JIPSI: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Sains Islam Interdisipiner
Vol. 5, No. 4, November 2026, pp. 4272-4288
http://journal.amorfati.id/index.php/jipsi || ISSN 2962-9187
Interdisciplinary Scope of Science and Education, Islamic Education and Science, Integration of Science and Islam, Islamic Thought and Philosophy, Integration of Social Sciences, Humanities, and Islamic Studies, Islamic Economics and Business Studies, and Islamic Ethics in Science and Technology

Keadilan Hakiki Perempuan dan Ekofeminisme dalam Pembacaan Semantik Ayat-Ayat Ekologi: Studi atas Gerakan #SaveSlamet

Aziz Muzayin[1], Nur Arfiyah Febriani [2], Srifariyati [3], Nisrokha [4], Muhamad Irfan[5],

1,2 Universitas PTIQ Jakarta, 3,4,5 Universitas Islam Pemalang

[1]zayinaziz@gmail.com
[2]royyana12@yahoo.com
[3]Srifariyati@usip.ac.id
[4]nisrokhaabduh2@gmail.com
[5]muhirfan205@gmail.com

* Aziz Muzayin; zayinaziz@gmail.com

ARTICLE INFO

Article history
Received:
12-08-2026
Revised:
22-09-2026
Accepted:
31-10-2026

Keywords
Women's Substantive Justice
Ecofeminism
Izutsu's Semantics
Ecological Verses
#SaveSlamet

ABSTRACT

Kajian tafsir ekologis kerap menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memikul tanggung jawab yang sama sebagai *khalīfah* dalam menjaga bumi, tetapi belum banyak menguji apakah kesetaraan normatif itu menjadi keadilan dalam pengalaman ekologis perempuan. Artikel ini bertujuan merekonstruksi pembacaan ekologis Al-Qur'an yang sensitif terhadap keadilan gender melalui dialog antara medan semantik konsep ekologis Qur'ani dan pengalaman perempuan dalam konteks gerakan #SaveSlamet. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif interpretatif dengan desain studi kasus instrumental. Data tekstual dianalisis dengan semantik Toshihiko Izutsu terhadap konsep *khalīfah, amānah, mīzān,* dan *fasād*. Data empiris dari wawancara mendalam, observasi, dan dokumentasi di Bumijawa, Bojong, dan Bumiayu di lereng Gunung Slamet dianalisis dengan model Miles, Huberman, dan Saldaña, lalu dibaca melalui ekofeminisme dan feminist political ecology. Hasil kedua jalur dipertemukan dalam matriks integrasi dan dievaluasi dengan perspektif Keadilan Hakiki Perempuan. Temuan awal menunjukkan bahwa perempuan menanggung konsekuensi menurunnya ketersediaan air dalam kerja domestik, sementara keterlibatan mereka dalam forum pengambilan keputusan ekologis terbatas, sehingga kesetaraan status sebagai *khalīfah* belum otomatis menghasilkan kemampuan yang adil untuk menjalankan mandat kekhalifahan. Artikel ini menawarkan kerangka pembacaan yang membedakan kesetaraan normatif dari keadilan ekologis substantif, tanpa mengklaim hubungan kausal antara pembacaan tersebut dan perubahan perilaku atau kebijakan.

Kata kunci: Keadilan Hakiki Perempuan; ekofeminisme; semantik Izutsu; ayat-ayat ekologi; #SaveSlamet

Women's Substantive Justice (Keadilan Hakiki Perempuan) and Ecofeminism in the Semantic Reading of Ecological Verses: A Study of the #SaveSlamet Movement

Ecological exegesis often affirms that men and women bear equal responsibility as *khalīfah* in caring for the earth, yet it rarely tests whether this normative equality becomes justice in women's ecological

experience. This article reconstructs an ecological reading of the Qur'an that is sensitive to gender justice by bringing the semantic field of Qur'anic ecological concepts into dialogue with women's experience in the #SaveSlamet movement. It employs an interpretive qualitative approach with an instrumental case study design. Textual data are analyzed through Toshihiko Izutsu's semantics for the concepts of *khalīfah, amānah, mīzān,* and *fasād*. Empirical data from in-depth interviews, observation, and documentation in Bumijawa, Bojong, and Bumiayu on the slopes of Mount Slamet are analyzed using the Miles, Huberman, and Saldaña model and read through ecofeminism and feminist political ecology. The results of both strands are combined in an integration matrix and evaluated through the perspective of Keadilan Hakiki Perempuan (Women's Substantive Justice). Preliminary findings indicate that women bear the consequences of declining water availability in domestic work, while their involvement in ecological decision-making forums is limited, so that equal status as *khalīfah* does not automatically produce a fair capacity to carry out the mandate of stewardship. The article offers a reading framework that distinguishes normative equality from substantive ecological justice, without claiming a causal link between this reading and changes in behavior or policy.

Keywords: Women's Substantive Justice; ecofeminism; Izutsu's semantics; ecological verses; #SaveSlamet

This is an open-access article under the CC–BY-SA license.

Pendahuluan

Krisis ekologis tidak lagi dapat dipahami semata-mata sebagai persoalan kerusakan lingkungan, melainkan sebagai persoalan distribusi risiko, akses terhadap sumber daya, dan ketimpangan sosial yang menentukan siapa yang paling menanggung konsekuensi dari perubahan ekologis. Air, hutan, tanah, dan sumber daya alam memang merupakan entitas ekologis, tetapi dampak kehilangan atau degradasinya selalu dialami melalui struktur sosial tertentu. Dalam konteks ini, pertanyaan ekologis perlu digeser dari sekadar apa yang rusak menuju pertanyaan yang lebih kritis: siapa yang kehilangan akses, siapa yang memikul beban reproduktif, siapa yang memperoleh manfaat, dan siapa yang memiliki suara dalam pengambilan keputusan ekologis? Perspektif feminis-politik-ekologi menunjukkan bahwa hubungan manusia dengan alam tidak berlangsung dalam ruang sosial yang netral, melainkan dibentuk oleh relasi kuasa, pembagian kerja, kelas, kepemilikan, dan institusi sosial (Rocheleau, Thomas-Slayter, dan Wangari, 1996; Ribot dan Peluso, 2003). Karena itu, kerusakan ekologis dapat menghasilkan dampak yang berbeda bagi laki-laki dan perempuan, bahkan ketika suatu komunitas secara normatif menyatakan bahwa seluruh anggota masyarakat memiliki tanggung jawab yang sama terhadap lingkungan.

