidak lagi hanya menjadi keprihatinan satu negara atau satu kawasan saja, tetapi keprihatinan masyarakat dunia. Upaya nyata diawali dengan membangun dua lembaga penelitian internasional yaitu *International Maize and Wheat Improvement Center* (IMWIC) di Meksiko dan *International Rice Research Institute* (IRRI) di Filipina.³

Revolusi hijau sebagai alternatif menciptakan varietas unggul tanaman pangan pokok tahun 1960-an yakni (1) IR-8 hasil persilangan varietas padi Taiwan dan Indonesia yang dibuat oleh Dr. Te Tzu Chang, dkk. Di IRRI Filipina, (2) varietas unggul gandum yang dibuat oleh Dr. Norman Borlaug, dkk. Di CIMMYT, Meksiko. Revolusi hijau bagi Indonesia berhasil membebaskan dari devisa pangan kronis. Program revolusi hijau tidak didasarkan atas kemandirian, tetapi ketergantungan, tidak berdasarkan keanekaragaman, tetapi keseragaman.

³ IRRI dibangun oleh kelompok pemikir yang inovatif meyakini pentingnya peningkatan produksi pangan untuk mencukupi kebutuhan penduduk yang berkembang pesat di kawasan beriklim tropik. Keberhasilan pelaksanaan program penelitian di bidang rekayasa genetik dan pengembangan teknologi tanaman menjadi awal dari revolusi hijau. Dari IMWIC di Meksiko diperoleh strain baru gandum (*Gaines*) yang tahan penyakit karat dan memiliki daya hasil tinggi. Program penelitian di IRRI berhasil merakit strain padi baru yang sangat produktif yaitu IR-8 (di Indonesia dikenal dengan nama PB-8) yang dikembangkan tahun 1962-1966. Tetua IR-8 adalah kultivar Dee-Geo-Woo-Gen (DGWG) dari Cina, mutan dari peristiwa mutasi spontan dan kultivar Peta yang berbatang tinggi dari Indonesia. Kultivar DGWG dianggap oleh banyak kalangan sebagai (kultivar) pelopor Revolusi Hijau, memiliki ciri-ciri padi modern yang direpresentasikan oleh varietas IR-8 yaitu berbatang pendek, kuat, kaku, dan tak rebah, responsif terhadap pemupukan dan tak dipengaruhi oleh panjang hari. Bentuk tanaman padi modern mencerminkan tipe ideal dari tanaman padi yang mampu memanfaatkan cahaya matahari secara efisien. IR-8 adalah varietas padi modern pertama dengan daya hasil tinggi, tak pernah diungguli oleh varietas modern yang kemudian dilepaskan. Keberhasilan para peneliti merakit varietas baru dengan sifat-sifat tertentu yang lebih baik dari IR-8 seperti kualitas beras, ketahanannya terhadap hama dan penyakit, lebih genjah berkontribusi besar pada perluasan area tanam padi modern. Walaupun demikian, beberapa pakar antara lain Richardson dan Stubb (1978) menyatakan bahwa Revolusi Hijau tak bisa berlangsung hanya dengan rekayasa genetik dan teknologi tanaman saja. Teknologi pemupukan dan pengendalian gulma hama dan penyakit, pembangunan atau perbaikan infrastruktur irigasi juga harus dipacu agar varietas padi modern mampu menampilkan potensinya secara efektif. Di beberapa negara adopsi varietas modern sudah melebihi luasan sawah irigasi yang ada. Hal ini berarti perluasan area padi modern telah merambah ke sawah tadah hujan (dengan drainase baik). Menjelang akhir abad ke-20, kondisi pangan dunia memprihatinkan bahkan produksi pangan tak merata dan lebih dikuasai oleh negara maju. Imbasnya terjadi kelaparan di berbagai dunia. Apabila negara berkembang tak memacu pertumbuhan produksi pangan yang sejalan dengan pertumbuhan penduduk. Tak semua negara berkembang memiliki sumber daya lahan yang cukup untuk mengembangkan pertanian dan produksi pangan atau penguasaan terhadap teknologi pangan.

Pertanian dikembangkan dari sudut pandang peningkatan dukungan sektor publik yaitu kredit, subsidi harga, penyediaan prasarana pertanian, dan peningkatan masukan belian (*purchased inputs*). Keberhasilan revolusi hijau di Indonesia karena (1) memiliki iklim dan tanah yang sesuai, (2) pendanaan yang cukup (bertepatan dengan meningkatnya harga komoditas ekspor minyak bumi di pasaran dunia imbas pascapecah perang Mesir-Israel 1973-1982), (3) organisasi penyuluh pertanian yang terbina baik, dan politik-keamanan yang mantap. Revolusi hijau tepat bagi pengamanan pangan (*food security*) di negara berkembang. Di sisi lain, revolusi hijau berdampak negatif terhadap dunia pertanian berupa (1) dampak pupuk organik (kimia) karena pemupukan lebih mementingkan unsur N untuk mempercepat terpacunya produksi padi dari pada unsur lain. Hal itu menimbulkan ketimpangan neraca hara tanah, bahkan pemupukan yang berlebihan menyebabkan peningkatan garam (alkalinitas tanah) mengarah ke kekacauan Zn dan (2) dukungan maju hanya bagi petani yang memiliki lahan luas, sedangkan yang memiliki lahan terbatas/lahan piasan (*marginal*) yang jumlahnya lebih banyak tak terakomodasi.

Revolusi hijau sebenarnya suatu program intensifikasi tanaman pangan yang membawa ide modernisasi. Perubahan tersebut dapat dilihat dalam beberapa hal antara lain pengelolaan tanah, penggunaan bibit unggul, penggunaan pupuk, penggunaan sarana produksi dan pengaturan waktu panen. Di samping penerapan teknologi, ide modernisasi juga terlihat dalam hal mengatur kelembagaan produksi. Seiring pengenalan terhadap pola yang baru dilakukan pula pembenahan terhadap kelembagaan yang berkaitan dengan pertanian, seperti kelompok tani, KUD, PPI, Bank Perkreditan, P3 A dan sebagainya. Selanjutnya muncul pula pola pengembangan revolusi hijau dalam bentuk, usaha ekstensifikasi, intensifikasi dan diversifikasi. Tak dapat dipungkiri bahwa revolusi hijau telah mendatangkan kemajuan yaitu tercapainya produksi pertanian yang mencapai puncaknya yaitu swasembada beras tahun 1984. Namun di balik kesuksesan ini semua harus dibayar dengan penderitaan para petani miskin yang tersingkir karena tidak siap menerima perubahan yang ditimbulkan oleh modernisasi. Adapun modernisasi di bidang pertanian dengan revolusi hijau menyebabkan beberapa masalah di dunia ketiga, khususnya Indonesia seperti peningkatan jumlah pengangguran, merosotnya nilai-nilai tradisional dan bentuk ikatan lainnya, norma saling membutuhkan dan ketergantungan yang hidup di pedesaan mulai menghilang, terjadinya polarisasi sosial, dan terjadinya penurunan status wanita di pedesaan (Munthe, 2002:1). Sebenarnya perlambatan laju kenaikan produksi setelah tahun 1990-an bukan hanya disebabkan oleh kemarau panjang dan serangan hama penyakit tanaman, tetapi juga disinyalir akibat beberapa hal. Pertama, laju kenaikan produksi yang mengesankan pada periode 1968-1984 terutama disebabkan oleh pengembangan VUB. Namun setelah IR 64 yang dilepas pada tahun 1986, VUB berikutnya hampir tak memiliki potensi hasil yang nyata lebih tinggi dari IR64. VUB yang dirakit lebih banyak difokuskan pada ketahanan terhadap hama dan penyakit, cekaman biofisik, perbaikan kualitas beras, dan umur genjah. Varietas Unggul Tipe Baru (VUTB) dan Varietas Unggul Hibrida (VUH) dengan daya hasil 10-20 persen lebih tinggi dari VUB ternyata belum dapat dipercepat pengembangannya. Kedua, intensifikasi padi dengan pemupukan dan pemberian pestisida secara terus-menerus pada takaran tinggi menyebabkan deteriorasi kesuburan tanah, sehingga penambahan input tak lagi mampu memacu kenaikan produktivitas padi. Hal ini terbukti dari hasil penelitian “Mega Project” yang mengindikasikan telah terjadi fenomena lahan sakit dan kelelahan atau *fatigue*. Revolusi Hijau (pertama) mengantarkan Indonesia berswasembada beras dan mampu meningkatkan produksi padi nasional hampir tiga kali lipat (289 persen) selama 30 tahun.

Dalam dua dasawarsa terakhir disadari adanya beberapa kelemahan dan dampak negatif dan Revolusi Hijau yang patut dikoreksi. Pertama, perhatian saat itu lebih terfokus dan terlalu mengandalkan lahan sawah irigasi sebagai media produksi padi, sementara lahan suboptimal kurang mendapat perhatian. Kedua, intensifikasi padi cenderung pada penggunaan input

(agrokimia) tinggi yang menyebabkan rendahnya kelenturan Sistem Usaha Tani (SUT) padi. Ketiga, kelestarian sumber daya (lahan dan lingkungan), kearifan dan sumber daya lokal kurang mendapat perhatian. Keempat, upaya peningkatan produksi padi belum sepenuhnya berhasil meningkatkan kesejahteraan petani. Gejala pelandaian produktivitas dan produksi padi nasional sejak beberapa dasawarsa terakhir akibat makin tipisnya perbedaan daya hasil berbagai VUB terhadap potensi genetiknya, makin mendorong perlunya koreksi terhadap revolusi hijau pertama. Apalagi makin mengemukanya isu lingkungan, perubahan iklim (*global warming*), konversi dan degradasi lahan, serta makin menggemanya tuntutan terhadap keamanan pangan (*food safety*). Koreksi terhadap revolusi hijau mulai mengemuka pada *Science Academic Summit* pada 1996 di Madras, India, dengan istilah *Evergreen Revolution* (Revolusi Hijau Lestari, RHL), dan pada *World Food Summit* tahun 1996 di FAO, Roma, dengan istilah *New Green Revolution* atau *New Generation of Green Revolution*. Strategi utama dari koreksi tersebut adalah untuk memacu kembali laju kenaikan produksi pangan tanpa merusak lingkungan dan dengan menggunakan teknologi yang padat IPTEK dengan sebutan *greener food production growth*.

Di Indonesia, konsep awal Revolusi Hijau Lestari atau Revolusi Hijau Generasi Kedua makin diperjelas dan dijabarkan melalui beberapa diskusi pada forum Pekan Padi Nasional Pertama (PPN I) pada tahun 2002 dan menjelang PPN II pada tahun 2004 di Sukamandi, Jawa Barat. Diskusi bertitik tolak pada evaluasi 30 tahun pelaksanaan intensifikasi padi sejak 1969 yang pada umumnya bertumpu pada pendekatan atau teknologi Revolusi Hijau dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Revolusi Hijau Lestari di Indonesia diarahkan pada:

Pertama, tanpa mengurangi harapan dan tumpuan pada lahan sawah irigasi, namun perhatian harus lebih besar pada daerah suboptimal tertinggal atau *unvapourable rice environment* berupa lahan sawah tadah hujan, lahan rawa, dan lahan kering. Kedua, diversifikasi usaha tani berbasis padi dengan memperhatikan keanekaragaman potensi sumber daya pertanian (lahan/tanah, air iklim), kearifan lokal, dan teknologi *indigenous* (pupuk/bahan organik, dll.). Ketiga, pembangunan pertanian berkelanjutan yang mampu memenuhi permintaan dengan memanfaatkan IPTEK tinggi yang adaptif dan ramah lingkungan, berupa inovasi teknologi VUB, komponen teknologi pengelolaan LATO (lahan, air, tanah dan OPT), dan sistem farming dengan perhatian yang lebih besar terhadap upaya peningkatan pendapatan petani. Keempat, program intensifikasi harus memberikan perhatian yang lebih besar terhadap masalah gizi atau kesehatan, air bersih, lingkungan, dan pembangunan pedesaan. Kelima, hambatan laju peningkatan produksi dan kesejahteraan petani tak hanya diatasi dengan inovasi teknologi, tetapi juga rekayasa kelembagaan, termasuk penyuluhan dan pelatihan serta reforma agraria.

Hal yang mengglobal diawali dari local, keberhasilan pembelajaran cinta lingkungan, sebagaimana di Kudus, bila direspon oleh ragam pihak yang berwenang menjadi kekuatan adidaya untuk lingkungan alam yang damai.

B. Simpulan

Upaya Pemerintah Desa Wonosoco, Kecamatan Undaan, Kabupaten Kudus, Jawa Tengah dan warganya melestarikan sumber air alami (*sendang*) di desanya dengan tradisi *resik-resik sendang* (membersihkan sumber alami) setiap bulan ketujuh (Juli). Tradisi ini mengandung makna, pertama, mengingatkan pada publik, khususnya warga di Kudus bahwa sumber air harus dirawat dengan dibersihkan (meski setahun sekali). Kedua, pertunjukan Wayang Klitik sejak pukul 07 s.d 16 (sehari) muatan (*lakon*) yang ditampilkan sang dalang memberi pemahaman pada audiens bahwa merawat sumber air sangat besar manfaatnya untuk kehidupan warga. Ketiga, menggugah kesadaran bagi usia anak agar mencintai karya budaya bangsa (wayang)

sebagai aset budaya luhur. Dengan demikian, sudah saatnya penyelenggara pendidikan formal dan nonformal memuat kandungan *lakon* wayang sebagai bagian dari muatan/materi lokal (mulok) di Kudus agar pesan luhur terlestarikan.

C. Daftar Pustaka

Koentjaraningrat. 1990. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Bandung: Rineka Cipta.

Rosyid, Moh. *Kudus dan Apresiasi Wayang Klitik*. Kolom Opini 2022. Murianews.com, 5 November 2022.

Supartono. 2004. *Ilmu Budaya Dasar*. Ghalia: Bandung.





KMP
Kampus Merdeka
UIN Sunan Kalijaga

Kabinet
Kolaborasi



**Graduate
Forum 2022**
Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



Graduate Forum 2022

Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Respon Pesantren di Daerah Pesisir Se-Timur Daya, Kabupaten Sumenep, Terhadap Eksploitasi Lahan

Moh. Tamimi

Universitas Islam Malang; mohtamimi76s@gmail.com

Abstrak

Eksploitasi lahan secara besar-besaran semakin massif terjadi di daerah pesisir Kabupaten Sumenep sejak beberapa tahun terakhir. Praktek eksploitasi ini perlu respon serius dari berbagai kalangan, termasuk dari kalangan pesantren. Penelitian ini bertujuan untuk menjawab respon pesantren dalam menghadapi masalah eksploitasi lahan. Penelitian ini merupakan penelitian lapangan dengan menggunakan jenis penelitian kualitatif dan pendekatan fenomenologi, serta berlandaskan teori pengembangan sosial (community development). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa sumbangsih pesantren bukan hanya di bidang agama (religion) tetapi juga di bidang sosial-lingkungan hidup yang menjadi ruang hidup masyarakat pesantren itu sendiri.

Kata kunci: Pesantren, eksploitasi, lingkungan

Abstract

Since the last few years, land exploitation on a large scale has been increasing massively in the coastal areas of Sumenep Regency. This problem requires serious response from various circles, including the pesantren. This study intends to understand how the pesantren community respond and deal with land exploitation problems in. This study involves field research with qualitative research method, phenomenological approach, and based on the theory of social-community development. The results indicate that the contribution of pesantren community is not only in the field of religion (religion), but also in the field of the environment as the living space of the pesantren community itself.

Keywords: Pesantren, exploitation, environment

A. Pendahuluan

Terlepas dari perdebatan asal mula kata pesantren, terdapat benang merah tentang pesantren yaitu ia merujuk pada tempat menuntut ilmu, khususnya di bidang agama, baik agama Hindu, Buddha atau Islam.

Menurut Ahmad Baso, pengetahuan pesantren bukan hanya berupa obyek yang dikenal dan dipelajari oleh manusia. Ia mengutip C.A. Bayly dalam buku *Empire and Information* yang mengatakan bahwa pengetahuan itu sendiri adalah formasi sosial, orang-orang yang berpengetahuan membuat suatu segmen dalam masyarakat yang unik dan aktif dengan berbagai kepentingan-kepentingannya sendiri.¹

Selain berperan sebagai sebagai lembaga yang mengembangkan intelektual dan berperan sebagai lembaga sosial di pedesaan yang bisa menggerakkan swadaya dan swakarsa masyarakat, mampu melakukan perbaikan lingkungan.² Dalam memainkan perannya di ranah sosial, pesantren dituntut peka terhadap masalah yang timbul di kalangan masyarakat, di antaranya masalah social-lingkungan, perampasan ruang hidup oleh para oligarki.

Eksploitasi lahan di sepanjang pesisir utara Kabupaten Sumenep semakin meluas dari tahun ke tahun. Pada tahun 2019, Dinas Penanaman Modal Pelayanan Terpadu Satu Pintu (DPM PTSP) Sumenep melaporkan bahwa terdapat enam tambak udang berizin, lima tambak

sedang diproses, dan satu izin ditolak³. Akan tetapi, pada tahun 2021, Dinas Lingkungan hidup melaporkan bahwa sudah ada dua puluh tambak udang mendapatkan izin. Fenomena ini terbilang baru terjadi di daerah pesisir utara Sumenep, terutama di daerah *Timur Daya* Sumenep.

Sejatinya, berdasarkan arah mata angin, daerah *Timur Daya* adalah daerah Timur Laut Kabupaten Sumenep. Ia terdiri dari empat kecamatan: Dungkek, Gapura, Batuputih, Batangbatang. Empat kecamatan ini oleh masyarakat setempat, bahkan di dokumen-dokumen resmi, lumrah disebut daerah “Timur Daya” yang diambil dari Bahasa Madura *Temor* (Timur) dan *Dhajjah* (Utara)—*Daya*.

Berdasarkan masalah baru yang timbul ini, maka pesantren mempunyai peran baru, lawan baru, dalam melakukan tugasnya sebagai pemegang kekuatan “formasi sosial” sebagaimana disebut Baso. Pesantren mempunyai tantangan baru yang tidak sepele dan tidak kalah peliknya daripada mengusir penjajah dari tanah air.

Mencegah kerusakan akibat eksploitasi sendiri punya landasan filosofis di kalangan pesantren, di antaranya adalah kaidah ushul fiqh yang berbunyi, “*Dar`ul mafāsīd muqaddamun ‘ala jalbil maṣāliḥ*” (Menolak kerusakan lebih diutamakan dari pada mengupayakan kemaslahatan.) Selain itu terdapat kaidah “*al-maṣlahatul ‘āmmah muqaddamun ‘ala al-maṣlahatul farḍiyyah*” (kemaslahatan umum/kolektif harus didahulukan dari pada kepentingan individu/khusus).⁴ Berdasarkan kaidah-kaidah ushul di atas, menjaga lingkungan dan menolak eksploitasi sumber daya alam berlebihan mempunyai dasar hukum Islam yang jelas dan kuat.

Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui respon pesantren dalam terhadap masalah agraria yang muncul sebagai fenomena baru di daerah itu. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif lapangan, pendekatan fenomenologi, dan memakai kerangka teori pengembangan social (*community development*). Dalam teori pengembangan sosial disebutkan bahwa untuk menciptakan masyarakat sejahtera perlu upaya pembangunan dari bawah berupa bimbingan dan pengarahan kepada masyarakat.⁵

B. Pesantren Merespon Eksploitasi Lahan

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh penulis, ada empat hal yang dilakukan oleh pesantren dalam merespon persoalan eksploitasi lahan yang telah terjadi di sekitar mereka yaitu: menguatkan wacana, merajut jaringan kiai-santri, dan membangun kesadaran lewat *kompolan* (perhimpunan).

Menguatkan Wacana, Salah satu wacana yang dikembangkan dalam kasus eksploitasi lahan di Timur Daya, Kabupaten Sumenep, adalah pola makan bubur. Penguasaan lahan oleh para investor dimulai dari daerah pesisir lalu merembet ke wilayah tengah, persis seperti sepiring bubur yang disendok dari pinggir lalu sedikit demi sedikit merangsek ke bagian tengah. A. Dardiri Zubairi, salah satu kiai dari Gapura, memakai logika ini untuk menguatkan wacana tentang eksploitasi lahan yang terus berlanjut dari waktu ke waktu. Dardiri bilang bahwa ia tahu istilah itu dari Kiai Muhammad Sholahuddin A. Warits, salah satu kiai muda dari pondok pesantren Annuqayah Daerah Lubangsa.

*Manabi bhadan kaule acareta, mulai sejak 2016 akhir, se sanget besar-besaran tana lepas e Madura ka'dinto, terutama e Sumenep, wilayah pesisir ka'dinto mulai dhari Pragaan sampe' pesisir utara ka'dinto ampon sobung, rata-rata ampon ekoasae. Ka'dinto ca'epon cakanca, persis akadhie oreng ada'ar tajin, emulae dhari penggir. Manabi se e penggir sobung, ben se ada'ar tajin ka'dinto ghi' lapar, ta' kera e pa ambu sendu'na bunten, ka tengnga jhugan e dha'ar.*⁶

6 Disampaikan A. Dardiri Zubairi dalam acara Istighasah Kubro di Desa Badur, Kecamatan Batuputih, pada 8

Dardiri juga menyinggung masalah “tanah sangkol” tanah warisan orang tua kepada anaknya atau sanak saudaranya. Dalam konsep tanah sangkol, tanah tidak boleh dijual sembarangan, apalagi dijual pada orang luar, orang yang tidak dikenal sebelumnya, karena kalau sampai dijual tanah tersebut bisa mendatangkan tulah (Madura: *Nulae*). Kalau pun tanah sangkolan itu mau dijual, maka harus ditawarkan pertama kali adalah kepada kerabat dekat, sanak keluarga, baru bila tidak ada yang sanggup untuk beli bisa ditawarkan kepada orang lain di sekitarnya. Menjual tanah sangkol hanya bila dalam keadaan yang benar-benar darurat, bukan hanya sebatas untuk keperluan sehari-hari.

*Ngereng sambi emot, ka lalampun tana sangkol ka 'dinto. Manabi dhimin, ca' epon, tana sangkol e jhual ben saroben bisa nolae. Ben parlo e ka emotin jhugan, tana ka 'dinto fungsina, kaghunaanna tana ka 'dinto, benni gun ka angguy tana pribadi. Karena tana bile e bangun settong hal, paste memiliki dampak, pengaruh ka masyarakatta. Di beberapa tempat pembangunan tambak e Dasuk, termasuk insyaallah e temoranna ka 'dinto, benni gun wargana se sangsara, se atingghal ka 'dinto jhugan sangsara karena koburanna kodu alle. (Mari renungkan tentang riwayat tanah sangkol. Kalau dulu, katanya, apabila tanah sangkol dijual sembarangan, maka bisa mendatangkan tulah. Dan perlu direnungkan juga fungsi lahan, fungsi lahan ini bukan hanya untuk pribadi. Karena bila di sebuah lahan dibangun suatu hal, pasti akan memiliki dampak kepada masyarakat. Di beberapa tempat pembangunan tambak di Dasuk, termasuk insyaallah di sebelah timur ini, bukan hanya warganya yang melarat, yang sudah meninggal pun juga ikut melarat karena kuburannya harus digali lagi.)*⁷

Ia menjelaskan, seseorang mungkin bisa menunaikan haji atau membuat bisnis di Jakarta dari hasil menjual tanahnya, ia menjadi kaya raya, tetapi nasib anak-cucunya siapa yang bakal tahu, ia tidak lagi mendapat tanah *sangkolan*. Hal demikian pernah terjadi di Jakarta pada tahun 90-an—Dardiri pernah kuliah di Ciputat—sehingga orang-orang Betawi sedikit demi sedikit tersingkir, merangsek, keluar dari tanah kelahirannya. Penduduk Jakarta bukan lagi orang-orang betawi. Ia tidak ingin hal seperti itu terjadi pada masyarakat Madura, Sumenep, khususnya masyarakat Timur Daya Sumenep. Mumpung semua belum benar-benar terlambat, ia menyeru kepada masyarakat untuk mengambil tindakan peduli terhadap lingkungannya, menjaga tanahnya dari jarahan para investor.

Salah satu kekhawatirannya adalah masyarakat Timur Daya akan menjadi terasing di tempat kelahirannya sendiri. Masyarakat yang hidup sejak kecil di tanah kelahirannya sudah tidak berdaulat atas tanah kelahirannya karena tanah-tanahnya sudah dijual kepada investor dengan harga tinggi menggunakan berbagai cara.

Selain itu, fatwa-fatwa agama juga digunakan untuk menguatkan wacana. Wacana agama dibutuhkan untuk semakin memantapkan pemahaman masyarakat, apalagi di tengah-tengah santri yang beragama Islam. Salah satu kiai yang mengharamkan penjualan tanah kepada investor adalah Kiai Hatim Al-Asham, Rais Majelis Wakil Cabang Nahdlatul Ulama Batuputih.

*Haram hokomah manabi menurut para alim ulama', menurut keae, menurut orang se oning, jha' saongghuna ka 'dinto badi tetti hal-hal se negatif (Haram hukumnya [menjual tanah] menurut para alim ulama, menurut kiai, menurut orang yang mengetahui [kepada hukum-hukum Islam], bahwa sesungguhnya ini akan menjadi hal-hal yang negatif).*⁸

Oktober 2019.

⁷ Disampaikan A. Dardiri Zubairi dalam acara Istighasah Kubro yang dilaksanakan pada 8 Oktober 2019 di Desa Badur, Kecamatan Batuputih.

⁸ Pernyataan ini disampaikan Kiai Hatim Al-Ashim pada saat Istighasah Kubro di Desa Badur, Kecamatan Batuputih pada 8 Oktober 2019.

KH. Hatim Al-Asham menghimbau kepada masyarakat untuk hati-hati dalam menjual tanah, meskipun diiming-imingi supaya uangnya bisa digunakan untuk haji. Ia menganalogikakan penjualan tanah kepada investor sama dengan menjual sebuah celurit kepada seorang pembunuh. Pada dasarnya, menjual celurit hukumnya boleh. Akan tetapi, apabila tahu bahwa celurit itu ingin dibuat untuk membunuh orang maka hukumnya haram. Demikian juga dalam kasus penjualan tanah, pada dasarnya menjual tanah hukumnya boleh akan tetapi bila sudah tahu bila tanah ini dijual kepada investor hanya akan mendatangkan mudharat kepada masyarakat maka hukumnya haram.

Berbeda dengan Kiai Hatim, (alm) Kiai Moh. Ma'ruf yang kala itu menjadi Rais Syuriah MWC NU Gapura membandingkan aksi-aksi eksploitasi yang marak terjadi beberapa tahun terakhir dengan VOC. VOC datang ke Nusantara, awalnya, untuk berdagang, namun pada akhirnya menjajah kerajaan-kerajaan yang ada di Nusantara.⁹

Iskandar Dzulkarnain, pegiat agraria di *Barisan Ajege Tana Na' Poto* (Batan) bilang bahwa suatu saat, dampak dari aktivitas tambak atau tambang akan terjadi yang namanya "jebakan agraria." Masyarakat setempat dipaksa untuk meninggalkan keahlian (*skill*) aslinya seperti bertani dan berlayar, mereka dipaksa menjadi buruh. Perlahan-lahan keahlian bertani mereka akan hilang, bila suatu saat perusahaan sudah henggang dari wilayah itu, sedangkan keahlian mereka untuk kembali bertani telah minim, maka saat itu pula para buruh ini akan kebingungan, ditambah lagi dengan kerusakan alam yang terjadi karena bekas tambak, lahannya sudah hancur, lautnya sudah tercemar.

Wacana-wacana yang dikembang ini tidak sebatas di ruang-ruang tertutup tetapi juga dikampanyekan di berbagai media sosial, media massa, hingga dalam bentuk buku. Pada hari Selasa, 14 September 2021, diluncurkan buku berjudul "*Rebutan Lahan di Pesisir Pantai Sumenep*" yang ditulis oleh mayoritas para pegiat agraria Sumenep: Muhammad Shohibuddin, A. Dardiri Zubairi, Mohammad Rifki, Ali Murtadho, Mahmudi Zain, Azna Abrory Wardana, Badrul Arifin, Moh. Roychan Fajar, Iskandar Dzulkarnain, B. J. Sujibto, Ragil C. Maulana, Khairul Umam, dan Matroni Muserang.¹⁰

Merajut Jaringan Kiai-Santri. Kaum santri se timur daya menjalin jejaring santri-kiai atau antar santri. Memang tidak semua santri bersatu, tetapi jejaring mereka saling terhubung di daerah kecamatan yang satu dengan yang lainnya. Kiai A. Dardiri Zubairi adalah satu tokoh santri yang vokal dan intens dalam menyuarakan masalah ruang hidup, masalah lingkungan hidup yang akhir-akhir ini banyak diambil alih pengusaha-pengusaha kelas kakap.

Akan tetapi, ia bilang dirinya tidak turun langsung ke akar rumput, masyarakat bawah, kecuali di daerah "kekuasaannya" atau saat ia menghadiri acara resmi. Ia banyak bergerak di kalangan menengah ke atas. Ada orang lain bergerak di kalangan menengah ke bawah. Kiai Dardiri sering mengisi forum-forum seputar agraria, baik di tingkat lokal kecamatannya, tingkat Sumenep, maupun di luar Sumenep. Meski ia menjadi nara sumber di luar daerah Timur Daya Sumenep, ia selalu menyampaikan pemborongan tanah besar-besar oleh pemodal-pengusaha di *Timur Daya*, ia sebut juga oligarki, sebuah studi kasus untuk dijadikan contoh bahwa eksploitasi alam, alih fungsi lahan di Sumenep mulai merajalela. Misalnya dalam alam sebuah seminar tentang tambang fosfat yang dilaksanakan pada 24 Januari 2021 di Kecamatan Pragaan, Sumenep.

Kiai Dardiri berjejaring dengan banyak elemen di antaranya dengan tokoh-tokoh lokal,

⁹ Pernyataan ini disampaikan K. H. Ma'ruf pada Istighasah Kubro di Desa Lapa Laok, Kecamatan Dungkek. Diceritakan kembali oleh Kiai A. Dardiri Zubairi dalam sesi wawancara dengan penulis pada 9 Agustus 2021.

¹⁰ Muhammad Shohibuddin, *Rebutan Lahan di Pesisir Pantai Sumenep* (Yogyakarta: Cantrik, 2021), 5-6.

para santrinya, organisasi, terutama NU yang memiliki banyak basis massa—Kiai Dardiri merupakan salah satu pengurus Pimpinan Cabang Nahdlatul Ulama (PCNU) Sumenep—tetapi tidak mengatasnamakan NU untuk cakupan kabupaten karena takut “berimbas” pada NU-nya, jejaring yang digunakan Kiai Dardiri dalam tubuh NU ini hanya sebatas MWC NU. Jejaring inilah yang kemudian melahirkan koalisi MWC NU Se-Timur Daya dalam melakukan perlawanan-perlawanan terhadap eksploitasi alam. Meskipun demikian, ia mendapatkan dukungan dari PCNU Sumenep.

“Kuleh kan bengal, enggi polana e dukung sareng PCNU (saya kan berani, iya karena didukung oleh PCNU),” katanya.

Kiai Dardiri yang juga mengajar sosiologi di madrasah, ia menyampaikan persoalan-persoalan sosial yang terjadi di masyarakat sekitar, sehingga ada beberapa muridnya yang melakukan penelitian tugas akhir, paper, yang meneliti tentang eksploitasi alam, berupa maraknya tambak udang, yang terjadi sana.

Beberapa santri dan kerabat beliau ikut andil dalam menyuarakan masalah-masalah ruang hidup, misalnya A. Zainul Hasan. Zainul merupakan santri sekaligus abdi Kiai Dardiri, ia selalu ikut (Madura: *Ngereng*) Kiai Dardiri dalam berbagai acara, mulai dari acara di tengah masyarakat (kompolan) sampai acara-acara resmi seperti seminar. Di luar itu, Zainul juga berjejaring dengan tokoh-tokoh atau organisasi-organisasi lain semisal FNKSDA.

“Awal-awal ye sering eajek Kiai Dardiri, kemudian tertarik keya, maso’ pas ka dhalem, masok ka gerakan-gerakan model nga’ reya (awal-awal sering diajak Kiai Dardiri, kemudian tertarik juga, lalu masuk ke dalam, masuk ke dalam gerakan-gerakan model ini.”¹¹

Dalam memperluas jaringan pergerakan mereka, para jaringan lokal ini juga berjejaring dengan tokoh-tokoh dan organisasi non lokal seperti Muhammad Al-Fayyadl (tokoh nadliyin yang banyak bergerak di bidang agraria/kiai Nurul Jadid, Paiton), Eko Cahyono (pegiat agraria dari Sajogyo Institut sekaligus dosen ekologi manusia di Institut Pertanian Bogor), organisasi Wahana Lingkungan Hidup (Walhi) Jawa Timur, Jaringan Tambang Indonesia (Jatam). Jaringan ini nantinya juga ikut menguatkan wacana-wacana eksploitasi yang berkembang di Sumenep sekaligus memberikan dukungan dengan memberikan data-data yang relevan dengan persoalan-persoalan agraria di Sumenep. Interaksi kerap dilakukan secara online seperti Webinar.

Para tokoh lokal ini juga membangun jaringan dengan orang-orang di pemerintah yang sepaham dengan mereka, di antaranya adalah Dulsiam, Irwan Hayat dari Fraksi PKB dan M. Muhri yang merupakan anggota DPRD Kabupaten Sumenep sekaligus ketua Fraksi PKB. Sejak sebelum terpilih menjadi anggota DPRD Kabupaten Sumenep, Muhri juga aktif di BATAN dan GP Ansor Kabupaten Sumenep. Tiga anggota DPRD Sumenep itu pernah secara langsung ikut bergabung dalam gerakan penolakan atas eksploitasi lahan.

Membangun Kesadaran Lewat *Kompolan*. Jaringan kiai santri dengan segenap tradisinya itulah yang membangun kesadaran lewat kompolan. Dalam tataran masyarakat kelas menengah ke bawah ini yang dilakukan oleh para santri, orang-orang pesantren. Adapun untuk kalangan menengah ke atas biasanya lebih kepada seminar, diskusi, dan sebagainya. Kompolan ini kadang sampai bergerak lintas kecamatan, seperti yang dilakukan “*Kompolan Tera’ Bulan*”, “*Barisan Ajaga Tana Na’ Poto*”, “*Paguyuban Tani Tolak Eksploitasi Lahan*”, “*Pojien*” dan lain-lain, sebagaimana akan dibahas.

Moh. Roychan Fajar, Koordinator Front Nasional untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam

¹¹ Wawancara dengan A. Zainul Hasan, warga desa Gapura Timur, Kecamatan Gapura, pada 5 Agustus 2021.

(FNKSDA) Sumenep, juga merupakan salah satu santri yang terlibat aktif dalam mengemukakan dan mendampingi masalah-masalah agraria. Sejatinnya ia bukan termasuk penduduk *Timur Daya*. Ia berasal dari Desa Keles, Kecamatan Ambunten, namun ia aktif menyuarakan masalah-masalah agraria di daerah tersebut. Bagi Roychan, memberikan pemahaman, bimbingan kepada masyarakat bukan sekadar untuk membangun kesadaran masyarakat terhadap masalah-masalah agraria, ruang hidupnya sendiri, usaha-usaha membimbing, menyampaikan informasi yang akurat kepada masyarakat adalah usaha “menjahit kembali” serpihan-serpihan yang kini bercerai-berai di tengah-tengah masyarakat karena menurutnya masyarakat timur daya sudah sedemikian dekat dengan tanahnya karena mayoritas dari mereka adalah petani dan nelayan. Ia bergerak mendampingi dan berjuang bersama para pemuda, organisasi, yang tertarik pada isu-isu agraria.

“Secara historis, santri itu memang punya ikatan historis yang sangat erat dengan gerakan petani, dengan masyarakat akar rumput, dengan masyarakat yang berada di wilayah-wilayah pinggiran yang selama ini menjadi objek dari problem-problem agraria, perampasan ruang hidup yang semaki hari semakin masif.”¹²

FNKSDA Sumenep mengadakan kongres santri dan petani yang diselenggarakan di Pondok Pesantren Nasy’atul Muta’allimin, Gapura, pada tahun 2018. Dari kongres petani tersebut lahirlah organisasi Paguyuban Tani Tolak Eksploitasi Tanah (Patot) yang saat ini (2021) diketuai oleh A. Quraisy Makki, warga Desa Gapura Timur, Kecamatan Gapura.

Quraisy bergerak dari rumah ke rumah (*face to face*) untuk mensosialisasikan pentingnya menjaga tanah demi nasib anak-cucu mereka ke depan. Dalam forum-forum kecil (*kompolan*) ia selalu menyempatkan menyampaikan tentang masalah-masalah yang berkembang di masyarakat, memberikan gambaran kongrit, tujuan-tujuan dibalik diborongnya lahan-lahan di wilayah pesisir serta berbagai dampaknya nanti jika tanah-tanah mereka jatuh ke tangan para investor.

Quraisy bercerita bahwa suatu ketika ada seorang warga yang ia ketahui tanahnya sedang dinegosiasi oleh makelar untuk dijual. Kata makelarnya ke orang itu, tanah itu akan digunakan untuk menanam jati. Di suatu waktu, Quraisy menemui sang pemilik tanah, ia menyampaikan hal-hal terselubung yang akan dilakukan oleh investor terhadap tanahnya. Sejatinnya tanahnya tidak akan digunakan untuk penanaman pohon jati, namun lebih dari itu, di antaranya biasanya akan dijadikan tambak, atau bahkan tambang fosfat yang saat itu isunya tengah mengemuka, masyarakat akan mendapatkan dampak yang merugikan suatu saat bila ia melepas tanahnya. Berdasarkan penuturan Quraisy, tanah itu tidak jadi dijual.

*“Alhamdulillah samarena ekabele, tanana tak teddi e juel sampe’ steya (Alhamdulillah, setelah diberitahu, tanahnya tidak jadi dijual sampai saat ini.”*¹³

Quraisy berekan dengan Darsono dalam melakukan penyadaran masyarakat ini. Mereka berdua bergerak di kalangan menengah ke bawah. Polanya juga sama, dari rumah ke rumah. Darsono adalah seorang kiai kampung yang sering menghadiri dan memimpin kompolan. Bila sedang di kompolan, sesudah kegiatan utama seperti tahlilan, maulidan, ia menyempatkan diri untuk menyampaikan tentang pentingnya menjaga tanah untuk generasi mendatang. Bila mendatangi rumah-rumah warga, ia bahkan tidak jarang berkunjung pada malam hari, sambil membawa laptop yang berisi data-data dan foto-foto tentang dampak-dampak eksploitasi lahan yang sebagian ia dapat dari Kiai Dardiri.

Saat menyampaikan sosialisasinya tentang masalah-masalah lahan, ia jarang menyampaikan

¹² Wawancara dengan Moh. Roychan Fajar, mantan Ketua FNKSDA Sumenep, pada tanggal 21 Agustus 2021.

¹³ Wawancara dengan A. Quraisy Makki, warga Desa Gapura Timur, Kecamatan Gapura, pada 9 Agustus 2021.

dengan menggunakan dalil-dalil agama kecuali memang ditanya. Darsono mampu membaca dan mengurai isi kitab kuning dengan baik. Menurutnya dalam Al-Qur'an sudah jelas bahwa dilarang membuat kerusakan di muka bumi. Alasannya tidak begitu banyak menggunakan dalil-dalil agama seperti hadist, usul fikih, atau fikih adalah untuk menghindari pertanyaan-pertanyaan yang tidak substansial. Menurutnya, saat ini para kiai tidak cukup membawa kitab kuning di Langgar atau di pondok, tapi masyarakat juga perlu dibina langsung.

Ternyata saestona masyarakat nika bennya' se ta' paham bahaya penambangan, samacemmah, kadieh se Ghappora Bara', ka'dinto kan ternyata e Ghappora Bara' sobung sosialisasi sekaleh. Buruh emula'nah malem Ahad." (Ternyata masyarakat ini banyak yang tidak paham terhadap bahaya penambangan dan semacamnya. Seperti di Gapura Barat, ternyata di Gapura Barat tidak ada sosialisasi sama sekali. Baru akan dimulai malam Ahad.)¹⁴

Dalam melakukan sosialisasi, Darsono lebih menggunakan pendekatan sosial-budaya, menceritakan masalah-masalah sosial-budaya yang akan terjadi, seperti ketimpangan sosial; para investor, pengusaha, mendapatkan hasil banyak dari usaha yang dibangun di atas tanahnya terdahulu yang telah dijual sedangkan masyarakat setempat hanya melihat dan merasakan dampak buruknya, nasib anak-cucunya yang semakin tidak jelas karena sudah tidak punya lahan meski punya uang, atau bahkan dampak kekeringan dan kegersangan tanah karena sudah tidak subur lagi karena menjadi bekas tambak atau tambang. Ia mencontohkan Negara Nauru yang dahulunya adalah negara kaya karena mempunyai kandungan fosfat yang melimpah tetapi telah menjadi negara miskin karena fosfatnya sudah habis ditambang, hanya menyisakan kehancuran ekologis di negara itu sedangkan pengusahanya kembali pulang ke negara dan masyarakat setempat tinggal penyesalan karena alamnya sudah rusak dan tidak bisa dipulihkan lagi seperti semula.

Darsono tidak ragu bicara pada masyarakat meskipun saat itu berada di lokasi yang tengah menjadi incaran/berlangsungnya pembebasan atau pengeskplotasian lahan, seperti dalam acara *Pojian* di Dusun Telbuk, Desa Lapa Laok. *Pojian* adalah pembacaan syair-syair pujian kepada nabi Muhammad. Dalam acara *Pojian* itu, A. Zainul Hasan turut serta dalam acara *Pojian* itu, ia biasa mengiring kiai dalam beberapa acara, di antara adalah Kiai Dardiri dan Kiai Darsono. Menurut Darsono, perlahan-lahan masyarakat mulai semakin sadar akan arti penting kepemilikan lahan, menjaga ruang hidup, tidak menjual tanah pada para investor, sampai ada yang bilang, "*Tang tana ejueleh yang keng pessena berra'an usa padah ban berra'an tanana,*" kepada Darsono.

Satu dari sekian banyak para santri yang ikut andil dalam membangun kesadaran masyarakat terhadap lingkungan hidup adalah Dawiyatun, ia warga Dusun Buraja, Desa Lapa Laok, Kecamatan Dungkek. Ayahnya adalah seorang makelar tanah sekaligus bekerja di perusahaan tambak, sedangkan Dawiyatun tidak setuju dengan eksploitasi lahan yang telah terjadi di daerahnya, dampaknya sudah terasa sejak dua tahun tambak yang berdiri di sepanjang pantai yang berada samping rumahnya. Selain itu, ruang geraknya terbatas karena dia seorang perempuan, "Kalau di sini sih, perempuan masih belum punya ruang lingkup bebas. Sistem patriarki itu masih ada."¹⁵

Dawiyatun tidak punya teman berjuang di daerahnya, meski begitu ia tidak pernah putus asa untuk menyampaikan apa yang ada dalam pikirannya. Ia menyampaikan arti penting menjaga lingkungan hidup untuk keberlangsungan kehidupan di sana, namun terkadang tidak semua

¹⁴ Wawancara dengan Darsono, warga Desa Andulang, Kecamatan Gapura, pada 9 Agustus 2021.

