

Prinsip-Prinsip Umum Falsafah dan Etika Alam Sekitar Menurut Perspektif Islam[♦]

Khalif Muammar A. Harris*
khalif@utm.my

Abstrak

Penulisan ini menggariskan dua cabaran besar terhadap kelestarian alam sekitar. Pertama, cabaran sekularisasi dan pandangan alam sekular, khususnya penghilangan pesona daripada alam *tabīʿī* (*disenchantment of nature*), yang menyediakan ranah yang subur bagi kemunculan golongan manusia yang bersifat materialistik, tidak bertanggungjawab dan mementingkan diri sendiri (*selfish*). Kedua, cabaran penyempitan agama sebagai natijah daripada kemunduran dan kedangkalan kefahaman terhadap agama, sehingga Islam dilihat jumud dan tidak mampu memberikan jalan penyelesaian terhadap cabaran ketamadunan dan dunia masa kini. Justeru, makalah ini menerangkan, secara ringkas dan padat tetapi dengan pengertian yang luas dan mendalam, konsep-konsep penting yang berkaitan seperti *ʿibādah*, *taklīf*, *khalīfah*, *amānah*, *taskhīr*, *ʿālam*, *al-dīn*, *al-*

-
- ♦ Penulisan ini merupakan sebahagian hasil daripada geran penyelidikan bertajuk “Islam dan Alam Sekitar (2021–2022)” yang didanai oleh Kementerian Alam Sekitar dan Air (KASA), Malaysia.
 - * Ph.D. Pengarah Pusat Kajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (RZS-CASIS), Universiti Teknologi Malaysia (UTM), Kuala Lumpur.

Shari'ah, islāh, adab, 'amal sālīh, ihsān, itqān, taqwā dan sadaqah bagi mengenal pasti prinsip-prinsip umum falsafah dan etika alam sekitar dari perspektif Islam.

Keywords

Falsafah dan etika alam sekitar, ekologi Islam, fiqh alam sekitar, Islam dan penjagaan alam sekitar, Islam dan kemodenan.

Pendahuluan

Penjagaan dan kelestarian alam sekitar menuntut kepada perubahan sikap, pemikiran, pandangan alam dan cara hidup yang semestinya mencakupi perbincangan-perbincangan yang bersifat metafizik, moral dan perundangan. Oleh yang demikian, penulisan mengenai alam sekitar tidak sepatutnya berlegar hanya kepada aspek hukum-hakam dan perundangan, akan tetapi penekanan perlu diberikan kepada aspek metafizik yang membentuk pandangan alam seseorang dan mendasari semua perbincangan berkenaan etika dan hukum-hakam. Berkenaan punca kerosakan alam sekitar, Syed Muhammad Naquib al-Attas menjelaskan bahawa pandangan alam sekular yang memutuskan hubungan alam dengan Tuhan dan membebaskan alam daripada makna kosmik adalah penyebab mengapa manusia semakin berani dan tidak bertanggungjawab dalam tindakannya terhadap alam.¹ Bill Mckibben, melalui bukunya *The End of Nature*, menegaskan bahawa kerosakan alam sekitar yang berlaku secara besar-besaran pada zaman moden adalah berpunca daripada sikap manusia yang menganggap dirinya berkuasa mutlak terhadap alam ini.² Kerana itu amat penting difahami bahawa perubahan iklim (*climate change*) dan krisis alam

-
1. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, terbit pertama kali pada tahun 1978), 59, 133. Juga terjemahan penulis bagi buku ini, Al-Attas, *Islam dan Sekularisme* (Kuala Lumpur: CASIS-HAKIM, 2020), 50, 56, 167.
 2. Bill Mckibben, *The End of Nature* (New York: Random House, 1989), 51.

sekitar sebenarnya mempunyai hubungan yang rapat dengan permasalahan pandangan alam (*worldview*).

Kajian penulis sebelum ini mengenai kesan sekularisasi etika menjelaskan bahawa kerosakan alam sekitar yang berlaku secara besar-besaran ketika ini merupakan rentetan daripada kemunculan pandangan alam sekular, khususnya dimensi penghilangan kemutlakan nilai-nilai (*deconsecration of values*).³ Sekularisme dan sekularisasi yang berpengaruh besar terhadap dunia masa kini menyebabkan manusia kehilangan rasa hormat terhadap alam, meletakkan dirinya sebagai penguasa tanpa had dan memberi kebebasan untuk manusia melakukan sesuka hati serta berlaku zalim terhadap alam. Dengan kata lain, kerosakan pada alam berpunca daripada kerosakan pada pandangan alam manusia. Oleh yang demikian, penulisan ini berusaha untuk menjelaskan kerangka metafizik dan epistemologi mengikut pandangan alam Islam berkaitan dengan etika alam sekitar, atau yang lebih dikenali sebagai fiqh⁴ alam sekitar, sesuatu yang penting dalam pembentukan sikap dan budaya yang baik dalam pemeliharaan alam sekitar. Ilmu berkaitan prinsip-prinsip umum metafizik, perundangan dan etika dari sudut pandangan alam Islam bagi isu-isu berkaitan alam sekitar boleh disebut sebagai ekologi Islam (*Islamic ecosophy*).⁵

3. Lihat makalah penulis “Sekularisasi Etika dan Krisis Moral Masa Kini,” dalam *jurnal Afkār* 23, no. 2 (2021): 121–170.
4. Perkataan fiqh yang dimaksudkan di sini bukan dengan maksud yang khusus, yang sering difahami ketika ini, sebagai cabang ilmu berkenaan hukum-hakam agama (*Islamic jurisprudence*), akan tetapi terdapat maksud yang asal yang lebih luas yakni kefahaman yang mendalam berkenaan agama. Lihat al-Imām al-Ghazālī, *Ihyā’ Ulūm al-Dīn* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011), 1: 66–68.
5. Istilah ekologi digunakan oleh Arne Naess dalam bukunya *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy* (Cambridge: Cambridge University Press: 1990), 35. Beliau menjelaskan: “By an ecosophy I mean a philosophy of ecological harmony or equilibrium. A philosophy as a kind of *sofia* (or) *wisdom*, is openly normative, it contains both norms, rules, postulates, value priority announcements and hypotheses concerning the state of affairs in our universe.” Meskipun istilah ini tidak digunakan secara khusus dalam wacana keislaman, namun perbincangan berkaitan falsafah dan etika alam sekitar boleh didapati dalam buku-buku berikut: Sheikh ‘Ali Jum‘ah, *al-Bī‘ah wa al-Hifāz ‘alayhā min Manzūr Islāmī* (Kaherah: al-Wabil al-Sayyib, 2009); Wahbah al-Zuhayli, *Himāyat al-Bī‘ah fi al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Damsyik:

Hakikat Manusia dan Alam

Prinsip tawhid yang digariskan dalam al-Quran menuntut seorang Muslim untuk tidak menyekutukan Allah *Subhānahū wa Ta'ālā* sebagai *Rabb* dan *Ilāh*. Kepercayaan bahawa Allah ialah *Rabb*, Tuhan yang menciptakan langit dan bumi, yakni alam semesta, yang mengatur dan memelihara semua makhluk-Nya, mendorong seorang Muslim untuk melihat dan mengakui bahawa segala sesuatu yang wujud selain daripada Allah merupakan makhluk ciptaan-Nya. Bahkan, disebutkan daripada makhluk yang paling kecil iaitu semut (atau yang lebih kecil lagi) sehinggalah makhluk yang paling besar semuanya bergantung kepada rezeki yang ditentukan oleh-Nya.⁶ Oleh yang demikian, semua makhluk itu mengikut perintah dan kehendak Allah.⁷ Dalam al-Quran juga disebutkan bahawa segala makhluk di langit dan di bumi bertasbih, yakni mengakui serta bersaksi akan keesaan dan kekuasaan Allah⁸:

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Dialah Allah, yang menciptakan sekalian makhluk; yang mengadakan (daripada tiada kepada ada); yang membentuk rupa (makhluk-makhluk-Nya menurut yang dikehendaki-Nya); bagi-Nyalah nama-nama yang sebaik-baiknya dan semulia-

Dār al-Maktabi, 2010); Ja'far 'Abd al-Salam, *al-Islām wa al-Hifāz 'ala al-Bī'ah* (Kaherah: Rabīṭah al-Jamī'at al-Islamiyyah, 2006); Marwan Ibrahim al-Qaysi, *Himāyat al-Bī'ah fi al-Islām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2019).

6. Firman Allah *Subhānahū wa Ta'ālā* yang bermaksud, “Dan tiadalah sesuatu pun daripada makhluk-makhluk yang bergerak di bumi melainkan Allah jualah yang menanggung rezekinya dan mengetahui tempat kediamannya dan tempat ia disimpan. Semuanya itu tersurat dalam Kitab (*al-lawḥ al-mahfūz*) yang nyata (kepada malaikat-malaikat yang berkenaan).” *Hūd* (11): 6, *Āl-An'ām* (6): 38.
7. *Āli 'Imrān* (3): 83.
8. Lihat tafsiran *al-Isrā'* (17): 44 oleh Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999), 5:78.

muliannya; bertasbih kepada-Nya segala yang ada di langit dan di bumi; dan Dialah yang tiada banding-Nya, lagi Maha Bijaksana.⁹

Oleh kerana itu, sebagaimana ditegaskan oleh ‘Alī Jum‘ah, alam ini ibarat masjid besar yang dalamnya semua makhluk bersujud kepada Allah.¹⁰ Dari sudut pandang Islam, alam dunia ini terdiri daripada ciptaan-ciptaan Allah yang dapat dikategorikan kepada manusia, binatang (*hayawānāt*), tumbuh-tumbuhan (*nabātāt*) dan mineral (*jamādāt*). Kejadian manusia berbeza dengan kejadian makhluk-makhluk lain. Manusia dicipta daripada tanah liat, yang merupakan unsur utama bumi ini, dan asal kejadian manusia ini mengisyaratkan hubungan manusia yang erat dengan bumi. Akan tetapi berbeza dengan binatang, manusia mempunyai roh, akal, hati dan jiwa yang tidak dimiliki oleh binatang. Dengan adanya kedua-dua unsur ini, jasad dan roh, dalam diri manusia, kedudukan manusia berada di antara binatang dengan malaikat dan memiliki potensi-potensi yang dimiliki oleh keduanya.¹¹ Semua makhluk di dunia ini hidup, bergantung dan bersaksi kepada Allah, sebuah manifestasi Sifat-sifat-Nya yang Maha Pemurah dan Maha Mengasihani (*al-Rahmān, al-Rahīm*).¹² Semua makhluk ini juga adalah anugerah Allah kepada umat manusia,¹³ kerana dengan adanya ciptaan-ciptaan ini maka kehidupan manusia di dunia dimungkinkan. Maka ciptaan sedemikian adalah lambang kasih sayang (rahmat) Allah kepada manusia. Pemberian ini sewajarnya membuat manusia berfikir dan insaf¹⁴ bahawa alam ini tidak diciptakan dengan sia-sia,¹⁵ dan tidak terjadi dengan sendirinya. Akal fikiran

9. *Al-Hashr* (59): 24.

10. ‘Alī Jum‘ah, *al-Bīr‘ah*, 38.