Persoalan tersebut menjadi semakin kompleks ketika sumber daya yang mengalami tekanan adalah air. Air bukan sekadar sumber daya alam, tetapi bagian dari kerja reproduktif sehari-hari: minum, memasak, membersihkan rumah, merawat anak, menjaga kesehatan keluarga, dan memenuhi kebutuhan domestik lainnya. Literatur feminis mengenai air menunjukkan bahwa tanggung jawab tersebut sering kali dilekatkan secara

sosial kepada perempuan dan kemudian dinaturalisasi seolah-olah merupakan konsekuensi dari "kodrat" perempuan. Di Labuan Bajo, misalnya, Cole menemukan bahwa perempuan memikul tanggung jawab yang tidak proporsional dalam penyediaan dan pengelolaan air domestik, sementara kerja tersebut cenderung tidak terlihat dan perempuan justru kerap tersisih dari pengambilan keputusan mengenai distribusi air (Cole, 2017). Studi yang lebih baru di Indonesia menunjukkan bahwa ketidakamanan air bahkan berhubungan dengan peningkatan risiko kekerasan berbasis gender; penelitian Cole dkk. menemukan bahwa rumah tangga yang mengalami ketidakamanan air memiliki hubungan signifikan dengan pengalaman kekerasan terhadap perempuan (Cole dkk., 2024). Dengan demikian, krisis air tidak cukup dibaca sebagai persoalan kuantitas air atau kegagalan infrastruktur, tetapi juga sebagai persoalan *gendered burden* dan distribusi kuasa.

Di titik inilah ekofeminisme memperoleh relevansinya. Ekofeminisme mengkritik struktur pemikiran yang menempatkan perempuan dan alam sebagai objek yang dapat dikuasai, dieksploitasi, dan ditempatkan dalam posisi subordinat. Warren, misalnya, menunjukkan keterkaitan antara berbagai bentuk dominasi terhadap perempuan, manusia lain, hewan, dan alam nonmanusia melalui apa yang disebut sebagai *oppressive conceptual frameworks* (Warren, 2000). Plumwood kemudian memperlihatkan bagaimana logika dualisme—laki-laki/perempuan, rasional/emosional, budaya/alam, manusia/natur—membangun hierarki yang memungkinkan dominasi terhadap perempuan sekaligus alam (Plumwood, 1993). Namun, hubungan perempuan dan alam tidak boleh diterima secara esensialis seolah-olah perempuan secara biologis atau spiritual "lebih dekat" dengan alam. Kritik Bina Agarwal justru penting bagi penelitian ini: relasi perempuan dengan lingkungan dalam masyarakat agraris terutama dibentuk oleh *material reality*, pembagian kerja, akses terhadap tanah dan sumber daya, serta posisi sosial perempuan dalam rumah tangga dan komunitas (Agarwal, 1992). Dengan demikian, perempuan bukan *naturally ecological subjects*, melainkan sering menjadi aktor yang memiliki kedekatan ekologis karena struktur kehidupan yang membuat mereka berinteraksi langsung dengan tanah, air, hutan, pangan, dan sumber daya lainnya. Kritik materialis Agarwal tersebut kemudian memperoleh penguatan dalam perkembangan *feminist political ecology* yang menempatkan gender, akses, kekuasaan, dan lingkungan dalam satu medan analisis (Rocheleau, Thomas-Slayter, dan Wangari, 1996; Ribot dan Peluso, 2003).

Perspektif tersebut relevan untuk membaca pengalaman perempuan Indonesia. Studi Angraini, Ramona, dan Amin mengenai perempuan pedesaan di DAS Batanghari memperlihatkan bahwa perubahan ekologis akibat alih fungsi lahan bukan hanya mengubah bentang alam, tetapi juga mengubah mata pencaharian, akses perempuan terhadap sumber pangan dan air, serta pola kehidupan sosial mereka (Angraini, Ramona, dan Amin, 2023). Penelitian Ramona dan Angraini tentang konversi perkebunan karet menjadi perkebunan kelapa sawit di Tebo juga menunjukkan bahwa marginalisasi perempuan dari akses terhadap tanah dan sumber daya alam dapat sekaligus memperkuat domestikasi perempuan dan memperburuk kerentanan ekologis (Ramona dan Angraini, 2024). Bahkan kajian tentang gerakan perempuan Wadas memperlihatkan bahwa resistensi perempuan terhadap eksploitasi sumber daya tidak semata-mata dapat dipahami sebagai "peran perempuan dalam konservasi", tetapi sebagai artikulasi politik atas ruang hidup, tanah, tubuh, dan keberlanjutan komunitas (Robingah dan Firmansyah, 2025).

Dalam studi Al-Qur'an, hubungan manusia dan lingkungan telah berkembang menjadi salah satu medan penting tafsir kontemporer. Konsep *khalīfah, amānah, mīzān, fasād,* dan *isrāf* telah banyak digunakan untuk membangun kerangka etika lingkungan Islam. Abdillah (2001), Izzi Dien (2000), Foltz, Denny, dan Baharuddin (2003), serta Nasr (1996),

misalnya, meletakkan dasar penting bagi pembacaan hubungan Islam, manusia, dan alam. Dalam perkembangan mutakhir, kajian tafsir ekologis semakin memperluas diskusi tersebut melalui pendekatan tematik, ekoteologi, dan etika lingkungan. Wahid dan Qomaruzzaman (2023) menempatkan *khalīfah* dan *amānah* sebagai basis rekonstruksi ekoteologi Islam, sedangkan Muhammad dkk. (2024) menekankan keterbatasan kebebasan manusia dalam mengeksploitasi alam dan pentingnya keseimbangan ekologis dalam Al-Qur'an. Penelitian Setiawan dan Mutaqin (2025) bahkan mempertemukan tafsir tematik dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr untuk merespons krisis iklim. Sementara itu, penelitian mutakhir mengenai *mīzān, fasād, khalīfah,* dan *amānah* menunjukkan bahwa eksegesis ekologis Qur'ani terus berkembang sebagai bidang penelitian tersendiri.