¹⁵ Wawancara dengan Dawiyatun, warga Desa Lapa Laok, Kecamatan Dungkek, pada 18 Agustus 2021.

orang yang ia ajak bicara peduli. Ia sampaikan itu pada ibu-ibu dan perempuan-perempuan yang ia pikir bisa diajak bicara. Terkadang, ada orang yang mengadu pada Dawiyatun atas penyesalannya telah menyerahkan tanahnya untuk pengusaha. Di saat itulah Dawiyatun mengambil momen dengan mengatakan, “*Soro sapa epasewa tanana* (siapa suruh tanahnya disewakan)”

Jejaring pesantren, para santri, menjadi kekuatan sendiri bagi kaum santri dalam membangun kesadaran terhadap lingkungan. Mereka telah memiliki basis massa yang kuat dalam merajut wacana baru atas respon fenomena-fenomena baru yang berkembang di tengah-tengah masyarakat.

Pendampingan sebagai langkah pengembangan masyarakat (*development community*) yang diaktori oleh para santri tidak sesulit memperkenalkan wacana baru pada orang-orang baru. Bila pada biasanya pesantren hanya ditampilkan sebagai lembaga pendidikan berbasis Islam tradisional dengan kitab kuningnya yang menjadi kekhasan itu, maka santri-santri di Timur Daya Sumenep telah melakukan “kerja baru” atau transformasi sosial sebagaimana disebut Bisri Efendy.¹⁶

Kendati aktor-aktor yang terlibat masih bisa dihitung jari, namun kepedulian kaum pesantren terhadap masalah-masalah lingkungan menandakan bahwa mereka tidak memposisikan diri hanya sebatas santri yang memiliki status quo memiliki ilmu-ilmu “agama,” sebatas mengajar santri yang mondok. Apa yang dikatakan dan dilakukan oleh Kiai Dardiri, Darsono, dan A. Qurasyi Makki menjadi bukti nyata dengan kepedulian pesantren dalam memberikan bimbingan kepada masyarakat untuk mengatasi masalah secara bersama-sama.

Akan tetapi, nampaknya, berdasarkan argumen-argumen yang digunakan oleh aktor-aktor ini dalam melakukan pendampingan, tidak begitu banyak yang mengusai secara mendalam masalah-masalah agraria, dalam hal ini adalah eksploitasi lahan yang semakin merajalela dalam setiap tahunnya.

Selama ini, menurut Oekan S. Abdoullah, bentang alam diubah menjadi lahan. Pada gilirannya, lahan yang telah menjadi bagian dari bentang alam turut mengubah alam sekitarnya selama proses pertanian berlangsung.¹⁷ Selama proses pertanian berlangsung pun, pengalihfungsian lahan sedikit demi sedikit juga berlangsung untuk menambah surplus lahan tersebut.

Argumen-argumen tersebut tidak begitu dimunculkan oleh para aktor santri dalam melakukan pendampingan terhadap masyarakat. Para aktor yang melakukan pendampingan langsung terhadap masyarakat kelas menengah ke bawah masih banyak bergantung kepada Kiai A Dardiri Zubairi, sedangkan Kiai Dardiri sendiri tidak begitu memiliki latar belakang yang kuat terhadap masalah agraria meskipun ia mempunyai latar belakang dunia organisasi yang mumpuni. Terbukti, dari empat kecamatan yang berada di Timur Daya, Kecamatan Gapura yang paling menonjol dalam melakukan pendampingan kepada masyarakat sampai-sampai “tenaga” mereka didistribusikan ke kecamatan-kecamatan lain.

Di sisi lain, menyadari keterbatasan pengetahuan mereka dalam isu-isu agraria, mereka memanfaatkan jejaring mereka dari satu kiai ke kiai yang lain, dari satu santri ke santri lain, dari pesantren ke pesantren. Sehingga, pembimbingan, pengarahan terhadap masyarakat tidak dicukupkan ditangani oleh satu aktor saja. Kolektifitas jaringan ini yang pada akhirnya menjadi sebuah formasi sosial yang semakin hari semakin kokoh. Tidak hanya sekadar berjaring

¹⁶ Bisri Effendy, *Annuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura* (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren & Masyarakat, 1990), 12.

¹⁷ Oekan S. Abdoullah, *Ekologi Manusia*, (Jakarta: Gramedia, 2017), 6

dengan santri, mereka juga menjalin jejaring dengan orang-orang yang bukan santri namun memiliki basis pengetahuan agraria semisal dengan aktivis dari Wahana Lingkungan Hidup (Walhi), Jaringan Tambang Nasional (Jatam), atau aktivis di luar itu semisal Eko Cahyono yang merupakan peneliti Sajogyo Institut sekaligus dosen ekologi manusia di Institut Pertanian Bogor (IPB). Meskipun Eko Cahyono merukan “orang luar” bila ditelisik lebih mendalam, ia pernah menjadi anak angkat Kiai Suhail dari Ambunten. Jaringan-jaringan organisasi berskala nasional juga turut memperlebar dan memperkuat jaringan santri.

Santri-santri Madura, sebagaimana diulas oleh Ahmad Baso dalam buku *Pesantren Studies 2a*, merupakan santri *muslami*’ berdasarkan akar sejarahnya.¹⁸

Pengembangan masyarakat (*community development*) bisa dibilang adalah salah satu cara paling efektif yang bisa digunakan para aktor di tengah kondisi sosial seperti di Timur Daya untuk memberikan penyadaran kepada para santri karena dengan begitu mereka semakin paham dengan persoalan-persoalan di masyarakat tanpa menimbulkan sebuah penolakan antar sesama masyarakat.

Ia menjadi pendekatan sosial yang tidak mudah ditampik oleh masyarakat, apalagi santri mempunyai “nilai” tersendiri di mata masyarakat. Dalam struktur masyarakat muslim, ulama (santri-kiai) menempati tempat penting, petuahnya, fatwanya, didengar dan diikuti.¹⁹ Demikian pula dengan kiai dalam masyarakat pesantren.

C. Kesimpulan

Pesantren akan terus dihadapkan pada berbagai fenomena baru. Masalah-masalah yang berkembang di pesantren-masyarakat pesantren menuntun pesantren terus bertransformasi untuk menyelesaikannya berbagai persoalan itu, terutama di masyarakat pedesaan di Sumenep atau di berbagai daerah dimana pesantren tersebut berdiri. Berbagai hal yang dilakukan oleh pesantren-pesantren di daerah Timur Daya Sumenep menjadi bukti nyata bahwa pesantren masih bisa berperan di tengah masyarakat.

Kontribusi pesantren terhadap masyarakat tetap ditunggu, terutama dalam masalah lingkungan. Masalah lingkungan adalah masalah bersama. Hanya saja, penelitian ini masih jauh dari kata sempurna, diperlukan penelitian yang lebih luas dan mendalam tentang pesantren dan lingkungan. Penelitian-penelitian semacam ini sangat mungkin untuk terus dilakukan dan dikembangkan oleh para akademisi, terutama akademisi yang memiliki latar belakang pesantren.

A. Referensi

“Baru 6 Tambak Udang berizin Lengkap; 5 Tambak diproses, 1 Izin Tambak Ditolak,” *Kabar Madura*, edisi 21 Maret 2019.

Abu Yasid, *Paradigma Baru Pendidikan Pesantren*, Yogyakarta, IRCiSoD, 2018.

Baso, Ahmad, *Pesantren Studies 2a; Buku II: Kosmopolitanisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial; Juz Pertama: Pesantren, Jaringan Pengetahuan dan Karakter Kosmopolitan-Kebangsaan*. Cet. 2, Jakarta: Pustaka Afid, 2013.

Effendy, Bisri, *Annuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren & Masyarakat, 1990.

Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial*, cet. VIII, (Yogyakarta: LKiS, 2011

Oekan S. Abdoullah, *Ekologi Manusia*, Jakarta: Gramedia, 2017,

¹⁸ Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a*, 123

¹⁹ Ainun Najib, *Paradigma Baru Pendidikan Pesantren*, 251.

- Pernyataan A. Dardiri Zubairi dalam acara Istighasah Kubro yang dilaksanakan pada 8 Oktober 2019 di Desa Badur, Kecamatan Batuputih.
- Pernyataan K. H. Ma'ruf pada Istighasah Kubro di Desa Lapa Laok, Kecamatan Dungkek. Diceritakan kembali oleh Kiai A. Dardiri Zubairi dalam sesi wawancara dengan penulis pada 9 Agustus 2021.
- Pernyataan Kiai Hatim Al-Ashim pada saat Istighasah Kubro di Desa Badur, Kecamatan Batuputih pada 8 Oktober 2019.
- Reflita, "Eksplorasi Alam dan Perusakan Lingkungan," *Substantia*, Vol. 17, No. 2, Oktober 2015.
- Shohibuddin, Muhammad. *Rebutan Lahan di Pesisir Pantai Sumenep*, Yogyakarta: Cantrik, 2021.
- Wawancara dengan A. Quraisy Makki, warga Desa Gapura Timur, Kecamatan Gapura, pada 9 Agustus 2021.
- Wawancara dengan A. Zainul Hasan, warga desa Gapura Timur, Kecamatan Gapura, pada 5 Agustus 2021.
- Wawancara dengan Darsono, warga Desa Andulang, Kecamatan Gapura, pada 9 Agustus 2021.
- Wawancara dengan Dawiyatun, warga Desa Lapa Laok, Kecamatan Dungkek, pada 18 Agustus 2021.
- Wawancara dengan Moh. Roychan Fajar, mantan Ketua FNKSDA Sumenep, pada tanggal 21 Agustus 2021.



Systematic Literature Review Penelitian Kendaraan Bermotor Listrik di Indonesia dengan Pendekatan Dinamika Sistem

Trisna Nagris Pratiwi

Universitas Sebelas Maret; trisnnp@gmail.com

Abstrak

Kendaraan bermotor listrik merupakan salah satu jenis kendaraan hemat energi yang dapat menjadi alternatif untuk mengurangi pemakaian bahan bakar minyak. Penelitian tentang kendaraan bermotor listrik saat ini dapat diklasifikasikan menjadi dua kategori: tinjauan literatur (literature review) dan pendekatan pemodelan. Model dinamika sistem merupakan salah satu metode dalam pemodelan yang membantu memahami perilaku yang berubah-ubah terhadap waktu dari sistem yang kompleks oleh variabel yang tergantung dengan waktu. Model dinamika sistem telah banyak diterapkan di berbagai bidang. Sayangnya, penelitian mengenai model dinamika sistem dengan tema kendaraan bermotor listrik di Indonesia masih sangat jarang. Untuk mengetahui lebih dalam mengenai hal ini, maka penelitian ini mencoba untuk melakukan systematic literature review terhadap penelitian dinamika sistem mengenai kendaraan bermotor listrik di Indonesia. Hasil dari pencarian pada database Scopus hanya menghasilkan lima artikel. Hasil ini mengindikasikan bahwa penelitian di area ini masih belum dieksplorasi secara maksimal. Selain itu, kelima artikel tersebut merupakan artikel yang dipresentasikan pada suatu konferensi internasional (tidak ada artikel yang dipublikasikan pada jurnal).

Kata kunci: *dinamika sistem, kendaraan bermotor listrik, systematic literature review.*

Abstract

Electric vehicle is one type of energy-efficient vehicles that can be an alternative to reduce the use of oil. Current research on electric vehicle can be classified into two categories: literature review and modeling approach. Systems dynamics is one of the methods in modeling that helps understanding the time-varying behavior of complex systems by time-dependent variables. The systems dynamics has been widely applied in various fields. Unfortunately, research on systems dynamics with the theme of electric vehicles in Indonesia is still limited. To find out more about this, this study attempts to conduct a systematic literature review on systems dynamics on the electric vehicles in Indonesia. The results of a search on the Scopus database only yielded five articles. These results indicate that research in this area has not yet been fully explored. In addition, the five articles were articles presented at an international conference (no articles were published in a journal).

Keywords: *electric vehicle, systems dynamics, systematic literature review.*

A. Pendahuluan

Indonesia mulai mengalami defisit neraca minyak sejak tahun 2003 dan semakin melebar setiap tahunnya. Berdasarkan data dari *British Petroleum*, produksi minyak Indonesia pada tahun 2003 adalah sebesar 1,18 juta barel per hari sementara konsumsi minyak mencapai 1,21 juta barel per hari. Alhasil, neraca minyak defisit 54 ribu barel per hari. Sejak saat itu, neraca minyak Indonesia selalu defisit dan semakin melebar hingga 2018 seiring meningkatnya konsumsi domestik serta penurunan produksi. Pada 2018, defisit neraca minyak nasional meningkat 13,79% menjadi 977 ribu barel per hari dibandingkan tahun sebelumnya. Melebarnya defisit minyak tersebut dipicu oleh kenaikan konsumsi minyak sebesar 5,24% menjadi 1,79 juta barel per hari diikuti turunnya produksi sebesar 3,52% menjadi 808 ribu barel per hari. Hal inilah yang membuat neraca perdagangan migas defisit pada tahun 2018 akibat besarnya impor hasil

minyak hingga mencapai US\$ 12,7 miliar. Sementara periode Januari-Juli 2019 defisit neraca migas sebesar US\$ 4,92 miliar, turun 28,22% dibanding periode yang sama tahun sebelumnya yaitu US\$ 6,86 miliar.

Berdasarkan data dari Outlook Energi Indonesia 2019, total konsumsi energi final (tanpa biomassa tradisional) pada tahun 2018 adalah 114 MTOE (*million tonnes of oil equivalent*) yang disumbang sebesar 40% dari sektor transportasi, kemudian 36% dari sektor industri, 16% dari rumah tangga, 6% dari sektor komersial, dan 2% dari sektor lainnya (Sekretariat Jenderal Dewan Energi Nasional, 2019). Untuk mencegah adanya kelangkaan minyak, harus ada upaya dari pemerintah untuk mengurangi pemakaian minyak, khususnya pada sektor transportasi. Hal ini karena sektor transportasi menempati urutan teratas pengonsumsi minyak dengan persentase sebesar 40% jika dibandingkan dengan sektor lainnya.

Untuk mengurangi pemakaian minyak pada sektor transportasi, diperlukan kendaraan yang hemat energi. Salah satu jenis kendaraan yang hemat energi dan dapat menjadi alternatif untuk mengurangi pemakaian bahan bakar minyak adalah kendaraan listrik. Dalam beberapa tahun terakhir, kelangkaan energi dan pencemaran lingkungan sangat mempromosikan pesatnya perkembangan industri kendaraan bermotor listrik (*electric vehicle – EV*) (Weiller & Neely, 2014). Beberapa penelitian mengungkapkan bahwa EV telah dipertimbangkan secara luas sebagai solusi yang menjanjikan untuk masalah degradasi lingkungan dan penipisan energi (Muneer et al., 2015). Jika dilihat dari sepuluh tahun yang lalu hanya ada ratusan kendaraan energi terbarukan di seluruh dunia dan pada tahun 2021, total penjualan jenis kendaraan ini mencapai 6,5 juta unit (berdasarkan data dari Inside EV). Jumlah ini melesat 108% dibandingkan tahun 2020 yang hanya sebanyak 3,1 juta unit. Hal ini menandakan pencapaian yang luar biasa dari usaha bersama masyarakat dan pemerintah.

Di Indonesia sendiri, pasar kendaraan listrik perlahan mulai tumbuh. Namun, jika dibandingkan dengan kendaraan konvensional, angka penjualan kendaraan listrik masih sangat sedikit. Berdasarkan data yang diambil dari Gaikindo (Gabungan Industri Kendaraan Bermotor Indonesia) dari tahun 2017 sampai 2021 menunjukkan bahwa penjualan EV khususnya mobil listrik mengalami peningkatan mencapai dua kali lipat lebih secara persentase (Gaikindo, 2020).

Meskipun penjualan mobil listrik di Indonesia mengalami peningkatan, namun dibandingkan dengan mobil konvensional, mobil listrik hanya menyumbang kurang dari 1% dari total pasar mobil Indonesia (Setiawan, 2019). Berdasarkan data dari Gaikindo, jumlah tersebut terutama didominasi oleh model HEV (*hybrid electric vehicle*) yang tidak memerlukan infrastruktur pengisian daya di Indonesia. Model seperti PHEV (*plug-in hybrid electric vehicle*) atau BEV (*battery electric vehicle*) yang memang membutuhkan pengisian daya infrastruktur bahkan lebih terbatas karena tidak dijual publik oleh perusahaan otomotif dan dianggap sebagai mobil mewah impor. Mengingat keadaan dan kenaikan industri kendaraan listrik di dunia, pemerintah Indonesia dan perusahaan otomotif telah memulai dorongan awal untuk kendaraan listrik dapat digunakan dalam skala besar (Setiawan, 2019).

Penelitian tentang EV saat ini dapat diklasifikasikan menjadi dua kategori: tinjauan literatur (*literature review*) dan pendekatan pemodelan (Liu & Xiao, 2018). Beberapa penelitian tinjauan literatur mengenai hal ini dapat dilihat pada Daina et al. (2017), Zhang & Bai (2017), Du & Ouyang (2017), Meyer et al. (2016), Zhou et al. (2015). Selain itu, beberapa penulis mulai menganalisis insentif pemerintah, intervensi kebijakan, dan penetrasi pasar EV dengan membangun model kuantitatif sebagai berikut. Untuk mempelajari penetrasi pasar, Eppstein et al. (2011) dan Silvia & Krause (2016) membangun model berbasis agen (*agent based modeling*) untuk menilai dampak intervensi kebijakan dan mempelajari penetrasi pasar kendaraan listrik

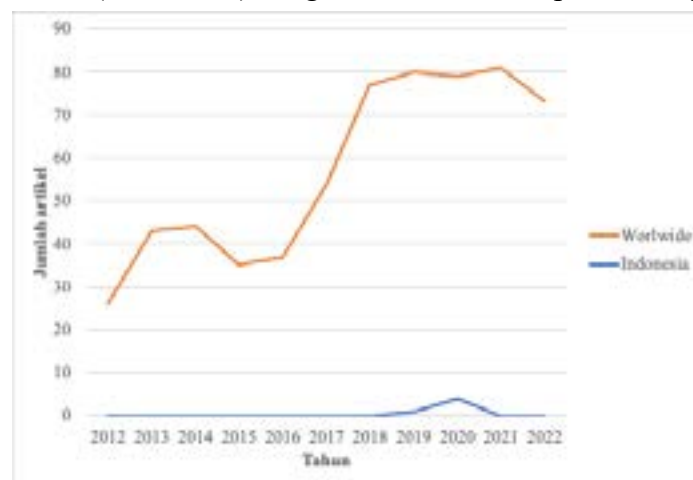
PHEV. Ahman (2006) dan McLellan et al. (2013) menganalisis kebijakan peran pemerintah Jepang dalam proses industrialisasi EV serta kebutuhan teknis fleksibilitas dalam skema dukungan pemerintah. Lee et al. (2016) mengusulkan model dinamika sistem HEV untuk menggambarkan dinamika proses penetrasi pasar sirkular serta interaksinya dengan kondisi makro ekonomi dan kebijakan pemerintah.

Dinamika sistem (*systems dynamics* - SD), yang dimulai dengan pemodelan dunia proyek yang dilakukan pada awal 1970-an oleh SD Group di MIT (Forrester, 1969, 1971), telah digunakan untuk perencanaan dan kebijakan analisis energi selama lebih dari empat puluh tahun karena dasar teoritis yang kuat dan fitur yang baik dalam pemodelan struktur dinamis (Kuai et al., 2015). Berdasarkan prinsip pemikiran sistem dan teori kontrol umpan balik, SD membantu memahami perilaku yang berubah-ubah terhadap waktu dari sistem yang kompleks oleh variabel yang tergantung dengan waktu. Saat ini, SD telah banyak diterapkan di berbagai bidang, seperti sistem energi (Xiao et al., 2016), ekosistem (Gao et al., 2016), dan ekonomi sistem (Jo et al., 2015). Namun sayangnya, penelitian mengenai SD dengan tema EV di Indonesia masih sangat jarang. Untuk mengetahui lebih dalam mengenai hal ini, maka penelitian ini mencoba untuk melakukan *systematic literature review* terhadap penelitian dinamika sistem (SD) mengenai kendaraan bermotor listrik (EV) di Indonesia.

B. Metodologi

Untuk mengetahui literatur mengenai penelitian dinamika sistem (SD) yang mengambil tema tentang kendaraan bermotor listrik (EV), dilakukan *systematic literature review* dengan mencari artikel terkait di pangkalan data Scopus (<https://www.scopus.com/>) selama sepuluh tahun terakhir (2012-2022). Kata kunci yang digunakan adalah: TITLE-ABS-KEY(("electric" AND ("car" OR "vehicle" OR "motor") AND ("system* dynamics"))). Prosedur ini akan menghasilkan artikel yang memuat kata kunci tersebut di judul, abstrak, dan *key words*. Hanya artikel dalam Bahasa Inggris saja yang dimasukkan. Hasilnya adalah terdapat 629 artikel.

Kemudian, untuk mengetahui literatur mengenai penelitian dinamika sistem (SD) yang mengambil tema tentang kendaraan bermotor listrik (EV) khususnya di Indonesia, prosedur yang sama dilakukan namun dengan kata kunci yang berbeda, yaitu: TITLE-ABS-KEY(("electric" AND ("car" OR "vehicle" OR "motor") AND ("system* dynamics")) AND Indonesia). Hasilnya hanya terdapat 5 artikel. Hasil ini mengindikasikan bahwa penelitian di area ini masih belum dieksplorasi secara maksimal. Perbandingan jumlah artikel yang terjaring pada *systematic literature review* di dunia (*worldwide*) dengan di Indonesia dapat dilihat pada Gambar 1.



Gambar 1. Hasil Pencarian

C. Hasil dan Pembahasan

Kelima artikel yang didapat dari hasil pencarian yang sudah dijelaskan pada Bagian Metodologi akan dijelaskan di sini. Kelima artikel tersebut dipublikasikan pada tahun 2019 (sebanyak satu artikel) dan 2020 (empat artikel). Kelima artikel tersebut merupakan artikel yang dipresentasikan pada suatu konferensi internasional (tidak ada artikel yang dipublikasikan pada suatu jurnal).

Artikel yang pertama adalah dari Setiawan et al. (2019). Artikel ini membahas mengenai dinamika sistem untuk memodelkan transportasi darat di Indonesia. Lima skenario dibangun dengan tujuan akhir adalah melihat bagaimana skenario tersebut mampu untuk mengurangi konsumsi energi dan mengurangi emisi CO₂. Kelima skenario tersebut adalah: (i) menjalankan bisnis seperti biasa (sebagai *baseline*), (ii) *fuel economy*, dengan menaikkan penjualan light-duty vehicle (LDV), medium-duty vehicle (MDV), dan sepeda motor masing-masing sebanyak 5%, 3%, dan 5% setiap tahunnya, (iii) *transport demand management* dengan mengalihkan transportasi penumpang (dari pribadi ke publik atau menggunakan transportasi tidak bermotor seperti sepeda dan jalan kaki) sebesar 30% dan mengalihkan transportasi barang dari truk ke kereta api sebesar 20%, (iv) dengan mengadopsi kendaraan bermotor listrik dengan meningkatkan penjualan LDV, MDV, dan sepeda motor listrik sebesar 50%, 30%, dan 100%, dan (v) skenario gabungan. Hasilnya menyatakan bahwa apabila hanya menggunakan satu skenario saja, maka skenario yang menunjukkan hasil penurunan konsumsi energi dan emisi CO₂ adalah skenario keempat, yaitu mengadopsi kendaraan bermotor listrik dengan penurunan sebesar masing-masing 26% dan 7% pada tahun 2050. Namun penurunan terbesar terjadi apabila menggunakan skenario gabungan, yaitu dapat mencapai penurunan 41% konsumsi minyak dan penurunan 12% emisi CO₂ pada tahun 2050.

Artikel yang kedua adalah dari Damayanti et al. (2020). Artikel ini bertujuan untuk membangun model konseptual yang dapat berguna untuk menyelidiki hubungan antara faktor-faktor yang mempengaruhi kebijakan pemerintah terkait adopsi kendaraan bermotor listrik di Indonesia. Konseptual model yang dibangun dengan menggunakan causal loop diagram (CLD). Berbeda dengan artikel Setiawan et al. (2019), artikel ini tidak sampai melakukan simulasi untuk membandingkan berbagai skenario yang dibangun. Terdapat enam *stakeholders* yang terlibat, yaitu: pengguna, pemerintah Indonesia, perusahaan penyedia *charger*, perusahaan bahan bakar minyak, dan industri kendaraan bermotor listrik. Terdapat tiga skenario yang dapat dilakukan pemerintah Indonesia untuk meningkatkan adopsi kendaraan bermotor listrik, yaitu *tax incentive*, *electricity price incentive*, dan *fuel subsidies*. Inputnya adalah *potential adopters*, harga kendaraan bermotor listrik, *electricity price*, dan *fuel price*. Sedangkan outputnya adalah penjualan kendaraan bermotor listrik, emisi CO₂, dan jumlah *charger*.

Artikel yang ketiga adalah dari Zahrina et al. (2020). Artikel ini menyoroti *battery swap* sebagai salah satu alternatif isi ulang kendaraan bermotor listrik karena *charging* memakan waktu yang lama. Lebih lanjut, artikel ini membangun CLD untuk melihat profitabilitas alternatif *battery swap*. Artikel ini mirip dengan Damayanti et al. (2020) yang hanya membangun CLD tetapi tidak melakukan simulasi. *Stakeholder* yang terlibat adalah Perusahaan Listrik Negara (PLN), pengguna, perusahaan baterai, penyedia *battery swapping*, dan perusahaan *waste management*. *Policy intervention* yang dapat dilakukan adalah melakukan standarisasi baterai, memberikan diskon *electricity price*, dan memberikan *incentive* pada *recycle* baterai. Input yang digunakan adalah jumlah pengguna potensial kendaraan bermotor listrik, rata-rata *battery lifetime*, *electricity price*, *battery recycling price*, biaya perawatan baterai, dan harga baterai. Outputnya adalah jumlah pengguna kendaraan bermotor listrik, jumlah pengguna *battery swap*, dan profitabilitas industri *battery swap*.

Artikel yang keempat adalah dari Natalia et al. (2020). Mirip seperti Damayanti et al. (2020) dan Zahrina et al. (2020), artikel ini membangun CLD untuk memodelkan struktur pasar dan tantangan yang akan dihadapi oleh pemerintah dalam hal adopsi kendaraan bermotor listrik. Terdapat enam *stakeholders* yang terlibat, yaitu: pengguna, pemerintah Indonesia (Kementerian Perindustrian dan Kementerian Energi dan Sumber Daya Mineral), PLN, *original equipment manufacturer*, perusahaan kendaraan bermotor listrik, dan perusahaan penyedia infrastruktur kendaraan bermotor listrik. Terdapat empat skenario yang dapat dilakukan pemerintah Indonesia, yaitu subsidi langsung, mengatur regulasi biaya komponen, meningkatkan jumlah stasiun *charging*, dan investasi pada ICT. Input yang digunakan adalah pertumbuhan pasar, pertumbuhan stasiun *charging*, ICT, biaya kendaraan bermotor listrik, penetrasi pada media sosial, dan *life cycle* model bisnis. Sedangkan outputnya adalah penjualan dan *market share* kendaraan bermotor listrik serta *technology shifting*.

Artikel terakhir yang akan dibahas adalah Lonan & Ardi (2020). Artikel ini mirip dengan Setiawal et al. (2019) yang sampai melakukan simulasi untuk membandingkan beberapa skenario yang dibangun. Terdapat tiga skenario berdasarkan *bass diffusion model*, yaitu: *pessimistic*, *optimistic*, dan *ambitious*. Lima instrumen dijabarkan berdasarkan tiga skenario tersebut yang dapat dilihat pada Tabel 1. Output yang dihasilkan adalah jumlah kendaraan bermotor listrik dan jumlah *charging infrastructure*. Hasilnya menyatakan bahwa skenario *ambitious* mampu menaikkan kedua output.

Tabel 1. Skenario dan Instrumen pada Lonan & Ardi (2020)

Instrumen	Skenario		
	Pessimistic	Optimistic	Ambitious
<i>Bass model parameter</i>	•P: 0.00003665 •Q: 0.447 •M: 720000	•P: 0.0002 •Q: 0.23 •M: 720000	•P: 0.0005 •Q: 0.7 •M: 720000
Harga EV	Tidak ada pengurangan	Pengurangan 30%	Pengurangan 50%
Jarak per <i>charge</i>	<291 km/charge	>291 km/charge	>291 km/charge
Strategi <i>charging infrastructure capacity</i>	Trailing 0.5	Matching 1.5	Leading 3
Produksi EV	1%/tahun	5%/tahun	20%/tahun

D. Kesimpulan

Penelitian ini mencoba melakukan *systematic literature review* terhadap penelitian dinamika sistem yang mengambil tema kendaraan bermotor listrik di Indonesia. Dengan menggunakan kata kunci yang sudah dijelaskan pada Bagian Metodologi, terdapat total 629 artikel *worldwide* dan hanya 5 artikel saja dari Indonesia. Hasil ini mengindikasikan bahwa penelitian di area ini masih belum dieksplorasi secara maksimal. Selain itu, kelima artikel tersebut merupakan artikel yang dipresentasikan pada suatu konferensi internasional (tidak ada artikel yang dipublikasikan pada suatu jurnal).

Kelima artikel telah dibahas satu per satu secara ringkas pada Bagian Hasil dan Pembahasan, yang meliputi penelitian yang dilakukan, input, output, *stakeholders* yang terlibat, serta skenario yang dibangun. Hanya ada dua artikel yang melakukan simulasi terhadap skenario yang

dibangun dan sisanya hanya membangun CLD. Output yang digunakan di antaranya konsumsi energi, emisi CO₂, penjualan kendaraan bermotor listrik, jumlah pengguna, dan jumlah stasiun pengisian. Secara ringkas, kelima artikel hasil penelitian ini dijelaskan pada Tabel 2.

Tabel 2. Ringkasan Artikel Hasil *Systematic Literature Review*

Artikel	Penelitian	Ouput
Setiawan et al. (2019)	•Membangun CLD •Melakukan simulasi	•Konsumsi energi •Emisi CO₂
Damayanti et al. (2020)	Membangun CLD	•Penjualan EV •Emisi CO₂ •Jumlah stasiun <i>charger</i>
Zahrina et al. (2020)	Membangun CLD	•Jumlah pengguna EV •Jumlah pengguna <i>battery swap</i> •Profitabilitas <i>battery swap</i>
Natalia et al. (2020)	Membangun CLD	•Penjualan EV •Market share EV •<i>Technology shifting</i>
Lonan & Ardi (2020)	•Membangun CLD •Melakukan simulasi	•Jumlah EV •Jumlah stasiun <i>charger</i>

E. Referensi

- Ahman, M., "Government policy and the development of electric vehicles in Japan," *Energy Policy*, Vol. 34, 2006, pp. 433–443.
- Daina, N., Sivakumar, A., and Polak, W. J., "Modelling electric vehicles use: a survey on the methods," *Renew. Sustain. Energy Rev.* Vol. 68, 2017, pp. 447–460.
- Damayanti, S., Hidayatno, A., & Setiawan, A. D., "User Acceptance of Electric Vehicles in Indonesia: A Conceptual Model," In *Proceedings of the 3rd Asia Pacific Conference on Research in Industrial and Systems Engineering 2020*, pp. 110–115. 2020.
- Du, J. And Ouyang, D., "Progress of Chinese electric vehicles industrialization in 2015: a review," *Appl. Energy*, Vol. 188, 2017, pp. 529–546.
- Eppstein, J. M., Grover, K. D., Marshall, S. J., Rizzo, M. D., "An agent-based model to study market penetration of plug-in hybrid electric vehicles," *Energy Policy*, Vol. 39, 2011, pp. 3789–3802.
- Forrester, J. W., *Urban Dynamics*. The MIT Press, Cambridge, 1969.
- Forrester, J. W., *World Dynamics*. Wright-Allen Press, Cambridge, 1971.
- Gaikindo, "Indonesian Automobile Industries Data," 2020, Diambil dari <https://www.gaikindo.or.id/indonesian-automobileindustry- data/>.
- Gao, W., Hong, B., Swaney, D. P., Howarth, R. W., and Guo, H., "A system dynamics model for managing regional N inputs from human activities," *Ecol. Model.* Vol. 322, 2016, pp. 82–91.
- Jo, H., Lee, H., Suh, Y., Kim, J., and Park, Y., "A dynamic feasibility analysis of public investment projects: an integrated approach using system dynamics and agent-based modeling," *Int. J. Proj. Manag.* Vol. 33, 2015, pp. 1863–1876.
- Kuai, P., Li, W., Cheng, R., and Cheng, G., "An application of system dynamics for evaluating planning alternatives to guide a green industrial transformation in a resource- based city," *J. Clean. Prod.* Vol. 104, 2015, pp. 403–412.
- Lee, Y., Kim, C., and Shin, J., "A hybrid electric vehicle market penetration model to identify

- the best policy mix: a consumer ownership cycle approach,” *Appl. Energy*, Vol. 184, 2016, 438–449.
- Liu, D. and Xiao, B., “Exploring the development of electric vehicles under policy incentives: A T scenario-based system dynamics model,” *Energy Policy*, Vol. 120, 2018, pp. 8–23.
- Lonan, E. S. and Ardi, R., “Electric Vehicle Diffusion in the Indonesian Automobile Market: A System Dynamics Modelling.” In *2020 IEEE International Conference on Industrial Engineering and Engineering Management (IEEM)*, pp. 43–47. IEEE, 2020.
- McLellan, B. C., Zhang, Q., Utama, N. A., Farzaneh, H., and Ishihara, K. N., “Analysis of Japan’s post-Fukushima energy strategy,” *Energy Strategy Rev.*, Vol. 2, 2013, pp. 190–208.
- Meyer, G., Dokic, J., Jürgens, H., and Tobias, D. M., “Hybrid and electric vehicles-the electric drive commutes,” *Int. Energy Agency*, 2016, pp. 1–339.
- Muneer, T., Milligan, R., Smith, I., Doyle, A., Pozuelo, M., and Knez, M., “Energetic, environmental and economic performance of electric vehicles: experimental evaluation,” *Transp. Res. Part D: Transp. Environ.*, Vol. 35, 2015, pp. 40–61.
- Natalia, Y., Rahman, I., and Hidayatno, A., “Conceptual Model for Understanding the Policy Challenges of Electric Vehicle Adoption in Indonesia,” In *2020 The 6th International Conference on Industrial and Business Engineering*, pp. 113–117. 2020.
- Sekretariat Jenderal Dewan Energi Nasional, *Outlook Energi Indonesia 2019*, Jakarta, 2019.
- Setiawan, I. C., Indarto, & Deendarlianto, “System dynamics modeling of Indonesia road transportation energy demand and scenario analysis to achieve national energy policy target.” In *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering*, Vol. 546, no. 5, p. 052070. IOP Publishing, 2019.
- Silvia, C. And Krause, M. R., “Assessing the impact of policy interventions on the adoption of plug-in electric vehicles: an agent-based model,” *Energy Policy*, Vol. 96, 2016, pp. 105–118.
- Weiller, C., Neely, A., “Using electric vehicles for energy services: industry perspectives,” *Energy*, Vol. 77, 2014, pp. 194–200.
- Xiao, B., Niu, D., and Guo, X., “Can natural gas-fired power generation break through the dilemma in China? A system dynamics analysis,” *J. Clean. Prod.* Vol. 137, 2016, pp. 1191–1204.
- Zahrina, N., Hidayatno, A., & Setiawan, A. D., “Model Conceptualization of Battery Swapping Industry Development Using System Dynamics,” In *Proceedings of the 3rd Asia Pacific Conference on Research in Industrial and Systems Engineering 2020*, pp. 129–134. 2020.
- Zhang, X. and Bai, X., “Incentive policies from 2006 to 2016 and new energy vehicle adoption in 2010–2020 in China,” *Renew. Sustain. Energy Rev.*, Vol. 70, 2017, pp. 24–43.
- Zhou, Y., Wang, M., Hao, H., Johnson, L., Wang, H., and Hao, H., “Plug-in electric vehicle market penetration and incentives: a global review,” *Mitig. Adapt. Strateg. Glob. Change*, Vol. 20, 2015, pp. 777–795.



KMP
Kampus Merdeka
UIN Sunan Kalijaga

Kabinet
Kolaborasi



**Graduate
Forum 2022**
Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



Graduate Forum 2022

Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Monotheistic Religion Anthropocentrism and Environmental Degradation in Indonesia (Empirical studies using the STIRPAT model)

M. Iqbal Fardian^a, Herman Cahyo Diartho^b

^aEconomica Institute Banyuwangi; ^bUniversity of Jember

Abstract

Considering environmental quality is deteriorating practically everywhere in the world, climate change and global warming are current issues that humanity are currently dealing with. There have been several attempts to identify the factors contributing to the deterioration of the environment. Most of these efforts have focused on human beings' rising economic exploitation, but some have also looked into religion. The dogmas of religion in the Samawi religious system are thought to affirm human supremacy on earth. This study attempts to show how humans are responsible for environmental degradation and to test the Environmental Kuznet Curve, a hypothesis that has been used to examine the relationship between economic activity and environmental issues. Using the Auto Regressive Distribution Lag (ARDL) approach, this study intends to validate the presence of Environmental Kuznet Curves in Indonesia for the years 1971–2018. The Environmental Kuznet Curve, which hypothesizes the existence of an inverted U curve as a form of relationship between income and environmental deterioration, considerably supports the findings of this study in Indonesia. The short- and long-term Auto Regressive Distribution Lag (ARDL) validates the existence of the Environmental Kuznet Curve in Indonesia. Tests on the stability of the resulting model are also confirmed, proving that it was stable during the study time.

Keyword : Monotheistic Religion, EKC, Auto Regressive Distribution Lag

A. Background

Various kinds of research have been conducted to find solutions to the ecological crisis currently being experienced by humans. Various causes from various points of view lead to the conclusion that the ecological crisis does not only force us to look for the background that causes this crisis from an ethical, or even philosophical point of view. Dogmatic background also does not escape the target that is assumed to be partly responsible for the current ecological crisis. The decline in environmental quality and the ecological crisis stemming from the economic activity may have been the reasons that are considered most responsible for the ongoing ecological crisis.

If we observe the exploitation of natural resources to meet production capacity, we always stick with the priority foothold that underlies this very exploitative economic activity. One of the theories of economic growth that is currently used in standard economic policies that are widely used throughout the world is the theory of neoclassical economic growth. The neoclassical economic theory emerged in the 1950s. Capital and labour factors are the main components of the neoclassical economic growth theory. (Romer 2012) There was no discussion about how natural resources and technological changes were in the neoclassical growth model until Solow (1956) included the technological progress factor in the neoclassical model. After finding other factors besides capital and labour which contributed to economic growth, namely technological progress.

Before the emergence of neoclassical economic theory, of course, there was a philosophical point of view regarding the perspective related to the welfare of a country. This philosophical foothold gave rise to individual behaviour which later gave birth to modern economic theory as a standard policy used to achieve a more prosperous life, both individually and communally. So that in the end, the negative impact of the system used is growing bigger and bigger which also threatens the existence of nature where humans live.

At this philosophical level, there is an interesting debate over the emergence of accusations against religion as a factor which has contributed to the current ecological crisis, especially religions that have monotheistic roots, especially from the perspective of the Judeo-Christian anthropocentrism. (Suteja 2008) Religions rooted in monotheistic traditions such as Judaism, Christianity and even Islam are considered as the backbone of the philosophy of anthropocentrism which is the basis of legitimacy for human domination in the world, which results in a decrease in the quality of the environment in the world. According to (White 2009) and (Toynbee 1972) The emergence of verses in the holy book of monotheism that confirms the superiority of humans as the only being the most perfect and superior to other creatures in the universe. Anthropocentrism philosophy itself is a philosophy that developed in Europe as a philosophy of releasing humans from the shackles of God, which in the Middle Ages was still covered in myths of the gods of the Ancient Greek period. (Abdillah 2014)

Efforts to find solutions to environmental problems are not only dominated by economics. Anthropology, sociology and psychology also contributed to how humans make use of nature. Each of them provides their definition of the environmental crisis that has occurred, (Seeley 2017) even the search for a more substantial and philosophical basis through religion on how humans make use of nature. (Gottlieb 2006) (White 2009) (Toynbee 1972) (Toynbee 1972) (Barnhill and Gottlieb 2001)

In the minds of economists from ecological economic, that the decline in environmental quality is closely related to human anthropogenic factors that cause environmental quality degradation, they have succeeded in obtaining a composition that can describe anthropogenic factors from environmental impacts. (Chertow 2001), via the IPAT equation. This equation hypothesizes that the decline in environmental quality is due to the factors of the population (P), affluence (A) and technology (T), but because this equation is an identity equation as a formulation to analyze the effect of human activities on the environment since it was introduced by (Ehrlich and Holdren 1971) however, it cannot prove the hypothesis of the variables in the IPAT. This equation has the advantage of being able to express anthropogenic factors.

Until now, there are at least two views on how human anthropogenic factors (population, affluence and technology) can cause environmental degradation. The first view focused on economic activity and its impact on ecosystems, is usually popular among neoclassical economies, through its analytical tool known as the Environmental Kuznet Curves. (Grossman and Kruger 1992) (Panayotou 1993) (Shafik and Bandyopadhyay 1992).

Various kinds of research have been carried out which analyze the various kinds of relationships between activities carried out by humans and the decline in environmental quality that occurs. Neither analysis uses the traditional Environmental Kuznet Curve as initiated by (Grossman and Kruger 1992), (Panayotou 1993) by using a variety of variables they use to verify the existence of inverted U Shape, or with other approaches such as using the STIRPAT model (York, Rosa, and Dietz 2003) (Ehlich & Holdren, 1971) (Fitriani and Diartho 2020) (Valez-Henao, Johan Andres, Vivanco 2019). However, research using the STIRPAT model to verify the existence of the Environmental Kuznet Curve was rarely done before, especially in

Indonesia. Several studies that combine STIRPAT and EKC as done (Cole and Neumayer 2005) (Farhani and Ozturk 2015) (Haseeb, Hassan, and Azam 2016). In this study, the researchers used the EKC model and the STIRPAT model by themselves, to test and validate the existence of the Inverted U Shape to prove the existence of the Environmental Kuznet Curve. Meanwhile, to get the classic driving force from the STIRPAT model, among others: Population, Affluence and Technology.

In this study the authors included an extension of the classic STIRPAT model by combining the neoclassic economic approach with the approach STIRPAT uses the Extended STIRPAT model with several modifications including by including the Foreign Direct Investment variable because the existence of FDI is a very important variable in driving the economy, especially ensuring an increase in economic growth in a country. The choice of the FDI variable is based on the fact that the existence of Foreign Direct Investment has inherent characteristics, where they are known to be very expansive and exploitative (Amri 2011) so that the existence of FDI often ignores the existence of environmental impacts from the activities carried out by them. In fact, according to Broschimmer (2002) sees that there is a link between global economic activity and environmental damage. The use of additional variables, namely Foreign Direct Investment, is expected to complement the standard driving force in EKC and STIRPAT, in this study the author uses the Extended-STIRPAT model to determine the driving factors that contribute to environmental quality degradation in Indonesia as (Lin, Zhao, and Marinova 2009) (Ma, Yan, and Cai 2017), by combining the EKC and STIRPAT models.