11. Abū Hamīd al-Ghazālī, *al-Maqṣad al-Asnā Sharh Asma’i’Llāh al-Ḥusnā* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1971), 55.

12. Lihat notakaki no. 29.

13. *Al-Baqarah* (2): 29.

14. *Al-Jhāthiyah* (45): 13.

15. Dalam al-Quran terdapat dua istilah yang digunakan bagi menunjukkan bahawa penciptaan alam ini termasuk penciptaan manusia, tidak Allah lakukan dengan sia-sia, yakni *‘abath* dan *bātil*. Untuk *‘abath*, lihat surah *al-Mu‘minūn* (23): 115 yang bermaksud, “Maka adakah patut kamu

manusia yang waras tidak akan dapat menerima bahawa segala kejadian ini wujud tanpa tujuan dan tanpa makna.

Oleh kerana kejadian langit dan bumi memiliki makna dan tujuannya yang ditentukan oleh Penciptanya, maka al-Quran menegaskan bahawa tujuan Allah menciptakan manusia dan jin adalah beribadah kepada-Nya.¹⁶ Maka ibadah, atau penghambaan diri kepada Allah, semestinya adalah *raison-d'être* atau tujuan hidup manusia. Al-Quran juga menegaskan bahawa dalam kehidupan di dunia ini, manusia sentiasa terikat dengan perjanjian azali dengan Tuhan,¹⁷ untuk sentiasa mengenal Tuhannya dan mematuhi setiap perintah dan larangan-Nya. Menyedari bahawa Allah *Subhānahū wa Ta'ālā* menjadikan alam untuk kegunaan manusia maka ia semestinya merasa sangat beruntung. Kuasa yang Allah berikan kepada manusia untuk memanfaatkan alam dinamakan *taskhīr*. Segala apa yang diperlukan oleh manusia tersedia untuknya, sumber makanan untuk keperluan gizinya, ubat-ubatan untuk pelbagai penyakit yang dihadapinya, bahan-bahan mentah untuk pakaian, membangun rumah, pelayaran, bahkan penerokaan di bumi dan di langit semuanya tersedia. Oleh itu, kuasa *taskhīr* pada diri manusia adalah pemberian Tuhan, atas kehendak dan kekuasaan Allah dan bukan berlaku dengan kehendak dan kuasa manusia.¹⁸

Menurut al-Ṭabarī, konsep *taskhīr* bermaksud bahawa Allah *Subhānahū wa Ta'ālā* menjadikan manusia berkuasa ke atas alam, agar ia dapat memanfaatkannya untuk keperluan kehidupannya di dunia, menanam tumbuh-tumbuhan,

menyangka bahawa Kami hanya menciptakan kamu (daripada tiada kepada ada) sahaja dengan tiada sebarang hikmat pada ciptaan itu? (*'ābath*). Dan kamu (menyangka pula) tidak akan dikembalikan kepada Kami?;" sedangkan untuk *bātil* lihat *Sād* (38) :27 yang bermaksud: "Dan tiadalah Kami menciptakan langit dan bumi serta segala yang ada di antara kedua-duanya sebagai ciptaan yang tidak mengandungi hikmah dan keadilan (*bātil*); yang demikian adalah sangkaan orang-orang yang kafir! Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang kafir itu daripada azab neraka."

16. *Al-Dhāriyāt* (51): 56.

17. *Al-Aḥzāb* (7): 173.

18. 'Ali Jum'ah, *al-Bī'ah*, 37.

menjadikan bintang sebagai pemandu arah tujuan, bahkan lautan, sungai, gunung-ganang dan binatang yang ada padanya, semuanya dapat dikuasai dan dimanfaatkan oleh manusia dengan izin Allah.¹⁹

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً

Tidakkah kamu memperhatikan bahawa Allah telah memudahkan untuk kegunaan kamu apa yang ada di langit dan yang ada di bumi, dan telah melimpahkan kepada kamu nikmat-nikmat-Nya yang zahir dan yang batin?²⁰

Hakikat berkenaan kemampuan manusia untuk menundukkan dan mengolahkan alam ini sering difahami secara keliru. Manusia sering menganggap bahawa kemampuan yang ada pada dirinya itu adalah kerana keupayaannya sendiri, bukan Tuhan yang memberinya kuasa dan kemampuan itu. Manusia perlu sedar bahawa kelebihan akal yang dimilikinya, yang dengannya ia mampu mempergunakan alam ialah anugerah Tuhan.²¹ Ada tiga perkara yang perlu diperhatikan dalam memahami konsep *taskhīr*: Pertama, kuasa *taskhīr* ini bukanlah kuasa mutlak tetapi hanyalah kuasa sementara dan terbatas. Penguasa sebenar ialah Allah, hanya Allah yang mampu melakukan apa-apa sahaja yang Ia kehendaki tanpa batas dan tanpa bergantung kepada sebab-musabab. Adapun

19. Lihat al-Tabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tawīl Āy al-Qur‘ān* (Kaherah: Dār al-Salām, 2015) 8: 6565.

20. *Al-Hajj* (22): 65; *Luqmān* (31): 20. Dalam *al-Tafsīr al-Kabīr*, Fakhr al-Dīn al-Rāzī mengatakan bahawa bahagian pertama ayat ini berbicara tentang *ni‘mat al-‘āfāq*, alam semesta, dan bahagian kedua adalah tentang *ni‘mat al-anfus*, diri manusia, dengan merujuk kepada anggota zahir dan anggota (daya) batin yang dimiliki oleh manusia, iaitu kedua-duanya menunjukkan keagungan Allah *Subhānahu wa Ta‘ālā*. (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 9: 136. Lihat juga surah *Fuṣṣilat* (41): 53; *al-Jāthiyah* (45): 13.

21. *Al-Insān* (76) : 2–3.

kuasa yang manusia miliki untuk menundukkan alam adalah tertakluk kepada hukum Tuhan, *sunnatullāh*, yang sering disebut dengan hukum alam. Kedua, kuasa *taskhīr* ini mesti dilihat sebagai amanah dan bukan hanya sebagai kemuliaan. Ini bermakna kuasa yang diberikan itu datang bersama-sama dengan tanggungjawab, yakni tanggungjawab menjaga kemaslahatan semua makhluk dan bukan kepentingan peribadi, manusia atau kelompok masyarakat tertentu. Ketiga, kuasa *taskhīr* yang Allah kurniakan ini ialah nikmat agung yang mesti disyukuri. Kesyukuran manusia kepada Allah adalah dengan mengikut segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya, beribadah hanya kepada-Nya.

Taskhīr sememangnya merupakan suatu pemberian besar yang datang bersekali dengan tanggungjawab yang besar, yakni manusia mestilah memikul tugas sebagai *khalīfah* (wakil) Allah di muka bumi, untuk mengurus dan mentadbir bumi sesuai dengan kehendak Allah.²² Amanah yang dibebankan kepada manusia sememangnya tidak mampu dipikul oleh makhluk-makhluk lain. Ini kerana beban tanggungjawabnya terlalu berat. Justeru, kemahuan manusia memikulnya tanpa rasa tanggungjawab menunjukkan kejahilan dan kezaliman kebanyakan manusia. Hal ini digambarkan di dalam al-Quran:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ
يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Sesungguhnya Kami telah kemukakan tanggungjawab amanah (Kami) kepada langit dan bumi serta gunung-ganang (untuk memikulnya), maka mereka enggan memikulnya dan bimbang tidak dapat menyempurnakannya (kerana tidak ada pada mereka persediaan untuk memikulnya); dan (pada ketika itu) manusia (dengan persediaan yang ada padanya) sanggup memikulnya. (Ingatlah)

22. *Al-Baqarah* (2): 30 – 31; *Al-Naml* (27): 62.

sesungguhnya tabiat kebanyakan manusia adalah suka melakukan kezaliman dan suka pula membuat perkara-perkara yang tidak patut dikerjakan.²³

Ayat di atas mengisyaratkan bahawa *amānah* itu dipikul oleh manusia atas pilihan dan kehendak manusia sendiri. Allah memberikan amanah ini kepada manusia kerana Ia telah memberikan banyak kelebihan kepada mereka. Manusia dengan penuh sedar menggunakan kelebihan yang ada padanya itu untuk mendapatkan segala yang diinginkannya. Kelebihan dalam bentuk daya akal yang hanya dimiliki oleh manusia membolehkannya memikul amanah dan bertanggungjawab terhadap setiap tindakan yang dilakukan, manakala makhluk-makhluk lain seperti binatang dan tumbuh-tumbuhan tidak diberikan pilihan dan tanggungjawab terhadap tindakannya. Di sini kita dapat melihat bahawa amanah yang dimaksudkan dalam ayat tersebut ialah amanah menjaga, memelihara, mengurus dan memimpin dunia. Maka kelebihan dan amanah yang diberikan kepada manusia perlu dilihat sebagai satu tugas dan tanggungjawab yang berat. Ia tidak boleh hanya berfikir untuk kelangsungan dirinya sahaja, tetapi perlu bertanggungjawab sebagai khalifah yang berperanan untuk mentadbir kehidupan di dunia ini.

Dalam surah *al-Baqarah*, ketika Allah *Subhānahū wa Ta‘ālā* mengumumkan kepada para malaikat berkenaan penciptaan manusia dan misi yang akan dipikulnya di dunia sebagai khalifah-Nya, terdapat malaikat yang bertanya mengapa Allah menjadikan makhluk yang melakukan kerosakan sebagai khalifah. Persoalan ini dijawab oleh Allah dengan menunjukkan kepada malaikat bahawa dengan ilmu yang dikurniakan kepada manusia, mereka sememangnya layak memegang tugas sebagai khalifah itu walaupun sememangnya manusia mempunyai kecenderungan untuk melakukan kerosakan di muka bumi. Justeru, penting untuk difahami bahawa kedudukan ilmu yang

23. *Al-Ahzāb* (33): 72.

Allah kurniakan kepada manusia itu amat tinggi nilainya dan ilmiah yang melayakkan manusia memikul tugas mulia ini. Ilmu ini jugalah yang mengangkat darjat nabi Adam sehingga Allah *Subhānahu wa Ta‘ālā* memerintahkan malaikat termasuk Iblis untuk bersujud kepada Adam *‘alayh al-salām*. Namun sifat Iblis yang angkuh membuatnya enggan tunduk kepada perintah Allah dan mempersoalkan mengapa manusia yang diciptakan daripada tanah boleh mendapat kemuliaan itu berbanding Iblis yang dijadikan daripada api.²⁴ Iblis dengan demikian telah gagal melihat bahawa dengan kelebihan ilmu yang Allah kurniakan kepada manusia, ia bukan lagi makhluk hina daripada tanah seperti binatang; dengan ilmu yang benar itu manusia boleh menjadi lebih mulia daripada Malaikat.²⁵

Disebabkan manusia adalah makhluk yang berakal maka ia perlu bertanggungjawab terhadap segala tindakannya. Konsep ini disebut sebagai *taklīf* dan *mukallaf* (orang yang diberikan tanggungjawab) yang menuntut daripada manusia untuk bertanggungjawab terhadap setiap tindakannya di dunia. Ini bermakna, di akhirat nanti akan berlaku pertanggungjawaban dan hari itu disebut sebagai *yawm al-hisāb* yakni hari perhitungan.²⁶ Sebagai *mukallaf*, tanggungjawab yang paling utama adalah kepada Tuhan yang telah menciptakannya, yang mengangkatnya sebagai khalifah, dan tanggungjawab kepada Tuhan ini disebut sebagai ibadah.²⁷

24. Iblis menjawab, “Aku lebih baik daripadanya; Engkau (wahai Tuhanku) ciptakan daku daripada api, sedang dia Engkau ciptakan daripada tanah,” *Ṣād* (38): 76.