Namun demikian, perkembangan tafsir ekologis tersebut memperlihatkan kecenderungan tertentu: lingkungan sering menjadi pusat analisis, sedangkan diferensiasi pengalaman manusia berdasarkan gender belum selalu menjadi bagian intrinsik dari konstruksi makna ekologis ayat. Hal ini terlihat, misalnya, pada penelitian Hidayati yang menyimpulkan bahwa Al-Qur'an memberikan tanggung jawab yang sama kepada laki-laki dan perempuan dalam pelestarian lingkungan (Hidayati, 2021). Temuan serupa muncul dalam kajian tentang relasi perempuan dan alam yang menegaskan bahwa perempuan dan laki-laki sama-sama memiliki mandat sebagai *khalīfah* dalam menjaga alam (Istianah dan Khusniyah, 2024). Kajian yang lebih baru mengenai ekologi berwawasan gender juga menegaskan prinsip *mīzān, fasād,* dan *khalīfah* sekaligus menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang setara dalam pelestarian lingkungan (Nurhalima dan Adelia, 2025).

Di sinilah penelitian ini mengambil posisi kritis. Kesetaraan normatif tidak selalu identik dengan keadilan substantif. Pernyataan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama menjadi *khalīfah* memang penting untuk membongkar tafsir yang mendiskriminasi perempuan. Akan tetapi, kesetaraan mandat pada tingkat teks tidak dengan sendirinya menjelaskan siapa yang mengambil air ketika sumber air mengering, siapa yang mengatur penggunaannya ketika persediaan terbatas, siapa yang menunda mandi atau mencuci, siapa yang menanggung konsekuensi kesehatan dan reproduktif, dan siapa yang hadir atau tidak hadir dalam forum pengambilan keputusan mengenai sumber daya tersebut. Dengan kata lain, terdapat kemungkinan jarak epistemik antara *equality in textual responsibility* dan *justice in lived experience*. Penelitian ekofeminisme Qur'ani yang telah ada telah membuka jalan menuju keterlibatan perempuan dalam konservasi, tetapi sebagian besar masih bergerak pada wilayah normatif-teologis dan belum secara memadai menguji apakah prinsip kesetaraan tersebut benar-benar bertransformasi menjadi keadilan dalam pengalaman ekologis perempuan.

Kesenjangan tersebut menjadi semakin penting ketika ekofeminisme Qur'ani dipertemukan dengan konsep Keadilan Hakiki Perempuan yang dikembangkan Nur Rofiah. Perspektif ini berangkat dari kritik terhadap standar keadilan yang dibangun berdasarkan pengalaman kelompok dominan dan menegaskan bahwa pengalaman biologis serta pengalaman sosial perempuan harus menjadi bagian dari basis epistemologis dalam membaca persoalan keagamaan. Lima pengalaman biologis perempuan—menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui—serta lima pengalaman sosial berupa stigmatisasi, marginalisasi, subordinasi, kekerasan, dan beban ganda menjadi kategori penting untuk menilai apakah suatu tatanan benar-benar adil bagi perempuan (Rofiah, Nikmatullah, dan Mufidah, 2024). Kajian terbaru tentang metodologi Keadilan Hakiki Perempuan juga menegaskan bahwa pengalaman tubuh dan pengalaman sosial

perempuan dapat diposisikan sebagai sumber pengetahuan dalam penelitian gender, bukan sekadar sebagai objek yang dijelaskan dari luar (Hidayat dkk., 2025; Hudri, 2025).

Akan tetapi, sampai pada titik ini terdapat persoalan teoretis yang belum banyak disentuh: dapatkah Keadilan Hakiki Perempuan digunakan untuk menguji klaim kesetaraan ekologis dalam tafsir Al-Qur'an? Pertanyaan ini penting karena perspektif Keadilan Hakiki pada umumnya digunakan dalam isu-isu yang secara langsung berkaitan dengan tubuh, keluarga, kekerasan, relasi seksual, dan kehidupan sosial perempuan. Sementara itu, ayat-ayat ekologis seperti ayat tentang *fasād fī al-arḍ, mīzān, khalīfah, amānah,* dan relasi manusia dengan bumi tidak selalu menyebut perempuan secara eksplisit. Karena itu, penelitian ini tidak berangkat dari asumsi bahwa ayat ekologis adalah "ayat perempuan", tetapi justru mempertanyakan bagaimana struktur makna ekologis Al-Qur'an dapat dibaca ulang ketika pengalaman ekologis perempuan dimasukkan sebagai horizon etis dan epistemologis.

Pertanyaan tersebut sekaligus membuka ruang bagi pendekatan semantik Toshihiko Izutsu. Semantik Qur'ani Izutsu tidak berhenti pada pencarian arti leksikal sebuah kata, melainkan berusaha memahami *relational meaning* sebuah istilah dalam jaringan konsep yang membentuk *Qur'anic Weltanschauung*. Dalam kerangka tersebut, suatu istilah tidak berdiri sendiri, tetapi memperoleh makna melalui hubungan dengan istilah lain dalam sistem konseptual Al-Qur'an (Izutsu, 1964/2002). Kajian mutakhir tentang pemikiran Izutsu kembali menegaskan pentingnya analisis *basic meaning*, *relational meaning*, dan medan semantik dalam memahami konsep-konsep kunci Al-Qur'an (Badrun dkk., 2023). Bahkan penelitian terbaru telah mulai menggunakan semantik Izutsu untuk membaca istilah ekologis seperti *al-ʿālamīn* dalam hubungannya dengan *mīzān, khilāfah,* dan tanggung jawab ekologis (Khamdan dan Sahal, 2026).

Akan tetapi, penelitian ini tidak menggunakan semantik Izutsu sebagai metode yang berdiri sendiri dan seolah-olah cukup untuk menjelaskan seluruh persoalan ekologis. Semantik digunakan untuk merekonstruksi horizon makna Qur'ani, sedangkan pengalaman perempuan digunakan untuk menguji konsekuensi etis dari horizon makna tersebut. Dengan demikian, penelitian ini menghindari dua reduksionisme sekaligus: pertama, reduksionisme tekstual yang menganggap bahwa ditemukannya konsep *khalīfah* atau *mīzān* sudah otomatis menyelesaikan persoalan keadilan ekologis; kedua, reduksionisme sosial yang membaca pengalaman perempuan tanpa menguji legitimasi dan struktur normatif yang membentuknya. Pertemuan semantik Qur'ani, ekofeminisme, *feminist political ecology*, dan Keadilan Hakiki Perempuan karena itu diarahkan bukan sekadar untuk menghasilkan daftar "ayat-ayat ekologi", tetapi untuk menguji bagaimana medan makna ekologis Al-Qur'an bekerja ketika berhadapan dengan distribusi beban dan kuasa yang nyata dalam kehidupan perempuan.