The urgency of this research is to prove the truth of the hypothesis that the use of indicators of economic growth as one of the main indicators of the success of a country's development will improve environmental quality, or will it exacerbate environmental degradation in Indonesia. As well as combining the driving factors used in STIRPAT, namely (Population, Affluence and Technology). The Affluence variable in this study the authors use GDP per capita which is also used to prove the existence of the Environmental Kuznet Curve.

B. Literature Review

The root of the problem which is very basic in the level of thinking that humans are a factor in causing environmental damage is the root of the anthropocentrism philosophy that exists in human management of the earth. At the technical level, it is often stated that the problem of the environmental crisis is merely structural. (York, Rosa, and Dietz 2003) however, the environmental crisis has its root causes in the theological realm (Syamsuddin 2017). Anthropocentrism philosophy is interpreted as a philosophy that considers humans to be the centre in the universe.

The philosophy of anthropocentrism in the historical context comes from the philosophy of releasing humans from God's confinement. At that time, the world of Western philosophy was filled with various kinds of mythology, which were heavily influenced by Greek mythology, that's when western society felt trapped in God's shackles. The emergence of the Renaissance gave rise to the idea that humans are the centre of everything. The philosophy of anthropocentrism emerged as a breakthrough in the impasse of Greek Gods and gods.

Anthropocentrism later in its journey was considered as an understanding that was rooted in many teachings from the existing Samawi religions in the world. Religions such as Judaism, Christianity and Islam, as religions, show many anthropocentrism verses in their holy books. The belief that humans are the most special creatures and that humans are the owner of power over the management of the universe is widely found in the Al Quran and the Bible. An accusation from Lynn White and Arnold Toynbee about religious anthropocentrism from the

Celestial religions inherits the reasoning of thinking that causes environmental damage. (White 2009)(Toynbee 1972)

The charges were surfaced by Lyn White and Arnold Toynbee can hardly be denied its existence if only associated with the existence of verses about human divinity. The superior position of humans as creatures compared to other creatures created by God, as a consequence of humans as thinking creatures, even the embedding of the title Khalifautullah fil Ardly is a form of how special humans are in the universe.

If you pay attention, actually this kind of human-centred rationality is not only rooted in the dogmas of the Samawi religion but also comes from a philosophy that was born and developed in Europe itself. Two great worlds thought traditions are considered to be the roots of the philosophy of anthropocentrism(Rusmadi 2016)namely: First, the modern mind that comes from essentialism, a way of thinking that consciousness is rooted in a reality created autonomously by humans in the universe. In view(Capra, Frijof and Jakobsen 2017)modern human way of thinking has brought man into Cartesian-Newtonian thinking. A paradigmatic view based on the paradigm a la Rene Descartes and Sir Issac Newton. (Schiffer 1976)In this paradigm, the position of humans is as a superior subject, while other entities other than humans are as inferior objects. The way of thinking of Rene Descartes and Sir Issac Newton is the root of anthropocentrism. Because it was rooted in this philosophy of Essentialism, Europe developed into a state

Second, traditions rooted in monotheism (samawi) religions. Its ethical foundation can be traced from the existence of the teachings which are reflected in the verses that put humans superior. In the Islamic tradition, there are several verses of the Koran which are considered as verses that are the culprit for anthropocentrism and values. These verses include humans as the most perfect creatures in QS. al Tin paragraph 4, QS. Al Isra ‘verse 70, QS. al Infitar verses 7-8, QS.al Tagabun verse 3. Meanwhile, the verses preach humans as intelligent creatures. It’s in the QS. Al Baqoroh verse 75, QS. al Nahl verse 78, QS al-Rum verse 7 and so on. There is also a verse which states that humans are the owners of power over natural resources on this earth, including QS. al Baqoroh verse 22, QS. al Jatsiyah verse 13, QS. Luqman verse 20. Meanwhile, the verses stating that humans are a representation that humans are God’s representatives on earth, include QS. al Baqoroh verse 30, QS. al An’am verse 165, sura QS. Al Shad verse 26.

Apart from Islam in the Judeo-Christian tradition, some verses are affirmed by anthropocentrism, in the books of Genesis 1:28.

“Allah blessed them (Adam and Eve) then Allah said to them: be fruitful and multiply, and fill the earth, and conquer it, and reign over the fish of the sea and the birds of the air and overall the animals that crawl on the earth. “.

If religion is considered the main source of ethical morality, but on the other hand there is an accusation that religion is the theological source of an exploitative understanding of the universe such as what anthropocentrism represents. So these two conditions seem to have contradictions which cannot be found the logical path. However, understanding religion (Islam) should not be seen in bits and pieces, Islam as an ethical foundation should be seen holistically to conclude the ethical foundation that exists in religion, especially in connection with the accusation that religion is the source of human exploitative reasoning.

The emergence of human exploitative nature does not exist in the Islamic conception of environmental resource management, in fact, the view of human anthropocentrism rooted in the view of Descartes essentialism which was rooted in western philosophical thought at the time of the Renaissance (Schiffer 1976)and not to the understandings and dogmas of the Samawi

religion. The separation of humans from religion (secularism) is a problem that makes humans exploitative and greedy in managing nature.

Al Quran does not only tell about The important position of humans in the world, but the Al Quran also conveys messages that humans also to prosper the earth as in the Qur'an, surah Al Hud verse 61. Meanwhile, the verses that emphasize humans do not do damage in nature. One of the verses is QS. Ar-Rum Verse 41. Other verses such as QS. Al Baqoroh verses 11-12, 27,60 and 205, QS. Ali Imron verse 63, Surat Al Maidah verses 32-33, and 64, QS. Al-A'raf verses 56, 74,85, QS. Huud 116, Surat Ar Ra'du verse 25, QS. An Nahl: 88, QS. As Syu'ra: 151-52 and 183, QS. Al Qoshash: 77 and 83 and QS. As-Shaad: 27-28.

At the technical level, the causes of environmental degradation are activities carried out by humans, especially activities carried out to support human economic activities. Human dependence on natural resources, in this case, because humans use natural resources as a source of non-renewable resources production factors (iron, petroleum, minerals, etc.), as a place to get renewable resources (plants, animals and so on), as well as a place to dispose of all waste products from consumption and production activities carried out by humans. Nature is also a place for humans to get all the beautiful facilities that exist in it. (Hussen 2004) Naturally, humans as one of the causes of the decline in environmental quality are very large. In this context, there is a cultural (human) relationship with the environment. In the history of mankind's journey. Humans have made changes to the earth, they eat plants and animals, breathe fresh air, drink water. Everything can be found in nature. (Gritzner 2010) The process of adaptation to changes that occur in nature makes humans the dominant creatures on earth.

Measurement economic activity through the value of Gross Domestic Product (GDP) not only illustrates the operation of economic activity but also causes the use of natural resources to increase massively. At the same time, it will cause the level of environmental damage to be even greater. Environmental damage is not only caused by the exploitation of natural resources as a factor of production but also related to nature as a dumping ground for the waste from the production process and consumption of humans. Thus environmental damage that occurs in nature is a combination product of increased economic activity in the form of exploitation of natural resources but also caused by other human activities. (Pickles, Gürdal, and Ekeryılmaz 2018)

At first (Grossman and Kruger 1992) find empirical evidence that an increase in pollution will go hand in hand with an increase in the per capita income of a country. Next (Panayotou 1997) published a U-shaped curve, which became known as the Environmental Kuznet Curve (EKC) which was previously introduced by Simon Kuznet in 1955. Also, the use of the Environmental Kuznet Curve (EKC) which was popularized by the World Bank's World Development Report in 1992 only to provide validation for the argument that an increase in economic activity will have benefits for improving environmental quality, as conveyed by (Beckerman 1992)

The U-shaped curve corresponds to (Yurttagüler 2017) describes the statistical formulas that contain the relationship between income and environmental damage. In the early stages, there was an increase in per capita income which subsequently also occurred an increase in environmental damage, up to a certain point (threshold level) or turning point there was an increase in per capita income but on the other hand, there was a decrease in environmental damage. According to (Ginevicius, Romualdas 2017) The stages in the EKC include: At the initial stage in the U curve it is called the pre-industrial stage there is an increase in per capita income as well as large environmental damage until it continues to the industrial economy stage and reaches a turning point in the post industrial economy stage the trend of damage

has decreased, but the per capita income continues to experience growth in this phase, there is environment improvement.

From various kinds of tests on the Environmental Kuznet Curve (EKC), in general, they have the same model specifications (Shahbaz, Muhammad and Sinha 2018)

$$Cit = \beta_0 + \beta_1 (Y_{it}) + \beta_2 (Y_{it}^2) + D_{it} + \epsilon_t$$

Note: Cit is environmental damage, Y is Economic Growth, while D is another explanatory variable used cross-section data and t is time series.

- a. **Based on the above equation, it can be seen the functional relationship between Growth-Environmental Degradation, such as:**
- a. **$\beta_1 = \beta_2$ there is no associative relationship between Growth-Environmental Degradation**
- a. **$\beta_1 > 0 \quad \beta_2 = 0$ there is an upward linear associative relationship between Growth-Environmental Degradation**
- a. **$\beta_1 < 0 \quad \beta_2 = 0$ there is a downward linear associative relationship between Growth-Environmental Degradation**

Based on the above equation, to find a Turnpoint for Growth-Environmental Degradation associative relationship can be obtained through the equation.

$$Y^* = -\beta_1 / 2 \beta_2$$

From the tradition of ecological economics thought to produce the IPAT model, a model developed by (Ehrlich & Ehrlich, 1970) A model that estimates the effect of population, affluence and technology on environmental impact is Dietz and Rosa in 1994. To analyze the environmental quality and its driving factors. Because the IPAT model is not a model that is unable to prove hypotheses, the stochastic model which became known as the Stochastic Impact by Regression on Population, Affluence and Technology (STIRPAT) model was developed by (Dietz, Va, and Rosa 1994). Unlike IPAT, the STIRPAT model is a stochastic model that can empirically test a hypothesis.

The STIRPAT model assumes that environmental quality is a function of Population (P) and Affinity (A). Where both can be measured through population size and per capita Productivity. Until now, there has been no agreement on how to measure Technology (T). According to (York, Rosa, and Dietz 2003) Technology (T) is also very dependent on Population (P) and Affluence (A). York et.al (2003) specification of the STIRPAT model are:

$$I = aP^bA^cT^d e$$

The coefficients (b, c, d) describe the elasticity of the factors affecting the quality of the environment or the elasticity of the driving force. The elasticity coefficients (b, c and d) above can be interpreted as follows: the percentage change in I that responds to a 1% increase in the driving force (P, A). The value of the elasticity coefficient > 1.0 indicates an elasticity relationship, where the change in Impact is greater than the driving force. If the coefficient value < 1.0 but > 0 indicates an inelastic relationship, it means that the change in impact is smaller than the change in the driving force. In a state of elasticity coefficient value is negative, which means there is negative elasticity. The impact variable decreases as the driving force increases proportionately. If the value of the elasticity coefficient results in a number < 0.0 and > -1.0 , it indicates that the relationship is inelastically negative. Which means the decrease in Impact is lower than the decrease in driving force.

These environmental problems are suddenly a problem which is believed to come from the result of a social system that is rooted in the way humans treat ecosystems. Various kinds of approaches have been carried out by trying to position that the environmental problem that is happening is related to the problem of human economic activities. Analysis of the relationship between the two has been done by combining environmental variables with economic variables, one of which is from the neoclassical economic tradition, a hypothesis known as the Environmental Kuznet Curve. (Grossman and Kruger 1992) However, before that, systematic efforts to integrate the analysis system to combine the two variables have been made in The report to the Club of Rome (Meadows and Meadows 1972).

It is different from STIRPAT which was born from ecological economic thought which was rooted in Structural Human Ecology as the basis of its theory. The Environmental Kuznet Curve is rooted in neoclassical economic thinking which assumes that high economic growth will be able to solve problems of environmental quality as the opinion of (Beckerman 1992) The presence of EKC was then used with various forms of research to prove the existence of inverted U Shape by reconciling environmental damage factors with per capita income. The author tries in this study to combine approaches that are rooted in two different thought poles, between neoclassical economics and ecological economics which are used in STIRPAT to prove the existence of the Environmental Kuznet Curve.

As a model that combines STIRPAT and EKC, the researchers used the variables used by STIRPAT to prove the existence of EKC in Indonesia. So that this approach can illustrate the validation of the STIRPAT and EKC equations in solving environmental problems in Indonesia.

Previous Research

Research on the Environmental Kuznet Curve (EKC) has been widely carried out by researchers to test the existence of the Environmental Kuznet Curve (EKC) with various variations. Traditionally, the existence of the Environmental Kuznet Curve (EKC) has been studied using macroeconomic variables. However, currently, researches that test the Environmental Kuznet Curve (EKC) have begun using other variables, such as institutional quality with various variances used to proxy the quality of institutions in a country. The following is a summary of previous research on the existence of the Environmental Kuznet Curve (EKC).

Apart from studies from the *Traditional Environmental Kuznet Curve* Also presented are several studies proving EKC using the STIRPAT approach, although the number is still very limited. Combined research between STIRPAT and EKC has been carried out by several researchers, including:

Table 2.1 Summary of previous research

NO	Researcher Name	Title	Method	Variable	Research result
1.	Zhen Yang (Rex) Chng (2019)	Environmental Degradation and Economic Growth: Testing Environmental Kuznets Curve Hypothesis in Six ASEAN Countries	Autoregressive Distribution Lag (ARDL)	CO2 Emission, Economic Growth, Energy Consumption, Trade, Foreign Direct Investment	Confirm Inverted EKC U Shape
2	Viktoriia Koilo (2019)	Evidence of the Environmental Kuznets Curve: Unleashing the Opportunity of Industry 4.0 in emerging Economies	Ordinary Least Square (OLS)	CO2 (carbon dioxide emissions per capita), real GDP per capita, energy consumption per capita, foreign Direct Investment, Trade	Confirm Inverted EKC U Shape
3	M. Irsyad Ilham (2018)	Economic Development and Environmental Degradation in ASEAN	simultaneous Equation Model with Panel Data	CO2 (carbon dioxide emissions per capita), real GDP per capita, energy consumption per capita, foreign Direct Investment, Trade openness	Confirm EKC Inverted U Shape
4	Alexandra Allard & Johanna Takman & Gazi Salah Uddin1 & Ali Ahmed (2017)	The N-shaped environmental Kuznets curve: an empirical evaluation using a panel quantile regression approach	Quantile regression	CO2 emissions (CO2) and the following explanatory variables: income (GDP), renewable energy consumption (REN), technological development (R&D), trade (TRD), and institutional quality (INS).	Confirm EKC Inverted N Shape

5	Abdul Rauf 1 & Xiaoxing Liu & Waqas Amen & Ilhan Ozturk & Obaid Ur Rehman & Muhammad Hafeez (2018)	Testing EKC hypothesis with energy and sustainable development challenges: fresh evidence from belt and road initiative economies	Common Correlated Effects (CCE)	Environmental Degradation (Deforestation, Water Pollution and Air Pollution), Income per capita, Population Growth	Not Confirming EKC
6	Kris Aaron Beck and Prathibha Joshi (2015)	An Analysis of the Environmental Kuznet Curve for Carbon Dioxide Emissions: Evidence for OECD and Non-OECD Countries	Generalized Method of Moment (GMM)	CO2 Emissions, GDP per capita, Population, Net Barter terms of trade index, Urban Population, Energy Use	Confirm EKC Inverted N Shape
7	Zhenbo Zhang and Xiaohua Meng (2018)	Internet Penetration and the Environmental Kuznets Curve: A Cross-National Analysis	Data Panel	CO2 Emissions, GDP per capita, Internet per 10 people, Investment intensity, trade, inflation rate, urbanization, Industrialization, ageing rate, population, the proportion of Women. Democratization	Confirm EKC Inverted U Shape
8	(Yurttagüler 2017)	An Econometric Analysis of the Environmental Kuznets Curve: The Case of Turkey	Johansen cointegration test	CO2 Emissions, Income per capita	Confirm EKC Inverted N Shape
9	Churchill et al. 2018	The Environmental Kuznets Curve in the OECD: 1870-2014	Data Panel	CO2 emissions, income per capita, the ratio of trade, population	Confirm EKC Inverted N Shape Confirm EKC Inverted U Shape

10	Kohler (2019)	Economic Growth and Environmental Degradation: Investigating the existence of the environmental Kuznets curve for local and global pollutants in South Africa	ARDL	CO2 Emissions, Income per capita	Confirm EKC Inverted U Shape
11	Pickles, Yasin (2018)	Environmental Kuznets Curve for CO2 emissions: An analysis for developing, Middle East, OECD and OPEC countries	GMM	CO2 Emissions, Income per capita	EKC Inverted N Shape in the Middle East and OECD countries and OPEC countries.
12	Emrah BEŞE (2018)	Environmental Kuznet Curve (EKC): Empirical Relationship between Economic Growth, Energy Consumption and CO2 Emission evidence from Finland	ARDL	CO2 Emissions, GDP and Energy Consumption	No confirmation of the existence of the EKC in Finland
13	GOH HAN HWA et al (2016)	A Panel Study of the Environmental Kuznets Curve for Carbon Emissions in ASEAN-5 Countries	VECM Data Panel (vector error correction model).	CO2 Emissions, GDP and Trade and Foreign Direct Investment	No confirmation of the existence of the EKC
14	YuSheng Kong, Rabnawaz Khan (2018)	To environmental examine pollution by economic growth and their impact in environmental Kuznets curve (EKC) among developed and developing countries	GMM	Polluted Emission, GDP, Merchandise Export, Arms Export, Merchandise Import, commercial service export, inflation GDP, coal rent, insurance, and financial service, military expenditure and agriculture land	Confirm EKC Inverted U Shape

15	Alexandra Allard & Johanna Takman & Gazi Salah Uddin1 & Ali Ahmed 2017	The N-shaped environmental Kuznets curve: an empirical evaluation using a panel quantile regression approach	Quantile regression	Green House Emission, GDP, Renewable energy consumption, Technological Development, Trade and Institutional Quality	Confirmation of EKC N Shape in lower-middle-income, high-income countries
16	Rahmi Fitriani, Herman Cahyo Diarto & Septya Hadiningrum (2020)	Growth Externalities on the Environmental Quality Index of East Java Indonesia, Spatial Econometrics model of STIRPAT	STIRPAT - GNS (General Nesting Spatial)	Environmental Quality Index, Population Density, Real GDP per Capita, Agricultural Productivity	Density (P) creates a negative impact on EQI, while Agricultural Productivity creates a positive impact on EQI, Mining Productivity (Negative) on the local and surrounding cities
17	Chuanhe Xiong, Shuang Chen & Rui Huang (2019)	Extended STIRPAT model-based driving factor analysis of energy-related CO2 emissions in Kazakhstan	STIRPAT-Ridge Regression	I = Carbon Emission, Pu = Population Size Ps = Urbanization A = GDP / capita T = Carbon emission / GDP St = Proportion Industry V = Foreign Direction Investment W = Trade openness E = Energy Consumption	Population scale and technological improvement are two major factors that led to increased CO2 emissions during 1992-2014 in Kazakhstan. Economic growth and industrialization have a positive influence on the growth of CO2 emissions during stable economic conditions (2003- 2014) rather than at the stage of economic recovery (1992- 2002). There is no EKC proof

18	Yixi Xue, Jie Ren and Xiaohang Bi (2019)	Impact of Influencing Factors on CO2 Emissions in the Yangtze River Delta during Urbanization	STIRPAT-VAR	CO2 emission, GDP / capita, Energy intensity, Population, Urbanization rate	Energy intensity is a driving factor for increasing CO2 emissions, There is no evidence of EKC
19	Shanshan Wang, Tianhao Zhao, Haitao Zheng and Jie Hu (2017)	The STIRPAT Analysis of Carbon Emission in Chinese Cities: An Asymmetric Laplace Distribution Mixture Model	STIRPAT-ALDs mixture model	CO2 emission GDP / capita Population Energy Consumption share of valued added in secondary industry	Proof of EKC GDP is a major factor in increasing CO2 emissions
20	Shuai Liu, Fei Fan and Jianqing Zhang (2019)	Are Small Cities More Environmentally Friendly? an empirical study from China	STIRPAT-VECM (Vector Error Correction Model) Granger causality test	CO2 emission City Size GDP / capita Energy Consumption Public Expenditure Trade openness	Inverted N Shape There is no evidence of EKC

Research methods

The data used in this study are secondary, time series with the study period from 1971-2018. The type of data used in this study is annual. The selection of the period between 1971-2018, apart from being related to data availability, is also related to the start of the development period since the implementation of the first post-New Order election to the present.

Sources of data used in this study were obtained from:

Table 3.1 Research data for the EKC

Table of research data for STIRPAT

Data	Unit	Symbol	Source
• CO2 Emissions	kt	CO2	World Bank
• The income per capita (Gross Domestic Product per capita)	US \$	GDP	World Bank
• Population Density	Million / km2	Popdnt	World Bank
• Energy Structure	% of Fuel Fossil Consumption from Total Consumption	ICE	World Bank
• Foreign Direct Investment	US \$	FDI	World Bank

The research design used in this study aims to provide an overview of the series in estimating. The steps taken are searching and collecting data which will then be analyzed using the Eviews Version 9 application program. The next step is to conduct a pre-estimate test, namely data stationarity test, cointegration test, model stability test, optimum lag test and ARDL test. Stationarity test is used to test the validity of the research data used and the cointegration test to see whether there is a relationship between interactions between variables, whether it has a long-term relationship or not. Meanwhile, the model stability test is used to see that the model is stable so that estimates can be made.

The next stage is to analyze the model using analysis tools *Autoregressive Distribution Lag* (ARDL).

Testing of the first hypothesis about the existence of the Environmental Kuznet Curve with the equation:

$$CO2 = f(GDP^2, GDP, Popdnt, ES, FDI)$$

The above equation is then converted into the log-linear form. Use of Log-linear.

$$\ln CO2_t = \beta_0 + \beta_1 (GDP / Cap)_t + \beta_2 (GDP)_t + \beta_3 (POPDnt)_t + \beta_4 (ES)_t + \beta_5 (FDI)_t + \epsilon_t$$

A data analysis method is an approach used to analyze the effect of each independent variable on the dependent variable. Based on the hypothesis used in this study, for the first hypothesis testing the Environmental Kuznet Curve using the ARDL-ECM method, there are several analysis steps which include: stationarity test, bound testing cointegration test, and ARDL-ECM method, as well as classical assumption test.

B. Autoregressive Distribution Lag (ARDL)

Autoregressive Distributed Lag (ARDL) is a regression model that includes a variable value that explains either the present value or the past value (lag) of the independent variable in addition to the model that includes the lag value of the dependent variable as one of the explanatory variables. The ARDL model is very useful in empirical econometrics because it makes a static economic theory dynamic by taking into account the role of time explicitly. This model can distinguish the short-term and long-term responses of the dependent variable to a unit change in the value of the explanatory variable. (Gujarati 2003)

The ARDL model in general can be expressed in the following equation:

$$Y_t = \alpha + \beta_1 Y_{t-1} + \beta_2 Y_{t-2} + \dots + \beta_k Y_{t-k} + \epsilon_t \quad (1)$$

Furthermore, based on equation (1), the equation can be derived which is adjusted according to the number of variables used

$$CO_2t = \alpha + \beta_1 CO_{2,t-1} + \beta_2 (GDP / Cap)_{2t} + \beta_3 (GDP / Cap)_{2,t-1} + \beta_4 (GDP / Cap)_t + \beta_5 (Popdntst)_{t-1} + \beta_6 (Popdntst)_t + \beta_7 (ES)_t + \beta_8 (ES)_{t-1} + \beta_9 (FDI)_t + \beta_{10} (FDI)_{t-1} + \epsilon_t \quad (2)$$

The research method used in this research is to see to analyze the correlation between the factors that influence the production of Carbon Dioxide emissions for the years 1971-2018 using the Autoregressive Distributed Lag (ARDL) equation. The Autoregressive Distributed Lag (ARDL) approach introduced by Pesar, Shin and Smith (2001) is used to test the existence of cointegration between variables as well as to estimate the long-term and short-term coefficients of the variables used in the study.

An *Autoregressive Distributed Lag* (ARDL) has differences in analyzing long-term relationships with the Johansen cointegration approach which uses several equations, but in Autoregressive Distributed Lag (ARDL) only uses one equation. The use of Autoregressive Distributed Lag (ARDL) and the Granger Causality test can help to avoid problems related to the estimation of time series data periods. Some of the advantages of ARDL as conveyed by (Gujarati 2003)

Result and Discussion

1.1 Data Estimation Results

Following are the results of research data processing with a discussion based on statistical and economic analysis. In this study, two main problems must be answered. The first problem is related to proving the existence of the Environmental Kuznet Curve and the second is related to STIRPAT. The steps taken include:

Unit Root Test

The first step of the test procedure in Auto Regression Distribution Lag (ARDL) is to test the data stationarity. Based on the results of the root test table to see the stationarity of the data, using the Augmented Dickey-Fuller Unit Root Test (ADF) method. For the unit root test with the degree of integration of the statistical absorption values, among others:

- The absolute value of $ADF > \alpha = 1\%, 5\% \text{ and } 10\%$, then the data is stationary
- The absolute value of $ADF < \alpha = 1\%, 5\% \text{ and } 10\%$, then the data is not stationary

Based on the results of the tests carried out, the following results were obtained:

Table. 4.1

Stationarity Test Results

Variable At Lag to	Level	1 st Difference
	Probability	Probability
CO2	0.7954	0.0000
GDP2	0.9625	0.0048
GDP_Cap	0.9807	0.0004
ICE	0.0016	0.0000
FDI	0.0138	0.0000
POPDNST	0.0727	0.1369
	Level	1 st Difference
	Probability	Probability
POPDNST	0.9533	0.0274

Data processed, 2020.

Based on the results of the stationarity test using the Augmented Dickey-Fuler (ADF) test, it was found that all variables except POPDNST were not stationary at the level and were the first differences. The Population Density variable (POPDNST), if the unit root test includes the intercept and trend, the POPDNST variable does not pass the level stage but passes the first difference.

Determination of the Optimal Lag Length

After knowing that the most suitable methods to be used in this research are Autoregressive Distribution Lag (ARDL), Autoregressive Distribution Lag. The next process is the process to determine the optimal lag length. The optimal lag test is used to explain how long the influence of one variable is on another variable. In this study, researchers used the Akaike Information Criteria (AIC). The optimal lag is obtained based on the lowest AIC value, namely ARDL (2,2,2,3,1).

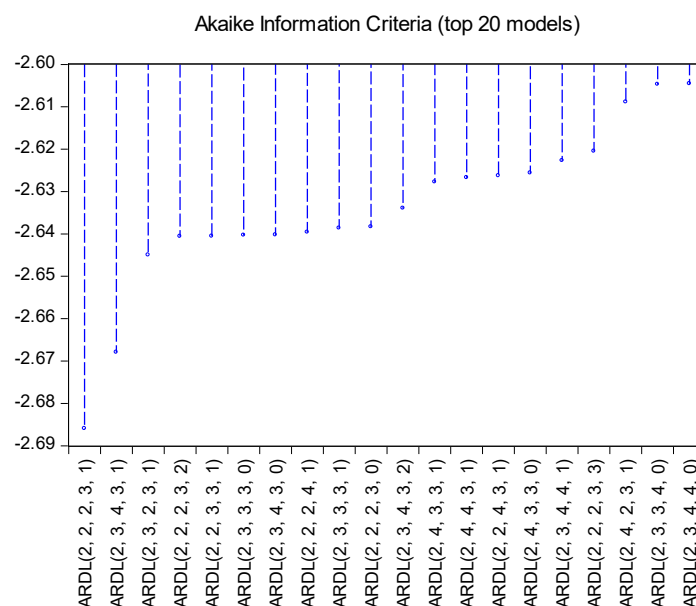


Image: Lag Length Criteria

Autoregressive Distribution Lag

Based on the results of the unit root test, if there are all stationarity variables at the same level, then ECM can be used. However, if there is data that is stationary at the level stage, while the other variables are stationary in the first difference, and there are no variables that are in the second difference, you can use Autoregressive Distribution Lag (ARDL). This optimal lag value can also be known from the results of the analysis carried out based on the ARDL method.

ARDL Model Suitability Test (2,2,2,3,1)

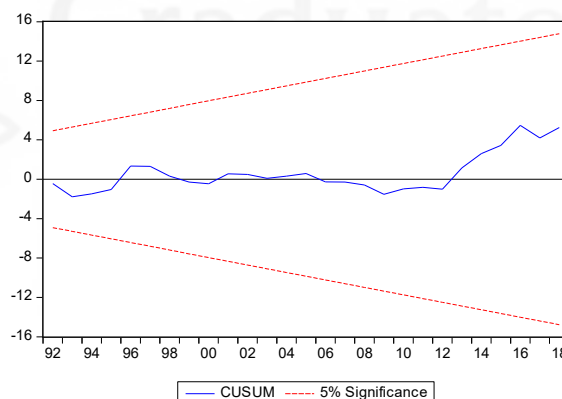
The selected ARDL model suitability test is carried out for the research model that is formed does not violate standard rules in econometrics. In this test, the test is carried out by checking the autocorrelation and model stability.

The autocorrelation test used is the Breusch- Godfrey Lagrange Multiplier (BGLM), with the following hypotheses:

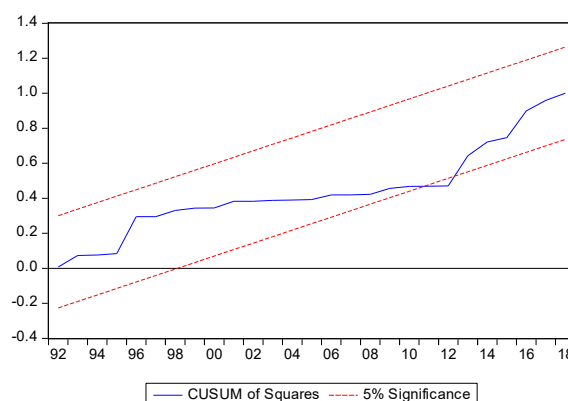
H0: there is no autocorrelation in the residual ARDL (2,2,2,3,1)

H1; there is autocorrelation in the residual ARDL (2,2,2,3,1)

Based on data processing using Eviews, the statistical p values for the Breusch-Godfrey Lagrange Multiplier test were 0.5812. Thus the decision to accept the null hypothesis, which means that there is no autocorrelation in the ARDL model residuals (2,2,2).



Meanwhile, if you use the CUSUM test with a confidence level of 95%. So, according to the CUSUM and CUSUM Square test images, the stability of the model is determined that the blue line is exactly between the red line which is the 5% significance line. This proves that the ARDL model (2,2,2,3,1) is stable.



Bound Testing Cointegration Test

Bound Testing is a tool used to test the existence of a long-run association in a selected model. The results of the bound test will focus on the F statistical value. The F statistical value will be compared with the critical value at the 5% level in Eviews. If the F statistical value has a value that exceeds the Upper Bound Values, the null hypothesis which states that there is no long-run association is rejected, which means that the variables in the study move together for a long time.

ARDL Bounds Test

Date: 07/16/20 Time: 18:01

Sample: 1975 2018

Included observations: 44

Statistical Test	Value	k
F-statistic	16.26163	4
Critical Value Bounds		
Significance	I0 Bound	I1 Bound
10%	3.03	4.06
5%	3.47	4.57
2.5%	3.89	5.07
1%	4.4	5.72

Based on The results of the Bound Test for the ARDL model (2,2,2,3,1) show that the statistical F value of the model is equal to 16.26163 greater at the upper bound value at the level of 5% even 1%. This provides evidence that the GDP variable in this study has cointegration in the long run, or it can be said that the GDP variable moves together with the CO2 variable in the long run.

ECM Short Term Environmental Kuznet Curve (EKC) Analysis and Speed of Adjustment

Short-term results in ARDL can be seen from its ECM model. The ECM model in ARDL can be obtained through a general to a specific method that begins with the search for the maximum lag and then the standard test procedure eliminates insignificant ARDL variables. Until we get

the simplest results. This procedure does not need to be done manually, this is because in the ARDL model using Eviews 9 the results are automatically obtained

The existence of short-term cointegration, in the ARDL approach we can estimate through the value of ECT or CointEq. Through the results of the cointegration test in table X, it is found that the value of ECT or CointEq = -1.270772 and significant at the 5% level, which means there is short-term cointegration in this model. Coefficient *CointEq* It can also be used to measure the speed of adjustment, which is the speed of adjustment in response to changes in the value of ECT or CointEq is valid if the coefficient is negative with a significant probability at the 5% level. The ARDL model (2,2,2) has met the validity requirements, so in this study, we can conclude that the model will go to the equilibrium point at a speed of 127%.

In addition to seeing the speed of adjustment, in short-term integration, we can also how the influence of independent variables on the dependent variable. In this study, it can be seen whether the existence of EKC in the short term also occurs in Indonesia. In this study, we could not predict the validation of the EKC curve because it was associated with the presence of both positive and negative coefficient values.

The relationship can be seen that the GDP per capita variable has a coefficient of -0.00000010751 which is negative with a probability value of 0.0004 < 0.05. So it can be concluded that in the short term there is significant evidence of the existence of the EKC Curve

Meanwhile, the GDP per capita variable squared at the time of the observer is negative, indicating the existence of the EKC Curve in the short run. This is following the results obtained in the research conducted by (Alam et al. 2016) Furthermore, GDP per capita squared (GDP per capita²) affects environmental damage in Indonesia.

Table. X Short Run Estimates

ARDL Cointegrating And Long Run Form

Dependent Variable: D (LOG (CO2))

Selected Model: ARDL (2, 2, 2, 3, 1)

Date: 07/16/20 Time: 18:01

Sample: 1971 2018

Included observations: 44

Cointegrating Form

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
DLOG (CO2 (-1), 2)	0.284282	0.105206	2.702143	0.0118
D (GDP2,2)	-0.000000	0.000000	-4.025542	0.0004
D (GDP2 (-1), 2)	0.000000	0.000000	4.116795	0.0003
D (GDP_CAP, 2)	0.000534	0.000111	4.809108	0.0001
D (GDP_CAP (-1), 2)	-0.000361	0.000113	-3.192539	0.0036
D (ES, 2)	0.007131	0.006427	1.109531	0.2770
D (ES (-1), 2)	0.010859	0.007341	1.479356	0.1506
D (ES (-2), 2)	0.024945	0.006716	3.713978	0.0009
D (FDI, 2)	-0.022211	0.009142	-2.429470	0.0221
D (POPDNS, 2)	-0.139667	0.104451	-1.337149	0.1923
D (@TREND ())	-0.004481	0.001326	-3.380341	0.0022
CointEq (-1)	-1.270772	0.178338	-7.125617	0.0000

Cointeq = D (LOG (CO2)) - (-0.0000 * D (GDP2) + 0.0006 * D (GDP_CAP) - 0.0166 * D (ES) - 0.0285 * D (FDI) - 0.1099 * D (POPDNS) + 0.3091 - 0.0035 * @ TREND)

Source: Processed data

ARDL Long Term Environmental Kuznet Curve (EKC) Analysis

Apart from short-term cointegration, we can also see long-term cointegration. Long-term estimation of ARDL is very important in ARDL. Because in this analysis we can get a long-term relationship from the model created. In the Environmental Kuznet Curves Hypothesis, the GDP per capita variable is positive and the GDP per capita quadratic variable is negative

The ARDL estimator produces coefficients in the estimation that are consistent with the resulting models.

Table. X Long Run Estimates

Long Run Coefficients

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
D (GDP2)	-0.00000006211	0.000000	-1.889380	0.0696
D (GDP_CAP)	0.000555	0.000162	3,435374	0.0019
D (ES)	-0.016612	0.013536	-1.227284	0.2303
D (FDI)	-0.028497	0.012182	-2.339328	0.0270
D (POPDNS)	-0.109907	0.077113	-1.425278	0.1655
C	0.309097	0.148231	2.085239	0.0466
@TREND	-0.003526	0.000964	-3.657271	0.0011

Source: Processed data

Based on the long-run estimates of ARDL from the table above, it shows that the variables GDP per capita and GDP per capita squared have a significant positive and negative coefficient on the results. GDP per capita yields a coefficient of 0.000555 with a probability value of 0.0019, which means that GDP per capita has a positive effect on the movement of the CO₂ variable. An additional 1 US \$ in GDP per capita (per capita income) will increase the CO₂ concentration in the atmosphere by 0.000555 metric ton per capita. Meanwhile, the quadratic GDP per capita variable also has an insignificant effect but has a negative coefficient. This means that in the long term it indicates the existence of the Inverted U EKC Curve in Indonesia but because the probability value is 0.0696 > 0.005, the existence of the Inverted U EKC Curve is not significantly proven.

$$\text{Log (CO}_2\text{)} = 0.024129 - 0.000000110293(\text{GDP}^2) + 0.000572 (\text{GDP}).$$

Validation The existence of the Inverted U EKC Curve in Indonesia can be seen from the coefficient of the equation above which is obtained $\beta_1 > 0$ and $\beta_2 < 0$ indicating that in Indonesia there is an Inverted U Shape, meaning that in the long term in Indonesia it is confirmed the existence of the Environmental Kuznet Curve. Meanwhile, the Turning Point in EKC is obtained by dividing the model formed on the x-axis equal to 0, to obtain:

$$Y = \beta_2 X^2 + \beta_1 X + C$$

$$Y - 1 = 2\beta_2 X + \beta_1$$

$$0 = 2\beta_2 X + \beta_1$$

$$-2\beta_2 X = \beta_1$$

$$X = -$$

Based on the formulation of the points above, the turning point is obtained when Indonesia's per capita income is \$ 2593.1, meaning that at the turning point, the level of carbon dioxide emissions also experienced the highest point, but after that, it decreased along with the increase in nominal GDP per capita.

Validation of the existence of the Environmental Kuznet Curve in Indonesia is the same as research conducted by (Sugiawan and Managi 2016) that the existence of the Environmental Kuznet Curve curve can be proved significantly. The only difference lies in the turning point which resulted in 7,729 USD per capita, which value is beyond the per capita income that Indonesia has ever achieved. Meanwhile, in this research, a turning point was generated by 2593.1 USD per capita. Besides, these results are the same as the research results (Alam et al. 2016) which indicates the existence of the Inverted U EKC Curve in Indonesia in the long term.

However, the results of this study are different from the results of research conducted by (Yang and Chng 2019) who used panel data in 6 ASEAN countries which concluded that in Indonesia and the Philippines the existence of the Environmental Kuznet Curve was not proven. The results differ also compared to the research conducted by (Azwar 2019) which does not confirm the existence of the Environmental Kuznet Curve even though there is a positive relationship between GDP and carbon dioxide emissions.

C. References

- Abosedra, Salah, Muhammad Shahbaz, and Rashid Sbia. 2015. "The Links between Energy Consumption, Financial Development, and Economic Growth in Lebanon: Evidence from Cointegration with Unknown Structural Breaks." *Journal of Energy* 2015: 15
- Acemoglu, Daron & Simon Johnson & James A. Robinson (2005). Institutions as a fundamental cause of long-run growth. In: Philippe Aghion and Steven N. Durlauf, *Handbook of economic growth*, Volume 1A, Chapter 6, 385-472
- Acemoglu, Daron, and James Robinson. 2008. "The Role of Institutions in Growth and Development." WORKING PAPER NO. 10. Washington DC.
- Abdillah, Junaidi. 2014. "ANTHROPOCENTRISM TYPES OF DECONSTRUCTION: Study of Environmentally Friendly Verses." *Kalam: Journal of Religious Studies and Islamic Thought* 8: 65-86.
- Acar, Yasin, Temel Gürdal, and Şebnem Ekeryılmaz. 2018. "Environmental & Socio-Economic Studies Environmental Kuznets Curve for CO 2 Emissions: An Analysis for Developing,." *Environmental & Socio-Economic Studies*, 48-58. <https://doi.org/10.2478/environ-2018-0027>.
- Alam, Mahmudul, Wahid Murad, Abu Hanifa, and Ilhan Ozturk. 2016. "Relationships among Carbon Emissions, Economic Growth, Energy Consumption and Population Growth: Testing Environmental Kuznets Curve Hypothesis for Brazil, China, India and Indonesia." *Ecological Indicators* 70: 466-79. <https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2016.06.043>.
- Amri, Ulil. 2011. "Globalization and Its Impact on the Environment and Human Security in Asia Pacific: The Case of China Dan." *Territorial Assessment Journal* 2 (1): 56-71.
- Azwar. 2019. "ECONOMIC GROWTH AND CO2 EMISSIONS IN INDONESIA: INVESTIGATING THE ENVIRONMENTAL KUZNETS CURVE HYPOTHESIS." *BPPK JOURNAL* 12: 42-52.
- Barber, Charles Victor, and James Scheithelm. 2000. *TRIAL BY FIRE. Forest Fire and Forestry Policy in Indonesia's Era of Crisis and Reform*. New York USA: WORLD

RESOURCES INSTITUTE.

- Barbier, Edward B, and Anil Markandya. 1990. "The Conditions for Achieving Environmentally Sustainable Development." *European Economic Review* 34 34: 659–69.
- Barnhill, David Landis, and Roger S. Gottlieb, eds. 2001. *Deep Ecology and World Religions New Essays on Sacred Ground*. New York USA: STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS.
- Beckerman, Wilfred. 1992. "Development Economic and the Environment Conflict or Complementad." Washington DC.
- Capra, Frijof and Jakobsen, Ove Daniel. 2017. "A Conceptual Framework for Ecological Economics Based on Systemic Principles of Life" 44 (6): 831–44. <https://doi.org/10.1108/IJSE-05-2016-0136>.
- Chertow, Marian R. 2001. "The IPAT Equation and Its Variants and Environmental Impact." *Journal of Industrial Ecology* 4 (4): 13–29.
- Cole, Matthew A, and Eric Neumayer. 2005. "19 Environmental Policy and the Environmental Kuznets Curve: Can Developing Countries Escape the Detrimental Consequences of Economic Growth?," No. January.
- Dietz, Thomas and Jorgenson, Andrew K. 2015. "Introduction: Progress in Structural Human Ecology." *Human Ecology Review* 22 (1): 3–11.
- Dietz, Thomas, Fairfax Va, and Eugene A Rosa. 1994. "Rethinking the Environmental Impacts of Population, Affluence and Technology '." *Human Ecology Review*, no. Weeh 1986.
- Ehrlich, Paul R, and John P Holdren. 1971. "Impact of Population Growth." *Science* 171 (3977): 1212–17.
- Farhani, Sahbi, and Ilhan Ozturk. 2015. "Causal Relationship between CO 2 Emissions, Real GDP, Energy Consumption, Financial Development, Trade Openness, and Urbanization in Tunisia." <https://doi.org/10.1007/s11356-015-4767-1>.
- Fitriani, Rahma, and Herman Cahyo Diartho. 2020. "GROWTH EXTERNALITIES ON THE ENVIRONMENTAL QUALITY INDEX OF GROWTH EXTERNALITIES ON THE ENVIRONMENTAL QUALITY INDEX OF EAST JAVA INDONESIA, SPATIAL ECONOMETRICS MODEL OF STIRPAT *," no. March.
- Ginevicius, Romualdas, Giedrė Lapinskienė and Kęstutis Peleckis. 2017. "The Evolution of the Environmental Kuznets Curve Concept: The Review of the Research." *PANOECONOMICUS* 64 (1): 93–112. <https://doi.org/10.2298/PAN150423012G>.
- Gottlieb, Roger S, ed. 2006. *The Oxford Handbooks of Religion and Ecology*. New York USA: Oxford University Press.
- Gritzner, Charles F. 2010. *Global Connections. Environment and Natural Resources*. New York USA: Chelsea House Publishers.
- Grossman, Gene M, and Alan B Kruger. 1992. "Economic Growth and the Environment." *The Quarterly Journal of Economics* 110 (2): 353–77.
- Gujarati, Damodar N. 2003. *BASIC ECONOMETRICS. FOURTH EDI*. McGraw- Hill Higher Education.
- Haseeb, Muhammad, Sallahuddin Hassan, and Muhammad Azam. 2016. "Rural - Urban Transformation, Energy Consumption, Economic Growth, and CO 2 Emissions Using STRIPAT Model for BRICS Countries" 00 (00): 1–9. <https://doi.org/10.1002/ep>.
- Hussen, Ahmed M. 2004. *Principles of Environmental Economics Second Edition*. Second edi.