25. “Dan Ia telah mengajarkan Nabi Adam, akan segala nama benda-benda dan gunanya, kemudian ditunjukkannya kepada malaikat lalu Ia berfirman, “Terangkanlah kepada-Ku nama benda-benda ini semuanya jika kamu golongan yang benar,” *al-Baqarah* (2): 31–32. Lihat juga surah *al-Isrā’* (17): 70.

26. Surah *Ṣād* (38) :16, 26, 53; *Ghāfir* (40): 27. “Dan Nabi Musa berkata, “Sesungguhnya aku berlindung kepada Allah Tuhanku dan Tuhan kamu—daripada (angkara) tiap-tiap orang yang sombong dan takbur, yang tidak beriman kepada hari perhitungan” . (*Ghāfir*: 27).

27. *Al-Dhāriyāt* (51): 56.

Kesedaran bahawa kehidupan di dunia adalah rahmat dan kurniaan yang agung, dan kesyukuran yang terbit daripadanya adalah penting kepada manusia, kerana dengannya manusia akan bertindak dengan lebih bertanggungjawab, amanah dan adil. Sebaliknya, apabila ia menganggap bahawa kehidupan adalah satu malapetaka, tragedi, satu simbol ketidakadilan Tuhan, ia melihat kehidupan sebagai satu beban, maka timbul kebencian kepada Tuhan yang menjadikannya lalu ia kufur terhadap nikmat-nikmat yang Tuhan kurniakan. Manusia seperti ini akan menjadi manusia yang tidak bertanggungjawab dan bertindak melampaui batas.

Kosmologi Islam lebih jauh lagi menggariskan bahawa alam ini adalah penjelmaan *asmā'* dan sifat Allah *Subhānahū wa Ta'ālā*, yakni manusia dapat mengenal Allah, sifat-sifat-Nya dengan merenungi kejadian alam ini.²⁸ Alam ini tidak berdiri sendiri, kewujudannya merupakan manifestasi perbuatan dan sifat-sifat Allah. Alam ini merupakan wujud *zillī*, bayang-bayang, dan bukan *wujud haqīqī*, kerana kewujudan sebenar (*wājib al-wujūd*) hanyalah Allah.²⁹ Para ulama ahli metafizik Islam juga menegaskan bahawa manusia adalah *ʿālam saghīr* (*microcosmos*), sedangkan alam semesta adalah *ʿālam kabīr* (*macrocosmos*). Al-Asfahānī (502 H) dan Imam al-Ghazālī (1111 H) mengatakan bahawa melalui perenungan terhadap kejadian diri manusia (*ʿālam saghīr*) itu ia akan dapat melihat tanda-tanda kebesaran Allah *Subhānahū wa Ta'ālā*, sebagaimana tanda-tanda (*āyāt*) itu juga dapat dilihat pada kejadian langit dan bumi.³⁰ Menurut

-
28. Berdasarkan surah *al-Talāq* (65): 12 dan *Fussilat* (41): 53 dan beberapa hadis yang berkaitan. Lihat Imam al-Ghazālī, *al-Maqṣad al-Asnā Sharh Asmā'illāh al-Husnā* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1971), 55; Sa'īd Nursi, *al-Lama'āt*. Terj. Ihsan Qasim al-Salihi (Kaherah: Dār al-Nīl, 2007), 156.
29. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikām*, ed. Abū al-'Alā' 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.) 101. Lihat juga makalah penulis "Faham Wahdat al-Wujūd dan Martabat Tujuh dalam Karya Shaykh 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī," *TAFHIM* 8, 2015: 115.
30. Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Jeddah: Dār al-Mīnhāj, 2011), 9:304. al-Asfahānī, *al-Dharī'ah ilā Makārim al-Sharī'ah* (al-Mansurah: Dār al-Wafā, 1987), 76; al-Attas, *Islam and Secularism*, 68.

al-Attas, dunia dan seisinya adalah tanda-tanda Tuhan yang dibawa dekat kepada manusia agar manusia mampu mengenal-Nya—oleh kerana kewujudannya mempunyai tujuan besar maka perbuatan menghina alam dan dunia boleh membawa kepada kekufuran.³¹ Dengan demikian, perenungan seseorang terhadap kejadian alam ini, semestinya akan memperlihatkan tanda-tanda dan bukti-bukti yang membawa seseorang kepada pengiktirafan akan keagungan dan kebesaran Allah.³² Inilah makna mendalam dan tujuan besar yang perlu diketahui oleh manusia.

Tamadun Yunani, yang menjadi asas kepada tamadun Barat hari ini, mempercayai konsep *anima mundi* yang bermaksud roh alam (*the soul of the world*). Para ahli falsafah Yunani sejak Thales dan Plato, percaya bahawa alam ini adalah dewa yang memiliki jiwa dan akal tersendiri dan kepercayaan ini berterusan melalui platonisme, neoplatonisme, stoikisme, sehinggalah kepada ahli falsafah Eropah di zaman moden.³³ Menurut falsafah Yunani, alam ini disebut sebagai *gaia* dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris sebagai *mother nature* atau *mother earth*.³⁴ Gaia, sebagai satu daripada dewa utama dalam tamadun Yunani, dikatakan bersifat *qadīm* (tidak bermula dan tidak berakhir) dan *hidup* bahkan memberikan kehidupan kepada semua makhluk di bumi. Kerana itu, ia berdiri sendiri, tidak diciptakan, tidak diurustadbir dan tidak bergantung kepada yang lain.³⁵ Sehingga ke hari ini teori ini diterima pakai oleh ramai saintis Barat dan mereka beranggapan bahawa alam ini adalah satu sistem yang diatur oleh dirinya sendiri (*self-regulated system*). Adalah suatu

31. Al-Attas, *Islam dan Secularism*, 42.

32. *Fuṣṣilat* (41): 53

33. Lihat Miklós Vassányi, *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy* (Dordrecht: Springer, 2010).

34. Lihat Encyclopaedia Britannica (2019, March 31). *Gaia hypothesis* di <https://www.britannica.com/science/Gaia-hypothesis> (dilayari pada 20 Mac 2022).

35. Lihat James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life On Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

yang menghairankan apabila ramai pemikir, saintis dan aktivis kelestarian alam sekitar di Barat yang masih berpegang dengan kepercayaan karut ini meskipun tidak disokong oleh apa-apa bukti rasional mahupun saintifik.³⁶

Adapun menurut teori evolusi, semua benda hidup (makhluk) di muka bumi berkongsi asal usul yang sama, dan semua makhluk ini, termasuk manusia, terjadi dengan sendirinya menerusi proses evolusi.³⁷ Dengan demikian, teori evolusi pada dasarnya menyanggah penegasan agama berkaitan penciptaan. Teori evolusi yang mempengaruhi sains Barat menyebabkan berlakunya apa yang dianggap pertembungan antara agama dan sains yang dikembangkan di Barat. Dalam keadaan pertembungan seperti ini, masyarakat masa kini terbahagi kepada tiga kelompok, sebahagian besar cenderung kepada teori sains Barat yang menegaskan evolusi manusia, sebahagian pula berpegang dengan teori penciptaan manusia, manakala kelompok selebihnya cuba menggabungkan kedua-dua teori ini dan dinamakan dengan *theistic evolutionism*.³⁸ Para ulama Islam

36. Lihat sebagai contoh Pope Francis, *Our Mother Earth: A Christian Reading of the Challenge of the Environment* (Our Sunday Visitor, 2020); Sam D. Gill, *Mother Earth: An American Story* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987); Lea Nanmaker, Jonathan Nunamaker, *Energy-Crisis: A Message from Mother Earth* (JMS Publications, 2021); Subash Chandra Gupta, Bharat B. Aggarwal, Sahdeo Prasad eds., *Drug Discovery from Mother Nature* (Cham: Springer International Publishing, 2016); James Lovelock, *The Revenge of Gaia* (New York: Penguin, 2006). Konsep Gaia juga sangat berpengaruh terhadap gerakan permaculture lihat <https://www.permaculturegaia.org> (dilayari pada 15 Mac 2022).
37. Lihat Richard Dawkins, *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution*. (London: Transworld, New York: Free Press, 2009); *The God Delusion*. London: Bantam Press, New York: Houghton Mifflin, 2006).
38. Teori evolusi bertuhan dipelopori oleh para pemuka agama Kristian sendiri sejak tahun 1950. Paus Pius XII mengatakan tidak ada pertentangan antara evolusi dengan ajaran Katolik. Kemudian, Paus John Paul II 1996 menegaskan hal yang sama dengan pengecualian jiwa manusia yang dicipta langsung oleh Tuhan. Demikian juga Paus Benedict XVI 2007 yang menegaskan, “*There are so many scientific proofs in favor of evolution which appears to be a reality we can see and which enriches our knowledge of life and being as such. But on the other, the doctrine of evolution does not answer every query, especially the great philosophical question: where does everything come from? And how did everything start which ultimately led to man? I believe this is of the*

pada umumnya menolak teori evolusi ini dan pandangan ini diperkukuhkan lagi dalam kajian yang dilakukan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas tentang sejarah manusia dalam bukunya *On Justice and the Nature of Man*.³⁹

Penting juga untuk dilihat bahawa teori evolusi ini telah menjadi sandaran bagi penerimaan terhadap rasisme, bahawa sikap sesuatu masyarakat tertentu yang memandang hina masyarakat lain yang dianggap lebih rendah martabatnya adalah sifat semula jadi manusia. Manusia dianggap sebagai binatang yang secara semula jadinya mempunyai sifat mementingkan diri; rasisme justeru suatu yang normal dan sifat semula jadi manusia.⁴⁰ Kesan daripada penerimaan idea bahawa manusia secara semula jadinya bersifat rasis dan mementingkan diri sendiri, maka perbuatan bangsa tertentu untuk menjajah, menindas, menzalimi, dan memperhambakan bangsa lain dianggap sebagai sesuatu yang normal, tidak salah, kerana itu tidak perlu dikesalkan.

Penting juga untuk digarisbawahi bahawa dalam falsafah Barat kehidupan dianggap sebagai suatu tragedi, satu bentuk hukuman daripada Tuhan yang mesti dilalui oleh manusia sepanjang hidupnya. Terdapat mitos-mitos Yunani berkaitan kehidupan yang percaya bahawa manusia di dunia ini dibenci oleh Tuhan, bahkan dihukum oleh Tuhan. Telah disebut berkenaan Dewa Sisipus yang dihukum kerana mempunyai

utmost importance.” https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clerocadore.html (dilayari pada 15 Mac 2022). Seterusnya Paus Francis (2014) menegaskan evolusi adalah nyata dan Tuhan itu bukan ahli silap mata (*evolution is real and God is not a magician*), “When we read about Creation in Genesis, we run the risk of imagining God was a magician, with a magic wand able to do everything. But that is not so, “He created human beings and let them develop according to the internal laws that he gave to each one so they would reach their fulfillment.” <https://religionnews.com/2014/10/27/pope-francis-evolution-inconsistent-notion-creation/> (dilayari pada 15 Mac 2022).