Konteks empiris yang strategis untuk menguji persoalan tersebut adalah Gunung Slamet dan gerakan #SaveSlamet. Penelitian terdahulu mengenai Gunung Slamet telah membahas persoalan dari beberapa sudut: persepsi masyarakat terhadap pembangunan PLTP Baturraden, penerimaan sosial terhadap proyek panas bumi, kerusakan hutan, ancaman terhadap *human security*, hingga mobilisasi gerakan Save Slamet. Qorizki dkk. (2021), misalnya, menemukan bahwa masyarakat yang terdampak langsung cenderung memandang pembangunan PLTP dari sisi dampak negatif terhadap lingkungan dan ekonomi; Mahendra dan Susiatiningsih (2022) menunjukkan adanya ancaman terhadap keamanan manusia, termasuk gangguan terhadap penggunaan air masyarakat; sementara penelitian Putri (2024) memperlihatkan bagaimana *green informal leader* memobilisasi sumber daya sosial dan budaya dalam gerakan Save Slamet. Liputan ekologis terbaru juga

melaporkan jejak pembukaan hutan dan keluhan warga mengenai perubahan kualitas sumber air di sejumlah wilayah sekitar Gunung Slamet (Darmawan, 2025).

Namun, penelitian-penelitian mengenai Gunung Slamet tersebut belum menjadikan pengalaman ekologis perempuan sebagai pintu masuk tafsir Al-Qur'an. Kajian gerakan Save Slamet terutama berbicara mengenai konflik pembangunan, penerimaan sosial, kerusakan lingkungan, mobilisasi gerakan, dan tata kelola sumber daya. Sebaliknya, penelitian ekofeminisme di Indonesia telah menunjukkan bahwa perubahan ekologis dapat mengubah akses perempuan terhadap air, pangan, tanah, mata pencaharian, dan ruang publik, tetapi belum mempertemukan pengalaman tersebut dengan medan semantik ayat-ayat ekologis Al-Qur'an dan perspektif Keadilan Hakiki Perempuan. Dengan demikian, ruang penelitian yang diisi artikel ini bukan sekadar "belum ada penelitian tentang perempuan di Gunung Slamet", melainkan lebih spesifik: berdasarkan penelusuran literatur penulis melalui Google Scholar dan Garuda, dengan kata kunci ekofeminisme, keadilan hakiki perempuan, semantik Izutsu, ayat-ayat ekologi, dan Gunung Slamet/Save Slamet, untuk terbitan 2015–2026, belum ditemukan kajian yang menghubungkan pengalaman *gendered ecological burden* di kawasan Gunung Slamet dengan rekonstruksi makna ayat-ayat ekologis Al-Qur'an melalui semantik Izutsu dan mengujinya menggunakan epistemologi Keadilan Hakiki Perempuan.

Berdasarkan pemetaan tersebut, terdapat empat gap utama. Pertama, *empirical gap*: kajian tafsir ekologi-gender umumnya berbasis kepustakaan, sedangkan pengalaman perempuan dalam krisis ekologis konkret belum cukup dijadikan basis pengujian terhadap klaim normatif kesetaraan. Kedua, *theoretical gap*: ekofeminisme telah menjelaskan hubungan antara dominasi terhadap perempuan dan alam, tetapi penelitian *Qur'anic ecofeminism* masih membutuhkan perangkat yang lebih sensitif terhadap perbedaan antara kesetaraan formal dan keadilan substantif. Ketiga, *epistemological gap*: perspektif Keadilan Hakiki Perempuan telah dikembangkan sebagai metodologi pembacaan gender dan digunakan dalam kajian tafsir serta fatwa KUPI, tetapi belum secara sistematis diterapkan untuk membaca ayat-ayat ekologi. Keempat, *semantic-contextual gap*: penelitian semantik Qur'ani telah menguraikan jaringan makna istilah-istilah tertentu, sementara penelitian ekologis di Gunung Slamet telah mendokumentasikan konflik dan dampak ekologis; namun keduanya belum dipertemukan dalam satu konstruksi analitis yang menjadikan pengalaman perempuan sebagai ruang pengujian terhadap makna ekologis Al-Qur'an.

Atas dasar itu, *novelty* penelitian ini bukan sekadar menggabungkan tiga teori yang sebelumnya terpisah, melainkan membangun sebuah mekanisme pembacaan yang bergerak dari teks → medan makna → pengalaman ekologis → kritik gender → rekonstruksi keadilan. Penelitian ini pertama-tama memetakan medan semantik konsep-konsep ekologis Al-Qur'an melalui pendekatan Izutsu; kedua, membaca pengalaman perempuan dalam krisis ekologis Gunung Slamet melalui ekofeminisme dan *feminist political ecology*; ketiga, menguji apakah prinsip *khalīfah, amānah, mīzān,* dan *fasād* yang selama ini sering dirumuskan sebagai tanggung jawab ekologis universal benar-benar menghasilkan keadilan ketika ditempatkan dalam pengalaman perempuan; dan keempat, menggunakan Keadilan Hakiki Perempuan sebagai perangkat evaluatif untuk membedakan kesetaraan normatif dari keadilan ekologis substantif.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hendak menyalahkan Al-Qur'an karena ketimpangan ekologis, juga tidak menempatkan perempuan semata-mata sebagai korban. Sebaliknya, penelitian ini menguji cara manusia menafsirkan pesan ekologis Al-Qur'an. Sasaran kritik utamanya adalah asumsi dalam sebagian tafsir ekologi-gender bahwa pengakuan atas kesetaraan tanggung jawab laki-laki dan perempuan pada tingkat normatif

sudah memadai untuk menjelaskan keadilan ekologis. Data pengalaman perempuan diharapkan menunjukkan apakah asumsi tersebut benar-benar bekerja dalam kehidupan sosial atau justru menyembunyikan distribusi beban yang tidak setara. Dalam posisi ini, Agarwal menjadi koreksi terhadap kemungkinan esensialisme Shiva (Shiva, 1988; Mies dan Shiva, 1993), Izutsu menjadi perangkat rekonstruksi medan makna, ekofeminisme menjadi perspektif kritik terhadap relasi dominasi, dan Keadilan Hakiki Perempuan menjadi perangkat evaluasi atas konsekuensi keadilan dari pembacaan tersebut.