- New York USA: Routledge the Taylor & Francis e-Library.
- Köhler, Timothy. 2019. "Economic Growth and Environmental Degradation: Investigating the Existence of the Environmental Kuznets Curve for Local and Global Pollutants in South Africa." WP04 / 2019. SOUTH AFRICA A.
- Lewis, Tom Tietenberg and Lynne. 2012. *Environmental & Natural Resource Economics*. New Jersey, USA: Pearson Education, Inc.
- Lin, Shoufu, Dingtao Zhao, and Dora Marinova. 2009. "Analysis of the Environmental Impact of China Based on the STIRPAT Model." *Environmental Impact Assessment Review* 29 (6): 341–47. <https://doi.org/10.1016/j.eiar.2009.01.009>.
- Ma, Minda, Ran Yan, and Weiguang Cai. 2017. "An Extended STIRPAT Model-Based Methodology for Evaluating the Driving Forces Affecting Carbon Emissions in Existing Public Building Sector: Evidence." *Natural Hazards* 89 (2): 741–56. <https://doi.org/10.1007/s11069-017-2990-4>.
- Meadows, Donella H, and Dennis L Meadows. 1972. *The Limit to Growth: A Report for The Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. Washington DC: Universe Books New York.
- Moutinho, Paulo, and Stephan Schwartzman. 2005. *Tropical Deforestation and Climate Change*. Edited by Paulo Moutinho and Stephan Schwartzman. Washington DC: Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazonia.
- Panayotou, Theodore. 1993. "ECONOMIC GROWTH AND THE ENVIRONMENT."
- _____. 1997. "DEMYSTIFYING THE ENVIRONMENTAL KUZNETS CURVE: TURNING A BLACK BOX INTO A POLICY TOOL." *Environment and Development Economics*.
- Parkin, Michael. 2012. *Macroeconomics*. Tenth Edit. Boston USA: Pearson.
- Romer, David. 2012. *ADVANCED MACROECONOMICS*, Fourt Edition. Fourt Edit. New York: Mc Graw-Hill Irwin.
- Rusmadi. 2016. "ECOSOPHY OF ISLAM: THEMATIC-CONTEXTUAL STUDY OF THE ECOSOPHY OF ISLAM." *Journal of SMaRT Study of Community Religions and Traditions* 02 (02): 237–48. <https://doi.org/10.18784/smart.v2i2.391.g243>.
- Schiffer, Stephen. 1976. "Decrates on His Essence." *Philosophical Review* 85 (1): 21–43. <http://www.jstor.org/stable/2184253>.
- Seeley, Karl. 2017. *Macroeconomics in Ecological Context*. Edited by R. Kerry Turner. New York USA: Springer.
- Shafik, Nemat, and Sushenjit Bandyopadhyay. 1992. "Economic Growth and Environmental Quality Tome Series and Cross Country Evidence."
- Shahbaz, Muhammad and Sinha, Avik. 2018. "Environmental Kuznets Curve for CO2 Emission: A Literature Survey." *Personal, Munich Archive, Repec*, no. 86281.
- Sugiawan, Yogi, and Shunsuke Managi. 2016. "The Environmental Kuznets Curve in Indonesia: Exploring the Potential of Renewable Energy." *Energy Policy* 98: 187–98. <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2016.08.029>.
- Suteja, Hardianyah. 2008. "Reconstruction of Religion and Ecology."
- Syamsuddin, Muhammad. 2017. "Global Ecological Crisis in Islamic Perspective." *Reflective Sociology* 11 (April 2017): 83–106.
- Toynbee, Arnold. 1972. "The Religious Background of the Present Environmental Crisis." *International Journal of Environmental Studies* 3 (July 2013): 141–46.

- Valez-Henao, Johan Andres, Vivanco, David Font. 2019. "Technological Change and the Rebound Ect in the STIRPAT Model: A Critical View" 129 (July 2018): 1372–81. <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2019.03.044>.
- Vlek, Charles, and Linda Steg. 2007. "Human Behavior and Environmental Sustainability: Problems, Driving Forces, and Research Topics." *Journal of Social Issues* 63 (1): 1–19.
- Wagoner, PE, and JH Ausubel. 2002. "A Framework for Sustainability Science: A Renovated IPAT Identity Dimensions Make an Iron Framework from Forces to Impact." *PNAS* 99 (12): 7860–65. <https://doi.org/10.1073/pnas.122235999>.
- Wang, Shanshan, Tianhao Zhao, Haitao Zheng, and Jie Hu. 2017. "The STIRPAT Analysis on Carbon Emission in Chinese Cities: An Asymmetric Laplace Distribution Mixture Model." *Sustainability* 2237 (9). <https://doi.org/10.3390/su9122237>.
- White, Lynn. 2009. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155 (3767): 1203–7.
- Yang, Zhen, and Rex Chng. 2019. "Environmental Degradation and Economics Growth: Testing the Environmental Kuznets Curve Hypothesis (EKC) in Six ASEAN Countries" 19.
- York, Richard, Eugene A Rosa, and Thomas Dietz. 2003. "METHODS STIRPAT, IPAT and ImPACT: Analytic Tools for Unpacking the Driving Forces of Environmental Impacts." *Ecological Economics* 46: 351–65. [https://doi.org/10.1016/S0921-8009\(03\)00188-5](https://doi.org/10.1016/S0921-8009(03)00188-5).
- Yurttagüler, İpek M. 2017. "An Econometric Analysis of the Environmental Kuznets Curve: The Case of Turkey." *Alphanumeric Journal. The Journal of Operations Research, Statistics, Econometrics and Management Information Systems* 5 (1). <https://doi.org/10.17093/alphanumeric.304256>.

Telaah Teologi, Ekonomi dan Ekologi terhadap Fenomena *Fast Fashion Industry*

Defrita Rufikasari

Abstract

Behind the clothes we wear, there are a series of interrelated problems, such as the problem of production waste that pollutes the environment, a consumptive lifestyle due to the rapid change in fashion, and the welfare of workers in the fashion industry. This issue cannot be separated from the influence of the fast fashion industry phenomenon that creates “planned obsolescence” and “Supply chain” management patterns that make people tend to consume excessively. The theoretical basis used in this paper is Richard Evanoff’s theory of Bioregionalism in dialogue with other thinkers from philosophy to theology. Through a study of phenomena in the field that I dialogued with these theories, there are concrete proposals that can be considered, such as sustainable entrepreneurship patterns, utilizing the role of a catalyst to create an ethical work environment, and the role that churches can take regarding the impact of the fast fashion industry. The ethical aspects that the church needs to talk about are matters related to business, the welfare of workers in garment factories (fashion), environmental sustainability, and alternatives to consuming clothes that are more environmentally friendly and considerate of others. So that theology and church are more “down to earth” by involving themselves in issues that are familiar with the daily life of the people.

Keywords: *fast fashion industry, supply chain, bioregionalism*

Abstrak

Di balik pakaian yang kita kenakan ada serangkaian persoalan yang berkelindan satu sama lain seperti misalnya persoalan limbah produksi yang mencemari lingkungan, gaya hidup yang konsumtif karena cepatnya perubahan fashion, serta kesejahteraan para pekerja di industri fashion. Hal tersebut tidak dapat dilepaskan dari pengaruh fenomena fast fashion industry yang menciptakan “keusangan terencana” dan pola manajemen “Supply chain” yang membuat orang cenderung mengonsumsi berlebihan. Landasan teori yang dipakai dalam penulisan ini adalah teori Bioregionalisme Richard Evanoff yang didialogkan dengan pemikir lainnya mulai dari filsafat hingga teologi. Melalui telaah fenomena di lapangan yang kemudian didialogkan dengan teori-teori tersebut, ada usulan-usulan konkrit yang dapat mulai dipertimbangkan seperti misalnya pola kewirausahaan lestari, memanfaatkan peran katalisator untuk menciptakan lingkungan kerja yang etis, serta peran yang dapat diambil oleh gereja terkait dampak dari fast fashion industry. Aspek etis yang perlu gereja bicarakan adalah hal-hal yang berhubungan dengan bisnis, kesejahteraan pekerja di pabrik garmen (fashion), kelestarian lingkungan, serta alternatif-alternatif mengonsumsi pakaian yang lebih ramah lingkungan dan memperhatikan sesama. Sehingga berteologi dan bergereja lebih “membumi” dengan melibatkan diri dalam isu-isu yang akrab dengan keseharian umat.

Kata-kata kunci: *fast fashion industry, supply chain, bioregionalisme*

A. Pendahuluan

Belakangan di media sosial seperti Instagram, sebagian pesohor mulai menggemakan

gerakan dengan tanda pagar (#) pakaiulang. Mereka kembali menggaungkan seruan untuk tidak malu mengenakan pakaian yang ada berulang kali. Gerakan ini mengajak orang untuk tidak terus-menerus membeli produk fashion padahal barangkali tidak selalu dibutuhkan. Namun membeli hanya agar tidak ketinggalan zaman. Pertanyaannya, pernahkah kita berpikir atau tahu berapa banyak pakaian yang kita miliki di dalam lemari? Kemudian berapa banyak dari pakaian yang kita miliki itu yang masih sering kita pakai? Sementara berapa banyak yang tidak terpakai, baru dibeli namun belum dipakai? Berapa banyak pakaian yang kita sumbangkan kepada orang lain dengan harapan dapat menolong orang lain dan memberi ruang pada lemari yang mulai sesak? Pernahkah kita memikirkan apakah donasi pakaian-pakaian itu semuanya tersalurkan atau sebagian berakhir menjadi limbah sampah? Kita tentu memiliki jawaban beragam. Namun barangkali tidak semua orang menyadari bahwa semakin banyak pakaian yang ditumpuk, semakin besar potensi pakaian itu menjadi limbah sampah.

Masalah pakaian tidak hanya terletak pada muaranya, ketika tidak terpakai, lalu berakhir di tempat sampah, melainkan juga pada proses di hulunya. Di era modern saat ini, kebutuhan akan fashion telah menjadi kebutuhan utama/primer bagi setiap golongan masyarakat. Fashion telah mengalami pergeseran makna seiring berkembangnya peradaban manusia. Awalnya pada abad ke-20 fashion berhubungan erat dengan peristiwa sosial-politik namun sekarang fashion telah berkembang dalam segi sosial maupun kultural menjadi sebuah gaya hidup. Akibatnya terjadi peningkatan yang signifikan terhadap industri tekstil khususnya pada produk pakaian. Dalam rangka memenuhi kebutuhan masyarakat terhadap pakaian dan gaya hidup, maka para pelaku industri mengusahakan agar memangkas dimensi ruang dan waktu agar produk pakaian yang dihasilkan cepat, murah, dan efektif. Salah satu cara yang dilakukan adalah dengan menggunakan perkembangan teknologi dalam proses pengolahan bahan baku hingga proses desain. Tidak cukup hanya disitu, teknologi juga digunakan dalam pemasaran produk sehingga produk dapat dipasarkan ke seluruh belahan dunia dan dalam waktu singkat dapat memenuhi hasrat konsumsi fashion masyarakat. Cara ini dikenal dengan istilah *Fast Fashion*.

Secara singkat sejarah perjalanan *fast fashion* diawali pada tahun 1960-an ketika orang-orang mulai membutuhkan pakaian siap pakai yang pengerjannya cepat dengan harga terjangkau dan dapat digunakan oleh semua kalangan masyarakat. Sebelumnya, pada pertengahan abad ke-20, dunia industri fashion menyajikan pakaian-pakaian empat musim setiap tahunnya yaitu: musim gugur, musim dingin, musim semi, dan musim panas. Hal ini berlaku bagi negara-negara di belahan dunia dengan empat musim. Para desainer akan mengerjakan pakaian-pakaian sesuai musim yang akan datang selama berbulan-bulan. Sebelum fashion dapat dengan mudah diakses oleh semua kalangan masyarakat, desain dari pada desainer untuk setiap musim hanya diperuntukkan bagi kalangan kelas atas.¹ Maka kebutuhan pakaian yang *ready to wear* bagi kalangan bawah semakin mendesak.

Hal ini berbeda dengan situasi saat ini di mana hampir setiap jenama fashion memproduksi 52 model pakaian setiap tahun atau disebut micro-seasons. Artinya, setiap minggu akan selalu ada koleksi terbaru. Sejak saat itu, setiap jenama memproduksi pakaian dalam jumlah besar dan cepat untuk memastikan pasokan dan kebaruan mode pakaian memenuhi kebutuhan pasar. Pola ini membuat produksi fashion yang sangat masif setidaknya 53 juta ton pakaian diproduksi setiap tahunnya.²

¹ Audrey Stanton, "What Does Fast Fashion Mean, Anyway?," The Good Trade, diakses 15 Mei 2022, <https://www.thegoodtrade.com/features/what-is-fast-fashion>.

² Emma Ross, "Fast Fashion Getting Faster: A Look at the Unethical Labor Practices Sustaining a Growing Industry," International Law and Policy Brief, diakses 29 April 2022, <https://studentbriefs.law.gwu.edu/ilpb/2021/10/28/fast-fashion-getting-faster-a-look-at-the-unethical-labor-practices-sustaining-a-growing-industry/>.

Pada dasarnya, *fast fashion* adalah konsep bisnis industri fashion yang memproduksi pakaian ready to wear dengan konsep pergantian mode yang cepat dan dapat diakses oleh semua kalangan. *Fast Fashion* berfokus kepada produksi massal dalam waktu yang relatif cepat dengan tujuan memenuhi kebutuhan pasar. Karakteristik dalam industri ini meliputi proses produksi yang lebih cepat, bahan baku cenderung berkualitas rendah dan tidak tahan lama, dijual dengan harga yang murah, dan model mengikuti tren terbaru dan berganti dalam waktu yang singkat. *Fast fashion* berkembang pesat secara global dengan berbagai jenama seperti *Mango*, *H&M*, *Uniqlo*, *Bershka* dan lain sebagainya. Produk *fast fashion* memperoleh perhatian yang cukup besar oleh masyarakat global, di tahun 2014, rata-rata orang memiliki 60% lebih banyak produk pakaian dibandingkan dengan rata-rata konsumen pada tahun 2000.³ Menarik disimak bahwa ketika pandemi Covid-19 melanda dunia tahun 2020, industri fashion tidak benar-benar redup. *Fast fashion industry* dengan cepat mampu beradaptasi terhadap pola baru konsumen dalam mengkonsumsi produk fashion di tengah pandemi. Penelitian yang dilakukan oleh Ni Kadek Yuni Diantari menunjukkan bahwa selama masa pandemi dan new normal 44% motivasi pembelian produk *fast fashion* adalah harga produk yang terjangkau. Alasan lain yang dipilih oleh responden dalam mengkonsumsi produk *fast fashion* selama masa pandemi dan new normal adalah untuk kebutuhan acara tertentu (28%), sebagai retail therapy atau aktivitas berbelanja dalam rangka meningkatkan suasana hati (26%), mengikuti tren (18%).⁴

Fenomena *Fast Fashion* mulanya dianggap sebagai suatu model bisnis yang inovatif dengan manajemen '*Supply Chain*', yaitu jaringan produksi dan distribusi yang efektif dan efisien. Namun kemudian belakangan ini terkuak fakta bahwa bisnis *fast fashion* dinilai melakukan praktik yang menyimpang dan menerobos serangkaian kode etik. Akibatnya muncul permasalahan dalam bidang lingkungan, ekonomi dan sosial. Permasalahan-permasalahan inilah yang akan coba penulis analisis dengan menggunakan teori Bioregionalisme Richard Evanoff sebagai teori utama untuk menelaah lebih dalam elemen-elemen yang terdampak oleh *fast fashion industry*. Pendekatan Bioregionalisme Richard Evanoff akan didialogkan dengan pemikiran-pemikiran lainnya misalnya tentang konsumerisme yang dibahas oleh Jean Baudrillard, yang turut mempercepat laju *fast fashion*. Selain itu juga menganalisis prospek solidaritas yang dapat dikembangkan dalam konteks *fast fashion industry* yang memiliki dampak negatif terhadap lingkungan dan manusia. Hal-hal ini juga akan direfleksikan dalam perspektif teologi untuk menemukan prospek solidaritas kita dengan lingkungan, sesama manusia yaitu pekerja di *fast fashion industry* serta menggali aspek-aspek spiritualitas apa yang dapat dikembangkan sebagai alternatif konsumerisme.

B. Metodologi Penulisan

Penulisan artikel ini menggunakan metode deskriptif kualitatif yang dalam prosesnya berupa pengumpulan dan analisis data serta penafsiran teologis terhadap fenomena *fast fashion industry*. Penulisan artikel ini juga memanfaatkan penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya oleh para peneliti lintas ilmu terkait topik *fast fashion*. Penelitian yang mereka lakukan menolong penulis untuk mengembangkan analisis dalam menafsirkan fenomena *fast fashion industry* di konteks Indonesia dengan menggunakan perspektif teori Bioregionalisme dan pemikiran-pemikiran teologis lainnya. Penelitian deskriptif ini disajikan dalam bentuk uraian tentang fenomena yang ditangkap, kemudian dianalisis dan dijelaskan secara kualitatif dengan aturan-aturan berpikir ilmiah yang diterapkan secara sistematis.

³ "How Polluting Is the Fashion Industry?," *EKOenergy* (blog), 18 Maret 2019, <https://www.ekoenergy.org/how-polluting-is-the-fashion-industry/>.

⁴ Ni Kadek Yuni Diantari, S Tr Ds, dan M Sn, "TREN NEW NORMAL PADA INDUSTRI FAST FASHION DI INDONESIA : ADAPTASI FAST FASHION DI MASA PANDEMI," no. 1 (2021): 8.

C. Pembahasan

Dalam pemaparan di bagian pendahuluan, penulis menyebutkan bahwa *fast fashion industry* adalah model manajemen ‘*Supply Chain*’ atau manajemen rantai pasokan yang inovatif karena efektif dan efisien. Secara sederhana, konsep supply chain management adalah strategi yang berhubungan dengan kegiatan produksi, pengiriman dan distribusi produk dari perusahaan kepada pelanggannya.⁵ Konsep ini berhubungan dengan bagaimana cara yang diterapkan perusahaan dalam meningkatkan skala produktivitas, kualitas dan efisiensi operasional perusahaan tersebut. Tujuan dari manajemen rantai pasokan adalah memenuhi kebutuhan konsumen dan menghasilkan keuntungan. Dalam prosesnya, tujuan tersebut dicapai dengan memperhatikan bahkan memperkecil biaya pengeluaran agar keuntungannya semakin maksimal. Intinya, manajemen rantai pasokan mengacu pada proses yang mengurangi biaya dan meningkatkan efisiensi.

Dalam *fast fashion industry*, manajemen rantai pasokan pakaian menelusuri semua bagian proses, mulai dari konsep hingga pelanggan, yang mengarah pada penciptaan produk yang diinginkan oleh konsumen. Hal tersebut termasuk dari mana dan bahan apa yang digunakan untuk membuat pakaian, bagaimana bahan tersebut dikembangkan menjadi sesuatu yang lebih besar, dan perjalanan yang dilakukan barang yang sudah jadi untuk sampai di toko atau di depan pintu konsumen pemesan. Di balik pakaian yang kita gunakan saat ini ada fase yang melibatkan banyak pabrik dan tangan pekerja. Mulai dari pekerja di pabrik yang memotong kain, menjahit, dan menyelesaikan pakaian yang dirancang oleh jenama tertentu. Contoh dari manajemen rantai pasokan dalam *fast fashion industry*, desain kemeja dibuat di Jepang, kapasnya ditanam di Uzbekistan, pemintalannya di India, pewarnaan dilakukan di Vietnam, sementara proses menjahit dan mengemas dilakukan di Indonesia. Proses ini terjadi di pabrik-pabrik garmen di negara-negara seperti Bangladesh, Cina, dan India serta Indonesia yang kemudian dikirimkan kepada jenama tertentu seperti *Mango*, *H&M*, *Uniqlo*, *Bershka*, *Topshop* dan sebagainya untuk didistribusikan ke retailer mereka dan kemudian dapat kita miliki baik melalui toko offline ataupun online dengan sekali klik.

Namun beberapa waktu belakangan ini manajemen rantai pasokan dalam *fast fashion industry* menuai banyak sorotan karena permasalahan yang ditimbulkan seperti persoalan lingkungan, sosial dan juga kesejahteraan manusia. Dalam bagian ini, penulis akan memaparkan dampak-dampak yang muncul dari fenomena *fast fashion industry* khususnya yang terjadi di Indonesia seperti dampak dari limbah yang merusak lingkungan, ketidakadilan yang dialami oleh pekerja di pabrik garmen yang masuk dalam *supply chain fast fashion industry* dan bagaimana hal ini didorong pula oleh gaya hidup konsumtif yang ada di tengah masyarakat.

Dampak yang ditimbulkan dari perkembangan *fast fashion industry* terhadap lingkungan salah satunya adalah pencemaran air akibat penggunaan pewarna tekstil kimia juga material poliester yang tanpa kita sadari ketika dicuci menghasilkan serat mikro yang meningkatkan jumlah limbah plastik. Mikroplastik ini adalah potongan plastik kecil yang tidak dapat terurai secara alamiah dan ditemukan dalam serat sintetis seperti poliester, nilon, dan akrilik.⁶ Selain itu ada lebih dari 8.000 bahan kimia sintetis yang digunakan dalam proses pembuatan pakaian.⁷ Indonesia sendiri termasuk salah satu produsen dan konsumen pakaian terbesar. Berdasarkan

⁵ Sampoerna University, “Pengertian Supply Chain Management, Prinsip Hingga Proses Bisnis,” *Sampoerna University* (blog), 31 Maret 2022, <https://www.sampoernauniversity.ac.id/id/supply-chain-management/>.

⁶ Elizabeth Mearns, “Indonesia’s Fast Fashion Pollution Problems Fueled by Consumer Demand,” *CGTN Europe*, 26 Juni 2021, <https://stories.cgtn.com/indonesia-fast-fashion-pollution-problems-fueled-by-consumer-demand/>.

⁷ Audrey Stanton, “What Is A Supply Chain And How Can It Be Ethical?,” *The Good Trade*, diakses 15 Mei 2022, <https://www.thegoodtrade.com/features/ethical-supply-chain>.

data dari Badan Pusat statistik (BPS) tahun 2019 menunjukkan bahwa produksi industri pakaian mengalami pertumbuhan sebesar 15,29% dan perusahaan-perusahaan ini masih menggunakan pewarna dengan pengelolaan limbah yang buruk. Greenpeace misalnya menganalisis air Sungai Citarum dan menemukan air sungai sudah tercemar timah hitam, merkuri, arsenik, dan pewarna yang mengganggu sistem endokrin yang telah dilarang di Uni Eropa karena implikasi negatifnya.⁸ Di tepi Sungai Citarum, terdapat lebih dari 1.000 pabrik yang melepaskan bahan kimia beracun, seperti merkuri, kadmium, dan arsenik, ke dalam sungai di mana air yang sama digunakan oleh penduduk sekitar sungai untuk mandi dan mencuci pakaian.⁹ Setiap tahun, lebih dari setengah triliun galon air bersih dan segar telah terkontaminasi limbah tekstil yang tidak diolah secara benar yang dibuang ke sungai dan pada akhirnya mencemari lautan. Hal ini acapkali kurang mendapatkan perhatian *fast fashion industry* karena fokus mereka adalah memperoleh bahan yang lebih murah dan dapat di produksi dengan cepat, dan pada akhirnya mengabaikan dampak dari bahan kimia dalam proses pembuatan pakaian.

Selain dampak terhadap lingkungan, dampak lain yang ditimbulkan oleh *fast fashion industry* adalah kesejahteraan pekerja di pabrik garmen yang masuk dalam manajemen rantai pasokan pakaian. Kesejahteraan di sini bukan hanya tentang upah pekerja namun juga faktor K3 atau Keselamatan dan Kesehatan Kerja yang kerap diabaikan. *Fast fashion industry* mempekerjakan sekitar 75 juta pekerja pabrik di seluruh dunia.¹⁰ Banyak pekerja garmen yang memiliki jam kerja panjang sehingga bekerja sampai 16 jam sehari, 7 hari seminggu. Hal ini diperparah dengan penggunaan bahan-bahan kimia dalam proses pembuatan pakaian yang dapat mengancam kesehatan pekerja seperti misalnya meningkatkan risiko kanker, termasuk penyakit saluran pernafasan dan kulit.¹¹ Kesehatan pekerja garmen di *fast fashion industry* selalu ada dalam situasi berbahaya karena terekspos oleh bahan-bahan kimia tersebut. Juga tentang keselamatan pekerja garmen yang selalu berurusan dengan mesin-mesin seperti alat potong dan setrika yang senantiasa mengancam keselamatan mereka. Belum lagi pelecehan seksual yang dialami oleh para pekerja di pabrik garmen yang sebagian besar adalah perempuan.¹²

Seolah-olah hal-hal tersebut belum cukup memperburuk situasi pekerja garmen, mereka masih dihadapkan pada upah rendah. Dalam konteks ini saya sependapat dengan Rob van Drimmelen yang berpendapat bawa asumsi bahwa pertumbuhan ekonomi akan otomatis mengembangkan lapangan pekerjaan dan meningkatkan upah perlu dipertanyakan kembali.¹³ Pada kenyataannya untuk menambah pemasukan, tak jarang para pekerja garmen ini rela bekerja melebihi jam kerjanya atau lembur. Upah rendah yang diterima oleh pekerja pabrik garmen terjadi karena masih banyak perusahaan merasa bahwa para pekerjalah yang memerlukan mereka. Sehingga dengan kata lain jika pekerja tidak senang dengan upah yang sudah ditetapkan perusahaan, pekerja dapat mencari perusahaan lain. Menurut Singgih, banyak perusahaan yang merasa

⁸ Fiona May Leman dkk., "DAMPAK FAST FASHION TERHADAP LINGKUNGAN," t.t., 134.

⁹ Mearns, "Indonesia's Fast Fashion Pollution Problems Fueled by Consumer Demand."

¹⁰ Ross, "Fast Fashion Getting Faster."

¹¹ Stanton, "What Does Fast Fashion Mean, Anyway?"

¹² Nurhadi Sucahyo, "Pekerja Perempuan: Pelecehan, Kekerasan dan Potensi Penularan HIV/AIDS," VOA Indonesia, diakses 20 Mei 2022, <https://www.voaindonesia.com/a/pekerja-perempuan-pelecehan-kekerasan-dan-potensi-penularan-hiv-aids/5647749.html>. Survei Federasi Buruh Lintas Pabrik (FBLP) dan Perempuan Mahardika, dari 15 perusahaan garmen, 56 persen pekerja perempuan di sana menyatakan pernah mengalami tindak pelecehan seksual. Survei yang dilakukan oleh Never Okay Project tahun 2019 dari 1.240 responden, 81 persennya menyatakan pernah mengalami pelecehan seksual di tempat kerja. Beberapa penyebab pelecehan dan kekerasan seksual antara lain adalah lingkungan kerja yang penuh target, relasi kuasa dan norma serta sikap.

¹³ Rob van Drimmelen, *Faith in a Global Economy-A Primer for Christians* (Switzerland: WCC Publications, 1998), 18.

bahwa iklim usaha yang sehat di Indonesia konkretnya adalah upah pekerja yang murah.¹⁴ Upah pekerja yang murah ini bukan hanya dilekatkan kepada negara Indonesia, namun juga negara-negara Asia Tenggara dan Asia Selatan lainnya. Seolah-olah jika ingin memangkas ongkos produksi, gunakan saja tenaga kerja dari negara-negara di Asia Tenggara dan Asia Selatan.

Selain pemberian upah dibawah standar, ada juga permasalahan pembayaran upah yang terlambat. Disisi lain produk fast fashion dijual dengan harga yang tinggi dalam arti mampu diakses oleh masyarakat, namun para pekerja yang membuat produk fashion tersebut tidak dibayar selama berbulan-bulan. Sebagian besar pekerja di pabrik garmen yang masuk dalam supply chain fast fashion industry adalah perempuan yang seringkali tidak dibayar setara dengan pekerja laki-laki.¹⁵ Jam kerja yang panjang dan upah yang rendah serta keselamatan kerja yang minim menjadi situasi yang dihadapi oleh para pekerja garmen dalam supply chain fast fashion industry.

Pertumbuhan fast fashion industry yang melaju cepat tidak dapat dilepaskan dari pengaruh gaya hidup konsumtif yang ada di masyarakat. Gaya hidup yang mendorong orang untuk mengonsumsi lebih banyak daripada yang dibutuhkan. Jean Baudrillard dalam bukunya *The Consumer Society (Myths and Structure)* menyampaikan bahwa konsumsi diatur oleh sebuah pemikiran magis yaitu sebuah mentalitas primitif yang selama ini definisinya didasarkan pada kepercayaan akan kemahakuasaan pikiran.¹⁶ Baudrillard mengkritik teori Marx di antaranya tentang kapitalisme di mana produksi dengan eksploitasi para pekerja adalah kuncinya. Dan kemudian menjual produk tersebut sebagai komoditas kepada masyarakat untuk menghasilkan keuntungan yang maksimal. Menurut Baudrillard konsumsi adalah inti dari ekonomi, bukan produksi khususnya dalam konteks masyarakat saat ini yaitu masyarakat konsumen. Ciri-ciri utama dari masyarakat konsumtif adalah bahwa ruang konsumsinya berupa kehidupan sehari-hari. Sehingga aktifitas masyarakat ikut mempengaruhi dan membentuk sikap juga perilaku konsumen yang lalai dalam pengambilan keputusan sehingga seringkali yang terjadi adalah mengonsumsi barang-barang yang sebenarnya tidak dibutuhkan. Masyarakat konsumtif ini sangat identik dengan pemborosan. Hal ini juga disinggung oleh Richard Evanoff yang memaparkan pandangan Rostow tentang perkembangan ekonomi yang mendorong orang-orang untuk terus mengonsumsi.¹⁷

Pada masyarakat konsumtif saat ini, apa yang dikonsumsi tidak lagi mementingkan pada kegunaan dasar dari objek konsumsi tetapi mengutamakan simbol yang melekat baik pada objek konsumsi. Hal lain yang hanya menciptakan simbol, menurut Baudrillard adalah fashion. Pada dunia fashion yang terlihat adalah “permainan penanda-penanda” yang pada akhirnya menghilangkan rujukan pada realisme. Artinya fashion diciptakan bukan lagi berdasarkan tujuannya, tetapi dari model itu sendiri. Fashion pada era modern berkaitan dengan pilihan pakaian, gaya, dan citra yang dengan hal-hal itu seseorang menciptakan identitasnya. Fashion sebagai sumber penciptaan identitas dan perilaku baru yang dalam beberapa tahun belakangan disuburkan oleh media sosial yang membuat fashion sebagai sesuatu yang harus dikejar agar relevan dengan modernitas.

Hal ini disadari betul oleh para pelaku di fast fashion industry sehingga mereka menciptakan ‘keusangan terencana’ (*planned obsolescence*). Keusangan terencana merupakan sebuah proses,

¹⁴ Emmanuel Gerrit Singgih, *Reformasi dan Transformasi Pelayanan Gereja* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 96.

¹⁵ van Drimmelen, *Faith in a Global Economy-A Primer for Christians*, 78.

¹⁶ Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures* (London: Sage, 1998), 31.

¹⁷ Richard Evanoff, *Bioregionalism and Global Ethics: A Transactional Approach to Achieving Ecological Sustainability, Social Justice, and Human Well-Being* (New York: Routledge, 2011), 129.

sistem, atau cara untuk mengatur proses keusangan produk.¹⁸ Tujuan dari keusangan terencana adalah membentuk iklim konsumtif bagi para konsumen sehingga aktivitas jual beli produk di masyarakat menjadi semakin bergairah. Keusangan terencana pada *fast fashion* dilakukan dengan selalu menawarkan tren atau model terbaru dan mempersingkat usia produk melalui kualitas produk yang rendah. Konsumen mulai menerima bahwa kualitas pakaian cukup biasa saja. Hal ini memicu konsumen untuk terus menerus membeli pakaian untuk mendapatkan model yang lebih baru. Lingkaran setan inilah yang menjadi ‘bahan bakar’ melajunya *fast fashion industry* yang membawa dampak negatif bagi alam dan manusia.

Fenomena *fast fashion industry* dan rentetan dampak yang dialami oleh alam dan manusia khususnya di Indonesia menjadi menarik untuk dikaji menggunakan teori bioregionalisme Richard Evanoff. Bioregionalisme (Evanoff, 2011:1) tersebut dikembangkan sebagai strategi untuk mencapai 3 hal yaitu:

- Mempromosikan kelestarian ekologi di mana manusia dan makhluk hidup lainnya dapat berkembang.
- Mencapai keadilan sosial bagi seluruh ciptaan.
- Memaksimalkan kesejahteraan manusia dalam arti menyediakan kebutuhan baik materi, psikologi, sosial, dan budaya secara utuh bagi individu-individu.

Dalam menjelaskan perspektif tersebut, Evanoff mengajak kita menyadari bahwa dalam perspektif Bioregionalisme, interaksi antara individu, ekologi dan sosial tidak dapat dilepaskan satu sama lain. Sehingga ketiga interaksi yang dinamis, saling terkait namun juga otonom pada dirinya masing-masing.¹⁹ Pemahaman interaksi tersebut dipinjam Evanoff dari “Segi Tiga Ekologi Manusia” Dieter Steiner yang terdiri dari E = Environment/alam/lingkungan, S= society, atau masyarakat dan P = Person atau manusia. Pada elemen P ada tiga lapisan kesadaran: diskursif, praktis, dan kesadaran non-reflektif.²⁰ Interaksi tersebut disebut Transaksionalisme yang bertujuan agar ketiga komponen tersebut mampu menegosiasikan kepentingan-kepentingannya tanpa merugikan keseluruhan juga masing-masing elemen.

Dalam konteks disiplin Teologi maka Emmanuel Gerrit Singgih mengusulkan agar dalam interaksi ketiga elemen yaitu alam, manusia dan masyarakat, pada tiap elemennya ada unsur G atau God/Allah sehingga segi tiga sama sisi tersebut menjadi segi tiga sama sisi Steiner-Evanoff-UKDW.²¹ Singgih menjelaskan bahwa Allah yang dipahami dalam interaksi tersebut bukan hanya Allah yang transenden namun juga Allah yang imanen. Tuhan tidak hanya diyakini sebagai yang transenden tetapi juga imanen. Dalam hal ini kita perlu menjadi panenteis yang menghayati ada Allah di dalam alam, masyarakat dan individu. Lebih dalam lagi, Singgih berpendapat bahwa segi tiga Steiner-Evanoff-UKDW dapat pula menjadi gambaran interaksi yang ada di antara tiga elemen yaitu Allah, Manusia, dan Alam sebagai yang setara dan tidak mengorbankan salah satunya.²² Dalam konteks segi tiga Steiner-Evanoff-UKDW tentu kita dapat segera menyadari bahwa ketiga unsur tidak menemukan titik keseimbangan di dalam *fast fashion industry* seperti yang sudah dipaparkan dalam bagian sebelumnya tentang dampak-dampak dari *fast fashion industry*.

¹⁸ I Putu Udiyana Wasista, “BARANG BARU LEBIH BAIK : SEJARAH KEUSANGAN TERENCANA DAN CARA KERJANYA | ISI Denpasar,” Fakultas Seni Indonesia-Denpasar, diakses 20 Mei 2022, <https://isi-dps.ac.id/artikel/barang-baru-lebih-baik-sejarah-keusangan-terencana-dan-cara-kerjanya/>.

¹⁹ Evanoff, *Bioregionalism*, 1–2, 84.

²⁰ Evanoff, 34–35.

²¹ Emmanuel Gerrit Singgih, *Pengantar Teologi Ekologi* (Yogyakarta: Kanisius, 2021), 231.

²² Singgih, 234.

Selain itu Evanoff juga mengusulkan konsep *Steady-State Economy*.²³ Pandangan ini muncul karena kesadaran bahwa jika kita mengonsumsi barang-barang lebih cepat dan masif, maka barang-barang itu lebih cepat diproduksi, kita cepat makmur namun juga cepat bangkrut. Segala sesuatu di dunia memiliki potensi menjadi entropi atau menyusut, meredup. *Steady-State Economy* sama sekali tidak anti terhadap kegiatan produksi, namun harus diperhitungkan juga aspek kelestarian lingkungannya. Pola pembangunan saat ini lebih mengedepankan konsumsi bahkan *over-consumption* yang menyebabkan *over-production*. Alasan utama mengapa pengurangan konsumsi tidak dapat dilakukan bukan hanya karena orang-orang sudah terlanjur memiliki gaya hidup sebagai konsumen, tetapi karena perusahaan-perusahaan dapat meningkatkan keuntungan dengan menjual produk mereka yang dengan cepat digunakan lalu digantikan (keusangan terencana). Fenomena inilah yang disebut oleh Evanoff dengan “*Treadmill of Production*”.²⁴

Entah disadari atau tidak sebenarnya ada program *Better Work* hasil kerja sama antara *International Labour Organisation* (ILO) dan *International Finance Corporation* (IFC) anggota dari *World Bank*. Salah satu negara tempat *Better Work* beroperasi adalah Indonesia sehingga namanya menjadi *Better Work Indonesia* (BWI). Khusus di Indonesia, operasional sehari-hari BWI di tingkat pabrik, pekerjaannya dilakukan oleh Yayasan Kemitraan Kerja (YKK).²⁵ Program BWI ini adalah program yang mencoba untuk mempromosikan perlindungan terhadap prinsip dan hak-hak dasar pekerja yang bekerja di industri garmen dan alas kaki. BWI ingin memastikan bahwa standar ketenagakerjaan baik yang diatur secara nasional di Indonesia ataupun Internasional dilakukan secara baik di pabrik-pabrik garmen yang merupakan pemasok dari perusahaan-perusahaan garmen dan alas kaki global.

Program yang dilakukan oleh BWI menjadi menarik karena melibatkan pemilik jenama fashion global yang menerima produk dari pabrik-pabrik garmen di Indonesia dan seluruh dunia khususnya Asia Tenggara dan Selatan. Dalam hal ini BWI memastikan bahwa pemilik jenama fashion global memahami standar-standar ketenagakerjaan internasional dan hak-hak serta prinsip dasar pekerja misalnya anti pekerja anak, kebebasan berserikat dan perjanjian kerja bersama, dan anti kerja paksa. Sehingga BWI bergerak di ranah hulu dan hilir karena *fast fashion industry* bergerak dalam manajemen *supply chain*. Selain itu, BWI pada sisi lain juga bekerja sama dengan pemerintah Indonesia. BWI membantu pemerintah Indonesia untuk dapat melakukan fungsinya yaitu membuat kebijakan-kebijakan yang melindungi hak-hak dasar pekerja, dan mengawasi pelaksanaan standar-standar pekerja secara nasional. Artinya, BWI adalah katalisator atau sumber daya luar yang membantu pemerintah Indonesia menjalankan fungsinya.

Selain itu BWI juga bekerja sama dengan asosiasi pengusaha pemilik pabrik garmen dan alas kaki agar mereka juga memahami hak-hak dasar pekerja. Dalam konteks segi tiga *civil society* (pemerintah, pasar dan komunitas) maka pemerintah memiliki peran dalam upaya mewujudkan keadilan dan kesejahteraan masyarakat sehingga kerja sama dengan BWI dapat meningkatkan kapasitas peran pemerintah tersebut. Namun demikian sampai saat ini tidak semua pabrik garmen dan alas kaki di Indonesia tergabung secara sukarela dengan program BWI. Sehingga sampai saat ini masih ada pelanggaran-pelanggaran terhadap kesejahteraan pekerja. Walaupun demikian, saya melihat program BWI dapat menjadi salah satu alternatif upaya membangun solidaritas terhadap sesama dalam konteks *fast fashion industry*.

²³ Evanoff, *Bioregionalism*, 130.

²⁴ Evanoff, 160.

²⁵ “Better Work Indonesia: Our Programme,” *Better Work* (blog), diakses 23 Mei 2022, <https://betterwork.org/where-we-work/indonesia/bwi-our-programme/>.

Selain itu, prospek solidaritas yang dapat dikembangkan adalah dengan sosialisasi dan edukasi tentang dampak negatif dari *fast fashion*. Mengedukasi masyarakat untuk memahami alur dari sebuah pakaian yang dibeli dan dipakai. Upaya lain yang muncul adalah gerakan *slow fashion* yang menawarkan alternatif produksi pakaian dengan bahan-bahan yang minim mencemari lingkungan, membayar upah pekerja dengan layak, membuat model pakaian yang tidak menyia-nyiakan material kain. Barangkali pelaku bisnis fashion yang mengupayakan *slow fashion* adalah bentuk dari kewirausahaan lestari seperti yang dipaparkan oleh Yahya Wijaya (Yahya Wijaya, 2021).

Kewirausahaan lestari adalah tindakan dan perilaku para pelaku bisnis dan korporasi yang menghasilkan perbaikan lingkungan melalui bisnis inti mereka. Kewirausahaan lestari membahas nilai-nilai yang sering dipertentangkan dalam diskusi etika sosial dan teologi, yaitu kesehatan ekosistem, kebutuhan manusia, pembangunan ekonomi dan keadilan sosial.²⁶ Kewirausahaan lestari di dalamnya mencakup profitability, solidarity dan sustainability. Profitability yang dimaksud ialah keuntungan, yang secara umum dilihat sebagai potensi mengembangkan wirausaha yang produktif, kreatif, dan berkelanjutan untuk berkarya bagi orang banyak. Solidarity yang dimaksud ialah tanggung jawab sosial. Empati yang dikembangkan baik dalam bentuk keramahan maupun juga kepedulian terhadap kesejahteraan sesama ciptaan (manusia dan alam). Sustainability yang dimaksud ialah keberlanjutan ekologi-tanggung jawab ekologis.

Upaya-upaya ini tentu tidak instan, namun pada bagian ini saya ingin menunjukkan bahwa upaya-upaya solidaritas ini memerlukan partisipasi bukan hanya dari pemilik pabrik garmen, pemilik jenama pakaian global, pemerintah, pengusaha pakaian skala kecil dan menengah namun juga konsumen, yaitu kita untuk menyadari bahwa dampak-dampak negatif yang dihasilkan dari *fast fashion* industry adalah tanggung jawab bersama kita semua sebagai anggota masyarakat.