39. Al-Attas, *On Justice and the Nature of Man*, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2015) 31–57.

40. Lihat Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

kecenderungan-kecenderungan yang tidak sesuai dengan kehendak Tuhan. Dia dihukum dengan menolak batu yang besar dari bawah gunung ke puncak gunung; kemudian dilepaskan batu tersebut dan diulang semula perbuatan tersebut selama-lamanya.⁴¹ Justeru, kehidupan yang difahami sebagai satu penderitaan itu dinamakan sebagai “tragedi.” Oleh itu, pandangan alam Barat berkenaan kehidupan ini menatijahkan bahawa mereka perlu membebaskan diri daripada segala kongkongan. Mereka percaya bahawa agama merupakan satu kongkongan, maka mereka perlu membebaskan diri daripada belunggu agama. Falsafah yang berkembang di Barat sejak abad ke-17 sedikit demi sedikit telah melagakan peranan agama dan Tuhan.

Terdapat juga teori berkenaan alam yang telah diangkat sejak abad ke-17 di Eropah, bahawa alam ini ialah mesin yang besar, seumpama jam besar yang beroperasi dengan sendirinya. Kefahaman berkenaan alam seperti ini disebut sebagai falsafah mekanikal yang berkembang sejak Hobbes (1679), Descartes (1650) dan Newton (1727).⁴² Mereka percaya bahawa jika pun Tuhan itu wujud, kewujudan alam ini tidak lagi bergantung pada Tuhan. Maka, sama seperti alam ini yang tidak perlu bergantung pada Tuhan, manusia juga tidak bergantung pada Tuhan. Inilah yang dimaksudkan dengan penghapusan makna kosmik dan unsur-unsur kerohanian daripada alam (*disenchantment of nature*) yang menjadi program utama sekularisasi. Perkara ini terdapat dalam pengertian sekularisme yang dibahas oleh pemikir-pemikir sekular seperti Harvey Cox, Charles Taylor, Max Weber dan sebagainya.⁴³ Mereka secara umumnya berkesimpulan bahawa sekularisme adalah satu fenomena yang pasti berlaku, kerana tanpanya manusia tidak akan mencapai kemajuan. Oleh yang demikian, kemajuan membebaskan manusia daripada

41. Lihat Albert Camus, *The Myth of Sisyphus* (Middlesex: Penguin Books, 1979).

42. Lihat John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science* (London: Palgrave-Macmillan, 1997), 75–80.

43. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2007), 21, 563.

kongkongan agama. Justeru, falsafah yang berkembang sejak abad ke-17 seperti Materialisme oleh Hobbes dan Laplace, Sainisme oleh Descartes dan Immanuel Kant, Liberalisme oleh John Locke dan John Stuart Mill inilah yang berperanan menggantikan agama.⁴⁴

Sekularisasi telah melahirkan manusia yang tidak mempunyai rasa tanggungjawab dan akhirnya merosakkan alam sekitar. Manusia yang lahir akibat penskularan etika ini menyetepikan agama dan menjadi tidak beretika. Al-Attas menerangkan bahawa terdapat hubungan kait antara sekularisasi dengan masalah alam sekitar. Beliau berkata:

Penghilangan pesona daripada alam *tabīʿ* dalam pengertian yang mereka berikan hubungan simboliknya telah mengakibatkan pembebasan alam daripada makna kosmik dan memutuskan dengan Tuhan dan mencabut rasa hormat manusia terhadap alam, sehingga ia memperlakukan alam *tabīʿ* itu yang dahulunya dilihat dengan penuh pesona, dengan tanpa belas kasihan dan penuh rasa dendam. Hal ini telah memusnahkan keharmonian antara manusia dengan alam *tabīʿ*.⁴⁵

Yang dimaksudkan dengan penghilangan pesona daripada alam *tabīʿ* (*disenchantment of nature*) adalah apabila alam ini dilihat terpisah daripada Tuhan dan tidak lagi dilihat memiliki makna-makna kosmiknya, sedangkan pada hakikatnya, alam ini ialah ciptaan Allah yang menjelmakan Sifat dan *Asmā*²-Nya, yang diciptakan dengan tujuan tertentu. Manusia pula diamankan untuk menjaganya dengan baik sebagai pentadbir. Prinsip sekular ini menyebabkan manusia hilang sifat takjub pada alam ini dan memberi kebebasan kepadanya untuk melakukan apa sahaja tanpa rasa hormat dan kasih pada alam. Kesan daripada penskularan ini adalah hilangnya keharmonian antara manusia dengan alam.

44. Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, 18, 31–34.

45. *Ibid.*, 59.

Pemerduaniaan dan sekularisasi manusia, demikian juga materialisasi dan humanisasi manusia, telah menyebabkannya melakukan penghapusan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai; untuk mendewakan dirinya tanpa autoriti dan kebijaksanaan yang sesungguhnya untuk mengambil peranan sebagai Pencipta, dan ini menyebabkannya berlaku zalim terhadap alam, sama ada alam manusia yang meliputi ruh mahupun alam *tabiʿ*.⁴⁶

Petikan perenggan kedua ini mengatakan tentang *deconsecration of values* yakni penghapusan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai. Ini bermaksud bahawa semua nilai yang dipegang oleh manusia itu bersifat relatif dan subjektif. Akibatnya, sebagaimana diterangkan oleh al-Attas, “*Man is deified, and deity humanised*” yakni “Manusia dipertuhankan, dan tuhan dipemanusiakan.”⁴⁷ Pemikiran seperti ini banyak terdapat dalam tulisan sarjana-sarjana Barat seperti David Hume yang memperkecilkan Tuhan. Oleh sebab itu, manusia tidak perlu lagi mengikut panduan agama dalam menentukan baik dan buruk; maka berlakulah pemisahan antara etika dan moraliti dengan agama. Justeru, di Barat agama semakin dipinggirkan dan nilai-nilai agama tidak boleh dibawa kepada ruang awam. Agama dihadkan pada ruang lingkup peribadi, dan tidak boleh dibawa dalam ruang awam, lebih-lebih lagi yang berkaitan dengan dasar-dasar dalam bernegara, seperti permasalahan pendidikan, perundangan, sosial, ekonomi, alam sekitar dan sebagainya.

Pensekularan alam yang dilakukan oleh sains Barat moden pada akhirnya membawa kepada pemisahan alam daripada Tuhan. Apabila Tuhan telah disingkirkan daripada alam, maka manusia menjadi satu-satunya penguasa penuh ke atasnya, boleh melakukan apa sahaja yang ia inginkan tanpa perlu takut dan bertanggungjawab kepada sesiapa pun. Dengan itu, manusia Barat telah memberikan dirinya autoriti, wewenang dan kuasa yang palsu, dan tentunya ini memberi kesan buruk kepada diri

46. Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, 59.

47. *Ibid.*, 136.

manusia itu sendiri dan ke atas alam.⁴⁸ Yang demikian itu, memberi kesan buruk kepada diri manusia apabila manusia menjadi angkuh dan sombong dalam tindak tanduknya sesama manusia dan kepada makhluk lain ekoran daripada anggapan bahawa tidak ada kuasa yang mengawasi dan memperhitungkan segala tindak tanduknya itu. Hal yang sama turut memberi akibat buruk kepada alam yang terpaksa menanggung kesan daripada perbuatan manusia yang tidak bertanggungjawab dan tidak berperikemanusiaan.

Justeru, konsep-konsep yang dijelaskan di atas, yakni *ibādah*, *taskhīr*, *khalīfah*, dan *amānah*, amat penting dalam memberikan garis panduan kepada manusia dalam berinteraksi dengan alam. Pada intinya, manusia yang beriman akan sentiasa sedar bahawa dirinya hanyalah *‘ābid*, yakni hamba Allah, sekaligus wakil Allah (*khalīfah*), dan oleh sebab itu, ia tidak sekali-kali menganggap dirinya sebagai penguasa yang tidak perlu bertanggungjawab kepada sesiapa. Konsep-konsep ini amat bertentangan dengan falsafah sekularisme yang berusaha untuk menyingkirkan Tuhan daripada kehidupan manusia, agar manusia bergantung sepenuhnya kepada sains dan akal rasional. Konsep-konsep Islam di atas juga berlawanan dengan fahaman animisme dan dinamisme yang dipegang oleh sesetengah masyarakat seperti Jepun, termasuk juga fahaman *gaia*, yang menganggap bahawa alam ini ialah dewa yang perlu ditakuti dan digeruni kerana ia sangat berkuasa dan boleh mendatangkan kemudaratan kepada manusia—suatu kepercayaan yang bertentangan dengan akal sehat.

Alam dan Tuhan

Dari sudut etimologi, perkataan alam itu bermaksud tanda. Sesuatu tanda itu, *‘alāmah* (dalam Bahasa Melayu alamat), memberikan kita maklumat tertentu kepada apa yang ditandai atau ditunjukkan. Kerana itu, dalam bahasa Arab, alam dari segi bahasa disebut sebagai “ما يعلم به الشيء” yang bermaksud

48. Ibid., 59.

“sesuatu yang dengannya diketahui sesuatu yang lain.” Selain *‘alāmah*, perkataan alam juga berkait dengan akar kata *‘alima*, yang bermaksud mengetahui; maka alam ialah benda yang dengannya manusia dapat mengetahui Allah; ia sesungguhnya tanda akan kewujudan Allah.

Oleh sebab itu, dalam Islam, konsep alam itu sangat berkait rapat dengan Tuhan sehingga dalam menerangkan bukti kewujudan Tuhan, para ulama Kalam menegaskan bahawa kewujudan alam ini ialah bukti bahawa Tuhan itu wujud. Ini kerana akal manusia dapat mengetahui kewujudan api dengan melihat asap, dan kewujudan manusia dengan melihat bekas tapak kakinya—pengetahuan sedemikian diperolehinya secara pasti dan yakin, bukan secara syak. Maka alam ini mengandungi tanda-tanda yang menunjukkan kebenaran perihal Tuhan.⁴⁹

Hakikatnya, alam diciptakan oleh Allah sebagai tanda akan kewujudan-Nya. Namun, sebahagian manusia gagal melihat alam itu sebagai alat untuk mengenal Allah; ia malah melihatnya sebagai tujuan. Orang seperti ini, sebagaimana yang dinyatakan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, seperti orang yang terlalu terpesona dengan keindahan sesuatu papan tanda, kerana perhiasan yang terdapat padanya, sehingga ia lupa bahawa papan tanda itu sebenarnya dibuat untuk menunjukkan sesuatu yang lain yang merupakan tujuan perjalanan seseorang.⁵⁰ Justeru, orang yang berjalan dengan petunjuk alam itu ialah orang yang beruntung, dan orang yang tidak memanfaatkan petunjuk yang diberikan kepadanya, lalu terpukau melihat keindahan fizikalnya sehingga ia tidak mencapai tujuan hidupnya ialah orang yang rugi. Oleh yang demikian, alam dan alamat itu memberikan manusia ilmu tentang Penciptanya, yang juga dikenali sebagai *ma‘rifah*. Alam, kerana itu, disebut sebagai Kitab yang terbuka,

49. Firman Allah Ta‘ala, “Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa al-Quran adalah benar. Belumlah ternyata kepada mereka kebenaran itu dan belumlah cukup (bagi mereka) bahawa Tuhanmu mengetahui dan menyaksikan tiap-tiap sesuatu?” *Fussilat* (41): 53.