Berdasarkan argumentasi tersebut, penelitian ini mengajukan tiga pertanyaan: (1) bagaimana medan semantik konsep-konsep kunci ekologis dalam Al-Qur'an—khususnya *khalīfah, amānah, mīzān,* dan *fasād*—*membentuk* pandangan dunia ekologis Qur'ani; (2) bagaimana perempuan di kawasan Gunung Slamet mengalami, memaknai, dan merespons krisis ekologis, khususnya berkaitan dengan air, pembagian kerja, akses sumber daya, dan partisipasi dalam pengambilan keputusan; dan (3) sejauh mana pembacaan semantik ekologis tersebut dapat direkonstruksi melalui perspektif Keadilan Hakiki Perempuan sehingga menghasilkan formulasi keadilan ekologis yang tidak berhenti pada kesetaraan normatif, tetapi mempertimbangkan pengalaman biologis dan sosial perempuan. Penelitian ini bertujuan membangun pembacaan ekologis Al-Qur'an yang mengintegrasikan semantik Qur'ani, ekofeminisme, *feminist political ecology*, dan Keadilan Hakiki Perempuan dalam konteks gerakan #SaveSlamet.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif interpretatif dengan desain studi kasus instrumental (Stake, 1995) untuk memahami hubungan antara konstruksi makna ekologis Al-Qur'an dan pengalaman ekologis perempuan dalam konteks gerakan #SaveSlamet. Pendekatan kualitatif dipilih karena penelitian berfokus pada makna, pengalaman, praktik sosial, dan konteks kehidupan subjek penelitian, bukan pada pengukuran hubungan antarvariabel. Studi kasus memungkinkan suatu fenomena dikaji secara mendalam dalam konteks kehidupan nyata (Creswell dan Poth, 2018). Kasus bersifat instrumental karena #SaveSlamet tidak dikaji demi gerakan itu sendiri, melainkan sebagai ruang untuk menguji apakah kesetaraan tanggung jawab ekologis dalam pembacaan teks menghasilkan keadilan dalam pengalaman perempuan. Penelitian ini bersifat interdisipliner dengan dua jalur analisis yang berbeda, yaitu analisis teks dan analisis lapangan, yang kemudian diintegrasikan secara terstruktur.

Batas kasus ditetapkan sebagai berikut. Unit analisisnya adalah pengalaman ekologis perempuan, yaitu perubahan akses air, pembagian kerja domestik, akses terhadap sumber daya, dan partisipasi dalam pengambilan keputusan. Lokasi penelitian meliputi desa-desa Muncanglarang, dan Desa Bumijawa di Kecamatan Bumijawa dan Desa Kajenengan, Desa Bojong, dan Desa Rembul Kecamatan Bojong, Kabupaten Tegal, serta Desa Bumiayu Kecamatan Bumiayu, Kabupaten Brebes, di lereng Gunung Slamet. Data dikumpulkan pada September sampai Oktober tahun 2026. Fokus fenomena dibatasi pada krisis air dan keterlibatan perempuan dalam persoalan lingkungan; dinamika gerakan #SaveSlamet secara lebih luas dibaca sebagai konteks.

Data penelitian terdiri atas data tekstual dan data empiris. Data tekstual berupa ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat konsep *khalīfah, amānah, mīzān,* dan *fasād,* sumber leksikografi Arab, literatur tafsir, serta kajian ekologi Islam dan gender. Data empiris diperoleh melalui wawancara mendalam, observasi, dan dokumentasi di lokasi tersebut. Informan dipilih secara purposif dengan variasi pengalaman (Patton, 2015), tidak terbatas pada perempuan yang aktif dalam gerakan lingkungan, karena pengalaman perempuan yang tidak terlibat

dalam gerakan justru dapat memperlihatkan hambatan akses dan partisipasi. Kategori informan meliputi (a) perempuan yang mengalami perubahan akses air, (b) perempuan yang terlibat maupun tidak terlibat dalam pengambilan keputusan, (c) perempuan yang terlibat dalam gerakan lingkungan, dan (d) informan kontekstual seperti pengelola air, tokoh masyarakat, atau pengurus gerakan. Penelitian ini melibatkan sembilan informan. Kecukupan data ditentukan melalui indikator berikut: setiap kategori utama telah ditopang bukti yang memadai, pengalaman yang berlawanan telah dicari, dan wawancara tambahan tidak lagi menghasilkan informasi substantif baru (Guest, Bunce, dan Johnson, 2006). Pemilihan tiga kecamatan dimaksudkan memberi variasi kondisi sumber air dan konteks sosial; perbandingan antarlokasi dipakai untuk mencari pola dan kasus negatif, bukan untuk generalisasi.

Penelitian ini memperhatikan etika riset. Informan memberikan persetujuan setelah memperoleh penjelasan tentang tujuan penelitian, identitas disamarkan melalui kode atau nama samaran karena topik berpotensi menyentuh konflik ekologis, data disimpan secara terbatas, dan informan dapat menghentikan keterlibatannya kapan saja.

Analisis data lapangan menggunakan model interaktif Miles, Huberman, dan Saldaña (2014), yaitu kondensasi data, penyajian data, serta penarikan dan verifikasi kesimpulan, yang dilakukan sejak pengumpulan data. Pengodean memakai kategori awal yang diturunkan dari kerangka teori (beban air dan kerja domestik, akses terhadap sumber daya, partisipasi dalam pengambilan keputusan, beban ganda, dan pemaknaan keagamaan terhadap perubahan ekologis) serta terbuka terhadap kategori baru yang muncul dari data. Hasilnya disajikan sebagai tema yang ditopang kutipan wawancara, catatan observasi, atau dokumen.