D. Hasil

Konsep keseimbangan interaksi antara individu-alam-masyarakat yang diungkapkan oleh Evanoff dalam rangka mewujudkan kelestarian lingkungan, keadilan sosial dan kesejahteraan manusia dapat menolong kita mengembangkan relasi yang lebih baik antara Tuhan-alam dan sesama manusia. Dalam konteks tersebut saya melihat pemahaman Felix Wilfred tentang Eco-Justice. Sepintas lalu konsep ini nampak sangat antroposentris dan juga ekosentris terkait namanya. Konsep eco-justice menurut Wilfred terjadi ketika manusia membangun hubungan yang erat dan solidaritas dengan seluruh ciptaan dan berkontribusi secara aktif bagi keseimbangan ekosistem.²⁷

Wilfred meyakini bahwa ada solidaritas di dalam seluruh ciptaan di muka bumi yang memiliki kesamaan termasuk genetika. Ia mencontohkan bahwa tubuh manusia terdiri dari air, udara dan juga elemen lainnya dari bumi. Namun, Eco-justice tidak akan terwujud ketika keseimbangan interaksi saling terhubung seperti gambaran Evanoff berat sebelah dan relasi manusia-alam hierarkis. Singgih menjelaskan bahwa sebelum kesadaran tentang keseimbangan ekologis muncul di kalangan Kristiani, orang memang sering menggambarkan hubungan alam, manusia, dan Allah secara hierarkis: Allah paling di atas, sesudah itu manusia sebagai mahkota

²⁶ Yahya Wijaya, *PROFITABILITY, SOLIDARITY, SUSTAINABILITY Kajian Teologi Publik tentang Kewirausahaan Lestari* (Yogyakarta: YAYASAN TAMAN PUSTAKA KRISTEN INDONESIA bekerja sama dengan Fakultas Teologi UNIVERSITAS KRISTEN DUTA WACANA, 2021), 12.

²⁷ Felix Wilfred, *Asian Public Theology: Critical Concerns in Challenging Times* (New Delhi: Tercentenary Publication, 2010), 155.

ciptaan dan di bawahnya adalah alam yang dikuasai oleh manusia.²⁸

Maka untuk mengembangkan eco-justice, Wilfred mengusulkan agar kita umat beriman kembali memahami pentingnya solidaritas terhadap alam dalam bentuk “memberikan kesempatan istirahat” kepada alam untuk memperbaharui dirinya. Demikian juga manusia diregenerasi dengan mengatasi gaya hidup konsumtif dan dengan menciptakan situasi baru untuk perkembangan setiap orang yang merupakan makna dari Tahun Yobel. Dengan demikian bukan hanya tercipta eco-justice tetapi juga social-justice. Dalam konteks fast fashion industry, upaya ini dapat menjadi landasan bagi kita mengurangi gaya hidup konsumtif sehingga produksi ugul-ugalan dapat diperlambat, dan alam dapat memperbaharui atau diperbaharui (dengan bantuan manusia). Selain itu secara etis teologis, apakah kita manusia senantiasa didorong untuk mengonsumsi secara berlebihan terus-menerus?

Menurut penulis, spiritualitas ugahari dapat mulai terus dikembangkan sebab fokusnya bukan lagi konsumsi berlebihan namun secukupnya. Spiritualitas ugahari ini sebenarnya selaras dengan spiritualitas Kristen yang tercermin dalam Doa Bapa Kami yang mengajarkan kepada kita untuk hidup hari demi hari secukupnya. Spiritualitas ugahari ini akan menolong kita menciptakan kesejahteraan manusia dan kelestarian lingkungan, karena jika kita mengurangi konsumsi yang berlebihan orang lain kebutuhannya akan tercukupi dan alam tidak dicemari terus-menerus. Apabila dikaitkan dengan budaya Indonesia, maka sebenarnya budaya kita bukan budaya yang mementingkan diri sendiri walaupun tidak dapat dipungkiri masyarakat kita juga terpengaruh budaya materialistik yang juga nampak dalam praktik budaya tertentu. Selain itu, Wilfred juga mengungkapkan bahwa kita perlu juga mengembangkan dialog lintas iman untuk menemukan inspirasi dari tradisi religius lainnya tentang interaksi antara pribadi-alam-masyarakat dan Tuhan.

Dalam hal ini maka iman Kristen bukan hanya menambahkan dimensi baru terhadap relasi manusia dengan alam, namun menjadikannya titik fokus untuk memahami bahwa di dalam relasi tersebut ada kehadiran Tuhan yang imanen. Wilfred mengungkapkan bahwa ada kebutuhan mendesak untuk memikirkan kembali narasi tentang Allah dan manusia dan seluruh ciptaan dalam misteri Ilahi yang dialami sebagai yang imanen hadir secara dinamis.²⁹ Aspek imanensi Allah juga disoroti oleh Singgih dalam konsep Evanoff dan dalam kaitannya dengan hal itu maka agama dan Gereja memiliki paling sedikit tiga aspek yaitu ritual, institusional, dan etis.³⁰ Ketiga aspek ini segi tiga sama sisi yang artinya harus diberi perhatian yang sama besarnya.

Kalau dalam kenyataannya Gereja lebih mengutamakan ritual, maka kita perlu mengupayakan perhatian lebih pada aspek institusional dan aspek etisnya. Aspek etis ini terkait dengan masalah-masalah sosial kemasyarakatan. Sehingga Gereja semestinya membicarakan hal-hal yang berhubungan dengan bisnis, kesejahteraan pekerja di pabrik garmen, kelestarian lingkungan, serta alternatif-alternatif mengonsumsi pakaian yang lebih ramah lingkungan dan memperhatikan sesama. Sebab itu semua adalah bagian dari tanggung jawab Gereja. Termasuk mulai mengajak umat untuk belajar menerapkan gaya hidup mengonsumsi secukupnya, memakai ulang pakaian yang dimiliki, sebab tak jarang pada perayaan gerejawi tertentu seperti Natal misalnya, umat memiliki kecenderungan untuk membeli pakaian baru.

Membeli pakaian baru setiap hari Natal seolah-olah menjadi “tradisi”, tanpa ada kepekaan untuk mempertimbangkan asal muasal dari hulu hingga ke hilir sepotong pakaian dan

²⁸ Emmanuel Gerrit Singgih, *Dari Ruang Privat ke Ruang Publik: Sebuah Kumpulan Tulisan Teologi Kontekstual Emmanuel Gerrit Singgih* (Yogyakarta: Kanisius, 2020), 22.

²⁹ Wilfred, *Asian Public Theology: Critical Concerns in Challenging Times*, 163.

³⁰ Singgih, *Reformasi dan Transformasi Pelayanan Gereja*, 93.

dampaknya. Gereja perlu menyadari bahwa diskursus semacam ini perlu mulai dikembangkan dengan memahami aspek misiologi Gereja yang dipanggil untuk terlibat dalam praktik penyelamatan alam, menghargai alam sebagai makhluk yang memiliki nilai secara intrinsik. Dengan demikian gereja diharapkan mampu membangun program-program yang bertujuan memberikan edukasi kepada umat tentang gaya hidup *ugahari*, dampak negatif ekonomi-sosial-ekologi sepotong pakaian yang dibeli dari toko-toko retail *fas fashion* di pusat perbelanjaan. Juga mengembangkan keterbukaan untuk membangun dialog dan bahkan kerja sama dengan tradisi religius lainnya, komunitas pekerja, komunitas pengusaha *garmen* bahkan pemerintah yang menyangkut isu kelestarian lingkungan dan kesejahteraan pekerja pabrik *garmen fast fashion industry*.

Dialog-dialog semacam ini jarang dilakukan sebab acapkali dialog lintas iman-lintas komunitas adalah dialog tentang toleransi keberagaman namun bukan tentang isu-isu di ruang publik semacam ini. Hal lain yang sifatnya jangka panjang dan perlu dipertimbangkan adalah perlunya gereja memiliki ajaran sosial yang di dalamnya mencakup isu-isu kelestarian lingkungan, kegiatan perekonomian yang memperhatikan kesejahteraan sesama manusia dan lingkungan, dan isu-isu lainnya. Ajaran sosial gereja ini barangkali dapat menjadi sebuah landasan etis teologis gereja dalam mengambil sikap terhadap isu-isu di ruang publik.

E. Kesimpulan

Analisis kritis terhadap fenomena *fast fashion industry* yang mendatangkan dampak negatif seperti kerusakan lingkungan, ketidakadilan terhadap pekerja pabrik *garmen* dan gaya hidup konsumtif serta kajian dari etika *bioregionalisme* dan aspek teologi ini barangkali dapat menjadi narasi alternatif yang menyadarkan kita bahwa di balik pakaian yang kita beli dan kenakan, ada persoalan-persoalan yang belum usai. Di balik pakaian yang modelnya berganti dengan cepat dan dapat dibeli dengan sekali klik saat ini, ada budaya konsumtif yang menjangkiti banyak orang sehingga apapun dikorbankan atas nama identitas diri sendiri. Persoalan *fast fashion industry* bukan hanya persoalan yang perlu direspon pihak regulator yaitu pemerintah dan pihak katalisator yaitu *Better Work Indonesia*, namun juga umat beriman/gereja untuk menggumuli dan mengembangkan gaya hidup *solider* terhadap sesama dan alam serta gaya hidup secukupnya. Praktik-praktik semacam ini perlu semakin sering disampaikan baik dalam diskusi dalam ruang publik maupun dari mimbar gereja. Baik bersama dengan umat beriman ataupun komunitas lainnya.

F. Daftar Pustaka

- Baudrillard, Jean. *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: Sage, 1998.
- Better Work. "Better Work Indonesia: Our Programme." Diakses 23 Mei 2022. <https://betterwork.org/where-we-work/indonesia/bwi-our-programme/>.
- Diantari, Ni Kadek Yuni, S Tr Ds, dan M Sn. "TREN NEW NORMAL PADA INDUSTRI FAST FASHION DI INDONESIA : ADAPTASI FAST FASHION DI MASA PANDEMI," no. 1 (2021): 8.
- Drimmelen, Rob van. *Faith in a Global Economy-A Primer for Christians*. Switzerland: WCC Publications, 1998.
- Evanoff, Richard. *Bioregionalism and Global Ethics: A Transactional Approach to Achieving Ecological Sustainability, Social Justice, and Human Well-Being*. New York: Routledge, 2011.
- EKOenergy. "How Polluting Is the Fashion Industry?," 18 Maret 2019. <https://www.ekoenergy.org/how-polluting-is-the-fashion-industry/>.

- Leman, Fiona May, S Pd, M Pd, Jennifer Purnomo, dan Universitas Ciputra. "DAMPAK FAST FASHION TERHADAP LINGKUNGAN," t.t., 9.
- Mearns, Elizabeth. "Indonesia's Fast Fashion Pollution Problems Fueled by Consumer Demand." *CGTN Europe*, 26 Juni 2021. <https://stories.cgtneurope.tv/trashortreasureclothes/index.html>.
- Ross, Emma. "Fast Fashion Getting Faster: A Look at the Unethical Labor Practices Sustaining a Growing Industry." *International Law and Policy Brief*. Diakses 29 April 2022. <https://studentbriefs.law.gwu.edu/ilpb/2021/10/28/fast-fashion-getting-faster-a-look-at-the-unethical-labor-practices-sustaining-a-growing-industry/>.
- Sampoerna University. "Pengertian Supply Chain Management, Prinsip Hingga Proses Bisnis." *Sampoerna University* (blog), 31 Maret 2022. <https://www.sampoernauniversity.ac.id/id/supply-chain-management/>.
- Singgih, Emmanuel Gerrit. *Dari Ruang Privat ke Ruang Publik: Sebuah Kumpulan Tulisan Teologi Kontekstual Emmanuel Gerrit Singgih*. Yogyakarta: Kanisius, 2020.
- _____. *Pengantar Teologi Ekologi*. Yogyakarta: Kanisius, 2021.
- _____. *Reformasi dan Transformasi Pelayanan Gereja*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Stanton, Audrey. "What Does Fast Fashion Mean, Anyway?" *The Good Trade*. Diakses 15 Mei 2022. <https://www.thegoodtrade.com/features/what-is-fast-fashion>.
- _____. "What Is A Supply Chain And How Can It Be Ethical?" *The Good Trade*. Diakses 15 Mei 2022. <https://www.thegoodtrade.com/features/ethical-supply-chain>.
- Sucahyo, Nurhadi. "Pekerja Perempuan: Pelecehan, Kekerasan dan Potensi Penularan HIV/AIDS." *VOA Indonesia*. Diakses 20 Mei 2022. <https://www.voaindonesia.com/a/pekerja-perempuan-pelecehan-kekerasan-dan-potensi-penularan-hiv-aids/5647749.html>.
- Wasiŝta, I Putu Udiyana. "BARANG BARU LEBIH BAIK : SEJARAH KEUSANGAN TERENCANA DAN CARA KERJANYA | ISI Denpasar." *Fakultas Seni Indonesia-Denpasar*. Diakses 20 Mei 2022. <https://isi-dps.ac.id/artikel/barang-baru-lebih-baik-sejarah-keusangan-terencana-dan-cara-kerjanya/>.
- Wijaya, Yahya. *PROFITABILITY, SOLIDARITY, SUSTAINABILITY Kajian Teologi Publik tentang Kewirausahaan Lestari*. Yogyakarta: YAYASAN TAMAN PUSTAKA KRISTEN INDONESIA bekerja sama dengan Fakultas Teologi UNIVERSITAS KRISTEN DUTA WACANA, 2021.
- Wilfred, Felix. *Asian Public Theology: Critical Concerns in Challenging Times*. New Delhi: Tercentenary Publication, 2010.

Kebun Sayur Perempuan Mangkudena Sebagai Sarana Perdamaian di Poso

Roudhotul Jannah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; 21200012077@student.uin-suka.ac.id

Abstrak

Poso merupakan wilayah di Indonesia yang pernah mengalami konflik keagamaan. Konflik tersebut terjadi setelah Reformasi, yaitu pada tahun 1998-2001. Konflik Poso menyedot perhatian internasional sebab menjadi konflik keagamaan yang terpanjang di Indonesia. Setelah konflik usai, permasalahan tidak berhenti begitu saja. Timbul kecurigaan antar umat beragama, khususnya umat Islam dan Kristen disana. Menanggapi hal tersebut, diinisiasi lah Kebun Sayur Perempuan Mangkudena oleh Sekolah Perempuan yang dibentuk oleh Asian Muslim Action Network (AMAN) Indonesia untuk menyatukan umat beragama di Poso. Penggerak kebun perdamaian ini adalah perempuan dari berbagai agama. Sumber data yang digunakan adalah data sekunder berupa tulisan terkait konflik Poso dan Kebun Sayur Perempuan Mangkudena sebagai solusi kerukunan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa perempuan dan kebun perdamaian mampu menciptakan kerukunan antar umat beragama di Poso. Mereka dapat hidup berdampingan dengan saling toleransi dan menghargai satu sama lain tanpa menaruh prasangka.

Kata kunci: perempuan, kebun, perdamaian, Poso

Abstract

Poso is a region in Indonesia that has experienced religious conflict. The conflict occurred after the Reformation, namely in 1998-2001. The Poso conflict has attracted international attention because it is the longest religious conflict in Indonesia. Once the conflict is over, the problems don't just stop there. Suspicion arose between religious communities, especially Muslims and Christians there. In this regard, the Mangkudena Women's Vegetable Garden was initiated by Sekolah Perempuan which was formed by the Asian Muslim Action Network (AMAN) Indonesia to free religious people in Poso. The proponents of this peace garden are women from various religions. The data source used is secondary data in the form of writings related to the conflict in Poso and the Mangkudena Women's Vegetable Garden as a solution to harmony. The results of this study indicate that women and peace gardens are able to create inter-religious harmony in Poso. They can live with mutual tolerance and respect for each other without any differences.

Keywords: women, garden, peace, Poso

A. Pendahuluan

Konflik pertikaian yang dilatar belakangi oleh isu-isu Suku bangsa, Agama, Ras dan Antar Golongan (SARA) dan menjurus kepada disintegrasi bangsa banyak sekali terjadi setelah tahun 1998. Ketika Indonesia memasuki era reformasi dengan ditandai jatuhnya rezim orde baru pimpinan Presiden Soeharto melalui gerakan mahasiswa. Jatuhnya pemerintahan Soeharto ini membuat rakyat Indonesia mengalami euforia kebebasan dalam berpolitik, pola pemerintahan menjadi lebih demokratis dan terjadi perubahan pola pemerintahan dari sentralisasi menjadi desentralisasi kekuasaan (otonomi daerah).¹

¹ Igneus Alganib, "Konflik Poso (Kajian Historis Tahun 1998-2001)", Jurnal Criksetra, Vol. 5, No. 10, Agustus 2016, hlm. 197.

Salah satu konflik yang muncul pada era reformasi terjadi di Poso dalam waktu yang tidak singkat. Poso merupakan suatu wilayah Kabupaten dari Provinsi Sulawesi Tengah, nama Poso ini pun menjadi sekaligus ibu kota kabupaten ini. Kabupaten Poso secara administratif terbagi menjadi 19 kecamatan, yang terdiri dari 28 kelurahan dan 142 desa, dengan total jumlah penduduk 244.875 (menurut data Badan Pusat Statistik (BPS) 2020). Igneus mengutip dalam tulisan Hendrajaya bahwa data penganut agama penduduk Poso, Sulawesi Tengah pada tahun 2006 relatif seimbang yaitu terdapat 45% penduduk beragama Islam, 35 persen beragama Kristen, sedangkan sisanya penganut Buddha, Hindu dan lainnya. Penduduk yang beragama Islam biasanya dipeluk warga pendatang dari Jawa, Lombok, Gorontalo, Sulawesi Selatan (Bugis dan Makassar), serta penduduk asli Tojo, Bungku dan Togian. Sementara penduduk beragama Kristen umumnya penduduk asli dari suku Pamona, Mori, serta pendatang dari Manado, Toraja dan Nusa Tenggara Timur.²

Kabupaten Poso wilayahnya membentang dari arah Tenggara ke Barat Daya dan melebar dari arah Barat ke Timur, sebagian besar berada di daratan pulau Sulawesi. Dilihat dari posisinya permukaan bumi letak wilayahnya secara umum terletak di kawasan hutan dan lembah pegunungan. Kawasan lainnya terletak pada pesisir pantai yang sebagian terletak di perairan Teluk Tomini dan Teluk Tolo. Luas daratannya, setelah terpisah dengan Kabupaten Tojo Una-una, diperkirakan sekitar 8.712,25 km² atau 12,81% dari luas daratan Propinsi Sulawesi Tengah. Kawasan pantai, pegunungan dan perbukitan merupakan batas administratif wilayah Kabupaten Poso, sebelah Utara berbatasan dengan Teluk Tomini dan Provinsi Sulawesi Utara, sebelah Selatan berbatasan dengan Provinsi Sulawesi Selatan, sebelah Timur berbatasan dengan wilayah Kabupaten Tojo Una-una dan Kabupaten Morowali, sebelah Barat berbatasan dengan wilayah Kabupaten Donggala dan Kabupaten Parigi Moutong.³

Pada awalnya Poso aman tenteram dan damai serta dapat disebut miniatur percontohan wajah dari Indonesia yang Bhinneka Tunggal Ika, kemudian berubah menjadi medan pertumpahan darah dari konflik sosial yang membawa unsur narasi etnis dan agama di dalamnya. Konflik di Poso yang melibatkan konflik antara agama Islam dan Kristen ini mengakibatkan kerusakan massal hingga jatuhnya banyak korban meninggal, korban luka, tempat peribadatan dan rumah yang dibakar oleh oknum yang tidak bertanggung jawab pada tahun 1998-2001. Konflik ini pun telah membuat para perempuan, laki-laki dewasa, orang tua, remaja, anak-anak, lanjut usia, segala usia dari segala lapisan dan latar belakang, tanpa terkecuali, terseret, dipaksa masuk dalam tepian dan pusaran konflik kekerasan berdarah yang berkepanjangan.⁴

Konflik di Kabupaten Poso Sulawesi Tengah dimulai pada bulan Desember 1998 yang disebut sebagai tahap pertama, kemudian meletus lagi pada bulan April dan Mei tahun 2000 yang disebut sebagai tahap kedua. Kemudian tahap ketiga meletus lagi pada bulan Juli tahun 2001. Selang beberapa bulan berhenti dan kemudian meletus lagi pada bulan November 2001 yang disebut sebagai tahap keempat. Setelah itu pemerintah memaksa kedua belah pihak yaitu pihak Kristen dan Islam untuk melakukan perjanjian damai di Malino. Sejak terjadinya perjanjian Malino, Poso relatif aman, walaupun ada gangguan-gangguan kecil. Gangguan-gangguan kecil itu merupakan tindakan yang sporadis berupa teror baik ditujukan kepada masyarakat sipil maupun ditujukan kepada pihak keamanan. Gangguan-gangguan berupa teror ini semakin hari semakin besar, gangguan-gangguan ini mulai difokuskan pada pihak keamanan yaitu Polisi di Kabupaten Poso. Tembak menembak sering terjadi antara pihak Polisi dengan pihak kelompok

² *ibid.*

³ Ahsanul Khalikin, "Toleransi Beragama di Kabupaten Poso", *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 15 No. 2 Mei-Agustus 2016, hlm. 45.

⁴ *ibid.*

masyarakat yang bersenjata sehingga Polisipun menetapkan kelompok bersenjata dianggap sebagai kelompok terorisme yang harus dibasmi di Kabupaten Poso.⁵

Deklarasi Malino pada Desember 2001, hingga saat ini belum merasakan kedamaian sejati dari tragedi kemanusiaan di masa lampau yang pernah mereka alami bersama. Pasca kesepakatan damai itu dilakukan, sejumlah hambatan rekonsiliasi menjadi penghalang bagi perdamaian. Traumatik masa lalu, dendam, ketidakpuasan damai dan ketidakpercayaan (*distrust*) merupakan indikasi-indikasi kegagalan rekonsiliasi masyarakat Poso sebagai satu fakta yang tidak terhindarkan dalam kelangsungan rekonsiliasi saat ini. Kegagalan rekonsiliasi yang dialami masyarakat Poso setidaknya disebabkan oleh dua faktor utama yaitu keterikatan masyarakat pada kondisi masa lalu dan kekhawatiran masyarakat pada kondisi sosial masa kini yang mengancam perdamaian. Dugaan ini diperkuat oleh pendapat Trijono bahwa wilayah-wilayah pasca konflik umumnya menghadapi masalah konflik dalam tiga jenis, yaitu akar konflik di masa lalu yang belum terselesaikan, pendorong konflik akibat perubahan yang terjadi di kemudian hari, dan dampak konflik pada masyarakat. Sementara di sisi lain, juga memiliki tiga jenis potensi perdamaian, yaitu akar nilai-nilai perdamaian, pendorong perdamaian perubahan yang hendak terjadi, dan kapasitas lokal untuk perdamaian.⁶

Substansi dari kesepakatan tersebut hanyalah “milik” perwakilan, sebab masyarakat sipil yang terlibat langsung dalam tindak kekerasan ternyata merasa tidak dilibatkan. Begitu pula dengan masyarakat pengungsi sebagai korban konflik juga merasa bahwa kesepakatan damai itu adalah paksaan bahkan tanpa sosialisasi intens. Akibatnya, perdamaian masyarakat Poso dikatakan sebagai perdamaian “di atas kertas” dan tanpa dilandasi oleh nurani kolektif. Sebagaimana Trijono mengatakan bahwa suatu kesepakatan damai antar pihak bertikai dikatakan kuat apabila kesepakatan itu dilandasi oleh konsensus nilai yang luas dan melibatkan pihak-pihak yang berlegitimasi politik yang kuat, sehingga menciptakan perasaan memiliki dan berkomitmen damai yang kuat. Pandangan ini memberi arti bahwa sebuah kesepakatan damai mesti melibatkan tokoh-tokoh atau pemimpin kharismatik, sehingga perdamaian itu dapat dihargai, diterima dan akhirnya menumbuhkan rasa kepuasan damai yang bertahan lama secara bersama.⁷

Konflik Poso membuat akibat yang panjang pada banyak orang di Poso. Sebagai konflik keagamaan terpanjang di Indonesia, konflik ini menjadi sorotan dari berbagai pihak baik saat berlangsungnya konflik maupun usai konflik. Rasa trauma, kepedihan, dan saling curiga kepada umat beragama lain muncul. Menurut data yang dikutip Rismawati dalam tulisannya Marzuki, konflik yang terjadi di Kabupaten Poso; Poso Pesisir, Lage, Pamona Utara, dan Tentena ini telah menelan banyak korban jiwa dan kerugian harta benda. Data yang diperoleh menjelaskan korban jiwa ± 1.129 jiwa, jumlah rumah terbakar ± 1754 buah, dengan jumlah pengungsi sebesar ± 93.254 jiwa.⁸

Pengalaman konflik yang mengerikan merupakan pengalaman yang menyakitkan bagi semua orang. Akibat konflik bersenjata berkepanjangan di kelompok sosial atau negara, banyak orang mengalami trauma psikologis, terutama anak-anak dan remaja yang pernah mengalami peristiwa traumatik. HelpGuideOrg International menyatakan bahwa trauma emosional dan psikologis

⁵ Adam, Malkan, “Dinamika Konflik di Kabupaten Poso”, *ISTIQRA, Jurnal Penelitian Ilmiah*, Vol. 5, No. 1, Juni 2017, hlm. 97-98.

⁶ Moh. Nutfa, dkk, “Kegagalan Rekonsiliasi Masyarakat Poso Pasca Konflik Komunal”, *Jurnal Analisis*, Desember 2016, Vol.5 No.2, hlm. 169.

⁷ *Ibid.*, hlm. 172.

⁸ Rismawati, “Bertahan Hidup di Pengungsian Kaum Janda Korban Konflik Poso”, *Jurnal Academica*, Vol. 3 No. 1 Februari, 2011, hlm. 593.

adalah hasil dari peristiwa luar biasa menegangkan yang menghancurkan rasa aman seseorang, membuat seseorang merasa tidak berdaya di Dunia yang berbahaya. Trauma psikologis dapat membuat seseorang berjuang dengan emosi, ingatan dan kecemasan yang mengecewakan dan tidak akan hilang, serta dapat membuat seseorang merasa mati rasa, terputus dan tidak bisa memercayai orang lain. Hal ini tentu memengaruhi kemampuan mereka untuk bergerak bebas dan memenuhi kebutuhan keluarga mereka.⁹

Rasa aman merupakan satu hal khusus yang diinginkan oleh manusia dan masyarakat. manapun. Rasa aman adalah kebutuhan dasar yang mesti dipenuhi dalam kehidupan sosial masyarakat Poso pasca konflik. Sebab, jika rasa aman tidak dapat dipenuhi maka masyarakat ini terus berada dalam bayang-bayang ketakutan. Terciptanya rasa aman dapat menentukan terpenuhinya kebutuhan dasar lainnya. Menurut Galtung bahwa rasa aman memberi peluang bagi masyarakat untuk bekerja, mendapat sumber daya ekonomi dan bahkan terbebas dari ancaman kemiskinan. Selain itu, terciptanya rasa aman memberi kebebasan dari depresi dan dominasi struktur. Lebih dari itu, rasa aman memungkinkan manusia berkesempatan mengembangkan. Hal demikian berbeda dengan kondisi sosial masyarakat Poso pasca konflik di mana rasa aman yang diinginkan masih belum terpenuhi sebab lembaga pemerintah dan aparat keamanan setempat masih gagal memenuhi janji pemulihan keamanan pasca konflik. Ketika kekuatan ancaman kelompok radikalisme tidak mampu dinetralisir oleh institusi keamanan, akhirnya menjadikan masyarakat kedua komunitas agama ini mengalami hambatan dalam relasi sosial.¹⁰

Program pemulihan keamanan pasca konflik tidak hanya menemui berbagai kendala, namun juga justru menjadi ancaman berbalik arah bagi masyarakat Poso sendiri. Pemulihan keamanan ini cenderung berbasis militeristik. Banyaknya pasukan keamanan yang beroperasi di wilayah Poso justru memunculkan persepsi buruk oleh masyarakat yang menilai bahwa pemulihan keamanan model demikian justru memperparah keadaan. Masyarakat semakin mendefinisikan bahwa ancaman konflik baru seakan menjadi nyata. Hal ini diperparah lagi ketika operasi keamanan ini lebih dari satu dasawarsa tidak kunjung usai, sehingga memunculkan kesan ketidakseriusan institusi keamanan dalam memberikan jaminan rasa aman pada masyarakat. Kondisi tersebut sejalan dengan temuan Aditjondro, bahwa situasi sosial Poso yang labil, bagi masyarakat Poso hanya dimanfaatkan oleh institusi TNI-Polri sebagai proyek pengamanan dan pembangunan basis-basis/kantong-kantong militer di wilayah-wilayah Poso, bahkan berujung pada persaingan kedua institusi tersebut untuk perebutan wilayah pengamanan.¹¹

Dalam upaya merajut perdamaian dan menghilangkan rasa curiga antar Islam dan Kristen di Poso, AMAN Indonesia membangun Sekolah Perempuan disana. Sekolah Perempuan tersebut beranggotakan para perempuan yang beragama Islam dan Kristen. Sekolah tersebut didirikan supaya terjalin rasa kebersamaan dan tercipta kerukunan antar umat beragama di Poso. Kemudian dari Sekolah Perempuan ini lahirlah sebuah gerakan untuk bertani organik di Kebun Sayur Perempuan Mangkudena atau yang biasa dikenal dengan Kebun Perdamaian. Aktor yang dominan terlibat disini adalah perempuan. Oleh karenanya, penulis ingin meneliti mengenai permasalahan ini yaitu bagaimana perempuan di Poso merajut damai dengan menggunakan sarana Kebun Perdamaian. Adapun rumusan masalahnya yaitu: (1) Apa penyebab Konflik Poso? (2) Bagaimana peran perempuan pada Kebun Sayur Perempuan Magkudena? (3) Bagaimana

⁹ Nurul Istiana Hasan dan Akbar Kurnia Putra, "Peran Perempuan dalam Misi Pemeliharaan Perdamaian dan Keamanan Internasional", *Uti Possidetis: Journal of International Law*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2020, hlm. 172-173.

¹⁰ Moh. Nutfa, dkk, "Kegagalan Rekonsiliasi Masyarakat Poso Pasca Konflik Komunal", *Jurnal Analisis*, Desember 2016, Vol.5 No.2, hlm. 172-173.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 173.

hubungan antara perempuan, lingkungan dan perdamaian?

Dalam melakukan penelitian, penulis menggunakan pendekatan berupa studi kasus mengenai Kebun Sayur Perempuan Mangkudena dalam mengupayakan kerukunan umat beragama di Poso. Konflik Poso pada masa lalu memiliki akibat panjang hingga sekarang. Pertikaian sosial yang membawa unsur agama di Poso yaitu Islam dan Kristen menjadi latar belakang terjadinya konflik. Kedatangan masyarakat Muslim ke Poso dan menguasai berbagai sektor menjadikan penduduk asli Poso (Kristen) merasa tersingkirkan. Kecemburuan sosial ini kemudian menjadi konflik besar dari tahun 1992 hingga penyelesaian terjadi tahun 2001. Berbagai penyelesaian dilakukan akan tetapi konflik Poso kemudian menjadi alat politik bagi elit untuk memobilisasi kepentingannya.

Dalam upaya menjelaskan proses penyediaan perdamaian oleh Kebun Sayur Perempuan Mangkudena, penulis memfokuskan tulisan pada studi kepustakaan yaitu dengan mengumpulkan data dan informasi dari berbagai literatur yang berkaitan dengan topik tersebut. Tulisan ini menggunakan pendekatan analisis data sekunder yang mencakup buku, artikel, website serta sumber lain yang terkait dengan persoalan pokok penelitian. Data yang didapatkan kemudian akan dianalisis dengan analisis kualitatif sebagai prosedur penulisan yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata yang tertulis.

B. Pembahasan

1. Penyebab Konflik Poso

Penyebab utama dalam konflik Poso ini adalah perihal yang berkaitan dengan problema historis. Secara historis percikan konflik ini bermula pada tahun 1992 ketika terjadi beberapa peristiwa pertikaian para keluarga politisi di Poso. Kemudian dilanjut lagi pertikaian pada tahun 1995. Dimana dua peristiwa tersebut dilabeli atas nama agama sehingga membuat beberapa orang tidak terima dan merasa harus ikut campur. Namun kedua pertikaian ini akhirnya bisa diredam dan didamaikan sehingga suasana kembali normal. Beberapa rangkaian peristiwa konflik juga sempat terjadi antar suku dan komunitas, sampai akhirnya pada tahun 24 Desember 1998 ketika rezim orde baru jatuh dimana pada saat ini Indonesia mengalami krisis dan pergantian pola pemerintahan demokratis sehingga hal ini juga menjadi pemicu konflik Poso kembali memanas dan lebih masif. Konflik SARA ini berkaitan dengan perebutan kekuasaan dan ekonomi yang mengatasmakan agama. Pada saat itu jika ditinjau secara historis penduduk asli Poso merasa termajinalkan dengan datangnya penduduk lain. Mereka yang sebagian beragama Kristen merasa identitas atas daerahnya sudah pudar terutama jika ditinjau dari status sosial.¹²

Penduduk asli Poso merasa termajinalkan dengan keberadaan penduduk pendatang dari luar Poso. Kehadiran dari penduduk pendatang ini telah membuat perubahan transformasi sosial-ekonomi di Poso yang diawali dengan peralihan lahan dari penduduk asli ke penduduk pendatang. Para penduduk pendatang kemudian sukses dan berhasil setelah mendapat keuntungan dari hasil tanaman pertanian dan perkebunan yang ditanamnya, terutama hasil tanaman coklat yang memberikan keuntungan besar pada tahun 1990an. Keberhasilan pendatang ini membuat kesenjangan sosial terjadi di Poso dan menyebabkan terjadinya kecemburuan sosial bagi penduduk asli yang merasa termajinalkan dan tersingkirkan di tanah kelahirannya sendiri.¹³

Mata pencaharian penduduk Poso selain pertanian, perdagangan juga menjadi tumpuan dan harapan bagi warga Poso. Hasil pertanian dan perdagangan merupakan hal yang saling berhubungan dan berdampak besar bagi perekonomian Kota Poso. Poso memiliki potensi yang besar untuk dikembangkan seperti pada sektor perkebunan dengan komoditi utama yang dihasilkan berupa kakao, kelapa dalam, kopi arabika, kopi robusta, cengkeh, lada, dan jambu

mete. Dalam kegiatan pertanian, tanaman pangan masih menjadi andalan yang utama berupa padi, tanaman hortikultura dan palawija. Keberadaan infrastruktur berupa jalan darat yang memadai akan lebih memudahkan para pedagang untuk berinteraksi sehingga memperlancar baik arus interaksi pengiriman barang maupun jasa.¹⁴

Setelah termarginalisasi di bidang sosial ekonomi terjadi pula marginalisasi di bidang politik yang membuat penduduk asli benar-benar merasa tersingkirkan. Hal ini terjadi karena pada masa lalu sebenarnya elit Kristen kekuasaannya dominan di pemerintahan Kabupaten Poso akan tetapi kondisi berbalik setelah Islam lebih banyak penganutnya di Poso. Karena dengan meningkatnya penganut agama Islam membawa keuntungan tersendiri bagi elit politik Islam untuk memperoleh kursi kekuasaan yang lebih banyak di pemerintahan jika menyangkut perolehan suara dalam Pemilu melalui sentimen agama.¹⁵

Kemudian dengan adanya keberadaan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang mengembangkan elemen ikatan berbasis patron dan klien berdasarkan identitas agama Islam semakin membuat elit kelompok Kristen semakin termarginalkan dan tersingkirkan dari pusaran kekuasaan politik di pemerintahan Kabupaten Poso. Selanjutnya jika dilihat dari aspek antropologis dengan beragamnya komunitas etnis dan agama di Poso, dapat menjadi salah satu faktor untuk dicermati karena dengan keberagaman kondisi perbedaan adat istiadat dan karakter etnis suku yang satu sama lain berbeda ini, menjadi salah satu potensi terjadinya konflik sosial karena memudahkan masyarakat yang berbeda suku etnis dan agamanya ini dapat diprovokasi untuk terlibat dalam konflik komunal.¹⁶

Perbedaan agama di Poso akhirnya menjadi senjata ampuh bagi para elit untuk dijadikan kendaraan politiknya untuk saling bersaing dan berkonflik mendapatkan jabatan kekuasaan dalam mencapai kepentingan politik di daerahnya. Di sini para elit politik dalam mencapai kepentingan politiknya tersebut melakukannya dengan cara memobilisasi massa melalui isu sensitif yaitu isu etnis dan agama. Sehingga ketika konflik komunal terjadi kemudian dihubungkan dengan isu sensitif etnis dan agama di Poso maka konflik cenderung terjadi berlarut-larut dan berkepanjangan.¹⁷

Faktor selanjutnya yang paling mendasar adalah kondisi demografis keberagaman dengan berbagai perbedaan menjadi potensi terjadinya konflik sosial karena sangat mudah untuk terjadi provokasi satu sama lain untuk terlibat dalam konflik komunal. Sehingga seringkali menjadi senjata bagi ampuh untuk bagi para elit untuk menjadikan kendaraan politiknya ketika bersaing dengan memobilisasi masa menggunakan isu sensitif sehingga memancing konflik berkelanjutan yang massif.¹⁸

Menurut penelitian berjudul *Overcoming Violent Conflict: Peace Development Analysis in Central Sulawesi* yang digarap Graham Brown, Yukhi Tajima, dan Suprayoga Hadi, konflik antar agama di Poso muncul dari karena dua faktor. Yaitu faktor pendukung dan struktural. Dari sudut faktor struktural ada empat kondisi yang melatarbelakangi. Pertama, ada ketimpangan sosio-ekonomi antara kelompok Islam dan Kristen; kedua, intensitas persaingan akibat

¹⁴ Ilovia Aya Regita Widayat, dkk, "Konflik Poso : Sejarah dan Upaya Penyelesaiannya", *JUPIIS: Jurnal Pendidikan Ilmu-ilmu Sosial*, Vol. 13, No. 1 Tahun 2021, hlm. 2.

¹⁵ Igneus Alganih, "Konflik Poso (Kajian Historis Tahun 1998-2001)", *Jurnal Criksetra*, Vol. 5, No. 10, Agustus 2016, hlm. 168.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Ilovia Aya Regita Widayat, dkk, "Konflik Poso : Sejarah dan Upaya Penyelesaiannya", *JUPIIS: Jurnal Pendidikan Ilmu-ilmu Sosial*, Vol. 13, No. 1 Tahun 2021, hlm. 4.

migrasi; ketiga, lemahnya sistem hukum yang berlaku; serta keempat kebijakan penanganan konflik dengan pendekatan brutal warisan Orde Baru. Sementara itu dua faktor pendukung yang membuat bara api semakin besar yaitu krisis ekonomi dan proses desentralisasi dan demokratisasi yang belum tuntas. Sensus penduduk 1990 menunjukkan jurang kesejahteraan bukan saja berdasar agama, tapi juga antara warga perkotaan dan desa. Di kawasan pedesaan, misalnya warga beragama Kristen memiliki lahan pertanian yang lebih luas ketimbang warga Islam.¹⁹

2. Perempuan dan Kebun Sayur Perempuan Mangkudena

Pada 2010, AMAN Indonesia membangun Sekolah Perempuan di Poso. Tujuan didirikan sekolah tersebut adalah untuk membuka ruang dialog para perempuan di Poso dari lintas agama. Timang, perempuan muslim, mengatakan bahwa dengan adanya Sekolah Perempuan ini dia bisa saling berbagi cerita dengan umat agama lain tentang kebiasaan apa saja yang biasa dilakukannya masing-masing. Sementara Wuri, pendeta Kristen perempuan mengaku dengan adanya Sekolah Perempuan ini menjadi sarana untuk mengenal umat muslim sehingga semakin dapat meluruhkan rasa curiga dan praduga yang selama ini menghantuinya kepada orang yang beragama Islam. Sekolah Perempuan juga sebagai upaya untuk memerangi berkembangnya paham ekstrimisme dan intoleransi di Poso.²⁰

Dari Sekolah Perempuan ini para perempuan berkumpul untuk mendiskusikan banyak hal, salah satu gebrakan yang dihasilkan adalah dengan lahirnya kebun perdamaian yang awalnya diberi nama *Organic Green Fresh* (Kebun Sayur *Green Fresh*). Pandemi sempat mengganggu produktivitas kebun tersebut dan kini bisa aktif kembali tetapi dengan nama yang baru yaitu Kebun Sayur Perempuan Mangkudena. Kebun ini dibangun memanfaatkan lahan tidur milik warga, baik yang beragama Islam maupun Kristen yang tinggal di Desa Sawidago, ada juga lahan milik desa. Total lahan yang digunakan untuk kebun perdamaian ini seluas 1 hektare atau sekitar 10.000 meter persegi. Kebun perdamaian ini merupakan upaya penting dari proses perdamaian dan menjaga kerukunan antar umat beragama di Poso. Kebun perdamaian ini lebih banyak melibatkan peran perempuan. Laki-laki juga pernah dilibatkan ketika membuka lahan tidur. Hingga kemudian perlahan keterlibatan laki-laki menurun sebab laki-laki tidak sabar dengan proses bertani organik. Para perempuan ini menggunakan metode pertanian organik untuk proses tanamnya. Metode pertanian organik ini dikenal sebagai cara bertani ramah lingkungan yang tak menggunakan bahan kimia sebagai pupuknya. Artinya, tidak ada penggunaan pestisida dan insektisida dalam proses bertani ini.²¹

Dari kebun perdamaian ini, intensitas perempuan Islam dan Kristen di Poso semakin meningkat sebab mereka saling bahu membahu dalam memelihara tanaman. Mereka mengobrolkan banyak hal termasuk tentang ajaran agama masing-masing sehingga timbul saling mengerti dan memahami satu sama lain. Rasa gotong royong dan bahagia dapat merayakan perdamaian sering hadir. Mereka bekerja sama menyiapkan lahan hingga merawat tanaman berupa sawi, cabai, tomat, oyong dan pakcoy juga menyemai bibit dan membuat pupuk. Kebun perdamaian turut membuka ruang dialog hingga ke rumah-rumah anggotanya. Menurut pengakuan Timang, ia kerap mendapat hantaran berupa sayuran hasil panen di kebun perdamaian. Hal tersebut menjadikan para perempuan ini saling berkunjung dan bersilaturahmi. Bahkan, saat hari raya

¹⁹ Maulana Kautsar, "Menyemai Damai Tentena Lewat Kebun Perdamaian", <https://www.konde.co/2022/04/dulu-berhadapan-kini-perempuan-bertemu-di-kebun-perdamaian-konflik-poso-biar-berlalu.html/>, diakses pada 25 Mei 2022.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

Idul Fitri dan Natal pun mereka saling berkunjung dan mengirim hantaran.²²

Tak hanya membangun toleransi, kebun organik ini juga berhasil menggerakkan ekonomi masyarakat setempat dan ini mendapatkan apresiasi. Kelompok petani organik ini kerap menggelar pasar sayur organik sekali dalam sepekan. Hasil panen sayur organik itu juga kerap dititipkan ke kantor-kantor untuk dijual. Harga sayur organik yang dibudidayakan dihargai Rp. 5.000 per 250 gram, lebih mahal dibanding sayuran bukan organik Rp. 3.000 per 250 gram. Menurut Wuri, hal tersebut karena sayuran organik ini membawa manfaat yang besar bagi kesehatan. Ia selalu melakukan promosi terhadap sayuran organik hingga pada akhirnya ia mendapat julukan sebagai Ibu Sayur.²³

Sayuran organik hasil kelompok ini tidak hanya diperjualbelikan. Sese kali, sayuran ini juga dibagi ke warga sekitar. Salah satu yang mendapat 'jatah' sayuran itu adalah Omad, seorang penjual ikan. Wuri sering memesan ikan kepada Omad untuk acara keagamaan. Wuri percaya pada Omad meski tinggal puluhan kilo di Kampung Malei, sebuah desa pesisir di Kecamatan Lage, Poso. Dia merupakan salah satu pelanggan setia Kebun Perdamaian. Tak jarang, Wuri membagikan hasil panen sayur organik ke Omad. Sebagai gantinya, Omad membagikan ikan. Karena keakraban ini, keluarga Omad dan Wuri kerap saling berkunjung saat Idul Fitri dan Natal atau Tahun Baru. Tak hanya keluarga inti, mereka saling mengunjungi keluarga yang lain. Sebaliknya, pada tahun baru Omad mengajak tetangganya ke Tentena. Komunitas perempuan yang bekerja di kebun perdamaian juga membuka perspektif baru mengenai perdamaian. Saat merawat tanaman organik tersebut, perbedaan pandangan tidak lagi jadi halangan. Lunturnya sekat dan pandangan itu juga muncul saat menggelar kegiatan keagamaan, baik Natal maupun Lebaran. Wuri melihat, beberapa orang sudah melihat orang yang berbeda agama bukan lagi ancaman.²⁴ Menurut pengakuan Wuri, jika ada masyarakat yang belum mendapatkan sayur organik, ia akan memberikannya secara langsung. Apalagi jika kelompok muslim yang belum mendapatkannya ia akan memberikan sayur organik secara langsung. Ada banyak usaha yang dia lakukan untuk mempererat hubungan muslim dan Kristen bersama Sekolah Perempuan di Poso.²⁵

3. Perempuan, Lingkungan dan Perdamaian

Definisi damai tidak terbatas pada keadaan tanpa perang. Dalam praktiknya, perdamaian adalah kondisi sempurna suatu hubungan sosial yang ditandai oleh absennya konflik kekerasan, kesaling pahaman, dan penghormatan atas perbedaan serta keadilan sosial. Keadilan sosial yang dimaksud ini meliputi kesejahteraan sosial, ekonomi, budaya dan politik.²⁶ Hasil survei dari Wahid Foundation membuktikan bahwa perempuan adalah pelaku/aktor yang paling strategis dalam mengkampanyekan perdamaian dan toleransi. Dalam kehidupan sehari-hari perempuan memang aktor yang dekat dengan lingkungan dan anak.²⁷

Johan Galtung mengatakan bahwa damai memiliki dua bentuk, yaitu negatif dan positif. Damai negatif adalah ketidakadaan perang atau dapat dikatakan sebagai keadaan yang tidak ada konflik langsung. Keadaan tanpa konflik ini terjadi melalui prasyarat yang mendorong

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Nita Nurdiani, "Kebun Sayur Organik, Tempat Pertemuan Antar Umat Beragama di Poso", <https://shebuildspeace.id/kebun-sayur-organik-tempat-pertemuan-antar-umat-beragama-di-poso/>, diakses pada 25 Mei 2022.