50. Al-Attas, *Islam and Secularism*, 42.

yang perlu dikaji dan direnungi agar manusia dapat mengenal Penciptanya.⁵¹ Justeru, ketiga-tiga istilah ini—Alam, Alamat dan Ilmu—tidak dapat dipisahkan daripada Allah *Subhānahū wa Ta‘ālā*.

Daripada penjelasan ini, jelas bahawa manusia diciptakan oleh Allah *Subhānahū wa Ta‘ālā* untuk satu tugas dan tanggungjawab yang besar, yakni beribadah dan menjadi wakil Allah di muka bumi (*khalifah*). Kedua-dua tanggungjawab inilah yang menjadi *raison d’être* kewujudan manusia di muka bumi mengikut kaca mata Islam. Tugas dan peranan ini sesungguhnya merupakan satu penghormatan dan kemuliaan kepada manusia, namun ia juga satu beban yang sangat berat yang digeruni oleh makhluk lain.⁵² Di sinilah pentingnya manusia menyedari tentang tujuan hidupnya di dunia, makna keberadaannya yang sentiasa terikat dengan perjanjian azali dengan Tuhan, dan hakikat bahawa manusia tidak mungkin lari daripada pertanggungjawaban di akhirat kelak.

Konsep Agama dan Shari‘ah

Sebagaimana diterangkan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam ialah penyerahan diri yang benar; hanya orang yang menyerah diri dengan mengikut jalan yang ditetapkan oleh Tuhan boleh dianggap seorang Muslim. Adapun orang yang hanya mengaku berserah diri kepada Tuhan sedangkan jalan penyerahan diri yang dipilihnya itu tidak diakui dan diiktiraf oleh Allah, maka ia tidak boleh dianggap sebagai seorang Muslim.⁵³ Selain itu, al-Attas juga menerangkan

51. Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, 57–58 al-Attas menegaskan, “Jika alam adalah sebuah ‘buku’ yang agung dan terbuka, maka kita mesti mempelajari erti ‘kata-kata’ dalamnya agar dapat membezakan tujuan-tujuan awal dengan tujuan akhir, dan dapat melaksanakan suruhan, ajakan, dan perintahnya agar dapat memanfaatkannya secara bijaksana, sehingga kita dapat mengetahui, mengakui dan menghargai dengan penuh kesyukuran atas kemurahan yang berlimpah, dan atas kebijaksanaan yang tiada banding daripada ‘Sang Penulis Buku’.”

52. *Al-Aḥzāb* (33): 72.

53. Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, 88.

tentang akar kata dan makna semantik perkataan *al-dīn* dengan sangat mendalam dalam bukunya, *Islam and Secularisme*, dan menghuraikan bagaimana agama menjadi asas dalam akhlak. Para ulama telah menggariskan bahawa agama (*al-dīn*) semestinya ketetapan Tuhan yang mesti dipatuhi oleh manusia yang berakal.⁵⁴ Menurut al-Attas, ketundukan dan kepatuhan ini bertitik tolak daripada rasa keberhutangan (*indebtedness*) manusia kepada Allah yang memberikan segala-galanya dalam kehidupan ini kepada manusia. Seseorang yang patuh kepada hukum Allah disebut sebagai orang mukmin dan beragama (*tadayyun*), dan seseorang yang ingkar disebut sebagai orang kafir. Sebagai penzahiran rahmat-Nya kepada manusia, Allah *Subhānahu wa Ta'ālā* menurunkan agama yang berfungsi sebagai petunjuk, jalan yang lurus dan kaedah yang selamat agar manusia dapat hidup bahagia di dunia dan di akhirat. Oleh sebab penciptaan dan suruhan itu milik Allah maka Allah tidak menerima agama selain daripada Islam.⁵⁵

Perkataan *dīn*, *madīnah* dan *tamaddun* memiliki akar kata yang sama. Justeru, Madīnah, kota yang dibangunkan oleh Rasulullah merupakan penjelmaan *dīn* (agama) dalam kehidupan, dengan prinsip-prinsip agama itu dilaksanakan dalam setiap aspek kehidupan masyarakat.⁵⁶ *Tamaddun* ialah kehidupan kota yang berdasarkan pada agama. Pemahaman orang pada masa

54. Makna *al-dīn* telah diterangkan oleh Ibrahim bin Muhammad bin Ahmad, Al-Bajuri (1127 H.) sebagai “Ketetapan Tuhan yang memandu orang-orang yang berakal sihat dengan pilihan mereka sendiri yang terpuji untuk mencapai kebaikan utama (kebahagiaan sejati)” dalam *Tuhfat al-Murīd ‘alā Jawharat al-Tawhīd*, (Kaherah: Dār al-Salām, 2010), 41; Adapun menurut al-Tahānawī (1158 H.) dalam *Kashshāf al-dīn* ditakrifkan sebagai “ketetapan Tuhan yang memandu orang-orang yang berakal, dengan pilihan mereka sendiri, kepada kemaslahatan di dunia dan kejayaan di akhirat.” Muhammad ‘Alī al-Tahānawī, *Kashshāf Istilāhāt al-Funūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 2: 140; dan menurut al-Jurjānī (816 H.) dalam kitab *al-Ta’rīfāt, al-dīn* adalah “ketetapan Tuhan (*wad‘un Ilāhiyy*) yang menveru orang-orang berakal agar menerima apa yang disampaikan oleh Rasulullah.” ‘Alī bin Muhammad al-Sharif, al-Jurjānī, *Kitab al-Ta’rīfāt*, (Beirut: Dār al-Nafa’is, 2012), 174.

55. *Ālī ‘Imrān*: 19 & 85.

56. Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, 87.

kini terhadap makna perkataan agama dan hukum agama itu sangat berbeza dengan pemahaman yang asal. Ini kerana, agama bukan hanya berkenaan hukum-hakam atau halal haram semata-mata bahkan ia bermaksud satu aturan, cara hidup, panduan dan bimbingan daripada Allah yang merangkumi kepercayaan (*i'tiqād*), ibadat, *mu'āmalāt* dan akhlak.

Adapun berkenaan dengan istilah Shari'ah, Shari'ah ialah suatu jalan (*ṭarīqah*) dan cara hidup yang Allah telah berikan kepada Rasulullah untuk menjadi panduan kepada umat manusia.⁵⁷ Shari'ah telah lengkap dan dibina oleh Rasulullah berdasarkan wahyu daripada Allah. Shari'ah Rasulullah ini berbeza dengan shari'ah nabi-nabi terdahulu kerana Shari'ah Nabi Muhammad merupakan Shari'ah yang sempurna dan menyempurnakan kekurangan-kekurangan dalam shari'ah-shari'ah lain.⁵⁸ Shari'ah perlu dilihat bukan hanya sebagai undang-undang, tetapi juga sebagai etika dalam menjalani kehidupan. Shari'ah merangkumi dua aspek yang besar iaitu iktikad dan amali. Dalam kitab-kitab, para ulama terdahulu seperti *al-Ta'rifāt* oleh al-Jurjānī, *Kashshāf* oleh al-Tahānawī dan *Sharḥ Aqā'id al-Nasafi* oleh al-Taftāzānī, mereka mengatakan bahawa Shari'ah itu merangkumi *ahkām i'tiqādiyyah* dan *ahkām 'amaliyyah*.⁵⁹ *I'tiqād* ialah asas-asas yang membentuk pemikiran manusia dan amal pula ialah perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh manusia dengan bersandarkan kepada *I'tiqād* dan pemikirannya.

Sebagai panduan hidup menyeluruh yang ditentukan oleh Allah *Subḥānahu wa Ta'ālā*, Shari'ah mempunyai aspek-aspek merangkumi segala bidang kehidupan manusia, termasuk kaedah berinteraksi dengan alam. Oleh yang demikian, Islam menekankan pentingnya manusia mempelajari dan mengamalkan adab dan akhlak. Konsep Shari'ah yang luas dan kedudukan akhlak dalamnya bertepatan dengan rahsia-rahsia dan tujuan-

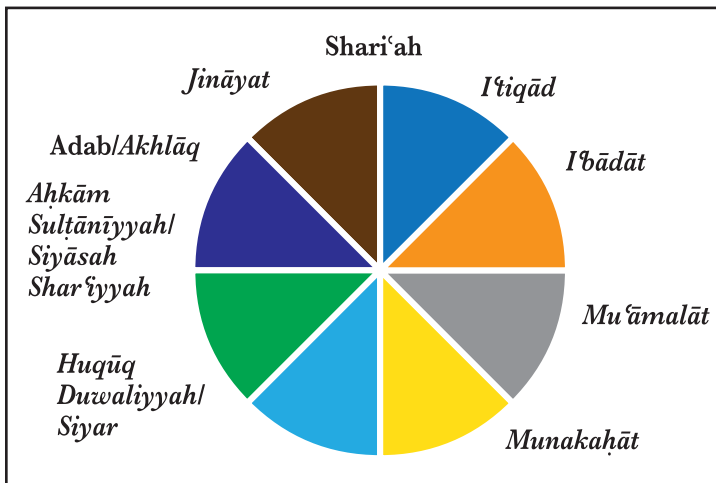
57. *Al-Jāthiyyah* (45): 18. Lihat juga surah *al-Mā'idah* (5): 48.

58. Lihat al-Shahrestānī, *al-Mīlāl wa al-Niḥāl* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), 1: 250–255.

59. Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ Aqā'id al-Nasafiyyah* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabi, 2014), 22. Al-Tahānawī, *Kashshāf*, 500.

tujuan asas Shari'ah Islam yang disebut sebagai Maqasid al-Shari'ah. Kerana kemaslahatan manusia tidak akan dapat tercapai jika manusia tidak menjaga tingkah lakunya terhadap dunia di sekelilingnya. Terdapat lima maqasid yang disebutkan oleh Imam al-Ghazālī dan disepakati oleh Imam al-Shātibī iaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan.⁶⁰ Dengan memahami wujudnya maksud dan tujuan Shari'ah maka seyogianya manusia dapat melihat bahawa setiap peraturan, hukum-hukum yang termaktub dalam Shari'ah pada hakikatnya adalah untuk kemaslahatan dan kebahagiaan manusia, baik secara perseorangan mahupun secara berkelompok, baik di dunia mahupun di akhirat.

Rajah 1 di bawah menunjukkan cakupan Shari'ah yang luas merangkumi segala aspek kehidupan manusia.⁶¹



Rajah 1: Rangkuman Shari'ah
 Sumber: (al-Zarqā', *al-Madkhal al-fiqhī al-'Ām*)

60. Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Kaherah: al-'Alamiyyah, 2009), 1:328; al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Shari'ah* (Kaherah: Maktabah al-Usrah, 2006), 2:8.