Analisis terhadap ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan pendekatan semantik Toshihiko Izutsu, yang memahami makna istilah Al-Qur'an melalui hubungannya dengan kata-kata lain dalam sistem konseptual Al-Qur'an (Izutsu, 1964/2002). Prosedurnya: (1) menetapkan kata kunci beserta bentuk derivasinya; (2) menghimpun ayat berdasarkan kriteria inklusi yang dicatat secara terbuka, yaitu seluruh derivasi akar kh-l-f dalam makna pengganti atau penerus (khalīfah, khalāʾif, khulafāʾ, istakhlafa), a-m-n dalam bentuk *amānah/amānāt,* w-z-n dalam bentuk *mīzān/mawāzīn,* dan f-s-d (fasād, mufsid, yufsidu) yang dihimpun melalui *al-Muʿjam al-Mufahras li-Alfāẓ al-Qurʾān al-Karīm* (ʿAbd al-Bāqī, 1364 H), lalu disaring pada ayat yang konteksnya menyangkut bumi, sumber daya, atau tanggung jawab manusia; (3) menelusuri *basic meaning* melalui sumber leksikografi Arab *Lisān al-ʿArab* (Ibn Manẓūr, 1414 H), *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān* (al-Rāghib al-Iṣfahānī, 1412 H), *Maqāyīs al-Lugha* (Ibn Fāris, 1979), dan *An Arabic-English Lexicon* (Lane, 1863–1893); (4) menganalisis *relational meaning* melalui konteks ayat dan hubungan antarkonsep; dan (5) memetakan medan semantik untuk memperoleh *Qur'anic Weltanschauung*. Literatur tafsir berupa *Jāmiʿ al-Bayān* (al-Ṭabarī, 2000), *Mafātīḥ al-Ghayb* (al-Rāzī, 1420 H), *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (Ibn Kathīr, 1999), dan *Tafsir Al-Mishbah* (Shihab, 2002), yang dipilih karena mewakili tradisi riwayat, tafsir kebahasaan-teologis, dan tafsir Nusantara kontemporer, digunakan untuk menguji, bukan menggantikan, hasil analisis semantik. Keempat konsep tidak diasumsikan membentuk satu medan semantik hanya karena dapat dihubungkan dengan ekologi; relasi di antara keduanya dibuktikan melalui analisis. Badrun dkk. (2023) menegaskan bahwa pendekatan Izutsu menempatkan analisis makna dasar dan makna relasional sebagai bagian penting dalam memahami konsep-konsep kunci Al-Qur'an dan membangun pandangan dunia Qur'ani. Pendekatan serupa juga telah digunakan untuk mengkaji hubungan Tuhan, manusia, dan alam dalam Al-Qur'an melalui analisis medan semantik (Sahidah, 2017).

Hasil analisis semantik dan analisis lapangan diintegrasikan melalui matriks integrasi (Tabel 2) yang membandingkan, untuk setiap konsep, (1) makna Qur'ani hasil analisis semantik, (2) praktik dan pengalaman perempuan yang ditemukan di lapangan, serta (3) konvergensi, divergensi, dan ketegangan di antara keduanya. Matriks ini mencegah pengalaman perempuan hanya menjadi ilustrasi bagi konsep teks, dan mencegah konsep teks hanya menjadi legitimasi bagi data lapangan. Ekofeminisme dan *feminist political ecology* digunakan untuk membaca bagaimana relasi gender, pembagian kerja, akses, dan kuasa membentuk pengalaman ekologis perempuan, tanpa menempatkan perempuan semata-mata sebagai kelompok yang "lebih dekat dengan alam".

Perspektif Keadilan Hakiki Perempuan digunakan sebagai kerangka evaluatif dalam tiga lapisan: (1) pengalaman ekologis yang teramati, seperti perubahan akses air serta waktu dan tenaga untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga; (2) pengalaman biologis dan sosial perempuan, yaitu menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui serta stigmatisasi, marginalisasi, subordinasi, kekerasan, dan beban ganda, yang dipakai sebagai kategori analisis hanya apabila didukung data lapangan; dan (3) evaluasi keadilan atas pembagian tanggung jawab, akses sumber daya, perlindungan terhadap kebutuhan perempuan, dan partisipasi dalam keputusan. Dengan demikian, perspektif ini menghasilkan pertanyaan dan kategori evaluasi, bukan kesimpulan yang ditetapkan sebelum data dikumpulkan (Rofiah, Nikmatullah, dan Mufidah, 2024; Hidayat dkk., 2025; Hudri, 2025).

Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber dan teknik, pencarian kasus negatif (misalnya perempuan dengan akses air yang relatif baik atau yang tidak mengalami beban ekologis sebagaimana diperkirakan), *member checking* atas interpretasi data yang sensitif, refleksivitas peneliti mengenai asumsi awal tentang ekofeminisme dan keadilan perempuan, serta jejak audit yang mendokumentasikan keputusan pengodean dan perubahan kategori (Lincoln dan Guba, 1985). Triangulasi tidak dimaksudkan menyeragamkan keterangan; perbedaan keterangan antarinforman diperlakukan sebagai data tentang perbedaan posisi sosial. Batas klaim: penelitian ini merekonstruksi pembacaan ekologis yang lebih sensitif terhadap keadilan gender dan tidak mengklaim bahwa pembacaan tersebut menyebabkan perubahan perilaku atau kebijakan, karena klaim kausal memerlukan desain dan bukti tambahan.

Hasil dan Pembahasan

Bagian ini menyajikan hasil analisis tekstual dan temuan awal lapangan. Temuan lapangan berasal dari pengumpulan data lapangan di desa-desa di Bumijawa, Bojong, dan Bumiayu, sehingga klaim dalam bagian ini dibatasi pada bukti yang tersedia.

1. #SaveSlamet dan Krisis Ekologis sebagai Persoalan Relasi Kuasa

Gerakan #SaveSlamet tidak semata-mata dapat dibaca sebagai respons masyarakat terhadap perubahan kondisi ekologis Gunung Slamet. Persoalan ekologis yang muncul di kawasan ini juga memperlihatkan adanya relasi kuasa dalam menentukan siapa yang memiliki akses terhadap ruang, sumber daya, informasi, dan proses pengambilan keputusan ekologis. Dengan demikian, persoalan lingkungan tidak cukup dipahami sebagai persoalan kerusakan alam dan distribusi dampaknya, tetapi juga sebagai persoalan ketimpangan akses terhadap sumber daya ekologis.