²⁶ Novri Susan, *Pengantar Sosiologi Konflik*, (Tangerang Selatan: CV Marjin Kiri, 2014), hlm. 115.

²⁷ Wahid Foundation, "Laporan Survei Nasional Tren Toleransi Sosial-Keagamaan di Kalangan Perempuan Muslim Indonesia", (Januari, 2018), hlm. 32.

untuk tidak terjadi konflik dan kontrol pemerintah dalam kekerasan melalui pengamanan dan perlindungan. Solusi dari mengentaskan konflik dalam kasus ini yaitu dengan memisahkan dua kelompok yang berperang. Sedangkan damai positif adalah kondisi yang terdapat kesejahteraan, kebebasan dan keadilan. Atau dapat juga dikatakan adanya rasa aman dan keadilan ekonomi dari sistem yang berlaku hingga terhapusnya diskriminasi ras, etnis dan agama oleh struktur sosial.²⁸

Barash dan Webel memberi tekanan pada perdamaian positif yaitu situasi yang penuh dengan keadilan sosial. Sehingga damai tidak sebatas pada keadaan yang tidak terjadi perang. Damai adalah keadaan masyarakat yang sejahtera secara ekonomi, kebebasan dan keadilan di dalam masyarakat.²⁹

Menurut *International Peace Research Association* (IPRA) dalam konferensi yang ke-17 di Durban, Afrika Selatan, menyatakan bahwa pendidikan damai adalah proses pemberdayaan orang melalui kecakapan, sikap dan pengetahuan yang memiliki tujuan untuk:³⁰

- 1) Membangun, memperbaiki dan memelihara hubungan di semua level dalam seluruh interaksi manusia
- 2) Mengembangkan pendekatan-pendekatan positif terhadap cara untuk menangani konflik, dari level personal sampai tingkat internasional
- 3) Menciptakan lingkungan yang aman, baik lingkungan fisik maupun emosi yang mengayomi semua individu
- 4) Menciptakan sebuah dunia yang aman berdasarkan keadilan dan hak asasi manusia
- 5) Membangun sebuah lingkungan yang lestari dan menjaganya dari eksploitasi dan peperangan

Berbicara mengenai perempuan dan perdamaian, Persatuan Bangsa-bangsa (PBB) memberi ruang yang seluas-luasnya mengenai keterlibatan perempuan dalam resolusi konflik sebagaimana yang telah tercantum dalam resolusi 1325.³¹ Pada Oktober 2000, Dewan Keamanan PBB dengan suara bulat menyetujui Resolusi Nomor 1325 tentang Perempuan, Perdamaian dan Keamanan. Resolusi 1325 adalah pertama kalinya Dewan Keamanan mengakui bahwa perempuan dan anak perempuan dipengaruhi oleh konflik dengan cara yang berbeda dari laki-laki dan anak laki-laki sehingga penting bagi perempuan untuk terlibat dalam proses perdamaian partisipatif. Resolusi yang dibangun atas dasar mekanisme hukum internasional sebelumnya seperti Deklarasi Windhoek atau Rencana Aksi Namibia mengamanatkan pentingnya pengutamaan komponen gender dalam misi penjaga perdamaian. Resolusi 1325 menjadi tonggak menuju integrasi yang lebih baik bagi perspektif perempuan dalam proses perdamaian. Resolusi 1325 menekankan pentingnya partisipasi perempuan dalam semua langkah dari proses perdamaian, mulai dari negosiasi penandatanganan kesepakatan damai, pelatihan kesadaran gender dan kekerasan seksual dan eksploitasi (SEA) untuk semua anggota militer, polisi dan staf sipil yang dikerahkan untuk misi terkait.³²

Hal ini didukung oleh hasil survei Wahid Foundation tentang tren toleransi sosial-keagamaan di kalangan perempuan muslim di Indonesia. Survei ini dilakukan selama 6-27 Oktober 2017. Surveinya menunjukkan bahwa perempuan adalah pelaku strategis dalam upaya penguatan toleransi dan perdamaian. Adapun rinciannya sebagai berikut:³³

³² Satwika Paramasaty, "Peran Penjaga Perdamaian Wanita dalam Proses Bina-Damai: Studi Kasus Operasi Perdamaian Monusco", *Indonesian Journal of International Studies*, Vol. 2, No. 1, Juni 2015, hlm. 54.

³³ Wahid Foundation, "Laporan Survei Nasional Tren Toleransi Sosial-Keagamaan di Kalangan Perempuan Muslim Indonesia", (Januari, 2018), hlm. 32.

- 1) Perempuan lebih banyak mendukung hak kebebasan menjalankan ajaran agama/kepercayaan dibanding laki-laki
- 2) Perempuan lebih tidak bersedia radikal dibanding laki-laki
- 3) Perempuan memiliki lebih sedikit kelompok yang tidak disukai dibanding laki-laki
- 4) Perempuan yang intoleran lebih sedikit dibanding laki-laki.

Adapun peran-peran perempuan dalam ranah perdamaian, menurut Jenderal PBB Boutros-Ghali pada Juli 1992 terbagi ke dalam:³⁴

1) *Preventive Diplomacy*

merupakan aksi untuk mencegah perselisihan meningkat diantara kelompok-kelompok bertikai, untuk mencegah perselisihan menjadi konflik, dan untuk mencegah konflik semakin meluas apabila memang terjadi.

2) *Peacemaking*

merupakan aksi untuk membawa kelompok yang bertikai menuju sebuah perundingan sebagaimana yang tertuang dalam Chapter VI piagam PBB. Seorang *peace-maker* adalah katalisator bagi terciptanya perdamaian. *Peace-maker* akan senantiasa mengembangkan prinsip hidup dalam kebersamaan dan toleransi serta memiliki kepekaan yang tinggi terhadap meningkatnya tensi ketegangan yang akan menjadi pemicu konflik. Aktivitas *peace-maker* merupakan aktivitas yang unik dan memerlukan kesabaran, ketekunan maupun kerja keras.³⁵

3) *Peacekeeping*

merupakan tindakan menyebar para *peacekeeper* PBB ke lapangan dengan izin dari kedua kelompok bertikai yang terdiri dari militer, personel polisi dan terkadang kelompok sipil. Penggelaran perempuan di semua bidang – polisi, militer, dan sipil – telah memberikan dampak yang positif bagi kegiatan operasi pemeliharaan perdamaian PBB, baik dalam hal mendukung peran perempuan dalam “*building peace*” maupun “*protecting women’s rights*”. Dalam semua area pemeliharaan perdamaian, *female peacekeepers* telah membuktikan mereka dapat melaksanakan peran yang sama, standar yang sama dan di bawah kondisi sulit yang sama pula, seperti mitra pria. Dalam konteks ini, PBB memiliki suatu “*operational imperative*” dalam merekrut dan mempertahankan keberadaan *female peacekeepers* dalam berbagai misi pemeliharaan perdamaian PBB hingga saat ini.³⁶

4) *Peacebuilding*

merupakan aksi untuk mengidentifikasi dan mendukung struktur yang dapat memperkuat dan mempererat perdamaian untuk menghindari konflik muncul kembali. Aktivitas ini berkaitan dengan menjaga supaya perdamaian di masyarakat dapat terus tercipta yang ditandai dengan menguatnya nilai-nilai pluralisme di masyarakat. Penguatan ini memerlukan aktivitas yang sistematis dan berkelanjutan di tengah masih kuatnya nilai-nilai kesukuan yang menganggap bahwa golongannya adalah yang paling baik dan benar.³⁷

³⁴ Mumtazinur, “Peran Perempuan dalam Proses Pemulihan Perdamaian di Burundi Melalui Penerapan Resolusi 1325 Dewan Keamanan PBB”, *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 3, No. 1, Maret 2017, hlm. 86.

³⁵ Surwandono, “Makna Konflik Etnik dan Resolusi Konflik Bagi Perempuan”, *SOCIA*, Vol. 11, No. 1, Mei 2012, hlm. 18.

³⁶ Leonard F. Hutabarat, “Peningkatan *Female Peacekeepers* Indonesia Dalam Misi Pemeliharaan Perdamaian PBB”, *Jurnal Pertahanan & Bela Negara*, Vol. 7 No. 2, Agustus 2017, hlm. 68.

³⁷ Surwandono, “Makna Konflik Etnik dan Resolusi Konflik Bagi Perempuan”, *SOCIA*, Vol. 11, No. 1, Mei 2012,

Pembangunan perdamaian (*peace building*) berbeda dengan pemeliharaan perdamaian (*peace keeping*). Pembangunan perdamaian lebih dari sekedar kerja rekonstruksi dan rekonsiliasi pasca konflik. Sedangkan pemeliharaan perdamaian biasanya terhenti ketika penghentian konflik senjata selesai atau penandatanganan sebuah perjanjian damai tanpa memikirkan upaya-upaya pembangunan perdamaian yang bersandarkan pada kemaslahatan manusia. Pembangunan perdamaian tidak bertujuan semata-mata menghapuskan kekerasan, melainkan juga menghilangkan potensi-potensi yang dapat memicu konflik di masa yang akan datang. Oleh karenanya, pembangunan perdamaian menuntut sebuah transformasi nilai-nilai masyarakat secara keseluruhan yang menjamin adanya kondisi perdamaian dan keadilan, serta tegaknya martabat manusia. Untuk mencapainya perlu ditumbuhkan aspek-aspek pembangunan perdamaian secara lebih luas seperti mengembangkan sikap saling menghargai, menerima perbedaan dan mendorong perubahan arah yang lebih positif dalam bidang sosial, politik, ekonomi, dan lainnya.³⁸

Peran perempuan dalam mewujudkan dan membangun perdamaian tampak sering terabaikan. Ini disebabkan masyarakat masih sering menganggap perempuan sebagai makhluk domestik dan subordinat sedangkan laki-laki dipandang sebagai makhluk publik-politik yang superior. Realitas sosial, politik, ekonomi, dan budaya masih belum sepenuhnya memberikan ruang kepada kaum perempuan untuk berpartisipasi aktif dan formal dalam usaha-usaha membangun perdamaian, meskipun fakta telah mencatat peran penting mereka. Menurut Husein Muhammad, dalam banyak peristiwa perang atau konflik sosial, kaum perempuan menjalankan peran dan berbagai aktifitas sosial, antara lain menjadi tenaga sukarela dalam aktifitas-aktifitas kemanusiaan, membantu penyaluran bahan pangan, obat-obatan dan kebutuhan pokok lainnya kepada masyarakat yang membutuhkan. Tidak jarang perempuan juga ikut dalam pertempuran dan menjadi kombatan untuk melindungi keluarga dan masyarakat dari serangan ‘musuh’. Bahkan, mereka juga aktif melakukan kegiatan advokasi bagi upaya perdamaian, dengan cara melakukan interaksi dan berkomunikasi dengan masyarakat yang tengah terlibat dalam konflik/perang. Selanjutnya kondisi seperti ini menginspirasi suami atau para pihak yang berkonflik untuk melakukan upaya-upaya rekonsiliasi dan perdamaian abadi. Di luar kondisi konflik dan peperangan, perempuan sebagai aktor perdamaian berani melakukan sesuatu yang dapat memutus mata rantai kebencian dan balas dendam.³⁹

Jennings menunjukkan bahwa keterlibatan perempuan dalam operasi perdamaian tidak serta-merta memastikan perdamaian lebih mudah tercapai. Bagaimanapun juga, perlu ada standar khusus mengenai bagaimana seharusnya pasukan penjaga perdamaian perempuan bertindak dan parameter apa saja yang harus dicapai. Eksistensi pasukan penjaga perdamaian juga dikritik terlalu meremehkan faktor gender dalam perdamaian, karena seolah hanya dengan menambah jumlah personel perempuan dalam operasi perdamaian maka faktor gender telah terpenuhi. Perempuan semakin memiliki peran yang signifikan dalam bidang-bidang operasi perdamaian dan telah membuat dampak positif pada operasi perdamaian, baik melalui peningkatan peran perempuan dalam proses bina damai maupun perlindungan terhadap hak-hak perempuan sendiri. Dalam semua bidang operasi perdamaian, pasukan penjaga perdamaian perempuan telah membuktikan bahwa mereka dapat melakukan peran yang sama, dengan standar yang sama dan di bawah kondisi sulit yang sama, seperti halnya pria. Sudah menjadi suatu keharusan operasional bagi operasi perdamaian untuk merekrut dan mempertahankan pasukan penjaga

hlm. 19.

³⁸ Umma Farida, “Peran Organisasi Massa Perempuan dalam Pembangunan Perdamaian (Studi Kasus Muslimat NU Jawa Tengah), *Palastren*, Vo. 11, No. 1, Juli 2019, hlm. 54-55.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 55-56.

perdamaian perempuan.⁴⁰

Perempuan dan pria melihat konflik secara berbeda sehingga dengan demikian akan berbeda pula dalam memandang perdamaian. Memahami dan mengintegrasikan perbedaan-perbedaan ini –atau lebih dikenal sebagai *gender perspectives* – kedalam semua aspek dari operasi-operasi perdamaian PBB, menjadi penting bagi keberhasilan berbagai upaya pemeliharaan perdamaian PBB. *Department of Peacekeeping Operations* (DPKO) memiliki beberapa upaya dalam meyakinkan bahwa isu-isu gender juga menjadi perhatian utama. Salah satu yang paling penting adalah kebijakan pengarusutamaan gender (*the policy of gender mainstreaming*). Hal ini akan menjamin bahwa *gender perspectives* akan terintegrasi pada semua elemen kebijakan PBB di semua sektor dari perencanaan awal hingga evaluasi. DPKO juga melakukan analisis terhadap dampak pemeliharaan perdamaian bagi kehidupan pria dan perempuan dalam situasi-situasi pasca konflik. Dalam konteks menjamin bahwa isu gender ini diarusutamakan dalam operasi-operasi pemeliharaan perdamaian PBB, DPKO telah mengeluarkan “*Policy on Gender Equality in Peacekeeping Operations*”.⁴¹

Selama konflik berlangsung representasi perempuan termarginalkan, padahal dalam mekanisme perlindungan perempuan, kebijakan pemerintah, hingga terciptanya perdamaian, representasi perempuan menjadi penting. Perempuan adalah juga salah satu aktor penting dalam proses perdamaian walaupun seringkali tidak dilibatkan dalam proses formal perdamaian. Dalam konflik sosial representasi perempuan sering termarginalkan, padahal untuk beberapa kasus konflik perempuan menjadi aktor perdamaian. Peran perempuan menjadi termarginalkan ketika proses perdamaian masuk pada proses formal. Sehingga proses pemenuhan hak atas korban konflik khususnya perempuan korban konflik melalui jalur formal mengalami jalan buntu. Oleh karena itu, pemerintah dan masyarakat perlu memberikan ruang diskusi untuk mencari solusi bagaimana memecah kebisuan perempuan dan meningkatkan akses perempuan di dalam pembicaraan formal tentang perdamaian dan membuka akses keadilan bagi perempuan.⁴²

Berdasarkan analisa dari United Nations Women (UN Women), dari sebanyak 1.187 perjanjian perdamaian tahun 1990-2018, perempuan hanya mencakup 3% dari mediator; 13 % dari negosiator dan 5% saksi dan penandatangan dalam semua proses perdamaian yang tercatat. Jumlah ini tentunya harus dapat ditambah karena perempuan dapat memainkan peran kunci dalam menjaga perdamaian melalui perannya di bidang ekonomi, sosial dan budaya. Menurut UN Women Statistics, keterwakilan perempuan dapat menjamin keberlanjutan dan peningkatan kualitas perjanjian damai menjadi 35% lebih baik, hasil perjanjian damai cenderung bertahan 15 tahun lebih lama dibandingkan sebelum adanya perempuan dalam proses perdamaian, serta ketentuan perjanjian yang mencakup reformasi politik dan pembangunan 40% lebih banyak. Peran khusus yang dimainkan perempuan penjaga perdamaian dinilai berpotensi melengkapi peran kemanusiaan, terutama dalam berkomunikasi dengan perempuan dan anak-anak. Indonesia menggaris bawahi tiga hal guna memastikan keterlibatan perempuan dalam keamanan dan perdamaian. Pertama, menekankan pentingnya partisipasi perempuan sebagai agen perdamaian dan toleransi. Kedua, menggandakan upaya pengarusutamaan peran perempuan dalam agenda perdamaian di Kawasan. Ketiga, membangun dan mengembangkan jaringan negosiator dan mediator perempuan di Kawasan.⁴³

Pemberdayaan ekonomi perempuan tidak lepas dari upaya yang dilakukan dalam rangka meningkatkan pendapatan ekonomi. Pemberdayaan perempuan merupakan upaya untuk mendorong atau memotivasi individu agar mampu untuk menentukan pilihan hidup dan

⁴³ Nurul Istiana Hasan dan Akbar Kurnia Putra, “Peran Perempuan dalam Misi Pemeliharaan Perdamaian dan Keamanan Internasional”, *Uti Possidetis: Journal of International Law*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2020, hlm.188-189.

ditujukan pada kelompok atau lapisan masyarakat yang tertinggal atau yang telah modern. Pemberdayaan ekonomi perempuan merupakan suatu proses yang dilakukan dalam rangka membantu perempuan untuk aktif terlibat dalam pengembangan ekonomi. Pemberdayaan ekonomi perempuan memiliki beberapa hal yang harus diperhatikan. Menurut Kebeer, setidaknya terdapat lima unsur yang harus diperhatikan dalam pemberdayaan perempuan, yaitu:⁴⁴

1) Kesejahteraan

Menurut Claros dan Zahidi kesejahteraan mencakup tiga unsur, yaitu:

- a. Partisipasi ekonomi perempuan
- b. Pencapaian pendidikan
- c. Kesehatan dan kesejahteraan

2) Akses

Akses dapat diartikan sebagai kemampuan perempuan untuk memperoleh hak/akses terhadap sumber daya produktif seperti tanah, pelatihan, tenaga kerja, fasilitas pelayanan serta akses terhadap teknologi dan informasi. Aspek terhadap teknologi dan informasi menjadi penting sebab melalui pemahaman terhadap teknologi dan informasi perempuan dapat mengembangkan produktivitas ekonomi dan sosial dan mempengaruhi tempat tinggalnya.

3) Konsientiasi

Adanya pemahaman terhadap peran jenis kelamin dan peran gender.

4) Partisipasi

Claros dan Zahidi berpendapat bahwa kesetaraan perempuan dalam proses pembuatan keputusan, pembuatan perencanaan, dan administrasi. Partisipasi ini merujuk pada keterwakilan perempuan yang setara dalam struktur pembuatan keputusan baik secara formal maupun informal dan suara mereka dalam penformulasian kebijakan mempengaruhi masyarakat mereka.

5) Kesetaraan dalam kekuasaan

Kesetaraan dalam kekuasaan atas faktor produksi dan distribusi keuntungan sehingga baik perempuan maupun laki-laki berada dalam posisi yang dominan.

Pandangan konflik dalam tradisi feminis melihat konflik berkepanjangan yang dikemukakan Azar tidak utuh dalam mendeskripsikan komunal, bahkan secara general keberadaan perempuan dalam konflik dinilai kabur. Peran perempuan dalam konflik perlu dikaji dengan mempertimbangkan konteks dimana konflik terjadi. Analisis terhadap konteks menurut Reimann dapat menciptakan alternatif yang lebih adil dalam permasalahan perempuan dalam konflik yang berkepanjangan. Cordula Reimann melihat keterlibatan perempuan dalam konflik harus dilihat secara Bottom-Up dan tidak hanya mengacu pada aktor negara seperti yang dijelaskan Azar. Konflik harus dipahami sebagai situasi yang melibatkan pihak penekan dan pihak yang tertekan, dimana perempuan sebagai kelompok yang dominan menjadi korban karena identifikasi gender yang terbentuk secara sosial dan rentan mengalami kekerasan tradisional maupun struktural.⁴⁵

Pendekatan Interseksionalitas secara lebih komprehensif diilustrasikan oleh Reimann dengan mengangkat dimensi yang lain termasuk identitas yang saling padu untuk menggambarkan fiksasi behavior termasuk pada fenomena mengapa perempuan dikonstruksi untuk menjalankan peran tertentu. Terdapat komponen penting dalam dimensi segitiga gender yang dikembangkan oleh Reimann yakni identitas, struktur dan simbol yang saling mempengaruhi dalam konstruksi

sosial peranan berdasarkan jenis kelamin.⁴⁶

Menurut studi yang dilakukan di Universitas Harvard tentang kesenjangan gender di 174 negara di dunia menemukan bahwa negara dengan kesenjangan gender paling tinggi adalah negara yang paling rawan mengalami perang baik perang domestik/perang dengan negara tetangga. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan memiliki potensi yang cukup signifikan baik dalam negosiasi konflik maupun rekonsiliasi dan pembangunan pasca konflik. Namun meskipun peran perempuan sangat esensial dalam negosiasi damai, sepanjang tahun 1992-2011 jumlah perempuan yang menjadi mediator hanya mencapai 2%, dan yang menjadi negosiator hanya berkisar 9%. Padahal perempuan merupakan agen perdamaian yang ulung karena memiliki karakteristik bawaan yang lebih merepresentasikan perdamaian daripada laki-laki. Menurut catatan Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) tentang Konflik Sosial di Poso sepanjang tahun 1998-2005 (Ocktaviana, 2014), perempuan-perempuan Poso yang terjebak berani memasuki zona-zona berbahaya menuju sarana-sarana kesehatan, dan gudang-gudang penyimpanan makanan agar keluarganya dapat bertahan hidup. Tidak hanya itu aktifitas perempuan Poso pun ikut terjun langsung dan memasuki wilayah-wilayah konflik untuk menguatkan penduduk dan mengumpulkan informasi seputar konflik. Perempuan merupakan aktor yang lebih mudah diterima kehadirannya di tengah-tengah duakelompok yang berseteru, oleh sebab itu perempuan memiliki potensi untuk menjadi agen perdamaian dan negosiator yang ulung.⁴⁷

Dalam kaitannya dengan konflik —baik itu berlatar belakang etnik, agama, ekonomi, ataupun konflik sosial lainnya— kendali konflik selalu identik dengan peran laki-laki yang dominan, sehingga laki-laki memegang kontrol atas arah dan resolusi dimana konflik itu akan diarahkan. Padahal dalam beberapa fakta politik tampak bahwa perempuan yang berada di balik laki-laki, seringkali memiliki posisi yang sangat sentral dalam pengambilan keputusan oleh laki-laki. Melibatkan isu perempuan dalam konflik, selama ini nyaris tidak diperhitungkan dalam setiap langkah-langkah dalam membangun perdamaian, terutama dalam kasus konflik antarumat beragama. Dalam pandangan kaum feminis pada umumnya, secara kultural tidak ada ruang bagi kesejajaran antara laki-laki dan perempuan. Sebaliknya, kultur Barat modern, sekalipun masih mendapat protes kaum feminis di berbagai tempat, dianggap jauh lebih toleran dan memberi posisi yang lebih baik bagi perempuan. Akan tetapi, jika kita melihat dalam realitas kekuasaan perempuan Melayu (Asia Tenggara) secara lebih jeli, kekuasaan dapat hadir dari ketidak berdayaan dan ketertindasan.⁴⁸

Ekofeminisme adalah salah satu pemikiran dan gerakan sosial yang menghubungkan masalah ekologi dengan perempuan. Ekofeminisme diperkenalkan oleh Francoide d'Eaubonne melalui buku yang berjudul *Le Feminisme ou la Mort* (Feminisme atau Kematian) yang terbit pertama kali 1974. Dalam bukunya tersebut dikemukakan adanya hubungan antara penindasan terhadap alam dengan penindasan terhadap perempuan. Sebagai salah satu tipe aliran pemikiran dan gerakan feminis, ekofeminisme memiliki karakteristik yang sama yaitu menentang adanya bentuk-bentuk penindasan terhadap perempuan yang disebabkan oleh sistem patriarki. Namun, berbeda dengan aliran feminisme lainnya, ekofeminisme menawarkan konsepsi yang paling

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Anastazia Niatri Wattimena, dkk, “Pengaruh Femininitas Perempuan dalam Negosiasi Konflik”, *Journal of International Relation (JoS)*, Vol. 1, September 2021, hlm. 2.

⁴⁸ Siantari Rihartono, “Memposisikan Kembali Kuasa Perempuan dalam Perdamaian Hubungan Antaragama (Kasus di Kelurahan Klitren, Kecamatan Gondokusuman, Yogyakarta)”, *Jurnal Komunikasi PROFETIK*, Vol. 6, No. 2, Oktober 2013, hlm. 50.

luas dan paling menuntut atas hubungan diri (manusia) dengan yang lain.⁴⁹ Ekofeminisme berusaha mengawinkan antara ekologi dan feminisme dalam sebuah kesatuan gerakan yang sinergis. Keterhubungan feminisme dan lingkungan ini tidak terlepas dari adanya kesamaan situasi dan posisi perempuan dan alam yang selalu ditindas oleh kekuatan patriarkal. Revolusi ekologis dan feminis ini mencakup hubungan yang baru antara laki-laki dan perempuan, serta antara manusia dan alam.⁵⁰

Budaya patriarki telah menggeser kedaulatan perempuan dalam mengelola dan menentukan pangan, akibatnya perempuan telah menjadi terasing dan tercerabut dari komposisi lingkungan hidupnya. Kondisi ini pada akhirnya menyebabkan perempuan ditinggalkan dalam proses pengambilan kebijakan, termasuk dalam proses pengambilan keputusan politik untuk dapat mengakses sumber-sumber kehidupannya. Padahal, perempuan menjadi garda terdepan dalam upaya pelestarian lingkungan. Sebagai kelompok dengan jumlah yang paling banyak, perempuan sesungguhnya memiliki banyak potensi untuk berkontribusi dalam kemajuan ekonomi, kemajuan sosial dan perlindungan lingkungan, akan tetapi keberadaannya justru dimarginalisasikan. Padahal akan lebih baik jika menggunakan populasi perempuan di dunia untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi, mengurangi kemiskinan, meningkatkan kesejahteraan sosial, dan membantu memastikan pembangunan berkelanjutan di semua negara yang pro pada isu pelestarian lingkungan terjadi. Perempuan memiliki peran yang sangat vital dalam pengelolaan dan pembangunan lingkungan. Partisipasi aktif dan dedikasi yang penuh merupakan hal yang paling esensial dalam pembangunan berkelanjutan. Semua perempuan terutama mereka yang tinggal di daerah pedesaan ataupun daerah pegunungan biasanya memiliki hubungan khusus dengan lingkungan. Kehidupan mereka sangat bergantung dan berputar pada lingkungan hidup di mana dia hidup. Mereka sepenuhnya tergantung pada hutan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari seperti : air, pakan ternak, penyediaan kayu bakar, hasil hutan sebagai sumber nutrisi dan lain sebagainya.⁵¹

Geertz dan Koentjaraningrat mengklaim bahwa posisi perempuan dalam wilayah domestik sangat kuat dan secara ekonomi memberikan kontribusi berharga, maka White dan Hastuti menyatakan bahwa kekuatan tersembunyi perempuan pada alam domestik secara struktural telah tersubordinasi akibat terdesaknya mereka ke dalam pembuatan-pembuatan keputusan tentang ideologi sama dengan dunia praktis yang oleh laki-laki dijadikan dominasi publik. Namun demikian, dalam situasi semacam ini, perempuan dapat mencari celah untuk mempengaruhi proses pengambilan keputusan, dengan cara yang justru memanfaatkan feminitasnya. Meskipun secara struktur formal mereka tidak berpengaruh, secara informal pengaruh tersebut sangat besar.⁵²

Mengutip pendapat Haidar (dalam Rismawati, dkk. 2017, hlm. 4) bahwa Isu pelestarian lingkungan sesungguhnya erat dengan peran perempuan. Perempuan merupakan figur yang sangat penting untuk menjamin pembangunan berkelanjutan. Perempuan merupakan aktor kunci dalam menggunakan, mengelola dan melindungi alam. Peran perempuan sangat

⁴⁹ Risal Maulana dan Nana Supriatna, "Ekofeminisme: Perempuan, Alam, Perlawanan Atas Kuasa Patriarki dan Pembangunan Dunia (Wangari Maathai dan Green Belt Movement 1990-2004)", *FACTUM*, Vol. 8, No. 2, Oktober 2019, hlm. 271.

⁵⁰ Ika Wijayanti, dkk, "Gerakan Ekofeminisme Dalam Pemberdayaan Perempuan Pengolah Limbah (Studi Kasus Komunitas Pengolah Limbah di Desa Narmada)", *RESIPROKAL*, Vol. 1, No. 1, Juni 2019, hlm. 41.

⁵¹ Shinta Dewi Rismawati, dkk, "Geliat Ekofeminisme Pedesaan Dalam Pelestarian Lingkungan (Studi Kasus di Desa Curug Muncar Pekalongan)", *Jurnal Palastren*, Vol. 10, No. 1, Juni 2017, hlm. 4.

⁵² Siantari Rihartono, "Memposisikan Kembali Kuasa Perempuan dalam Perdamaian Hubungan Antaragama (Kasus di Kelurahan Klitren, Kecamatan Gondokusuman, Yogyakarta)", *Jurnal Komunikasi PROFETIK*, Vol. 6, No. 2, Oktober 2013, hlm. 51.

menentukan mengenai bagaimana mengelola, dan membangun lingkungan. Pesan ini coba untuk disampaikan oleh Maathai dalam kegiatan pengelolaan yang melibatkan perempuan. Konsepsi alam dalam pandangan feminin pun muncul ketika perempuan dan alam merupakan kesatuan yang saling mengasihi. Partisipasi aktif dan dedikasi yang penuh merupakan hal yang paling esensial dalam pembangunan berkelanjutan.⁵³

Sesuai dengan perspektif Ekofeminisme yang menekankan kesetaraan dalam penyelamatan lingkungan, Green Belt Movement yang awalnya menggerakkan perempuan desa untuk upaya penyelamatan lingkungan kemudian berhasil mengajak laki-laki dan anak-anak untuk melakukan kegiatan penyelamatan lingkungan. Dalam perspektif Ekofeminisme pentingnya kesetaraan dalam penyelamatan lingkungan oleh semua pihak karena kerusakan alam mempunyai keterkaitan langsung dengan penindasan perempuan. Solidaritas antara semua pihak dilakukan untuk mewujudkan lingkungan yang berkelanjutan dan antara alam dan manusia merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Green Belt Movement menjadi salah satu gerakan yang menerapkan prinsip Ekofeminisme di negara dunia ketiga. Pemberdayaan yang dilakukan dengan prinsip oleh masyarakat dan bukan untuk masyarakat. Organisasi ini menjadi salah satu contoh “think globally and act locally” bahwa perubahan bisa dilakukan dari masyarakat grassroots tidak hanya ditentukan oleh aktor-aktor pembuat kebijakan.⁵⁴

Penindasan terhadap alam dan perempuan harus dihentikan dengan cara mengembangkan kepekaan kesadaran etis-ekologis serta menyingkirkan berbagai struktur penindasan yang ada dimasyarakat. Alam dan perempuan dalam perspektif etika ekofeminisme memiliki kesamaan nasib yaitu sama-sama. Etika ekofeminisme berusaha membongkar pola pikir dan kebijakan patriarki yang menindas alam dan perempuan menuju pada tata kehidupan yang lebih berkeadilan. Perempuan sebagai tokoh sentral pemegang rumah tangga banyak berjuang menuntut keadilan dengan membuat ruang ekologi dengan mempraktikkan ekofeminisme. Walaupun tindakan sederhana, nilai-nilai ekofeminisme menjadi bagian dari kehidupan dan bahkan berkembang sebagai penopang ekonomi keluarga.⁵⁵

F. Kesimpulan

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa perempuan memiliki peran yang sentral dalam mengupayakan perdamaian dan juga menjaga alam. Hal tersebut terbukti dalam keberhasilan perempuan dalam menginisiasi Kebun Sayur Perempuan Mangkudena yang terdiri dari perempuan beragama Islam dan Kristen. Perempuan sebagai sosok yang telaten, sensitif dan dekat dengan alam memiliki kecenderungan yang lebih besar daripada laki-laki untuk menyelesaikan perdamaian dan lingkungan/alam.

Oleh karenanya, kini peran pemerintah dalam berbagai sektor khususnya dalam bidang perdamaian dan lingkungan harus lebih didorong. Di berbagai aspek harus ada keterwakilan perempuan untuk memberikan sumbangsih dan kontribusi lebih komprehensif dari perspektif perempuan dan anak. Sehingga perempuan dan laki-laki diberi kesempatan yang sama, tidak melihat perempuan hanya sebagai syarat untuk memenuhi instansi dengan jumlah partisipan perempuan sekian persen. Melainkan melihat bahwa perempuan memiliki potensi besar demi keberhasilan

⁵³ Risal Maulana dan Nana Supriatna, “Ekofeminisme: Perempuan, Alam, Perlawanan Atas Kuasa Patriarki dan Pembangunan Dunia (Wangari Maathai dan Green Belt Movement 1990-2004)”, *FACTUM*, Vol. 8, No. 2, Oktober 2019, hlm. 271.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ika Wijayanti, dkk, “Gerakan Ekofeminisme Dalam Pemberdayaan Perempuan Pengolah Limbah (Studi Kasus Komunitas Pengolah Limbah di Desa Narmada)”, *RESIPROKAL*, Vol. 1, No. 1, Juni 2019, hlm. 42.

G. Referensi

- Susan, Novri. 2014. *Pengantar Sosiologi Konflik*. Tangerang Selatan: CV Marjin Kiri.
- Adam, Malkan, “Dinamika Konflik di Kabupaten Poso”, *ISTIQRA, Jurnal Penelitian Ilmiah*, Vol. 5, No. 1, Juni 2017.
- Alganih, Igneus, “Konflik Poso (Kajian Historis Tahun 1998-2001)”, *Jurnal Criksetra*, Vol. 5, No. 10, Agustus 2016.
- Farida, Umma, “Peran Organisasi Massa Perempuan dalam Pembangunan Perdamaian (Studi Kasus Muslimat NU Jawa Tengah)”, *Palastren*, Vol. 11, No. 1, Juli 2019.
- Hasan, Nurul Istiana dan Akbar Kurnia Putra, “Peran Perempuan dalam Misi Pemeliharaan Perdamaian dan Keamanan Internasional”, *Uti Possidetis: Journal of International Law*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2020.
- Hellmia Asyathri, dkk, *Diplomasi Hibrida: Perempuan dalam Resolusi Konflik Maluku*, *Indonesian Journal of Women's Studies*, Vol. 2, No. 1 Tahun 2014.
- Hutabarat, Leonard F., “Peningkatan *Female Peacekeepers* Indonesia Dalam Misi Pemeliharaan Perdamaian PBB”, *Jurnal Pertahanan & Bela Negara*, Vol. 7 No. 2, Agustus 2017.
- Khalikin, Ahsanul, “Toleransi Beragama di Kabupaten Poso”, *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 15 No. 2 Mei-Agustus 2016.
- Maulana, Risal dan Nana Supriatna, “Ekofeminisme: Perempuan, Alam, Perlawanan Atas Kuasa Patriarki dan Pembangunan Dunia (Wangari Maathai dan Green Belt Movement 1990-2004)”, *FACTUM*, Vol. 8, No. 2, Oktober 2019.
- Mumtazinur, “Peran Perempuan dalam Proses Pemulihan Perdamaian di Burundi Melalui Penerapan Resolusi 1325 Dewan Keamanan PBB”, *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 3, No. 1, Maret 2017.
- Nutfa, Moh., dkk, “Kegagalan Rekonsiliasi Masyarakat Poso Pasca Konflik Komunal”, *Jurnal Analisis*, Desember 2016, Vol. 5 No. 2.
- Sentiela Ocktaviana, dkk, “Peran-Peran Perempuan Di Wilayah Konflik: Antara Korban, Penyintas, Dan Agen Perdamaian”, *Jurnal Masyarakat & Budaya*, Volume 16 No. 3 Tahun 2014.
- Satwika Paramasaty, “Peran Penjaga Perdamaian Wanita dalam Proses Bina-Damai: Studi Kasus Operasi Perdamaian Monusco”, *Indonesian Journal of International Studies*, Vol. 2, No. 1, Juni 2015.
- Shinta Dewi Rismawati, dkk, “Geliat Ekofeminisme Pedesaan Dalam Pelestarian Lingkungan (Studi Kasus di Desa Curug Muncar Pekalongan)”, *Jurnal Palastren*, Vol. 10, No. 1, Juni 2017.
- Surwandono, “Makna Konflik Etnik dan Resolusi Konflik Bagi Perempuan”, *SOCIA*, Vol. 11, No. 1, Mei 2012.
- Rihartono, Siantari, “Memposisikan Kembali Kuasa Perempuan dalam Perdamaian Hubungan Antaragama (Kasus di Kelurahan Klitren, Kecamatan Gondokusuman, Yogyakarta)”, *Jurnal Komunikasi PROFETIK*, Vol. 6, No. 2, Oktober 2013.
- Rismawati, “Bertahan Hidup di Pengungsian Kaum Janda Korban Konflik Poso”, *Jurnal Academica*, Vol. 3 No. 1 Februari, 2011.
- Sukendar, “Pendidikan Damai (*Peace Education*) bagi Anak-anak Korban Konflik”, *Jurnal Walisongo*, Vol. 19, No. 2, November 2011.
- Wattimena, Anastazia Niatri, dkk, “Pengaruh Femininitas Perempuan dalam Negosiasi Konflik”, *Journal of International Relation (JoS)*, Vol. 1, September 2021.

- Widayat, Ilovia Aya Regita, dkk, “Konflik Poso : Sejarah dan Upaya Penyelesaiannya”, *JUPIIS: Jurnal Pendidikan Ilmu-ilmu Sosial*, Vol. 13, No. 1 Tahun 2021.
- Ika Wijayanti, dkk, “Gerakan Ekofeminisme Dalam Pemberdayaan Perempuan Pengolah Limbah (Studi Kasus Komunitas Pengolah Limbah di Desa Narmada)”, *RESIPROKAL*, Vol. 1, No. 1, Juni 2019.
- Retno Endah Supeni dan Maheni Ika Sari, “Upaya Pemberdayaan Ekonomi Perempuan Melalui Pengembangan Manajemen Usaha Kecil (Studi deskriptif pada Kegiatan Usaha Kecil Ibu-ibu Desa Wirolegi Kabupaten Jember, Dampingan Pusat Studi Wanita UM Jember)”, *Seminar Nasional Ilmu Ekonomi Terapan: Fakultas Ekonomi Unimus: 2011*.
- Foundation, “Laporan Survei Nasional Tren Toleransi Sosial-Keagamaan di Kalangan Perempuan Muslim Indonesia”, (Januari, 2018).
- Kautsar, Maulana, “Menyemai Damai Tentena Lewat Kebun Perdamaian”, <https://www.konde.co/2022/04/dulu-berhadapan-kini-perempuan-bertemu-di-kebun-perdamaian-konflik-poso-biar-berlalu.html/>.
- Nurdiani, Nita, “Kebun Sayur Organik, Tempat Pertemuan Antar Umat Beragama di Poso”, <https://shebuildspeace.id/kebun-sayur-organik-tempat-pertemuan-antar-umat-beragama-di-poso/>.



Ecopedagogic-Based Curriculum Development Model at Muhammadiyah Condongcatur Elementary School

Agus Firmansyah^a, Dede Dian^b, Margono Wisanto^c

^aUIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; ^bSD Muhammadiyah Condongcatur;

^cMadrasah Muallimin Yogyakarta

^aagusfirmansyahbinjawari@gmail.com; ^bDediella01@gmail.com;

^cwisantomargono@gmail.com

Abstract

This research is a qualitative research. Data collection was carried out by interview, documentation, and observation. This study aims, among others: first, to find out the integration of environmental values in the curriculum of SD Muhammadiyah Condongcatur. Second, knowing the implementation of these values in school programs. The results of the study explain that the ecopedagogic curriculum of SD Muhammadiyah Condongcatur is supported by various elements, including: intracurricular curriculum, school habituation, and integration of school programs. The intracurricular curriculum is realized in one hour of lessons, namely environmental insight. School habituation can be viewed from the environmental awareness program known as the PeSaLi movement. The integration of the school program can be viewed from an independent camp that internalizes ecopedagogic values holistically.