61. Lihat al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Ām* (Damsyik: Dār al-Qalam, 2004), 153.

Keluasan konsep Shari‘ah juga menunjukkan bahawa pelaksanaan Shari‘ah tidak mungkin hanya dengan penguatkuasaan undang-undang sahaja, tetapi lebih penting dan mendasar ialah pendidikan akhlak sehingga manusia mampu menjaga setiap tingkah lakunya agar tidak melakukan kezaliman, penindasan, dan mencerooboh hak-hak orang lain tanpa perlu diawasi. Malangnya pada masa kini, ilmu akhlak kurang diberikan perhatian dan dibahaskan, bahkan ia seolah-olah tidak dilihat sebagai sebahagian daripada Shari‘ah. Justeru, ilmu tasawuf itu sebenarnya adalah sebahagian daripada akhlak dan adab yang membahaskan tentang kaedah berinteraksi dengan Allah, manusia bahkan dengan makhluk-makhluk Allah yang lain. Justeru, sumbangan Imam al-Ghazālī (1111) yang besar antara lain adalah menggabungkan antara fiqh dengan tasawuf melalui kitabnya, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Selain beliau, ramai ulama telah menulis mengenai ilmu akhlak seperti kitab *al-Adab al-Saghīr* dan *al-Adab al-Kabīr* oleh Ibn Muqaffa‘ (759), *Adab al-Dunyā wa al-Dīn* oleh Imam al-Māwardī (1058) dan *al-Dharī‘at ilā Makārim al-Sharī‘ah* oleh Al-Aṣfahānī (1108) dan banyak lagi.

Di sini, kita dapat lihat bahawa terdapat penyempitan makna terhadap istilah-istilah utama dalam agama. Penyempitan makna ini berlaku bukan hanya dalam kalangan golongan sekular tetapi juga dalam kalangan orang Islam. Jika penyempitan makna ini tidak diperbetulkan maka agama Islam akan dilihat sebagai kolot, tidak ada kaitan dengan aspek-aspek kehidupan manusia secara menyeluruh dan tidak dapat menawarkan jalan keluar daripada kemelut yang dihadapi oleh manusia dalam aspek moral, alam sekitar, politik dan ekonomi.

Konsep *al-dīn* dan Shari‘ah yang luas menunjukkan bahawa agama Islam bukan hanya memberikan kita makna dan tujuan hidup di dunia tetapi juga menyediakan jalan dan panduan cara kehidupan bahagia dan sejahtera yang dapat dicapai. Justeru, panduan wahyu ini ialah bersifat mutlak, tidak seperti panduan insani yang semata-mata daripada akal fikiran manusia, yang sentiasa berubah-ubah mengikut perubahan masa dan tempat. Lebih daripada itu, jalan yang diwahyukan ini telah dicontohkan oleh Rasulullah *ṣalla Allāh ‘alayhi wa sallam*.

Bagindalah model dan ikutan sejati, kerana tiada manusia yang sempurna dan yang benar-benar universal selain daripada baginda *ṣalla Allāh ‘alayhi wa sallam* sehingga dapat menjadi panduan kepada umat manusia sepanjang zaman, di belahan bumi mana pun mereka berada. Apabila manusia mengikut panduan wahyu ini, tidak bermakna bahawa manusia akan meninggalkan akal dan sains. Justeru, kedua-duanya dapat bersama secara harmoni kerana wahyu yang benar tidak akan bertentangan dengan akal yang benar, dan sains yang murni.

Konsep Pembangunan

Pembangunan dalam Islam mestilah mencerminkan hakikat diri manusia. Oleh sebab manusia terdiri daripada jasad dan roh, bukan hanya jasad semata-mata, bahkan roh itulah inti pati manusia, maka pembangunan mestilah dilakukan secara menyeluruh, meliputi aspek rohaniah dan bukan hanya tertumpu kepada aspek-aspek material dan fizikal sahaja. Dalam Islam, persoalan-persoalan ketuhanan (metafizik), keilmuan dan kebenaran (epistemologi), akhlak dan keadilan (moral) diberikan tumpuan sehingga membentuk nilai-nilai teras peradaban Islam. Asas-asas ini telah diajarkan oleh Rasulullah *ṣalla Allāh ‘alayhi wa sallam* dan peradaban yang mulia telah pun dibangunkan untuk menjadi contoh kepada umat manusia. Justeru, falsafah alam sekitar yang diamalkan oleh negara-negara Islam mestilah mengikut konsep kemajuan dan pembangunan yang sesuai dengan kerangka dan pandangan alam Islam.

Masalah utama pembangunan hari ini adalah ketiadaan tujuan yang jelas daripada pembangunan yang dilakukan. Pembangunan perlu menitikberatkan hala tuju yang jelas, kerana jika tidak, pembangunan hanyalah perubahan-perubahan yang tidak bermakna dan tidak tersusun rapi, bahkan tidak dapat dinamakan sebagai pembangunan dan kemajuan. Pembangunan yang mengikuti kerangka sekular sebenarnya menciptakan kemajuan yang merosakkan diri manusia. Hakikatnya, semakin manusia itu dikatakan “maju,” semakin rosak alam di sekelilingnya. Ini kerana pembangunan telah melupakan

aspek yang paling penting iaitu pembangunan manusia. Oleh yang demikian, tujuan pembangunan perlu mengambil kira pembangunan manusia yang baik, yang berakhlak mulia untuk menjamin kehidupan yang damai dan sejahtera. Kehidupan yang sejahtera adalah kehidupan yang sesuai dengan kehendak Allah, bukan hawa nafsu manusia. Pembangunan mesti memberi tumpuan kepada pendidikan manusia dan bukannya kemajuan ekonomi dan material semata-mata. Pembangunan yang mengikut kerangka sekular hanya akan mengambil panduan daripada sains dan teknologi dengan membelakangkan agama sedangkan falsafah, makna dan tujuan pembangunan hanya dijelaskan dengan sempurna oleh agama. Oleh kerana agama ditinggalkan maka manusia tidak jelas dan meraba-raba tentang tujuan sebenar pembangunan.

Mengenai konsep pembangunan, Wan Mohd Nor menyebutkan bahawa istilah yang tepat bagi pembangunan menurut perspektif Islam ialah *islāh* (pembaikan), yang mengangkat Rasulullah sebagai kerangka dan model ikutan.⁶² Hal ini bertepatan dengan ayat-ayat al-Quran yang menjelaskan peranan nabi dan rasul sebagai pembawa obor kebaikan,⁶³ berbeza dengan konsep moderniti Barat yang hanya menumpukan kepada aspek material dengan meninggalkan panduan agama sehingga menyebabkan konsep kemajuan itu menjadi tidak seimbang dan tempang.

Konsep pembangunan yang ditawarkan oleh Islam ialah konsep pembangunan yang menyeluruh dan sempurna. Pembangunan mestilah bermula dengan pembangunan diri manusia sehingga menjadi manusia yang sempurna (*kāmil*), yakni utuh sebagaimana semestinya. Pembangunan manusia mestilah mengambil kira hakikat dan bahagian paling penting dalam diri manusia iaitu jiwanya. Tujuannya adalah supaya manusia ini kemudiannya mampu memainkan peranannya sebagai

62. Wan Mohd Nor bin Wan Daud, *Pembangunan di Malaysia: Ke Arah Satu Kefahaman Baru Yang Lebih Sempurna*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 21-22.

63. *Hūd* (11): 48.

khalifah Allah dan membangunkan peradaban yang mulia di muka bumi. Apabila konsep kemajuan dan pembangunan tidak difahami secara menyeluruh dan seimbang, kita dapat melihat diri manusia itu sendiri semakin tidak bahagia. Kepincangan dan kerosakan ini sebenarnya berpunca daripada konsep kemajuan dan pembangunan yang mengikut kerangka modeniti Barat yang mengetepikan aspek-aspek kerohanian dan keagamaan. Oleh sebab itu, umat Islam perlu memiliki kerangka dan model pembangunan yang bersesuaian dengan pandangan alam Islam dan tidak hanya mengikut apa sahaja model dan kerangka yang ditawarkan oleh Barat tanpa bersikap kritikal, termasuklah SDG (*Sustainable Development Goals*) dan HDI (*Human development Index*) yang dicanangkan oleh Bangsa-Bangsa Bersatu (UN).

Konsep Adab

Apabila manusia tidak dididik sehingga menjadi manusia yang beradab maka ia akan menjadi lebih berbahaya daripada binatang.⁶⁴ Kerana itu, mengikut falsafah pendidikan Islam, sebagaimana yang diterangkan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, pendidikan adalah satu proses penanaman dan penyemaian adab pada diri seseorang manusia.⁶⁵ Oleh yang demikian, pendidikan bertujuan untuk melahirkan manusia yang beradab.⁶⁶ Ini kerana dalam Islam, pendidikan mempunyai matlamat moral atau *akhlāqīyyah* dan bukan hanya untuk mencapai matlamat-matlamat duniawi.⁶⁷ Perkara ini penting untuk ditekankan kerana kita melihat bahawa pendidikan pada hari ini banyak tertumpu kepada aspek-aspek material, ekonomi dan keduniaan semata-mata. Insititusi pendidikan hanya memberikan perhatian kepada bagaimana melahirkan graduan bersifat kompetitif dalam pasaran pekerjaan, yang dapat

64. Sa'id Nursi, *al-Lama'āt*, 167.

65. Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, 152.

66. Al-Attas, *The Concept of Education* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999) 39.

67. Al-Attas, *Islam and Secularism*, 148.

menyumbang kepada kemajuan ekonomi dan kemakmuran negara. Dengan demikian manusia tidak dihargai dan dinilai sepenuhnya dan hanya dianggap sebagai alat yang diukur dari segi kebergunaannya kepada kepentingan material negara sedangkan tanpa manusia yang beradab dan berakhlak mulia, tidak mungkin kemakmuran, kesejahteraan dan kebahagiaan hakiki dapat dicapai.

Al-Attas menjelaskan bahawa adab adalah disiplin *‘aqlī*, *jasadī* dan rohani.⁶⁸ Beliau juga menerangkan lebih lanjut bahawa adab ialah:

Pengenalan dan pengiktirafan terhadap hakikat bahawa ilmu dan kewujudan adalah diatur mengikut martabat berdasarkan darjah dan susunan yang pelbagai, dan bahawa letak diri seseorang dalam hubungannya dengan hakikat itu dan mengikut keupayaan dan potensi jasmaniah, *‘aqliyah* dan rohaniah seseorang.⁶⁹

Jika akhlak ialah perbuatan manusia yang dilakukan secara spontan tanpa berfikir dan yang dinilai dari segi baik dan buruk,⁷⁰ maka adab ialah perbuatan yang benar dan baik yang menunjukkan bahawa pelakunya ialah orang yang berakhlak mulia (*hasan al-akhlāq*). Justeru, kesempurnaan akhlak (*makārim al-akhlāq*) merupakan misi diutusnya Rasulullah *ṣalla Allāh ‘alayhi wa sallam*.⁷¹ Sememangnya akhlak telah dikenali dan diamalkan sejak lama, kesan daripada dakwah para nabi dan rasul serta para pemikir-pemikir Yunani seperti Plato dan Aristotle, namun kedatangan Nabi Muhammad membolehkan akhlak manusia disempurnakan dengan ajaran Islam yang syumul dan sempurna. Maka apa yang diajar dan diamalkan

68. Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, 134.

69. Al-Attas, *The Concept of Education* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999) 27.

70. Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 5: 190-191.