Penelitian terdahulu mengenai kawasan Gunung Slamet menunjukkan bahwa pengembangan geothermal di kawasan Baturraden telah memunculkan perdebatan mengenai penerimaan masyarakat, perlindungan kawasan hutan, dan dampak sosial-

ekologis. Qorizki dkk. (2021) menunjukkan adanya perbedaan penerimaan antara masyarakat perkotaan dan pedesaan terhadap pengembangan pembangkit listrik tenaga panas bumi di kawasan Gunung Slamet. Sementara itu, kajian mengenai pembangunan PLTP Baturraden juga menunjukkan adanya persoalan deforestasi dan konflik kepentingan dalam pemanfaatan kawasan hutan lindung (Mahendra dan Susiatiningsih, 2022).

Namun demikian, persoalan tersebut dapat diperdalam melalui pertanyaan yang berbeda: siapa yang mempunyai kemampuan nyata untuk mengakses dan mengendalikan sumber daya ekologis tersebut? Pertanyaan ini penting karena kepemilikan formal atau legal atas suatu sumber daya tidak selalu identik dengan kemampuan aktual untuk memperoleh manfaat darinya. Ribot dan Peluso (2003) menyebut kondisi tersebut sebagai persoalan *access*, yaitu kemampuan memperoleh manfaat dari sumber daya melalui mekanisme yang tidak hanya bersifat legal, tetapi juga melibatkan modal, teknologi, informasi, relasi sosial, dan otoritas. Dengan perspektif tersebut, konflik ekologis Gunung Slamet tidak hanya menyangkut pertentangan antara masyarakat dan proyek pembangunan. Ia juga merupakan arena perebutan akses terhadap ruang ekologis.

2. Ekofeminisme: Dari Dominasi terhadap Alam menuju Kritik atas Struktur Dominasi

Di titik ini, ekofeminisme menjadi pintu masuk utama penelitian. Ekofeminisme berangkat dari kritik terhadap dua bentuk dominasi yang saling berkelindan, yaitu dominasi terhadap perempuan dan dominasi terhadap alam. Akan tetapi, penelitian ini tidak menggunakan ekofeminisme dalam pengertian esensialis yang menganggap perempuan secara alamiah lebih dekat dengan alam dibandingkan laki-laki.

Kritik Bina Agarwal terhadap sebagian tradisi ekofeminisme penting digunakan di sini. Menurut Agarwal (1992), hubungan perempuan dengan lingkungan tidak dapat dijelaskan semata-mata berdasarkan identitas biologis atau kedekatan kultural perempuan dengan alam. Hubungan tersebut dibentuk oleh pembagian kerja, kelas, kepemilikan, akses terhadap sumber daya, dan posisi sosial. Dengan demikian, perempuan mengalami persoalan ekologis bukan karena mereka "secara alami" lebih dekat dengan alam, tetapi karena struktur sosial tertentu menempatkan mereka dalam relasi yang berbeda terhadap sumber daya alam.

Perspektif tersebut menjadi relevan dalam membaca #SaveSlamet. Ketika akses terhadap ruang ekologis, sumber air, informasi, maupun pengambilan keputusan tidak terdistribusi secara merata, perempuan dari kelompok masyarakat yang memiliki posisi tawar lemah dapat mengalami eksklusi ekologis berlapis. Di satu sisi, mereka berada dalam posisi sosial yang relatif terbatas dalam menentukan kebijakan atas ruang ekologis. Di sisi lain, mereka tetap berhadapan langsung dengan konsekuensi ekologis dalam kehidupan sehari-hari.

Dengan demikian, penelitian ini tidak mengatakan bahwa: perempuan lebih dekat dengan alam, maka perempuan lebih peduli terhadap alam. Argumen penelitian justru diarahkan pada: posisi sosial perempuan dalam struktur penguasaan dan akses terhadap sumber daya ekologis membentuk pengalaman ekologis yang berbeda sekaligus menentukan tingkat keterlibatan mereka dalam pengambilan keputusan. Di sinilah ekofeminisme bertemu dengan *feminist political ecology*.

3. Politik Akses dan Eksklusi Ekologis

Feminist political ecology memungkinkan penelitian ini bergerak lebih jauh dari pertanyaan tentang "dampak lingkungan terhadap perempuan" menuju pertanyaan tentang struktur yang menentukan siapa memperoleh akses dan siapa mengalami pembatasan akses.

Dalam konteks #SaveSlamet, ruang ekologis tidak berada dalam kondisi sosial yang netral. Ada aktor yang mempunyai perangkat legal, modal ekonomi, teknologi, informasi, dan jaringan kelembagaan yang memungkinkan mereka memperoleh akses lebih besar terhadap ruang dan sumber daya. Sebaliknya, masyarakat lokal dengan sumber daya ekonomi dan politik yang lebih terbatas mempunyai kemampuan yang relatif lebih kecil untuk menentukan bagaimana ruang tersebut digunakan.

Karena itu, persoalannya bukan semata: "Apakah masyarakat memiliki hak atas lingkungan?"

melainkan:

> "Apakah masyarakat memiliki kemampuan nyata untuk menggunakan, mempertahankan, memengaruhi, dan mengambil keputusan atas lingkungan yang menjadi ruang hidup mereka?"

Pertanyaan tersebut membawa penelitian ini pada konsep akses sebagaimana dikembangkan Ribot dan Peluso (2003). Akses tidak hanya berarti izin formal untuk memasuki suatu ruang. Akses mencakup kemampuan untuk memperoleh manfaat dari sumber daya melalui berbagai mekanisme—legal, ekonomi, teknologi, sosial, maupun politik. Dalam konteks ini, seseorang dapat secara formal memiliki hak atas lingkungan, tetapi tetap tidak memiliki kemampuan yang memadai untuk menentukan bagaimana lingkungan tersebut dikelola. Karena itu, ketidakadilan ekologis tidak hanya berbentuk distribusi dampak yang tidak merata, tetapi juga distribusi kemampuan mengakses dan mengendalikan sumber daya yang tidak merata.