Keywords: model, ecopedagogic, and elementary school

Abstrak

Penelitian merupakan penelitian kualitatif. Pengumpulan data dilaksanakan dengan wawancara, dokumentasi, dan observasi. Penelitian ini bertujuan antara lain: pertama, mengetahui integrasi nilai-nilai lingkungan hidup dalam kurikulum SD Muhammadiyah Condongcatur. Kedua, mengetahui implementasi nilai-nilai tersebut dalam program sekolah. Hasil penelitian menjelaskan kurikulum ekopedagogik SD Muhammadiyah Condongcatur didukung berbagai elemen antara lain: kurikulum intrakurikuler, pembiasaan sekolah, dan integrasi program sekolah. Kurikulum intrakurikuler diwujudkan satu jam pelajaran yaitu wawasan lingkungan hidup. Pembiasaan sekolah dapat ditinjau dari program penyadaran lingkungan yang dikenal dengan gerakan PeSaLi. Integrasi program sekolah tersebut dapat ditinjau dari kemah mandiri yang menginternalisasikan nilai-nilai ekopedagogik secara holistik

Kata kunci: model, ekopedagogik, dan sekolah dasar

A. PENDAHULUAN

Manusia hidup yang dibentuk sistem wacana “kacamata media” dan hiper-teknologi kehidupan. Dua hal tersebut menjadikan manusia terasing dari nilai-nilai kemanusiaan. Disamping itu kemajuan teknologi berdampak pada ekosistem di bumi. Planet dan ekosistemnya menderita teknologi yang tidak manusiawi. Teknokultur yang menindas ini sendiri menjadi sistem paralel kehidupan yang dirancang untuk mendominasi dan menggantikan dunia alam. Dalam situasi ini, orang menjadi semakin terpisah dari dan oleh alam. Fenomena massa baru seperti “stres” dan “konsumerisme” telah muncul dalam kehidupan kita sehari-hari dan telah menjadi sumber utama masalah mental, emosional dan fisik. Sekarang lebih dari sebelumnya, bagi kita semua dan terutama bagi kaum muda, ada risiko hidup acuh tak acuh sebagai konsumen pasif dan malas bukannya hidup berbuah sebagai pencipta dan pemancar nilai-nilai, cinta dan

kehidupan yang aktif.¹ Permasalahan tersebut berdampak internalisasi kesadaran lingkungan hidup belum sesuai harapan. Salah satu cara untuk meningkatkan kesadaran lingkungan hidup adalah mengintegrasikan nilai-nilai lingkungan hidup dalam kurikulum di sekolah atau pendidikan formal.

Kerusakan alam merupakan pertanda salahnya sistem wacana yang dibangun. Manusia menempatkan alam sebagai objek eksploitasi tanpa batas. Hal tersebut dijelaskan Habermas dalam buku *Knowledge dan human interest* yang dikutip oleh Budi Hardiman bahwa relasi manusia dan alam merupakan subjek-objek. Relasi tersebut didasarkan pada metodologi analitis-empiris serta kepentingan teknis yang bersifat eksploitasi. Tindakan manusia terkait alam merupakan tindakan rasional-bertujuan.² Tindakan Eksploitasi tersebut berdampak semakin tidak nyaman dan rusaknya lingkungan di bumi ini. Adapun data kerusakan lingkungan mulai dari krisis iklim, krisis hutan, darurat sampah plastik. Berdasarkan wahana lingkungan hidup Indonesia (WALHI) krisis iklim telah mengancam Indonesia. hal tersebut pernyataan tulisan dari web Walhi sebagai berikut:

Dahulu, isu keamanan manusia (human security) didorong oleh isu perang. tetapi saat ini isu human security didorong oleh krisis iklim, di mana manusia terancam oleh kenaikan air laut. Di Indonesia Timur, krisis iklim telah mengancam tenggelamnya ribuan desa pesisir³

Salah satu upaya penyadaran lingkungan dapat dilakukan dalam konteks lembaga pendidikan. Lembaga pendidikan memiliki peran penting untuk membentuk kesadaran ekopedagogik bagi peserta didik. Salah satu lembaga pendidikan formal yang memiliki kurikulum yang terintegrasi ekopedagogik adalah SD Muhammadiyah condongcatur. SD Muhammadiyah condongcatur merupakan salah satu sekolah favorit dan sekolah besar memiliki program kesadaran lingkungan hidup yang terstruktur. Program tersebut sebagai upaya untuk menginternalisasikan kesadaran lingkungan hidup sejak dini. Oleh sebab itu penelitian ini bertujuan: pertama, mengetahui integrasi nilai-nilai lingkungan hidup dalam kurikulum SD Muhammadiyah condongcatur. Kedua, mengetahui implementasi nilai-nilai tersebut dalam program sekolah.

Adapun penelitian yang berkaitan dengan tema ekopedagogi antara lain: pertama, penelitian Hana Yunansah dan Yusuf Tri Herlambang yang menjelaskan keharmonisan alam yang terabaikan. Oleh sebab itu, diperlukan upaya strategis untuk membangun paradigma baru untuk internalisasi kesadaran menjaga alam melalui proses pendidikan berbasis ekopedagogik dalam menumbuhkan kesadaran ekologis dan karakter.⁴ Kedua, penelitian Rd. Roro Windy Amelya Kusumawardani dan Kuswanto yang menjelaskan kesadaran lingkungan pada anak usia dini penting. Namun, masih ada pula hambatan yang terjadi yaitu kurangnya kesadaran pendidik dalam memahami ekopedagogik. Hal ini dilakukan untuk membahas masalah pentingnya anak usia dini mengenal serta mencintai lingkungannya tetapi bukan hanya melalui *transfer of*

¹ Patricia Abuhab, etc, *International Handbook Of Ecopedagogy for Students, Educators & Parents*, (Sofia: Bulgarian Centre for Sustainable Local Development and Ecopedagogy, 2012), h. 14.

² Budi Hardiman, *Kritik Ideologi Meyengkap Pertautan Pengetahuan Dan Kepentingan Manusia Bersama Juergen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2021) h. 211-212.

³ <https://www.walhi.or.id/dari-bali-walhi-suara-maladaptasi-dan-ancaman-krisis-iklim-bagi-desa-pesisir> diakses tanggal 10 september 2022

⁴ Hana Yunansah dan Yusuf Tri Herlambang, *Pendidikan Berbasis Ekopedagogik Dalam Menumbuhkan Kesadaran Ekologis Dan Mengembangkan Karakter Siswa Sekolah Dasar Sebuah Telaah Kritis Dalam Perspektif Pedagogik Kritis*, Dalam Jurnal Eduhumaniora: Jurnal Pendidikan Dasar Vol. 9. No.1 Januari 2017, h. 27-34

knowledge melainkan adanya implementasi langsung ke lapangan.⁵

Ketiga, penelitian Durrotun Nafisahab, Dewi Liesnoor Setyowatia, Eva Banowatia, dan Agustinus Sugeng Priyanto yang menjelaskan Peserta didik termotivasi mempelajari Ilmu Pengetahuan Sosial (IPS) tentang materi kerusakan lingkungan. Karena dikemas dalam bentuk digital sesuai dengan karakteristik generasi sekarang yaitu mahir dalam mengoperasikan perangkat digital. Sehingga pembelajaran berbasis ekopedagogik di era new normal mampu menumbuhkan kesadaran peserta didik dalam menjaga keseimbangan alam.⁶ *Keempat*, Budi Hendrawan, Mohammad Fahmi Nugraha, dan Fajar Nugraha yang menjelaskan bahwa ada beberapa factor yang mempengaruhi kesadaran ekologis siswa dalam pembelajaran ekopedagogi yang utama adalah Kebijakan landasar pembelajaran PLH di kurikulum, Sarana dan Prasarana pembelajaran, Sikap Siswa terhadap Pembelajaran PLH dan media, alat, Metode pembelajaran PLH. Dampak yang terjadi, pengetahuan siswa tentang lingkungan sangat kurang menguasai, kurangnya kesadaran terhadap lingkungan sekitar, dan kurangnya motivasi untuk menjaga kelestarian lingkungan sekitar siswa.⁷

Kelima, penelitian Cae Rodrigues yang menjelaskan bahwa ekofemonologis merupakan bagian dari ekopedagogi yang berfokus tentang hakikat keberadaan manusia dan alam di dunia ini. Manusia merupakan subjek dan alam merupakan memiliki hubungan relasi saling memahami. Semakin manusia merusak alam demi kebahagiaannya maka alam akan merusak tatanannya sehingga manusia semakin sengsara.⁸ *Keenam*, penelitian Greg William Misiaszek yang menjelaskan bahwa ekopedagogi adalah pengajaran transformatif di mana para pendidik secara dialektis mengajukan masalah politik koneksi sosial-lingkungan melalui lensa lokal, global, dan planet.⁹

B. PEMBAHASAN

1. Sejarah dan Konsep Ekopedagogik

Ecopedagogy, atau “Pedagogi Bumi”, demikian Moacir Gadotti menyebutnya, muncul sekarang sebagai proyek untuk Peradaban Baru yang Berkelanjutan Secara Ekologis yang anak-anak dan kaum muda dapat melakukannya dengan bantuan para pendidik dan orang-orang di mana pun. Ada banyak ilmu – matematika, sejarah, dan ekonomi. Dilain hal, ekopedagogi adalah jenis baru penyelidikan ilmiah tentang bagaimana kita dapat menghasilkan yang terbaik peradaban berkelanjutan yang lebih adil, lebih ekologis dan damai.¹⁰

Ecopedagogy bertujuan untuk memberikan anak-anak dan siswa dari segala usia dengan pengetahuan tentang bagaimana mengatasi kontemporer dan masa depan yang paling serius masalah, di antaranya adalah perusakan Alam – udara, air, makanan, hutan, hewan dan tumbuhan; perubahan iklim; fracking (perekahan hidrolik) dan rekayasa geologi; penipisan lapisan ozon; kerusakan kota; krisis manusia komunikasi; ketergantungan teknologi; perlindungan anak yang menggunakan Internet; perang tanpa akhir; dan banyak lainnya. Selama 20 tahun terakhir, pendidikan sistem dan ilmu pengetahuan di seluruh dunia telah gagal untuk mengatasi ini masalah! Kami tidak bisa membiarkan kesalahan ini berlanjut! Ekopedagogi hadir pada saat yang tepat untuk mengisi kesenjangan yang ada dalam sistem pendidikan saat ini karena membahas secara rinci masalah-masalah mengkhawatirkan yang telah diciptakan umat manusia. Ini tidak secara khusus menargetkan taman kanak-kanak, sekolah dasar atau menengah, dan universitas, tetapi lebih bertujuan untuk membantu secara umum dengan masalah paling parah yang dihadapi generasi muda dan masa depan.¹¹

Pada tahun 1987, Komisi Dunia untuk Lingkungan dan Pembangunan (WCED) menerbitkan laporannya “Masa Depan Kita Bersama” di mana ia mengakui kehancuran itu Alam sebagai

masalah manusia kita. Laporan tersebut menggarisbawahi fakta bahwa “the masalah penipisan sumber daya dan perusakan lingkungan muncul dari kesenjangan dalam kekuatan ekonomi dan politik” dan memunculkan gagasan tentang “pembangunan berkelanjutan”. Pembangunan Berkelanjutan berarti bahwa masyarakat manusia harus hidup dengan cara yang tidak merusak Alam dan yang akan melestarikan Planet Bumi juga layak huni untuk generasi mendatang. Beberapa tahun kemudian, setelah KTT Bumi Pertama di Rio de Janeiro, Brasil di 1992, Ecopedagogy muncul sebagai pendidikan yang mencakup dalam dirinya ekologis etika, dan awalnya disebut “pedagogi pembangunan berkelanjutan”. Hari ini, Ecopedagogy adalah proyek yang berusaha untuk melampaui keterbatasan pendidikan, kelembagaan dan organisasi dari konsep pembangunan berkelanjutan.¹²

Karya-karya para pendidik dan pendidik terkenal di dunia tentang ekopedagogi, di antaranya adalah Paulo Freire, Moacir Gadotti, Francisco Gutierrez dan Cruz Prado, Patricia Abuhab dan Guilherme Blauth (dalam konteks Amerika Latin), Richard V. Kahn (dalam konteks Amerika Utara), Stefan K. Grigorov (dalam konteks Eropa) telah mengubah ekopedagogi menjadi proyek pendidikan planet dan “model baru peradaban berkelanjutan dari sudut pandang ekologis”, menjadi ilmu baru yang berlandaskan rasa hormat terhadap semua kehidupan dan yang mengintegrasikan kebijaksanaan dan pandangan dunia budaya tradisional semua garis lintang.¹³

2. Model Kurikulum Berbasis Ekopedagogik Di SD Muhammadiyah Condongcatur

Kesadaran lingkungan hidup atau dikenal dengan ekopedagogik dilaksanakan secara terprogram. Program tersebut diperkuat dengan struktur kurikulum SD Muhammadiyah Condongcatur yang memasukkan wawasan lingkungan hidup sebagai salah satu mata pelajaran yang terintegrasi dengan gerak kepanduan Hizbul Wathan. Adapun struktur tersebut sebagai berikut:

Komponen I		Kelas dan Alokasi Waktu					
		II	III	IV	V	VI	
1. Muatan Persyarikatan Muhammadiyah							
a.	Praktik Ibadah	2	2	2	1	1	1
b.	Al Quran (Tahsin, Tilawah, Tahfidz)	3	3	3	3	3	3
c.	Pendidikan Kemuhammadiyahan	-	-	1	1	1	1
d.	Pendidikan Bahasa Arab	1	1	2	2	2	2
e.	Kepanduan Hizbul Wathan (HW)	1	1	1	1	1	-
f.	Wawasan Lingkungan Hidup	1	1	1	1	1	-
g.	Tapak Suci	1	1	1	1	1	-
3. Muatan Global							
a.	Bahasa Inggris	2	2	3	3	3	3
b.	Show and Tell	1	1	1	1	1	-
c.	Teknologi Informasi dan Komunikasi (TIK) /MM	2	2	2	2	2	-

Struktur tersebut menjelaskan bahwa pembelajaran ekopedagogik dilaksanakan mulai dari kelas satu sampai kelas lima dengan 1 jam pelajaran. Disamping itu internalisasi ekopedagogik

tersebut diperkuat dengan dintegrasikan dengan program sekolah dan pembiasaan sekolah. Pembiasaan tersebut dimasukkan dalam program peduli lingkungan. Program ini memiliki beberapa pembiasaan yang dilakukan antara lain: melaksanakan piket kelas, membawa tanaman ke sekolah, melaksanakan Puncak Tematik, membuang sampah di tempatnya sesuai warna dan jenis, dan Membudayakan hidup bersih dan sehat.

Puncak tematik merupakan program semesteran setiap kelas yang mengintegrasikan tema pembelajaran. Perpaduan tem a tersebut mencakup berbagai aspek mulai dari karakter, keagamaan, serta ekopedagogik. Ekopedagogik tersebut praktik tentang menjaga tumbuhan dan hewan serta merawatnya. Ekopedagogik tersebut merupakan bentuk nyata sekolah dalam menerjemahkan Berdasarkan Undang-undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup. Bahwa lingkungan hidup adalah kesatuan ruang dengan semua benda, daya, keadaan, dan makhluk hidup, termasuk manusia dan perilakunya, yang mempengaruhi alam itu sendiri, kelangsungan perikehidupan, dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lain.

Kegiatan pendidikan berbasis ekopedagogik di SD Muhammadiyah Condongcatur dilakukan dengan penyediaan area lingkungan sekolah sebagai media untuk kegiatan belajar siswa. Lingkungan tersebut adalah :

No	Kegiatan	Peserta	Waktu	Tujuan
1	Taman di lingkungan sekolah	Semua warga sekolah	Setiap hari	Siswa dapat menggunakan lingkungan sebagi media untuk belajar
2	Gazebo literasi	Semua warga sekolah	Setiap hari	Siswa memanfaatkan gazebo untuk literasi (suasana yang nyaman)
3	Rumah Budaya Agraris	Semua warga sekolah	Setiap hari	Memperkenalkan kepada siswa tentang budaya agraris
4	Kolam ikan	Semua warga sekolah	Setiap hari	Media belajar IPA
5	Tanaman Obat Keluarga (TOGA)	Semua warga sekolah	Setiap hari	Mengenalkan berbagai tanaman obat kepada siswa
6	Student Project Corner	Semua warga sekolah	Setiap hari	Mendisplay karya siswa

3. Implementasi Ekopedagogik di SD Muhammadiyah Condongcatur

Kurikulum yang telah dibuat berdsarkan kesadaran lingkungan hidup diperkuat dengan berbagai kegiatan sekolah yang bersifat bersama yang senantiasa mengintegrasikan kesadran aan lingkungan hidup. Adapun kegiatan sekolah tersebut terdapat nilai-nilia dan pembiasaan kesadaran lingkungan hidup antara lain: kemah mandiri, pembukaan kegiatan, serta perilaku PeSaLi.

Kemah mandiri merupakan perkemahan yang dilaksanakan tiga hari dua malam yang memberikan materi kepanduan serta menanamkan nilai-nilai kesadran lingkungan hidup. Kemah mandiri tersebut terdapat materi pembuiatan limbah organik menjadi pupuk dan pengelolaan sampah menjadi kerajinan tangan. Pengelolaan limbah organik menjadi pupuk mendapatkan dua sesi. Satu sesi penjelasan dari tim lingkungan hidup sekolah dan satu sesi praktek pembuatan limbah organik menjadi pupuk. Hal diperkuat oleh waka kurikulum sebagai

berikut:

Kemah mandiri selalu memasukkan materi tentang kesadaran lingkungan atau peduli lingkungan. Materi tersebut antara lain pengelolaan limbah organik menjadi pupuk dan pembuatan kerajinan tangan dari limbah plastik.¹⁴

Materi tersebut disukai siswa. Para siswa bersemangat dalam mengikuti dan mempraktekan materi tersebut. Adapun pendapat para siswa terkait materi tersebut antara lain

- Materinya menarik dan membuatku bisa membuat pupuk dari sampah organik¹⁵
- Materi tentang kerajinan dari sampah plastik membuat saya senang dan tertantang¹⁶

Disamping hal tersebut kemahmandiri tersebut memberikan pembiasaan untuk memilah dan memisahkan sampah sesuai jenisnya. Pemisahan tersebut bermanfaat untuk pengelolaan sampah organik maupun an organik. Hal tersebut sebagaimana pernyataan koordinator HW sebagai berikut:

Anak-anak diminta senantiasa menjaga kebersihan dalam perkemahan serta memilah dan memisahkan sampah sesuai jenisnya.¹⁷

Pembukaan program kegiatan identik dengan tema lingkungan. Pembukaan kegiatan sekolah biasanya dilamangkan dengan penerbangan balon, pemotongan pita ataupun pelepasan burung merpati. Hal tersebut tidak berlaku di Sd Muhammadiyah condongcatur yang menggunakan tema lingkungan untuk membuka pembukaan kegiatan. Adapun pembukaan kegiatan tersebut menggunakan konsep tanam pohon. Hal tersebut dilakukan pada kegiatan patroli keamanan sekolah kelas 4. Kegiatan yang mengundang kepolosian tersebut bernuansa lingkungan hidup. Ahal tersebut sesuai pernyataan Waka Kurikuluma sebagai berikut

Pembukaan kegiatan patroli keamanan sekolah menggunakan konsep penanaman pohon sebagai bentuk kepedulian sekolah terhadap krisis iklim yang melanda dunia.¹⁸

Gerakan pesali adalah gerakan peduli dan sadar lingkungan. Gerakan ini merupakan pembiasaan warga sekolah dalam menjaga lingkungan. Adapun wujud pembiasaan pesali antara lain: menghimbau peserta didik membawa botol minum sendiri, sadar sampah, menjaga pohon dan hewan, dan hemat energi. Peserta didik kebanyakan membawa botol minum sendiri dari rumah hanya sebagian kecil peserta didik membeli botolminum sekali pakai. Disamping itu kegiatan sadar sampah merupakan kesadaran semua warga sekolah untuk memilah dan memisahkan sampah. Hal ini sebagaimana pernyataan waka kurikulum sebagai berikut:

Sekolah memiliki gerakan pesali (peduli dan sadar lingkungan) gerakan ini merupakan pembiasaan untuk menjaga lingkungan yang dilakukan oleh semua warga sekolah.¹⁹

D. KESIMPULAN

Kurikulum ekopedagogik SD Muhammadiyah condongmcatur didukung berbagai elemen antara lain: kurikulum intrakurikuler, pembiasaan sekolah, dan integrasi program sekolah. Kurikulum intakurikuler diwujudkan satu jam pelajaran yaitu wawasan lingkungan hidup. Pembiasaan sekolah dapat ditinjau dari program penyadasarn lingkungan yang dikenal dengan gerakan PeSaLi. Integrasi program sekolah tersebut dapat ditinjau dari kemah mandiri yang

¹⁴ Wawancara dengan Waka Kurikulum tanggal 9 Agustus 2022

¹⁵ Wawanacar peserta didik kelas 6 inisial M tanggal 10 Agustus 2022

¹⁶ Wawancara dengan peserta didik kelas 6 inisial B 10 agustus 2022

¹⁷ Wawancara dengan koordinator tim HW tanggal 11 Agustus 2022

¹⁸ Wawancara dengan Waka Kurikulum tanggal 9 Agustus 2022

¹⁹ Wawancara dengan Waka Kurikulum tanggal 9 Agustus 2022

menginternalisasikan nilai-nilai ekopedagogik secara holistik. Program ekopedagogik bertujuan untuk menginternalisasikan kepada warga sekolah bahwa relasi antara manusia dan alam merupakan relasi subjek-subjek. Relasi subjek tersebut menggunakan pendekatan memahami sistem alam. Pemahaman terhadap sistem alam berakibat tindakan pembebasan terhadap keselamatan lingkungan. Tindakan keselamatan lingkungan tersebut berdampak positif bagi kelangsungan hidup manusia.

Disamping hal tersebut, penyadaran kesadaran lingkungan tersebut hanya dapat dijangkau dalam bagian peserta didik dan pendidik. Sementara penyadaran kesadaran lingkungan ke orang tua wali santri belumm mampu terprogram dengan komprehensif. Perlu dikembangkan program penyadaran lingkungan hidup bagi orang tua sekaligus mitra sekolah dalam memperkuat nilai-nilai ekopedagogik

E. DAFTAR PUSTAKA

- Budi Hadirman, *Kritik Ideologi Meyingskap Pertautan Pengetahuan Dan Kepentingan Manusia Bersama Juergen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2021
- Budi Hendrawan, Mohammad Fahmi Nugraha, dan Fajar Nugraha, *Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Kesadaran Ekologis Siswa Pada Pembelajaran Berbasis Ekopedagogik di Sekolah Dasar*, *Naturalistic: Jurnal Kajian Penelitian dan Pendidikan dan Pembelajaran*, 5 (1) (2020), h. 684-691
- Cae Rodrigues, *Movement Scapes As Ecomotricity In Ecopedagogy*, *The Journal Of Environmental Education Journal Of Environmental Education*, The Volume 49, 2018 Pages 88-102. <https://doi.org/10.1080/00958964.2017.1417222>
- Durrotun Nafisahab, Dewi Liesnoor Setyowatia, Eva Banowatia, Dan Agustinus Sugeng Priyanto, *Pendidikan Berbasis Ekopedagogik Dalam Pembelajaran IPS Di Era New Normal*, Dalam SEMINAR NASIONAL PASCASARJANA 2020
- Greg William Misiaszek, *Ecopedagogy: Teaching Critical Literacies Of 'Development', 'Sustainability', And 'Sustainable Development'*, *Teaching In Higher Education Critical Perspectives* Volume 25, 2020, Pages 615-632 Download Citation <https://doi.org/10.1080/13562517.2019.1586668>
- Hana Yunansah dan Yusuf Tri Herlambang, *Pendidikan Berbasis Ekopedagogik Dalam Menumbuhkan Kesadaran Ekologis Dan Mengembangkan Karakter Siswa Sekolah Dasar Sebuah Telaah Kritis Dalam Perspektif Pedagogik Kritis*, Dalam *Jurnal Eduhumaniora: Jurnal Pendidikan Dasar* Vol. 9. No.1 Januari 2017, Hal 27-34
- Patricia Abuhab, etc, *International Handbook Of Ecopedagogy for Students, Educators & Parents*, (Sofia: Bulgarian Centre for Sustainable Local Development and Ecopedagogy, 2012), h. 14.
- Rd. Roro Windy Amelya Kusumawardani dan Kuswanto, *Membangun kesadaran lingkungan melalui ekopedagogik pada anak usia dini berlandaskan konsep Jan Ligthart*, *Jurnal Pendidikan Anak*, Volume 9 (2), 2020, h. 94-99
- <https://www.walhi.or.id/dari-bali-walhi-suarakan-maladaptasi-dan-ancaman-krisis-iklim-bagi-desa-pesisir> diakses tanggal 10 september 2022



KMP
Kampus Merdeka
UIN Sunan Kalijaga

Kabinet
Kolaborasi



**Graduate
Forum 2022**
Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



Graduate Forum 2022

Keluarga Mahasiswa Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Do Indonesian Muslim Environmentalists Promote Green Islam? Analyzing Instagram Contents of *Kader Hijau Muhammadiyah* and *Front Nahdliyyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam*

Mufti Labib Jalaluddin

Universitas Islam Internasional Indonesia; mufti.jalaluddin@student.uiii.ac.id

Abstract

The emergence of Muslim Environmentalism in Indonesia following the 'secular' one has received increasing attention. Existing studies mainly focus on their activism, particularly advocacy on agrarian disputes, actors' involvement, and knowledge and ethics production. However, their social media as promoting tool is lacking in the study, whereas it is a crucial point in the digital era in promoting their environmental ideas. To fill this gap, this research aims to analyze what issues the Muslim environmentalists arise in their social media posts and websites and how their audience responds to them. This study will be limited to the Instagram account of Kader Hijau Muhammadiyah (Muhammadiyah Green Cadres) and Front Nahdliyyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam (Nahdliyyin Front for Resources Sovereignty). The consideration of choosing these two movements is because both culturally affiliate with the two largest Islamic mass organizations in Indonesia, namely Muhammadiyah and Nadlatul Ulama (NU). The research will be primarily based on digital analysis using content analysis. It also will examine how far these movements promote Green Islam on their social media and website. The study aims to contribute to the contemporary discourse about the public sphere of Indonesian Muslim Environmentalism. Here I conclude that Green Islam raised by Muslim environmentalism in Indonesia is still concerned with the critique of environment-destroyer capitalism but it also provided other alternative ways that are still not strongly emphasized.

Keyword: Muslim environmentalist, KHM, FNKSDA, social media, Green Islam

Introduction

Almost every year, Indonesian people always watch the news about forest burning. In a few cases, forest burning even exported smog to Singapore and Malaysia, while the local citizens had lived for several days without sunlight, blocked by thick smog. Most of the cases were caused by palm oil companies opening new areas for palm plantations (Greenpeace Indonesia 2020). Indonesia also has to deal with other environmental problems. For instance, in regard to water pollution, Citarum river which crosses from Bandung to Karawang in West Java where more than 25 million people daily depend on it is proclaimed as one of the world's most polluted rivers. Trashes and industrial wastes are the main causes to blame. Not only caused by regional or national problems, climate change which is caused by global activities also plays a role in contributing to this environmental problem. Some areas along Northern Java have been sinking into the sea. Indonesia is witnessing environmental degradation, either caused by capitalist companies' activities or people's poor behavior.

Responding to the need to save the environment, some environmental movements emerged. Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI) is a national non-governmental environmental organization established in 1980 and consists of various elements of society. The long journey of this NGO marks the environmental movement in Indonesia. WALHI, which was originally founded to help oversee the development of the New Order era to comply with the principles of environmental sustainability and public awareness education, slowly plunged into

environmental advocacy and affected communities.¹ Meanwhile, Greenpeace Indonesia and the World Wild Fund for Nature (WWF) Indonesia are examples of international Non-Government Organizations engaged in environmental issues operating in Indonesia. Greenpeace Indonesia has been operating since 2005, where its members actively campaigned for creative anti-violence confrontations. Their campaigns focus on forestry, energy, water, and marine. Campaigns in the form of protests are often carried out to fight corporations that damage the environment and influence government policies. Their campaigns have several times succeeded in influencing changes in government policies related to environmental issues (Ramadhan 2019).

Even though there are already environmental movements at work, Nahdlatul Ulama (NU) and Muhammadiyah, the two largest Islamic organizations, still feel a responsibility to respond to environmental problems in their own ways and ideologies. Somehow, the youth of each organization felt both were slow in responding to frequent and increasing environmental crises, moreover both adopt a top-down approach when dealing with environmental issues. In many cases, both focus on issuing *fatwa* and establishing institutions (Dewayanti and Saat 2020) and do not have an adequate social approach. Environmental conditions in Indonesia are still in an alarming position, although several environmental movements have been operating, including Muslim environmentalists. Environmental problems still occur. The existence of many eco-pesantren which makes Gelling (2009) optimistic that Indonesia can become the home of “Green Islam” should be reconsidered. At the grassroots, Fikri and Colombijn (2021, 15) found that Muslim religious frameworks had not led to environmental activism so they are doubtful about the potential of Green Islam to have a major impact on human-environment interactions. However, we still have to be optimistic about the future of Green Islam with the environmental awareness that is slowly being adopted by the youth. Youth consider environmental activism part of practicing their Islamic religion (Nilan 2021).

This notion can be proven, for example, by the establishment of *Front Nahdliyyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam* (FNKSDA) by NU’s youth in 2013 and *Kader Hijau Muhammadiyah* (KHM) by Muhammadiyah’s youth in 2018. Affiliating culturally and bearing the name of each organization, both communities involve Islam, with each characteristic approach of understanding, in their activism which is concerned with environmental and social justice issues. Both communities, like other Islamic environmental movements, have operationalized at the practical and local levels. However, they are regarded as having no prominent discursive sophistication in national and global discourse, though they claim to possess their Islamic perspective (Dewayanti and Saat 2020). Even so, the importance of the existence of these two movements over non-religious environmental movements as mentioned earlier is that with the cultural affiliations of these two movements with the two largest Islamic organizations in Indonesia, they have social capital at the grassroots through collective identity in their activism. Arifin’s study (2017) shows the activism of the FNKSDA in Sumenep, East Java supported by local NU residents and structures thanks to their collective and religious identity. It is also reinforced by Murtadho’s study (2019) of FNKSDA’s activism, the foundation of its thinking, and its network patterns in East Java that one of their success factors is the use of the same cultural relations and collective identity. Unfortunately, there is still a vacuum of studies on KHM activism in this regard.

The development of new media such as the internet and social media influenced the decentralization of religious authority and Islamic discourse in the Muslim public sphere. Through this new medium, global issues can have an impact on local issues and vice versa as an effect of globalization (Eickelman & Anderson). In Indonesia until Januari 2022, there

¹ <https://www.walhi.or.id/sejarah>

were 204.7 million internet users and 191.4 million social media users recorded out of 257 million people.² Taking into account the significant number of Muslims, internet media has also influenced the development of Islamic discourse in the public sphere among Indonesian Muslims, such as digital piety (Lengauer 2018; Slama 2022; Kuncoro 2021), digital visual proselytizing (Nisa 2018; Hew 2018), to the activism of Islamist movements (Ahyar 2017). This shows that individual activists and social movements are using digital media. In regard to the environmental movement, a women's environmental movement called Srikandi Sungai Indonesia (SSI, Srikandi of Indonesian River) has maximally utilized social media to present their existence virtually through attractive posts but does not attract many followers to engage with them. Their utilization of digital media shows women activists continue to adopt the dominant Indonesian patterns and social media use orders (Habsari, Rohmatin, and Istadiyantha 2021). Meanwhile, KHM and FNKSDA are organic movements initiated by young people who are familiar with technological developments, these two movements also use social media as their information media for the public sphere. Nonetheless, there is a lack of study in regard to their social media utilization.

To fill the gap, this study focuses on the use of social media by FNKSDA and KHM in promoting Green Islam. Based on the digital analysis, I analyze the posts and contents on Instagram. I will work using content analysis to examine what kind of discourse and how far these communities emphasize the Green Islam narrative in their digital media. I also will look at the social media engagement of both's accounts with their followers to see how they gain followers and how far their Green Islam ideas are accepted by and engaged with their followers. It is important because engagement is necessary for a successful environmental campaign (Thaler et al. 2012, 3) It also will see their support from each organization affiliation.

In this research, the meaning of Green Islam refers to what Abdul-Matin (2010) calls *Green Deen* which he defines as "the choice to practice the religion of Islam while affirming the integral relationship between faith and the environment, or ... the natural world ... and all that is in it" (p. 3) and "living and practicing Islam while honoring the principles that connect humans to protecting the planet." In this research, I extend the meaning of Green Islam to any practice in daily life, rituals, festivals, and symbols that bears and is claimed to be based on the name of Islam. Hence, promoting Green Islam is to create and encourage people's awareness to behave environmentally friendly, either in daily life or religious practices, according to Islam. Study on new media regarding Green Islam promotion is crucial to look to what extent these environmental movements can influence the public sphere and spread their environmental goals in a long term. In online activism, the goals are rooted in education, through the curation and distribution of knowledge (Thaler et al. 2012). To some extent, Islamic messages of the environment are seen more effective than secular ones with identical directives and state-supported enforcement (Gade 2019, 119). The objective of this article is to see how these two movements spread their environmental ideas and what kind of environmental ideas they spread in regard to Green Islam.

Islamic environmental ethics and activism, and environmentalism's social media engagement

The discourse of Islamic environmental ethics used to be referred to in Seyyed Hossein Nasr's book *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (1968) which he links any environmental damage to the spiritual crisis. Nasr offered the Qur'anic ideas to construct metaphysics, which were lost from Western modern science, carefully respecting the natural

² <https://datareportal.com/reports/digital-2022-indonesia>

order of the world based on religious guidance and *tawhid*. Nasr links man's right to dominate over nature only due to his theomorphic make-up as vicegerent (*khalifah*) and the Universal Man (*al-insān al-kāmil*) who gains knowledge of things (p.95-96).

Nasr's environmental idea lied up the basis for following Islamic environmental idea discussed by later Muslim intellectuals. The idea of Islamic environmental ethic is commonly based on the idea of *khilāfa* (vicegerent) and practicing faith (*īmān*) in daily life. It is seen from, for example, what Fazlun M Khalid (2002) elaborated more about the principles of environmental ethics in Islam which are derived from the Qur'an, *sunna* (prophetic tradition), and history of Islam. He emphasized the elements of rules, balances, and proportions in the creation of the universe as the basis for environmental care. It is the core value of Islam, together with faith (*īmān*) and good personal conduct (*ihsān*). All the rules in Islam, systematized by jurists, lead to one goal which is the common good (*al-masālih al-mursalah*) (p.2-3). As well as Nasr, Khalid also paid attention to the new world order in which "conspicuous consumption has become the highest imperative." He criticized capitalism and consumerism, which are the big causes of environmental and natural resource damage (Wallace 1994), where the Muslim nation-states began to be infected by those ideologies that led them to be "willing co-optees to this consumer ethic" and away from the divine ethical dimension (Khalid 2002, 4). Here, Nasr and Khalid's efforts are to contextualize religious texts in the face of the problems of the times. It's just that this thinking is still foundational and has not given a more concrete practical example. In such situations, An American Muslim, Ibrahim Abdul-Matin in his book *Green Deen: What Islam Teaches About Protecting the Planet* (2010) shared some Islamic-environmentally practices, which he terms living green *deen*, done by American Muslims which could inspire other Muslims. Besides, he provided the Islamic concepts about four main sections (waste, watts, water, and food) using examples from the Qur'an and Hadith. He also inspires the interfaith community toward collaborative action as he explains Islam's deep roots in the environmental movement and practices.

In the context of activism, the first registered environmental non-governmental organization (NGO) in Iran was BoomIran, founded in 1980, maintains a library, provides lecturer, produces educational television programs and magazines, holds environmental preservation through programs, etc (Foltz 2005). In Great Britain, Muslim Action for Development and the Environment (MADE) encourages recycling, the reduction of waste, and the use of sustainable and renewable materials. This activism focused on global social justice and environmental issues. In North America, the Islamic Society of North America (ISNA) plans interfaith collaboration and civic engagement as the main program, in which environmental campaigns are involved. the activism used digital media as their tools too. The blog *Khaleefa.com* organizes *Green Khutbah* to popularize the environmental issues in the Friday prayer and the website *The Eco Muslim* spreads the idea of *eco-jihad* to make the effort of better life on the earth. Hancock sees these Muslim environmentalists incorporate religious ritual, symbolism, and narrative into their activism, rather than 'co-opt' religion to support their activism (Hancock 2018).

The emergence of digital media has an impact not only as a representation of oneself, but also as a form of digital activism. Individual activists and social movements use this media as an interaction space in spreading information and propaganda that can influence other individuals to transform themselves, voice issues, to carry out social movements virtually to the real world (Wahyudi 2021, 74; Habsari, Rohmatin, and Istadiyantha 2021; Beta 2019). Digital activism allows the masses to interact and voice heterogeneous voices, especially the voices of marginalized and those different from governments, in a virtual world without pressure and censorship, in contrast to the real world. Movements like these that create public opinion can in

turn enable civil society to exert influential pressure on the media and government (Ali Murat Kirik, Ahmet Çetinkaya, and Ahmet Kadri Kurşun 2021). The environmental movement does not escape from using digital media to raise environmental issues, and is usually accompanied by the issue of marginalized groups affected, into the public sphere. Digital media enables environmental movement beyond geographical boundaries while making it an essential space for “tactical media action,” “a form of communication which is participatory, dissenting, and used by groups of people who feel aggrieved by or excluded from the wider culture” (Jacqmarcq 2011). Environmental movement’s digital media could and should move away from reliance on news media outlets “to publicize environmental messages pairs the discourse of ecological sustainability with informational sustainability” (Lester and Hutchins 2009, 591).

In Indonesia, studies of the digital activism of environmental movements in general still focus on secular or non-religious environmental movements. An example is the study of Pramana et al (2021) against the campaign on the climate crisis by Greenpeace Indonesia in @greenpeaceid account. The study indicated that the NGO conducted education and advocacy in building awareness of the climate crisis through three dominant fantasy themes considered successful in reaching the public, characterized by its *engagement*, shown in the number of likes and comments. Studies of Muslim environmentalism’s digital activism have not received much attention.

Muslim Environmentalism in Indonesia: *Front Nahdliyyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam* (FNKSDA) and *Kader Hijau Muhammadiyah* (KHM)

What we call Muslim Environmentalism can be traced back to the 1980s and 1990s, in which Pesantren Abah Anom in Tasikmalaya, could be regarded as an Islamic institution that paid attention to environmental issues in a very simple kind which focused on irrigation and environmental irrigation (Arnez 2014, 89). Islamic organizations have taken part in environmental issues, and thus can be regarded as Muslim environmentalists. Nahdlatul Ulama (NU) responded to the environmental issue in the 1994 congress (Muhammadun 2015; Hakim 2018). NU also has succeeded in placing its position by transforming a considerable number of *pesantren* into eco-*pesantren* (Arnez 2014). Majelis Ulama Indonesia (MUI, the Indonesian Ulema Council) has been involved in the Islamic environmental discourse since 1997 under a leader affiliated with NU, while Muhammadiyah came rather late in 2003. Those three Islamic organizations run through issuing environmental *fatwa* and establishing environmental institutes. In addition, Muhammadiyah also conducted *jihad konstitusi* (constitutional struggle) against policies contrary to ecological and social justice (Tohari et al. 2020). This top-down approach in which Muhammadiyah undertook the legal action is rather different from NU which took more in issuing *fatwa* and formulating the religious view which might be accessed by the society. However, such a top-down approach is considered less successful in grassroots communities. Society in practice does not really heed the fatwas they issue. It has to take in activism and practice in order for the environmental notion to resonate (Dewayanti and Saat 2020).

Perhaps the group that is vocal about environmental issues is the youth. Their existence as young activists signifies “an act of occupying a physical space” and “demands for being recognized as active citizens.” Participating in the digital activism of the environmental movement encourages them to personal transformation and self-awareness of their rights in the development of the city (Alam 2016, 11). Using Bourdieu’s theory of habitus, Nilan (2017) sees the presence of subjective meaning of environmental crisis understood by the youth, in that case, are university students, back to the local and personal, which they have the cultural capital and generative dispositions of habitus to gain the factual knowledge.

Young people from NU and Muhammadiyah who feel that their parent organizations are slow to respond to environmental problems that are massively triggered by capitalism are organizing themselves into the organic environment movement. Their Islamic identity and scholarship combine in voicing environmental issues and advocating for a marginalized society. They transform into Muslim environmentalists which Hancock identifies to “construct a critical community within Islam that seeks to transform orthodox Islamic knowledge and practice” (Hancock 2020, 1).

The youth of NU founded *Front Nahdliyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam* (FNKSDA, Nahdliyin Front for Natural Resources Sovereignty) begun with the discussion on the land conflict in Kendeng Karst Mountain between the locals and a cement national company (fnksda.or.id). This movement departs from the interrelationship of material aspects and traditions where they attribute the threat to damage and the loss of materials (space and resources) will have an impact on the loss of traditions, especially the very rural Nu Islamic tradition. Their activism, which is often realized through advocacy of communities affected by natural resource conflicts, in addition to being based on humanity and resistance to capitalism, is also related to solidarity between NU members, because, in reality, many conflict victims are NU citizens, while the elites in the Nahdlatul Ulama Executive Board (PBNU, the Central Board of NU) are slow in responding and advocating for them (Murtadho 2019a).

Murtadho found four spirits of FNKSDA’s birth: *first*, the awareness of NU youth for the struggle for natural resource sovereignty; *second*, the struggle is embodied in the *Nahdliyin* tradition; *third*, the struggle is considered a religious struggle (*jihād*); *fourth*, nationalism is realized through maintaining the socio-ecological sovereignty of extractive capitalism (p. 153). The preservation of NU identity by FNKSDA can be seen from the name “*Pesantren Agraria*” (Agrarian *Pesantren*) – where NU grew out of the tradition of *pesantren* – as its activities and the materials taught in it. The issues of the sovereignty of natural resources, the environment, and agrarian affairs are associated with the theological, cultural, and methodical aspects of the NU citizen movement with Islamic principles based on the value of *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* which became the Islamic identity of NU (p. 165). FNKSDA immediately gained attention and had committees in many areas. In addition to moving in the real world, this movement also utilizes digital media such as Facebook groups (Front Nahdliyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam), Instagram (@fnksda) and internet site (fnksda.or.id). The county committee also has their own facebook and Instagram accounts.

The combination of protest and the religious identity of the FNKSDA can be seen for example from the Wadas Case. The case is a local residents’ rejection of the government’s plan to mine andesite rocks in the region for a dam project that they assess would damage their source of life. Local residents were intimidated and arrested for this refusal (Farisa 2022). The form of support of the FNKSDA in this case, in addition to taking the field, also proclamation to the regional committee to conduct “the reading of *Ṣalawat Ashghil*,” a *ṣalawat* (praying) which is meant to ask God’s salvation from the evils of the wrongdoers. Here, the incorporation of religious ritual, symbolism, and narrative into environmental activism (Hancock 2018) can be frankly found.

Meanwhile, the young people of Muhammadiyah founded *Kader Hijau Muhammadiyah* (KHM, Muhammadiyah Green Cadres) in 2018 as the culmination of their cultural struggle in the Sepat Reservoir conflict in Surabaya, East Java, between locals and corporations. Similar to FNKSDA, this stance is an initiative as well as a criticism of the inaction of Muhammadiyah’s response to advocate for affected communities that are generally marginal and do not reflect the spirit of *al-Mā’ūn* Ahmad Dahlan (Permadi 2022). Starting from Surabaya, this movement

spread in several regions using the name of the committee. KHM utilizes digital media such as facebook groups (Kader Hijau Muhammadiyah), Instagram (@kaderhijaumuhammadiyah), dan internet site (kaderhijaumu.id). The county committees also have their own Facebook and Instagram accounts.