71. Al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 10:323, No. 20782.

oleh baginda itulah yang terbaik yang patut menjadi contoh teladan kepada umat manusia.⁷²

Adab dan akhlak sangat penting dalam konteks penjagaan alam sekitar. Kedua-dua konsep akhlak dan adab menjadi asas dalam pembentukan manusia yang bertanggungjawab, amanah dan prihatin terhadap alam di sekelilingnya. Dalam falsafah akhlak Islam, para ulama telah menghuraikan hubungan yang erat antara adab, akhlak dan sifat adil. Seseorang itu dianggap berakhlak mulia apabila muncul dalam dirinya sifat adil, kerana sifat adil ialah perhimpunan sifat-sifat baik dalam diri seseorang.⁷³ Menurut Imam al-Ghazālī, manusia yang adil ialah manusia yang sempurna akhlaknya serta memiliki sifat-sifat mulia seperti bijaksana, berani, sederhana, jujur, amanah, suka membantu, kasih sayang, lemah lembut, dermawan, sabar dan sebagainya.⁷⁴

Antara sifat yang ditekankan dan dicontohkan oleh Rasulullah adalah sifat *qanā'ah* (rasa kecukupan) dan sifat zuhud (kesederhanaan). Kita akan mendapati bahawa kedua-dua sifat ini merupakan kunci yang diperlukan dalam pengamalan cara hidup yang lestari. Sifat-sifat itu lawan kepada sifat tamak haloba, cintakan dunia dan cara hidup yang bermewah-mewah. Oleh yang demikian, sifat *qanā'ah* dan zuhud ini penting untuk diamalkan dan dibudayakan oleh manusia supaya kelestarian alam sekitar benar-benar terjelma.

Pengabaian aspek moral dan etika ialah penyebab utama ketidakberkesanan wacana dan usaha pemeliharaan alam sekitar pada masa ini. Hakikatnya, sifat bertanggungjawab tidak muncul dalam diri manusia tanpa pendidikan dan latihan rohaniah yang banyak ditekankan dalam agama Islam. Berdasarkan sifat-sifat *hayawāniyyah*nya, manusia cenderung melakukan kerosakan di muka bumi,⁷⁵ hanya apabila diri *hayawāniyyah* ini

72. Hal ini dijelaskan dalam al-Quran, surah *al-Ahzāb* (33): 21 dan surah *al-Qalam* (68): 4.

73. Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 5: 192. Lihat juga al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa al-Dīn* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2013), 225 – 230.

74. Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 5: 195-198.

75. Sifat *hayawāniyyah* ialah sifat yang dikongsi oleh manusia dan binatang,

dididik dan dijinakkan maka manusia menjadi individu yang bertanggungjawab dan tidak hanya memikirkan kepentingan diri tetapi memikirkan dan menjaga kepentingan makhluk-makhluk di sekelilingnya. Manusia yang beradab, yakni yang berbudi pekerti mulia, tidak akan melakukan pembaziran, bersifat pengotor, dan melakukan perkara-perkara yang boleh mendatangkan kerugian, kesusahan dan kecederaan fizikal atau *ma 'nawī* (bukan material), baik kepada sesama manusia mahupun kepada alam yang diamanahkan oleh Tuhan.

Konsep Amal Soleh

Satu lagi konsep yang penting berkaitan dengan penjagaan alam sekitar adalah konsep amal soleh. Perkataan amal (perbuatan) *sālih* (baik) sering difahami dengan makna yang sempit dan dangkal. Amal soleh adalah satu tanggungjawab yang mesti ditunaikan oleh manusia dalam hidupnya. Justeru, kegagalan manusia untuk melaksanakan tanggungjawab yang digariskan oleh agama menjadikan ia orang yang zalim. Dalam al-Quran, ada disebut berkenaan istilah “*muḥrim*,” yakni orang-orang yang melakukan kesalahan kepada Allah dalam hidupnya di dunia ini; maka, apabila ia kemudian sedar akan kezaliman yang ia lakukan semasa di akhirat, lalu ia menyesal atas perbuatannya dan ingin kembali ke dunia agar dapat beramal *sālih*.⁷⁶

Konsep amal soleh ialah konsep yang luas dan merangkumi segala perbuatan yang dilakukan oleh orang beriman sesuai

seperti sifat tamak haloba, pemalas, pemarah, bernafsu shahwat dan lain-lain. Manusia perlu memastikan sifat-sifat ini terkawal dan ditundukkan oleh diri akalnya. Al-Ghazālī, *Mīzān al-Amal*, 246; al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, 95.

76. “Dan (sungguh ngeri) sekiranya engkau melihat ketika orang-orang yang berdosa itu menundukkan kepalanya di hadapan Tuhan mereka (dalam keadaan malu dan hina, sambil merayu): ‘Wahai Tuhan kami, kami telah melihat dan mendengar dengan sejelas-jelasnya (akan segala yang kami ingkari dahulu); maka kembalikanlah kami ke dunia supaya kami mengerjakan amal-amal yang baik; sesungguhnya kami sekarang telah yakin.’” *al-Sajdah* (32): 12.

dengan kehendak Allah *Subhānahū wa Ta‘ālā*. Kerana itu, terdapat medan makna yang dizahirkan oleh konsep-konsep penting dalam Islam seperti *taqwā*, *ihsān*, *itqān* dan amal soleh. Keempat-empat istilah ini saling berhubung-kait. Konsep *ihsān* menekankan bahawa Allah *Subhānahū wa Ta‘ālā* mengawasi setiap tingkah laku manusia. Dengan kesedaran ini, seorang Muslim akan melakukan sesuatu perkara dengan sebaik mungkin;⁷⁷ maka perbuatannya itu menjadi perbuatan yang baik dan penuh keikhlasan, kerana ia sedar bahawa Allah sentiasa mengawasinya. Konsep *itqān* pula menggariskan bahawa seseorang itu melakukan sesuatu perkara dengan sebaik-baiknya.⁷⁸ Disebabkan ia melakukannya dengan bersungguh-sungguh, maka terhasil karya yang bermutu tinggi sehingga yang terbit adalah kecemerlangan. Adapun *taqwā*, ialah sifat yang dimiliki oleh orang beriman yang sentiasa sedar akan kehadiran Allah *Subhānahū wa Ta‘ālā* dalam hidupnya (*God-conscious*) sehingga muncul rasa takut dalam dirinya daripada melakukan perkara yang dimurkai oleh Allah. Oleh sebab itu, ia tidak akan melakukan sesuatu yang ditegah oleh agama, yakni maksiat, meskipun tidak diketahui oleh orang lain. Dalam al-Quran, ditegaskan bahawa kemuliaan di sisi Allah bukan pada warna kulit, bangsa dan etnik tertentu tetapi pada mutu perbuatan seseorang. “Sesungguhnya yang paling mulia dalam kalangan kamu adalah orang yang paling bertakwa,”⁷⁹ iaitu ketakwaan seseorang dapat dilihat pada amal perbuatannya yang menunjukkan kemuliaan akhlaknya. Takwa bukan hanya perbuatan baik tetapi perbuatan baik yang dilakukan dengan kesedaran akan Tuhan yakni perbuatan yang baik di sisi Allah. Justeru, orang yang bertakwa ialah orang yang berakhlak mulia dan beradab—inilah ukuran kemuliaan sebenar dalam Islam.

Amal soleh ialah perbuatan yang dilakukan dengan penuh kesungguhan, keikhlasan dan kesedaran bahawa Allah sentiasa

77. Perkataan *ihsān* berasal daripada perkataan *ḥasan* bermakna baik.

78. Perkataan *atqana* bermaksud *ajāda* yakni orang yang melakukan sesuatu dengan baik, kata kerja bagi *jayyid* yang bermakna baik.

79. Firman Allah dalam surah *al-Hujurat* (49): 13.

mengawasi dan memperhitungkan, sehingga seseorang itu tidak melakukan melainkan yang baik di sisi Allah. Amal soleh ialah segala perbuatan baik (*salāh*), lawan kepada perbuatan buruk *fasād*, atau yang merosakkan. Dalam al-Quran juga dijelaskan bahawa golongan yang menolak agama Allah ialah manusia perosak (*mufsidūn*), walaupun mereka menyangka bahawa diri mereka ialah pembuat kebaikan (*muṣliḥūn*).⁸⁰ Maka, segala perbuatan yang bersesuaian dengan kehendak Allah *Subḥānahū wa Taʿālā* ialah amal soleh. Justeru, kecenderungan ramai orang yang menyempitkan amal soleh kepada ritual dan yang berkaitan dengannya jelas bertentangan dengan ayat-ayat al-Quran.⁸¹

Dengan konsep amal soleh yang luas ini, yang merangkumi semua amal kebajikan, baik kepada Allah dengan beramal ibadah, atau kepada sesama manusia seperti bersedekah, bahkan juga kepada haiwan seperti memberi makan dan minum, dan kepada tumbuh-tumbuhan seperti bercucuk tanam, bahkan kepada sungai dan gunung-ganang dengan menjaga dan memeliharanya, semua itu ialah amal soleh yang akan diberikan ganjaran di akhirat. Amal kebajikan seperti ini merupakan satu kewajipan dan bukan hanya sesuatu yang digalakkan (*mustahabb*). Orang yang melakukan kebajikan akan mendapat ganjaran manakala orang yang berbuat kerosakan akan mendapat dosa dan balasan di akhirat. Kerana itu, disebutkan dalam sebuah hadis bahawa orang yang melakukan kebaikan kepada seekor anjing dengan memberinya minum mendapat keampunan oleh Allah atas dosa-dosanya;⁸² dan orang yang menyebabkan kematian seekor kucing dengan membiarkannya terkurung

80. *Al-Baqarah* (2): 11.

81. “Berdoalah ia dengan berkata, “Wahai Tuhanku, ilhamkanlah daku supaya tetap bersyukur akan nikmatmu yang engkau kurniakan kepadaku dan kepada ibu bapakku, dan supaya aku tetap mengerjakan amal saleh yang Engkau redai; dan jadikanlah sifat-sifat kebaikan meresap masuk ke dalam jiwa zuriat keturunanku. Sesungguhnya aku bertaubat kepadamu, dan sesungguhnya aku daripada orang Islam (yang tunduk patuh kepadamu), *al-Aḥqāf* (46): 15.

82. Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, 3 jilid (Kaherah: Jamʿiyyat al-Maknaz al-Islāmī, 2000) 1:442, no. 2403.

dan lapar mendapat balasan dengan siksa api neraka;⁸³ juga orang yang memotong seponoh pokok yang berguna kepada manusia dan binatang akan mendapat siksa yang amat perit di akhirat kelak.⁸⁴

Satu lagi konsep yang berkait rapat dengan amal soleh ialah *ṣadaqah*. Dari segi istilah, *ṣadaqah* dalam bahasa Arab merujuk kepada pemberian (*ʿaiyyah*) seseorang yang dilakukan dengan maksud mendapatkan pahala di sisi Allah dan bukan mendapatkan kemuliaan di sisi manusia.⁸⁵ Konsep *ṣadaqah* ini diterangkan dalam suatu hadis Rasulullah *ṣalla Allāh ʿalayhi wa sallam*:

Bagi setiap sendi (*sulāmā*) dalam diri manusia diwajibkan atasnya *ṣadaqah*, pada setiap hari matahari terbit: mendamaikan dua orang (yang berseteru) adalah *ṣadaqah*; membantu seseorang untuk menaiki tunggangannya atau mengangkat barang bawaannya adalah *ṣadaqah*; perkataan yang baik adalah *ṣadaqah*; pada setiap langkah yang kamu ambil untuk pergi solat (di masjid) adalah *ṣadaqah*; dan membuang rintangan dari jalan adalah *ṣadaqah*.⁸⁶

Dengan demikian, konsep *ṣadaqah* tidak terhad kepada sumbangan dalam bentuk harta dan wang, malah setiap perbuatan yang dilakukan dengan niat berbakti, berbuat baik, membantu, menyumbang demi kesejahteraan umum seperti membuang rintangan di tengah jalan, bertasbih bahkan senyum, adalah satu *ṣadaqah*.

Daripada keterangan ini, jelas bahawa agama Islam telah menjadikan segala perbuatan baik dan amal kebajikan sebagai tuntutan agama. Seseorang itu dinilai sebagai orang yang soleh (baik) bukan hanya kerana ia rajin beribadah

83. Ibid., no. 2404.

84. Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, 2 jilid (Kaherah: Jam'iyat al-Maknaz al-Islāmī, 2000) 2:874, no. 5241.

85. Lihat al-Tahānawī, *Kashshāf Istilāhāt al-Funūn*, 3: 64.

86. Hadis riwayat Bukhari (2989, 2707, 2891) dan Muslim (1009).

dalam pengertian yang sempit tetapi juga kerana penzahiran kebaikannya terhadap sesama makhluk dan alam yang Allah telah amanahkan kepadanya. Ringkasnya, penjagaan dan pelestarian alam sekitar, jika dilakukan dengan penuh keimanan, adalah satu bentuk amal soleh, suatu tuntutan agama. Justeru, amal soleh merupakan misi kehidupan seseorang itu di dunia. Tanpa amal soleh, kehidupannya menjadi tidak bermakna. Selain itu, konsep-konsep yang berhubung-rapat dengan amal soleh seperti *taqwā*, *ihsān* dan *itqān*, amat penting untuk diamalkan dan dibudayakan oleh masyarakat Islam. Ketiga-tiga konsep yang amat ditekankan oleh Islam ini, jika benar-benar dihayati, akan memberi kesan yang padu terhadap disiplin diri, kejujuran, kebersihan dan kecemerlangan, yang akhirnya memberi kesan positif bukan sahaja dalam konteks penjagaan dan kelestarian alam sekitar tetapi dalam kehidupan manusia umumnya.

Kesimpulan

Sebagai rumusan daripada perbincangan di atas, berikut adalah prinsip-prinsip utama falsafah dan etika alam sekitar dari sudut pandang Islam:

1. Alam diciptakan sebagai petunjuk kepada keagungan dan kekuasaan Allah *Subhānahū wa Ta‘ālā*, dan manusia dicipta untuk menjadi hamba-Nya serta melaksanakan misi sebagai khalifah-Nya, yakni mentadbir kehidupan di dunia dengan mengikut panduan-Nya. Ini bertentangan dengan idea sekular bahawa alam ini wujud tanpa makna dan tujuan (*bātil*).
2. Allah *Subhānahū wa Ta‘ālā* memberikan petunjuk (agama) kepada manusia melalui para Rasul bagi menjamin kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Shari‘ah Nabi Muhammad adalah jalan yang sempurna dan mampu memberikan jalan keluar bagi setiap permasalahan yang dihadapi oleh manusia dalam kehidupannya di dunia. Ini bermakna sains dan akal manusia sahaja tidak mencukupi dalam memandu manusia.

3. Islam menitikberatkan konsep pembangunan dan kemajuan yang menyeluruh yang disebut sebagai *iṣlāh*, dan ini bermula dengan pembangunan manusia yang menyeluruh agar ia mampu membangunkan peradaban yang mulia.
4. Adab dan akhlak yang ditekankan dalam Islam ialah asas penting dalam pembentukan manusia yang bertanggungjawab, amanah dan prihatin terhadap alam sekitar.
5. Amal soleh sebagai etos kehidupan orang beriman menuntut wujudnya sifat *taqwā*, *ihsān* dan *itqān* dalam diri seseorang yang semestinya menatijahkan kecemerlangan dan kebaikan dalam setiap tindakannya.

Prinsip-prinsip umum yang dijelaskan di atas, yakni yang berkaitan dengan hakikat manusia dan alam, agama (*al-dīn*), pembangunan, adab dan amal soleh adalah prinsip-prinsip yang ditegaskan dalam al-Quran dan Sunnah yang menayangkan suatu pandangan alam yang menyeluruh tentang kehidupan manusia di dunia. Makalah ini membuktikan bahawa prinsip-prinsip di atas jika difahami dan diamalkan dengan baik akan membentuk suatu gaya hidup yang lestari. Berbeza dengan falsafah alam sekitar yang lain, prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang dicanangkan oleh Islam tidak bersandarkan kepada akal fikiran manusia semata-mata, tetapi bersumberkan wahyu daripada Tuhan. Justeru, falsafah sedemikian tidak berubah dan tidak bersifat nisbi. Firman Allah yang suci bersifat mutlak dan universal, yakni berlaku sepanjang masa. Walau bagaimanapun, cabaran yang kita hadapi pada hari ini adalah berlakunya penyempitan makna pada konsep-konsep di atas dan pendangkalan faham agama dalam kalangan sebahagian masyarakat. Oleh sebab itu, pemahaman yang benar dan mendalam berkenaan konsep-konsep ini perlu diketengahkan semula agar agama tidak dilihat kolot dan jumud.

Di sinilah pentingnya agar agama memainkan peranan yang utama dalam kehidupan manusia. Apabila agama itu

dipinggirkan, sebagaimana yang banyak berlaku pada hari ini, maka peradaban yang dibangun menjadi pincang, maka natijahnya adalah kekacauan dan ketidakstabilan. Justeru, agama ialah kunci bagi berlakunya keadilan pada alam dan faktor penentu dalam neraca (*al-mīzān*) keseimbangan alam yang disebutkan dalam al-Quran:

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (٥) وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ (٦)
وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (٧) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (٨)
وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (٩) وَالْأَرْضَ
وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ (١٠)

Matahari dan bulan beredar dengan peraturan dan hitungan yang tertentu; Dan bintang-bintang serta pohon-pohon kayu-kayan, masing-masing tunduk menurut peraturan-Nya. Dan langit dijadikannya (bumbung) tinggi, serta Ia mengadakan undang-undang dan peraturan neraca keadilan (*al-mīzān*). Supaya kamu tidak melampaui batas dalam menjalankan keadilan; Dan betulkanlah cara menimbang itu dengan adil, serta janganlah kamu mengurangi timbangan. Dan bumi pula dijadikan untuk kegunaan manusia dan makhluk-Nya yang lain”⁸⁷.

Dengan demikian, kita dapat melihat bahawa Islam telah memberikan jalan penyelesaian yang lengkap dari segi kerangka metafizik dan epistemologi, wawasan pembangunan dan sistem nilai, kaedah serta hala tuju tindakan, yang terkandung dalam kelima-lima prinsip yang dijelaskan di atas. Justeru, terdapat asas yang kuat untuk menyakini bahawa pendekatan penyelesaian yang ditawarkan oleh Islam ini adalah sempurna dan menyeluruh, dan oleh sebab itu, sangat efektif dalam menyelesaikan masalah krisis alam sekitar secara mendalam dan menyeluruh.

87. *Al-Rahmān* (55): 5 – 10.

Rujukan

- Al-Aṣḥāhānī, Husayn bin Muḥammad. *al-Dharī'ah ilā Makārim al-Sharī'ah*. Al-Mansurah: Dār al-Wafā', 1987.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, terbit pertama kali pada tahun 1978. Terjemahan Melayu oleh Khalif Muammar, Kuala Lumpur: CASIS-HAKIM, 2020.
- _____, *The Concept of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1999.
- _____, *On Justice and the Nature of Man*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2015.
- A. Harris, Khalif Muammar. "Sekularisasi Etika dan Krisis Moral Masa Kini," dalam *jurnal Afkār* Vol. 23 Issue 2 (2021): 121–170.
- Al-Bājūrī, Ibrāhīm bin Muḥammad bin Aḥmad. *Tuḥfat al-Murīd alā Jawharat al-Tawḥīd*. Kaherah: Dār al-Salam, 2010.
- Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus*. Middlesex: Penguin Books, 1979.
- Dawkins, Richard. *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution*. London: Transworld, New York: Free Press, 2009.
- _____, *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- _____, *Mīzān al-Amal*. Ed. Sulayman Dunya. Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1961.
- _____, *al-Maqṣad al-Asnā Sharh Asmā' Allāh al-Husnā*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1971.
- _____, *al-Mustafā min 'Ilm al-Uṣūl*. Kaherah: al-Ālamīyah, 2009.
- Al-Ghazālī, Abu Ḥamid. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011.
- Henry, John. *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*. London: Palgrave-Macmillan, 1997.
- Ibn 'Arabī, Muḥammad bin 'Alī. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-'Alā' 'Afīfī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl bin 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999.

- Jum‘ah, ‘Alī. *al-Bī‘ah wa al-Hifāz ‘alayhā min Manzūr Islāmī*.
Kaherah: al-Wabil al-Sayyib, 2009.
- Al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad Al-Syarīf. *Kūtab al-Ta‘rīfāt*. Beirut:
Dār al-Nafā‘is, 2012.
- Lovelock, James. *Gaia: A New Look at Life On Earth*. Oxford:
Oxford University Press, 1979.
- Al-Māwardī, ‘Alī bin Muḥammad. *Adāb al-Dunyā wa al-Dīn*.
Beirut: Dār al-Minhāj, 2013.
- Mckibben, Bill. *The End of Nature*. New York: Random House,
1989.
- Naess, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*.
Cambridge: Cambridge University Press: 1990.
- Nursi, Sa‘īd. *al-Lama‘āt*. Terj. Ihsan Qasim al-Sālihī. Kaherah:
Dār al-Nīl, 2007.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.
- Al-Shahristāni, Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm. *al-Mīlal wa
al-Nīhal*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1997.
- Al-Shāhībī, Abu Ishaq. *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī‘ah*. Kaherah:
Maktabah al-Ussrah, 2006.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tāwīl Āy
al-Qur‘ān*. Kaherah: Dār al-Salām, 2015.
- Al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn. *Sharḥ Aqā‘id al-Nasafīyyah*. Beirut: Dār
Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Tahānawī, Muḥammad ‘Alī. *Kashshāf Istilāḥāt al-Funūn*. Beirut:
Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press,
2007.
- Vassányi, Miklos. *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory
in Modern German Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2010.
- Wan Mohd Nor Wan Daud, *Pembangunan di Malaysia: Ke Arah
Satu Kefahaman Baru Yang Lebih Sempurna*. Kuala Lumpur:
ISTAC, 2001.
- Al-Zarqā‘, Mustafā. *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Ām*. Damsyik: Dār
al-Qalam, 2004.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Himāyat al-Bī‘ah fi al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*.
Damsyik: Dār al-Maktab, 2010.