Not only inheriting the identity of the mother, the KHM cadres also adopted *al-Mā'ūn* Muhammadiyah theology with a liberation theological approach (Dewayanti and Saat 2020). This theology itself was originally developed as a critique of theological absolutism that did not pay attention to the problem of poverty and it was guided by the concept of *tawhid* which demanded social justice. The emphasis of this theology is on partiality to the marginalized (*muṣṭaq'afīn*) (Gunawan 2018). In turn, *al-Mā'ūn* theology was then interpreted further to free up the threat of damage to humanity and environmental sustainability by resisting the monopoly of natural resources by greedy groups (*al-Takātur*). This interpretation has implications for the idea that the destruction of nature means the destruction of religion (Permadi 2022). Unlike the FNKSDA which combines NU's distinctive identity with activism and protest, KHM in its social media has nothing similar. This is because Muhammadiyah culturally does not have a distinctive identity so Kuntowijoyo, an academic and Muhammadiyah cadre, called it a cultural movement without culture (Biyanto 2014, 89).

Digital Observation on FNKSDA and KHM's Social Media in Green Islam Framework

Up to September 20, 2022, there are 1.312 posts on the @fnksda Instagram account. If we look at the first post in 2022, we will find a poster posted on 1 January showing a sketch of A. Dardiri Zubairi wearing a shirt and *kopyah*, an Indonesian praying cap, quoting “Yang baru tahunnya, karena berganti. Tuannya tetap, Oligarki” (The new thing is the year because it changes. The master is the same, oligarchy). This post gains 360 likes but no comments. This post reminds of old problems that must still be resisted and watched out for. The sketch of the figure wearing a *kopyah* is associated with NU's identity. The post on January 31, which coincides with NU's 95th anniversary, features a picture of the earth accompanied by a dry tree and a thermometer showing the high temperature with nu's anniversary logo on the earth. The post was accompanied by a caption about NU's struggle for Indonesian independence and the challenges of democracy today that have regressed with the destruction of living space. The very long caption then ends with the relationship of nationalism as part of the faith (*Hubbul Wathon Minal Īmān*) by saving the earth as God's creation. This narrative reminds nu's task to continue the struggle for nationalism in the aspect of saving the earth from damage, especially those caused by pro-capitalism policies. In addition, Islamic narratives and environmental sustainability are connected with the concept of man as the caliph (representative) of God on earth who is responsible for maintaining and managing the earth, as shown in a post dated December 9, 2021. The post also justifies the obligation to manage natural resources by the state in the public interest. The FNKSDA post in 2022 contains a lot of support for the struggle of Wadas residents to defend their land, both as moral support and the dissemination of information that is not aired by the mainstream media.

Of the many posts on @fnksda's Instagram accounts, most of them contain information on their activities, support for environmental activists, and information on public discussions on environmental and human rights issues. The produced text has a frontal style and contains a critique of cases of environmental destruction due to the destructive activity of extractive capitalism. Interaction with followers on IG seems very minimal, judging from many posts that only get a few likes and no comments. Judging from the pattern of the number of likes and comments, posts containing information and support for the struggle of agrarian conflicts between

citizens and capitalists have more likes, between 100 to 300 likes, but few comments. Some of the posts that have quite a lot of comments, in addition to agrarian conflicts, are condolences for the death of figures and posts containing posters that read “Gus Dur dan Oligarki Penggusurnya yang Masih Berdiri Tegak” (Gus Dur and his Evicter Oligarchy who are still standing tall). However, compared to the number of followers who reached more than 9000 followers, there were very few likes and comments there. As for the post that is specifically about the promotion of Islamic environmental ethics, there is not much interaction there. From the post, it appears that the direction of the post-IG @fnksda mentions a lot about the struggle against destructive capitalism and the ethics of the Islamic environment, but very rarely that leads to green Islamic education that is easily digested by ordinary people. At this point, Green Islam promoted by @fnksda tends towards structural criticism of extractive capitalism. Meanwhile, the involvement of followers with accounts is minimal.



Posts of @fnksda

Meanwhile, KHM's IG @kaderhijaumuhammadiyah account until September 20, 2022, has 1,137 posts and more than 8000 followers. Just like the @fnksda account, the @kaderhijaumuhammadiyah account posts a lot related to activity information, invitations to discussions, agrarian struggles, human rights, and social justice. The post on December 22, 2021, contains writings adapted from *Fikih Kebencanaan Muhammadiyah* (the Muhammadiyah's Disaster Jurisprudence) regarding many disasters caused by humans as errors in carrying out the functions of the caliphate. There was also a post on December 29, 2021, which quoted Muhammad Yunus, a Nobel laureate, with his photo linking the destruction of the environment to a threat to peace. Unlike @fnksda posts which generally do not have the same graphic pattern, many posts @kaderhijaumuhammadiyah starting at the end of 2021 use green, although not all. This represents a concern for nature which is plurally symbolized by the color green. The narrative of Islamic environmental ethics that is conveyed refers to the concept of the task of the human caliphate. Compared to @fnksda who often uses language that is firm and tends to be revolutionary, the language used by @kaderhijaumuhammadiyah tends to be more subtle. Some of their posts feature easy things to do for people to care for the environment such as calls to reduce plastic use and usable alternatives, messages that are very rarely displayed @fnksda. This is also what makes @kaderhijaumuhammadiyah more open with messages that are easy to understand. Here it appears that the trend of Green Islam carried by @kaderhijaumuhammadiyah, in addition to criticism of capitalism, is public education about daily action for care for the environment. The video uploaded on September 17, 2022, shows documentation of the “Zero Waste School Movement” activity which was attended by elementary school students in Bangkalan, Madura. Just like @fnksda, interaction in @kaderhijaumuhammadiyah is also fairly minimal and not proportional to the number of followers.



Posts of @kaderhijaumuhammadiyah

At this point, the posts on both accounts mostly contain information on activities that will or have been carried out, discussion invitations, and documentation of activities. However, both have distinctive characteristics when you look carefully at the use of graphics and language. The account @fnksda despite posting a simple poster, the information given is more written in the caption than in the poster itself, except for the last few posts that present narration on the poster. This is different from @kaderhijaumuhammadiyah's post which does not contain enough narration in the caption. But in the last few posts, the account started to present narration in the caption. In this case, the two have different aspects in terms of education, through the curation and distribution of knowledge as the goal of online activism (Thaler et al. 2012). The frontal language of @fnksda can raise awareness of the struggle. But without persuasive education about the environmental-friendly lifestyle in daily life, it seems that there will be obstacles to attracting followers outside of participants who have a passion for protest. This is in contrast to the practical persuasive education displayed by @kaderhijaumuhammadiyah, although there are very few posts about it.

It is noteworthy that both although both have been publicized environmental messages pair the discourse of ecological sustainability with informational sustainability" (Lester and Hutchins 2009, 591), however, judging from the engagement obtained as one of the benchmarks for campaign success in the digital world (Thaler et al. 2012, 3), both have not received the proper engagement compared to the number of followers they have. Compared to Greenpeace Indonesia's video narrative through @greenpeaceid which received engagement in a large number of likes, positive comments, and interactions between followers and admins as in the study of Pramana et al. (2021), @fnksda and @kaderhijaumuhammadiyah need to improve to get better and interactive engagement as one of the benchmarks for the success of their online campaigns.

Conclusion

Muslim environmentalism represented by FNKSDA and KHM through their digital activism shows their tendency to criticize the structural injustices resulting from extractive capitalism that influence state policy. However, the two have differences in the realm of identity and the pattern of the Green Islam narrative displayed. The FNKSDA, which is culturally affiliated to NU, combines criticism with religious performance such as the reading of sholawat and pesantren attributes, while KHM affiliated to Muhammadiyah more often displays environmental concerns with the function of the human caliphate and offers practical steps for it. One of their common points in Islamic environmental ethics is the concept of the function of the human caliphate. It also confirms Nilan's findings (2021) that young Muslims in Indonesia are engaged in environmental care through Islam, notably with the concept of humans as a vice of God on the

earth. Nonetheless, both still have to pay more attention to providing more practical educative posts that can reach wider attention and have bigger and more interactive engagement. Here I conclude that Green Islam raised by Muslim environmentalism in Indonesia is still concerned with the critique of environment-destructor capitalism but it also provided other alternative ways that are still not strongly emphasized.

References

- Abdul-Matin, Ibrahim. 2010. *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*. Berrett-Koehler Publishers.
- Ahyar, Muzayyin. 2017. "Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and Contemporary Islamist Activism in Surakarta." *Studia Islamika* 24, no. 3: 435–68.
- Alam, Meredian. 2016. "Politicised Space and Contentious Youth in Urban Environmentalism in Indonesia." *KOMUNITAS: International Journal of Indonesian Society and Culture* 8, no. 1 (February): 1–12. <https://doi.org/10.15294/komunitas.v8i1.4850>.
- Ali Murat Kirik, Ahmet Çetinkaya, and Ahmet Kadri Kurşun. 2021. "Digital Activism in The Context of Social Movements: The Case of Change.Org." In *Digital Seige*, edited by Ece Karadoğan; Mengü, Seda; Ulusoy, Ebru Doruk, Online Edition, 297–323. İstanbul : İstanbul University Press. <https://doi.org/10.26650/B/SS07.2021.002>.
- Arifin, Nur Sulton. 2017. "Keterlibatan Pemuda Dalam Gerakan Jaringan NU Sumenep Untuk Mempertahankan Tanah." Master Thesis, Surabaya: UIN Sunan Ampel.
- Arnez, Monika. 2014. "Shifting Notions of Nature and Environmentalism in Indonesian Islam." In *Environmental and Climate Change in South and Southeast Asia: How Are Local Cultures Coping?*, edited by Barbara Schuler, 75–101. Leiden; Boston: Brill.
- Beta, Annisa R. 2019. "Commerce, Piety and Politics: Indonesian Young Muslim Women's Groups as Religious Influencers." *New Media & Society* 21, no. 10 (October): 2140–59. <https://doi.org/10.1177/1461444819838774>.
- Biyanto, Biyanto. 2014. "Muhammadiyah Dan Problema Hubungan Agama-Budaya." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 5, no. 1 (January): 88. <https://doi.org/10.15642/islamica.2010.5.1.88-99>.
- Dewayanti, Aninda, and Norshahril Saat. 2020. "Islamic Organizations and Environmentalism in Indonesia." *ISEAS* 117, no. 2020: 1–9.
- Farisa, Chusna Fitria. 2022. "Duduk Perkara Konflik Di Desa Wadas Yang Sebabkan Warga Dikepung Dan Ditangkap Aparat." Kompas. September 2, 2022.
- Fikri, Ibnu, and Freek Colombijn. 2021. "Is Green Islam Going to Support Environmentalism in Indonesia?" *Anthropology Today* 37, no. 2 (April): 15–18. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12642>.
- FNKSDA. n.d. "Tentang Kami." <https://fnksda.or.id/Tentang-Kami-2/>.
- Foltz, Richard C. 2005. "Iran." In *Environmentalism in the Muslim World*, edited by Richard C. Foltz, 3–16. New York: Nova Science Publishers.
- Gade, Anna M. 2019. *Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations*. New York: Columbia University Press.
- Gelling, Peter. 2009. "Indonesia: The Home of 'Green Islam.'" The World. November 16, 2009. <https://theworld.org/dispatch/indonesia/091111/islam-environment-indonesia-green>.
- Greenpeace Indonesia. 2020. "Karhutla Dalam Lima Tahun Terakhir." [https://www.Greenpeace.Org/Static/Planet4-Indonesia-Stateless/2020/10/888d60e2-Lima-Tahun-Karhutla-261020.Pdf](https://www.greenpeace.org/Static/Planet4-Indonesia-Stateless/2020/10/888d60e2-Lima-Tahun-Karhutla-261020.Pdf). 2020.

- Gunawan, Andri. 2018. "Teologi Surat Al-Maun Dan Praksis Sosial Dalam Kehidupan Warga Muhammadiyah." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-i* 5, no. 2 (August): 161–78. <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v5i2.9414>.
- Habsari, Sri Kusumo, Fatkhu Rohmatin, and Istadiyantha Istadiyantha. 2021. "Digital Ethnography of Social Media: Srikandi Sungai Indonesia Activists in Water and River Conservation." *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik* 34, no. 1 (February): 37. <https://doi.org/10.20473/mkp.v34i12021.37-50>.
- Hakim, Ibn. 2018. "Inilah Hukum Mencemarkan Dan Merusak Lingkungan." <https://www.laduni.id/post/read/30562/inilah-hukum-mencemarkan-dan-merusak-lingkungan.html>. September 10, 2018.
- Hancock, Rosemary. 2018. *Islamic Environmentalism: Activism in the United States and Great Britain*. New York: Routledge.
- . 2020. "Environmental Conversions and Muslim Activists: Constructing Knowledge at the Intersection of Religion and Politics." *Social Movement Studies* 19, no. 3 (May): 287–302. <https://doi.org/10.1080/14742837.2019.1665505>.
- Hew, Wai Weng. 2018. "THE ART OF DAKWAH: Social Media, Visual Persuasion and the Islamist Propagation of Felix Siau." *Indonesia and the Malay World* 46, no. 134 (January): 61–79. <https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1416757>.
- Jacqmarcq, Maëlle. 2011. "Environmental Activism in the Digital Age." *FLUX: International Relations Review* 11, no. 1: 42–51. <https://doi.org/10.26443/firr.v11i1.52>.
- Khalid, Fazlun M. 2002. "Islam and the Environment." In *Encyclopedia of Global Environmental Change*, edited by Peter Timmerman, 5:1–8. Chichester: John Wiley & Sons.
- Kuncoro, Wahyu. 2021. "Ambivalence, Virtual Piety, and Rebranding: Social Media Uses among Tablighi Jama'at in Indonesia." *CyberOrient* 15, no. 1: 206–30.
- Lengauer, Dayana. 2018. "Sharing Semangat Taqwa: Social Media and Digital Islamic Socialities in Bandung." *Indonesia and the Malay World* 46, no. 134 (January): 5–23. <https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1415276>.
- Lester, Libby, and Brett Hutchins. 2009. "Power Games: Environmental Protest, News Media and the Internet." *Media, Culture & Society* 31, no. 4 (July): 579–95. <https://doi.org/10.1177/0163443709335201>.
- Muhammadun. 2015. "Muktamar 1994 Dan Jihad Lingkungan Hidup." <https://nu.or.id/fragmen/muktamar-1994-dan-jihad-lingkungan-hidup-ekv90>. December 11, 2015.
- Murtadho, Ali. 2019a. "Gerakan Lingkungan Kaum Muda NU: Studi Tentang Pemikiran Dan Aksi Gerakan Sosial Front Nadhliyin Untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam/ FNKSDA." Master Thesis, Surabaya: UIN Sunan Ampel.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1968. "Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man."
- Nilan, Pam. 2017. "The Ecological Habitus of Indonesian Student Environmentalism." *Environmental Sociology* 3, no. 4 (October): 370–80. <https://doi.org/10.1080/23251042.2017.1320844>.
- . 2021. "Muslim Youth Environmentalists in Indonesia." *Journal of Youth Studies* 24, no. 7: 925–40. <https://doi.org/10.1080/13676261.2020.1782864>.
- Nisa, Eva F. 2018. "Creative and Lucrative Dawa: The Visual Culture of Instagram amongst Female Muslim Youth in Indonesia." *Asiascape: Digital Asia*. Brill Academic Publishers. <https://doi.org/10.1163/22142312-12340085>.

- Permadi, Iman. 2022. "Teologi Al-Ma'un Untuk Menjawab Krisis Sosial-Ekolog." Muhammadiyah.or.Id. January 2022. <https://muhammadiyah.or.id/teologi-al-maun-untuk-menjawab-krisis-sosial-ekologi/>.
- Pramana, P. D., P. Utari, and A. M.I. Naini. 2021. "Symbolic Convergence of #ClimateCrisis: A Content Analysis of Greenpeace Indonesia Campaign on Instagram." In *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*. Vol. 724. IOP Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1088/1755-1315/724/1/012101>.
- Ramadhan, Restu Zulfikar. 2019. "Peran NGO Greenpeace Mempengaruhi Kebijakan Pemerintah Indonesia Menangani Kasus Kerusakan Hutan Oleh Perusahaan Internasional Wilmar." Undergraduate Thesis, Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.
- Slama, Martin. 2022. "9 Social Media and Islamic Practice: Indonesian Ways of Being Digitally Pious." <https://www.cambridge.org/core/terms>.
- Thaler, Andrew David, Kevin A. Zelino, Amy Freitag, Rick MacPherson, David Shiffman, Holly Bik, Miriam C. Goldstein, and Craig McClain. 2012. "Digital Environmentalism: Tools and Strategies for the Evolving Online Ecosystem." In *Environmental Leadership: A Reference Handbook*, 364–72. 2455 Teller Road, Thousand Oaks California 91320 United States: SAGE Publications, Inc. <https://doi.org/10.4135/9781452218601.n39>.
- Tohari, Sjafrin Sairin, Muhammad Azhar, and M. Nurul Yamin. 2020. "Muhammadiyah's Criticism Towards Governments Policies in the Era of Din Syamsuddin's Leadership." *Al-Albab* 9, no. 1 (June): 19–36. <http://jurnaliainpontianak.or.id/index.php/alalbab>.
- Wahyudi. 2021. *Penggunaan Media Sosial Sebagai Sarana Gerakan Sosial*. Yogyakarta: Bildung.
- Wallace, Arthur. 1994. "Consumerism, Perhaps Our Biggest Environmental Problem." *Communications in Soil Science and Plant Analysis* 25, no. 1–2 (January): 159–63. <https://doi.org/10.1080/00103629409369024>.

Wadon Wadas: Gerakan Ekofeminisme untuk Mempertahankan Koeksistensi Kehidupan

Muallifah

Abstrak

Perlawanan yang dilakukan oleh masyarakat Wadas atas ketidaksetujuan pembangunan bendungan disertai dengan perlawanan perempuan Wadas yang bernama Wadon Wadas. Menggunakan studi Pustaka dengan pendekatan ekofeminisme, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, Wadon Wadas merupakan gerakan ekofeminisme yang lahir dari kesadaran perempuan di Desa Wadas untuk melakukan perlawanan terhadap pembangunan bendungan yang akan dilaksanakan di tempat tersebut. Perlawanan yang dilakukan oleh Wadon Wadas dibuktikan dengan ikut berjaga di pos jaga yang berdiri di ujung jalan masuk ke desa dan di alas Wadas setiap hari. Mereka dengan waspada setelah orang dari luar datang untuk mengukur dan mematok tanah di lokasi tambang sejak beberapa bulan setelah penetapan surat keputusan tentang pembangunan bendungan.

Kata kunci: *Wadon Wadas, perempuan, ekofeminisme*

Pendahuluan

Kewajiban menjaga alam merupakan tugas alamiah manusia yang hidup di bumi dan memanfaatkan segala hal yang ada. Tugas tersebut berbanding lurus dengan kebermanfaatan yang diberikan oleh bumi sebagai perantara untuk mencukupi kebutuhan manusia. Pada fakta yang lain, apabila bumi di rusak, maka manusia merupakan orang yang paling dirugikan karena menjadi salah satu makhluk yang paling banyak memanfaatkan bumi.

Salah satu masalah yang disinyalir merusak kerusakan bumi sebagai sumber penghidupan bagi sekelompok masyarakat adalah masalah Wadas. Konflik ini merupakan konflik yang timbul antara pihak warga Wadas, Kecamatan Bener, Kabupaten Purworejo, Jawa Tengah dan pihak Pemerintah, dalam ini Kepolisian Negara Republik Indonesia dan Tentara Nasional Indonesia yang terjadi sejak tahun 2019 (Liputan6.com).

Konflik ini dilatar belakangi oleh rencana pemerintah dalam membuka penambangan terbuka batuan andesit yang berada di wilayah desa tersebut untuk dijadikan bahan baku pembangunan Bendungan Bener yang masih menjadi wilayah Desa Wadas. Masyarakat Wadas beranggapan bahwa, penambangan batu ini akan merusak lingkungan desa. Sedangkan pemerintah bedalih bahwa penambangan batu ini hanya untuk kebutuhan pembangunan bendungan dan akan direklamasi kembali (Liputan6.com). Masalah tersebut menciptakan banyak perlawanan yang dilakukan oleh masyarakat Wadas sebagai upaya untuk menyelamatkan bumi yang selama ini menjadi sumber kehidupan mereka.

Beberapa organisasi yang melakukan perlawanan terhadap masalah Wadas, yakni Gerakan Masyarakat Peduli Alam (Gempa Dewa) serta keterlibatan perempuan yang mengalami kegelisahan akan perannya sebagai orang yang ikut memanfaatkan alam. Mereka tergabung dalam organisasi yang bernama Wadon Wadas (CNN Indonesia). Perlawanan yang dilakukan oleh Wadon Wadas dibuktikan dengan ikut berjaga di pos jaga yang berdiri di ujung jalan masuk ke desa dan di alas Wadas setiap hari. Mereka dengan waspada setelah orang dari luar datang untuk mengukur dan mematok tanah di lokasi tambang sejak beberapa bulan setelah

penetapan surat keputusan tentang pembangunan bendungan.

Kehadiran perempuan dalam melakukan perlawanan, diidentikan sebagai keperkasaan perempuan yang ikut merasakan kerugian akan kerusakan alam. Selama ini, bumi identik dengan sebutan "Ibu Pertiwi." Sebutan ini merupakan simbolisasi yang menempatkan kedudukan bumi sebagai kerahiman yang penuh kasih dan sayang. Sifat pengasih ini diidentikkan dengan sifat feminin yang dimiliki oleh perempuan (Maulana & Supriatna, n.d.).

Kehadiran perempuan dalam proses perlawanan tersebut, menunjukkan bahwa, ada keterkaitan sangat kuat antara perempuan dan alam. Fenomena ini juga bisa disebut dengan gerakan feminisme dan ekologis mempunyai tujuan yang saling memperkuat, keduanya hendak membangun pandangan terhadap dunia prakteknya yang berdasarkan model-model yang patriakis dan dominasi (Made et al., n.d.). Berdasarkan pemaparan di atas, penelitian tentang Wadon Wadas dalam melakukan upaya untuk melindungi bumi sangat penting dilakukan. Perlawanan yang dilakukan oleh mereka merupakan wujud dari gerakan ekofeminisme untuk mempertahankan koeksistensi kehidupan di masa yang akan datang.

Rumusan masalah

Berdasarkan latar belakang yang sudah disampaikan, rumusan masalah dalam penelitian ini sebagai berikut:

- 1) Bagaimana latar belakang masalah wadas?
- 2) Bagaimana perjuangan Wadon Wadas dalam perspektif ekofeminisme?

Tujuan dan manfaat penelitian

Tulisan ini bertujuan untuk:

- 1) Menganalisis latar belakang masalah Wadas.
- 2) Menganalisis perjuangan Wadon Wadas dalam perspektif ekofeminisme.

Tulisan ini bermanfaat untuk:

- 1) Menumbuhkan riset-riset untuk melihat gerakan perempuan di *grassroot*.
- 2) Bahan kajian para akademisi untuk mengkritisi kebijakan pemerintah yang tidak ramah terhadap perempuan.

Isi dan pembahasan

1. Masalah wadas

Dalam upaya memajukan kesejahteraan masyarakat, pemerintah dalam hal ini, memiliki otoritas untuk mengelola kekayaan alam Indonesia agar bisa digunakan sebaik mungkin untuk menciptakan kesejahteraan tersebut. Berdasarkan UUPA 1960. Pasal 2 ayat 2 UUPA memberi wewenang negara untuk:

- a. Mengatur dan menyelenggarakan peruntukan, penggunaan, persediaan dan pemeliharaan bumi, air dan ruang angkasa.
- b. Menentukan dan mengatur hubungan-hubungan hukum antara orang-orang dengan bumi, air, dan ruang angkasa dengan perbuatan-perbuatan mengenai bumi, air, dan ruang angkasa.
- c. Menentukan dan mengatur hubungan-hubungan hukum antara orang-orang dan perbuatan-perbuatan hukum yang mengenai bumi, air, dan ruang angkasa (Pinem, 2016).

Peraturan ini memberikan manfaat kurang baik ketika dalih pembangunan lahan yang

dilakukan merusak terhadap ekosistem masyarakat. Salah satu contohnya adalah masalah Wadas. Konflik ini merupakan konflik yang timbul antara pihak warga Wadas, Kecamatan Bener, Kabupaten Purworejo, Jawa Tengah dan pihak Pemerintah, dalam ini Kepolisian Negara Republik Indonesia dan Tentara Nasional Indonesia yang terjadi sejak tahun 2019. Konflik ini dilatar belakangi oleh rencana pemerintah dalam membuka penambangan terbuka batuan andesit yang berada di wilayah desa tersebut untuk dijadikan bahan baku pembangunan Bendungan Bener yang masih menjadi wilayah Desa Wadas. Masyarakat Wadas beranggapan bahwa, penambangan batu ini akan merusak lingkungan desa. Sedangkan pemerintah berdalih bahwa penambangan batu ini hanya untuk kebutuhan pembangunan bendungan dan akan direklamasi kembali (Liputan6.com).

Warga Wadas sempat mengajukan gugatan atas Keputusan Gubernur Jawa Tengah tentang Pembaruan Atas Penetapan Lokasi Pengadaan Tanah Bagi Pembangunan Bendungan Bener di Kabupaten Purworejo dan Kabupaten Wonosobo ke PTUN Semarang. Pada Agustus 2021, gugatan tersebut ditolak. Warga Wadas kemudian mengajukan kasasi ke Mahkamah Agung hingga pada tanggal 29 November 2021, kasasi juga ditolak (CNN Indonesia).

Banyak perlawanan yang dilakukan oleh warga Wadas untuk melakukan perlawanan atas ketidaksetujuannya dalam pembangunan bendungan. Perlawanan dari aparat kepolisian juga massif dilakukan. Hal ini bisa dilihat pada Januari silam, ribuan aparat kepolisian dengan senjata lengkap dikerahkan menyerbu Desa Wadas. Para polisi mencopot banner penolakan Bendungan Bener dan mengejar beberapa warga sampai ke hutan. Penduduk yang ditangkap sekitar 64 orang. Beberapa di antara mereka adalah anak-anak dan lanjut usia. Penangkapan tersebut dikecam oleh para organisasi masyarakat seperti: NU, Muhammadiyah, hingga KontraS (CNN Indonesia).

2. Wadon wadas dan gerakan ekofeminisme

Ekofeminisme memperjuangkan kesucian badan dan alam supaya tidak diperlakukan secara sewenang-wenang, serta bisa diartikan sebagai gerakan untuk mendefinisikan ulang nilai kesucian dan kesakralan bumi dan manusia. Jika teori feminis berasumsi bahwa individu adalah makhluk otonom yang tidak lepas dari pengaruh lingkungan dan memiliki kebebasan untuk memilih jalan hidupnya. Teori ekofeminisme memandang individu secara komprehensif sebagai makhluk yang terikat dan berinteraksi dengan lingkungan. Keterikatan seseorang dengan lingkungan besar dan mempengaruhi kehidupan masyarakat luas.

Istilah ekofeminisme digunakan dalam melihat sebuah gagasan baru dari gerakan feminis yang konsen dengan perdamaian, ekologi pada tahun 1970-an. Istilah ini populer melihat proses dan aktifitas yang menentang perusakan lingkungan yang terjadi berulang-ulang (Astuti, n.d.-b). Ekofeminisme menolak cara berpikir dan bertindak dualistik-dikotomis yang memandang realitas menjadi dua bagian yang sangat berbeda sehingga keduanya terpisah sama sekali dan tidak ada hubungan. Atas dasar pemikiran ini maka muncullah sikap eksploitatif terhadap alam dan lingkungan (Suliantoro, 2011). Melalui buku yang ditulis oleh Vanda Shiva, ekofeminisme lahir dari sejarah penjajahan yang dilakukan negara kulit putih (negara-negara Utara) terhadap negara Selatan, hingga saat ini. Karena merasa diri superior, maka dengan superioritasnya itu, mereka merasa bertanggung jawab atas masa depan bumi dan masyarakat kebudayaan lain (Retno Wulan, n.d.).

Sebagai ideologi dan gerakan, ekofeminisme melihat penindasan perempuan terkait dengan penindasan atas alam. Praktik tersebut berorientasi pada maskulinitas jamak yang terjadi pada masyarakat yang mengagungkan patriarkat. Pada akhir abad ke-20, ekofeminisme diakui sebagai gerakan yang pro-perempuan, lingkungan, dan semua kelompok yang terpinggirkan. Adapun

prinsip-prinsip dasar ekofemonisme adalah mencermati tiga hal, diantaranya: hubungan alam dan perempuan, dominasi atas alam dan perempuan dan diskursus patriarkat (Dewi, 2019).

Jika melihat dari perspektif agama, khususnya dalam Islam, kewajiban untuk menjaga tanah dan tempat yang digunakan untuk bertahan hidup secara jelas ditegaskan. Alam merupakan karunia yang besar diberikan Allah kepada kita. Tuhan Yang Maha Pemurah memberikan hikmah yang besar atas penciptaan bumi dan Dia pula yang memberikan makan pada semua makhluk. Perilaku manusia yang bisa dilakukan adalah mempertahankan bumi yang luas ini menjadi ladang kehidupan untuk bertahan hidup (Fachruddin M. Mangunjaya, 2005). Artinya, tugas untuk menjaga alam tidak hanya dibebankan kepada salah satu jenis kelamin, akan tetapi semua jenis kelamin baik laki-laki dan perempuan. Fenomena ini unik yang terjadi adalah ketika perempuan juga ikut andil dalam melakukan perlawanan untuk menjaga kesucian bumi, dapat dipahami sebagai ada pola keterikatan yang kuat antara alam dan perempuan, seperti yang dilakukan oleh Wadon Wadas.

Wadon Wadas merupakan perkumpulan perempuan desa Wadas, Purworejo, yang tergabung dalam organisasi Gerakan Masyarakat Peduli Alam (Gempa Dewa). Dalam gerakan lingkungan hidup dan gerakan sosial di Indonesia, perempuan dan kelompok muda memiliki andil yang besar. Wadon Wadas melakukan gerakan yang dianggapnya benar, yakni mempertahankan rumah dan tempat tinggal yang selama ini memberikan banyak manfaat untuk keberlangsungan hidupnya (Dyah Palupi Ayu Ning Tyas, 2022). Perjuangannya dimulai dari seorang perempuan yang bernama Sriyaha, perempuan Desa Wadas Kabupaten Purworejo Jawa Tengah, yang memiliki semangat untuk mempertahankan desanya (Zahra Amin, 2022).

Perjuangan Wadon Wadas tidak lepas dari kondisi perempuan yang mengais kebutuhan reproduksi dari pertanian yang memiliki hasil durian, kopi, aren, kemungkun madu lancing, dll. Semua pertanian tersebut menjadi sumber ekonomi mandiri sekaligus ekonomi subsisten perempuan (Mifathul Huda, 2022). Seperti yang diketahui bahwa, semua manusia adalah makhluk alami. Akan tetapi, selama ini, budaya patriarki memberikan pengalaman kepada perempuan bahwa, perempuan lebih dekat dengan alam dengan peran domestik yang melekat dalam dirinya. Keniscayaan ini membuat perempuan merasa bahwa apabila terjadi kerusakan alam, perempuan merasakan dampak yang sangat besar (King, n.d.).

Salah satu kegiatan yang dilakukan oleh para perempuan di Desa Wadas adalah membuat gula aren. Kegiatan itu merupakan salah satu sumber penghasilan mereka untuk melanjutkan hidup. Sumber lainnya bisa dari ternak, membuat besek dan panen aneka tanaman produktif di tanah mereka, seperti: durian, kemukus, kelapa, mahoni, kopi, petai, getah karet, temulawak, dll. Tanah Wadas sangat subur dan memberikan banyak manfaat bagi warganya. Pembangunan bendungan yang membutuhkan bahan adesit tersebut akan berpengaruh besar terhadap kesuburan tanah. Mereka akan kehilangan kebermanfaatan tanah Wadas untuk keberlangsungan hidup di masa yang akan datang (Projectmultatuli.org).

Fakta tersebut membuat para perempuan Wadas tergerak untuk melakukan perlawanan, mereka mendirikan organisasi perempuan yang bernama Wadon Wadas (wadon artinya perempuan). Berdiri di awal 2021, organisasi ini memperkuat perlawanan masyarakat Wadas yang telah mendirikan Gerakan Masyarakat Peduli Alam Desa Wadas atau Gempa Dewa (organisasi utama) dan Kawula Muda Desa Wadas (Kamu Dewa) untuk generasi muda. Perlawanan yang dilakukan oleh Wadon Wadas dibuktikan dengan ikut berjaga di pos jaga yang berdiri di ujung jalan masuk ke desa dan di alas Wadas setiap hari. Mereka dengan waspada setelah orang dari luar datang untuk mengukur dan mematok tanah di lokasi tambang sejak beberapa bulan setelah penetapan surat keputusan tentang pembangunan bendungan. Wadon

Wadas berjumlah 300 orang dengan usia yang beragam. Mulai dari mahasiswi, hingga mbah-mbah yang ikut menyuarakan perlawanan untuk warga Wadas (Projectmultatuli.org).

Dalam pandangan ekofeminisme perlindungan terhadap bentuk kehidupan di muka bumi yang berbeda-beda dan kebudayaan dan masyarakat manusia merupakan prasyarat untuk mempertahankan hidup di planet bumi (Khotimah, n.d.).

Dalam tatanan teoritis, ekofeminisme berawal dari gerakan pelestarian lingkungan yang marak terjadi di Barat seperti adanya kerusakan ekosistem manusia dengan menitikberatkan lebih kepada alam. Sedangkan dalam tatanan praktis, ada prediksi ketidakadilan terhadap perempuan dalam lingkungan yang terjadi. Secara alami, perempuan memiliki keterikatan dengan alam sangat kuat, sehingga kerusakan alam atau perampasan bumi yang terjadi, akan sangat merugikan perempuan (Fahimah, 2017). Para ekofeminis lahir dengan kualitas kepedulian, kesatuan, pemeliharaan dan cinta. Mereka memiliki pola pikir dengan pendapat bahwa perempuan secara intrinsik dianugerahi kapasitas untuk merasakan kesadaran akan keterikatan dengan alam (Eman et al., n.d.). Dari sinilah, bisa dimaknai bahwa, gerakan perempuan yang menolak secara sadar tentang pengrusakan terhadap alam, merupakan naluri alamiah seorang manusia dalam diri perempuan. sehingga menjadi suatu keniscayaan yang nyata bahwa, perempuan dengan alam seperti dua sisi yang tidak bisa dipisahkan.

Perjuangan yang dilakukan oleh Wadon Wadas bukanlah sebuah gerakan tersruktur yang lahir dari ide barat. Akan tetapi, perlawanan yang mereka lakukan, secara naluriah lahir dari kesadaran tentang keterikatan yang kuat antara dirinya dengan bumi tempat tinggal selama ini yang menjadi sumber penghidupan. Hasrat untuk melindungi bumi yang menjadi sumber kehidupan, bisa kita jumpai dari bagaimana perempuan menampung beban pekerjaan domestik yang berkaitan dengan air dalam pengasuhan atas anak, keluarga dan memenuhi kebutuhan pangan untuk keluarga (Fitri & Akbar, 2017). Gerakan yang dilakukan oleh Wadon Wadas pada dasarnya didasari oleh pertimbangan rasional individu terhadap perubahan yang dikalkulasikan merugikan dan mengancam mereka. keputusan melakukan gerakan tersebut terletak pada individu yang menganggapnya sebagai pilihan yang efektif dan efisien (Nuselim & Riyono, n.d.).

Di sisi lain, perempuan mempunyai akses dalam penguasaan tanah bila ia merupakan warga dari masyarakat komunalnya. Sebaliknya perempuan akan mempunyai hak terbatas atau tidak sama sekali apabila ia bukan merupakan bagian dari masyarakat adat. Dalam pola penguasaan individu, perempuan mempunyai akses terbatas dalam menguasai tanah (Dalupe, n.d.). Melihat konteks ini, maka perjuangan Wadon Wadas merupakan gerakan ekofeminisme yang lahir secara naluriah perempuan, yang merasa memiliki kuasa atas tanah yang selama ini menjadi sumber penghidupan bagi keluarganya. Tidak hanya itu, Wadon Wadas juga merupakan bentuk sinergitas yang dilakukan oleh para perempuan untuk membantu para laki-laki yang ada di Wadas dalam melakukan perlawanan terhadap pemerintah atas ketidaksetujuannya terhadap kebijakan pemerintah terhadap Wadas. Sejalan dengan semangat tersebut, ekofeminisme memandang perempuan secara kultural dikaitkan dengan alam. Ada hubungan konseptual, simbolik, dan linguistic antara yang feminism dengan isu ekologis (Wiyatmi et al., n.d.).

Kerusakan alam adalah bagian dari isu perempuan. Sebab perempuan dan anak-anak adalah kaum yang terkena dampak besar. Hal ini disebabkan oleh adanya faktor kemiskinan (Nyoman & Asmarani, n.d.). Bagi warga Wadas, apa yang dilakukan oleh pemerintah merupakan kegiatan merampas sumber penghidupan warga Wadas. Apabila ini dilakukan, maka akan terputus sumber penghidupan para masyarakat.

Putusnya sumber penghidupan ini akan berakibat pada terciptanya kemiskinan yang terjadi pada masyarakat dan berakibat panjang terhadap pole kehidupan yang dilakukan, seperti putusnya pendidikan, kerusakan alam, dan berpotensi besar terhadap pengaruh buruk lingkungan tempat tinggal.

Wadon Wadas tidak hanya berupaya untuk melindungi dirinya dari kelaparan dan kemiskinan. Lebih dari itu, generasi yang akan datang menjadi salah satu alasan kuat, mengapa mereka perlu melakukan perlawanan tersebut. Keturunan, anak cucu yang akan lahir di Wadas, membutuhkan lingkungan yang nyaman dan aman, melalui ketersediaan lahan sebagai sumber kehidupan. Apabila itu dirusak, akan berpotensi buruk terhadap masa depan generasi selanjutnya. Apa yang dilakukan oleh Wadon Wadas merupakan ekofeminisme. Mereka lahir didasari atas sebuah kondisi di mana bumi yang digambarkan sebagai ibu, telah dieksploitasi, dijarah dan dirusak oleh sistem kapitalisme yang melanggengkan budaya patriarki dan feodalisme di dalam praktek-praktek penjajahan yang dilakukan. Eco-Feminis lahir untuk menjawab sebuah kebutuhan penyelamar bumi dengan berbasis pada kekhasan perempuan yang selama ini memiliki pengetahuan untuk melestarikan lingkungan hidup dan mengelola sumber daya alam yang berkelanjutan (Astuti, n.d.-a)

Penutup

Wadon Wadas merupakan gerakan ekofeminisme yang dilakukan oleh para perempuan Desa Wadas untuk mempertahankan tanah yang selama ini menjadi sumber penghidupan. Meskipun secara pemaknaan Wadon Wadas tidak mengklaim sebagai gerakan ekofeminisme, akan tetapi gerakan ini lahir atas kesadaran para perempuan di Wadas. Berdasarkan peran domestik yang sangat dekat dengan para perempuan, Wadon Wadas melampaui peran domestik tersebut untuk ikut melakukan perlawanan terhadap gejolak masyarakat yang terjadi di Wadas.

Daftar Pustaka

- Astuti, P. M. T. (n.d.-a). *EKOFEMINISME DAN PERAN PEREMPUAN DALAM LINGKUNGAN*.
- Astuti, P. M. T. (n.d.-b). *Ekofeminisme dan Peran Perempuan dalam Lingkungan*.
- Dalupe, B. (n.d.). *DARI HUTAN KE POLITIK STUDI TERHADAP EKOFEMINISME ALETA BAUN DI MOLLO-NTT*.
- Dewi, N. (2019). K A N D A I SUNGAI, SAWAH, DAN SENGKETA: TINJAUAN EKOFEMINISME KARYA SASTRA BERLATAR ASIA TENGGARA (River, Rice Field, and Conflict: An Ecofeminist Reading of Fictions Set in Southeast Asia). *Oktober*, 1907–204. <https://doi.org/10.26499/jk.v15i1.1466>
- Dyah Palupi Ayu Ning Tyas. (2022). *Wadon Wadas, Kisah Para Pejuang Keadilan Ekologis*. <https://Mubadalah.Id/Wadon-Wadas-Kisah-Para-Pejuang-Keadilan-Ekologis/>.
- Eman, M., Peneliti, S., Gender, P., & Jakarta, D. (n.d.). *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an dengan Pendekatan Ekofeminisme: Kritik Terhadap Tafsir Feminisme Liberal*.
- Fachruddin M. Mangunjaya. (2005). *Konservasi Alam Dalam Islam*. Yayasan Obor Indonesia.
- Fahimah, S. (2017). EKOFEMINISME: TEORI DAN GERAKAN. In *Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam* (Vol. 1).
- Fitri, A. I., & Akbar, I. (2017). *GERAKAN SOSIAL PEREMPUAN EKOFEMINISME DI PEGUNUNGAN KENDENG PROVINSI JAWA TENGAH MELAWAN PEMBANGUNAN TAMBANG SEMEN*. 3(1).
- Khotimah, E. (n.d.). *PEMBANGUNAN DALAM PERSPEKTIF EKOFEMINISME (ANALISIS*

*KRITIS PARADIGMA TEORI PEMBANGUNANDAN URGENSI PEMBANGUNAN
PERSPEKTIF DEMOKRATIS KULTURIS DALAM UPAYA MENINGKATKAN
INDEKS PEMBANGUNAN MANUSIA.*

- King, Y. (n.d.). *The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology*.
- Made, N., Sastri, A., Program, M., & Sosiologi, S. (n.d.). *PEREMPUAN PECINTA ALAM SEBAGAI WUJUD EKO FEMINISME*.
- Maulana, R., & Supriatna, N. (n.d.). *EKO FEMINISME: PEREMPUAN, ALAM, PERLAWANAN ATAS KUASA PATRIARKI DAN PEMBANGUNAN DUNIA (WANGARI MAATHAI DAN GREEN BELT MOVEMENT 1990-2004)*.
- Mifathul Huda. (2022). *Wadon Wadas Melampaui Batas Publik-Domestik*.
- Nusalim, & Riyono, S. (n.d.). *ANALISIS PERLAWANAN PEREMPUAN TERHADAP KEBIJAKAN PEMERINTAH DALAM PENAMBANGAN BATU ANDESIT DI DESA WADAS*.
- Nyoman, N., & Asmarani, O. (n.d.). *Ekofeminisme dalam Antroposen: Relevankah? Kritik terhadap Gagasan Ekofeminisme*.
- Pinem, T. (2016). Kebakaran Hutan dan Lahan Gambut: Kajian Teologi Ekofeminisme. *GEMA TEOLOGIKA*, 1(2), 139. <https://doi.org/10.21460/gema.2016.12.219>
- Retno Wulan, T. (n.d.). *Ekofeminisme Transformatif: Alternatif Kritis Mendekonstruksi Relasi Perempuan dan Lingkungan*.
- Suliantoro, W. B. (2011). *Rekonstruksi Pemikiran Etika Lingkungan Ekofeminisme sebagai Fondasi Pengelolaan Hutan Lestari*.
- Wiyatmi, Suryaman, M., & Swatikasari, E. (n.d.). *Ekofeminisme : kritik sastra berwawasan ekologis dan feminis*.
- Zahra Amin. (2022). *Wadon Wadas, dan Implementasi Islam Rahmatilil 'Alamin terhadap Lingkungan*.