4. Perempuan dan Double Exclusion

Temuan awal dari pengumpulan data lapangan di desa-desa Bumijawa, Bojong, dan Bumiayu memperlihatkan bahwa perempuan memiliki posisi penting dalam pengelolaan air di tingkat rumah tangga. Ketika ketersediaan air menurun, perempuan berhadapan langsung dengan pemenuhan kebutuhan domestik seperti air minum, memasak, kebersihan, wudu, dan pengasuhan. Namun, posisi tersebut tidak otomatis membuat perempuan mempunyai kekuasaan yang sama dalam menentukan kebijakan ekologis.

Dari temuan tersebut dapat dirumuskan proposisi analitis yang dalam penelitian ini disebut *double exclusion*, yaitu:

1. eksklusi dari akses dan kontrol terhadap ruang/sumber daya ekologis, dan
2. eksklusi relatif dari ruang pengambilan keputusan mengenai sumber daya tersebut.

Data awal menunjukkan bahwa keterlibatan perempuan dalam forum atau pembicaraan mengenai persoalan lingkungan belum selalu konsisten. Kedua bentuk eksklusi tersebut dibuktikan secara terpisah, kemudian dianalisis hubungannya. Nilai tambah konsep ini terhadap konsep eksklusi yang sudah ada (Agarwal, 1992; Ribot dan Peluso, 2003), yang menjelaskan basis material relasi gender–lingkungan dan mekanisme akses terhadap manfaat sumber daya, terletak pada mekanisme yang diajukan: perempuan menanggung konsekuensi perubahan ekologis dalam kerja sehari-hari, tetapi akses mereka untuk memengaruhi pengelolaan sumber daya tetap terbatas. Mekanisme ini berstatus proposisi yang diuji oleh data, bukan kesimpulan yang diasumsikan. Dengan demikian, perempuan dapat berada pada posisi pengelola konsekuensi ekologis, tetapi belum tentu menjadi pengambil keputusan ekologis.

Hal ini penting karena perempuan tidak dapat ditempatkan hanya sebagai "korban ekologis". Mereka juga merupakan subjek pengetahuan ekologis yang mempunyai pengalaman langsung mengenai perubahan air, kebutuhan rumah tangga, dan strategi

adaptasi masyarakat. Maka, ekofeminisme dalam penelitian ini tidak berhenti pada narasi korban. Ia diarahkan untuk membongkar struktur yang membuat beban ekologis dan kuasa ekologis tidak berada pada posisi yang seimbang.

5. Medan Semantik Konsep Ekologis Qur'ani

Bagian ini menjawab pertanyaan penelitian pertama. Analisis dimulai dari ayat-ayat yang lazim menjadi rujukan etika lingkungan, antara lain Q 2:30 dan Q 38:26 (khalīfah), Q 33:72 (amānah), Q 55:7–9 (mīzān), serta Q 30:41, Q 2:205, dan Q 7:56 (fasād). Daftar ini hanyalah titik awal penelusuran, bukan korpus final; korpus ditetapkan melalui kriteria inklusi pada bagian metode.

Analisis mengikuti prosedur Izutsu: penetapan kata kunci, penelusuran *basic meaning*, analisis *relational meaning*, dan pemetaan medan semantik (Izutsu, 1964/2002; 1966). Ringkasan hasilnya disajikan pada Tabel 1, dan uraian berikut menjelaskan dasar penarikan setiap baris.

Khalīfah. Akar kh-l-f menunjuk pada "datang di belakang" atau "menggantikan", sehingga *khalīfah* berarti pengganti atau penerus yang menempati kedudukan pihak lain (Ibn Manẓūr, 1414 H; al-Rāghib al-Iṣfahānī, 1412 H). Bentuk tunggal *khalīfah* hanya muncul dua kali, yaitu dalam Q 2:30 dan Q 38:26, sedangkan bentuk jamak *khalāʾif* dan *khulafāʾ* muncul antara lain dalam Q 6:165, 10:14, 35:39, 7:69, 7:74, dan 27:62. Makna relasionalnya dibentuk oleh kata di sekitarnya. Q 2:30 menempatkan *khalīfah* berhadapan dengan kekhawatiran malaikat tentang makhluk yang yufsidu *fīhā* dan yasfiku *al-dimāʾ*, sehingga sejak ayat pertama konsep ini bertaut dengan kemungkinan *fasād;* pertanyaan malaikat tersebut telah lama menjadi pokok pembahasan mufasir (al-Ṭabarī, 2000; al-Rāzī, 1420 H). Q 38:26 mengaitkannya dengan *ḥukm* bi *al-ḥaqq* dan larangan mengikuti *hawā,* Q 6:165 dengan *ibtilāʾ,* dan Q 7:74 menggandengkan kedudukan sebagai *khulafāʾ* dengan larangan *taʿthaw fī al-arḍ mufsidīn.* Dengan demikian *khalīfah* dalam teks adalah mandat yang bersyarat dan dapat diuji, bukan keistimewaan. Tidak satu pun dari ayat-ayat tersebut membatasi mandat pada jenis kelamin tertentu, dan pembacaan inilah yang dipakai tafsir ekologis-gender untuk menegaskan kesetaraan tanggung jawab (Hidayati, 2021; Istianah dan Khusniyah, 2024).

Amānah. Akar a-m-n mengandung makna rasa aman dan keterpercayaan; *amānah* adalah sesuatu yang dipercayakan sehingga pemberinya merasa aman (Ibn Fāris, 1979; al-Rāghib al-Iṣfahānī, 1412 H). Dalam Q 33:72 *amānah* ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung yang menolak memikulnya karena *ishfāq,* lalu dipikul oleh *al-insān* yang digambarkan *ẓalūm* dan *jahūl.* Di luar ayat ini, *amānah* bertaut dengan *ʿahd* dan *raʿy* (penjagaan) dalam Q 23:8 dan 70:32, dengan *ʿadl* dalam Q 4:58, dan berlawanan dengan *khiyānah* (Q 8:27). Muatan *amānah* dalam Q 33:72 tidak dirinci, dan mufasir klasik menyebut beberapa kemungkinan, antara lain beban kewajiban syariat (al-Ṭabarī, 2000; Ibn Kathīr, 1999). Karena itu hubungan langsungnya dengan pengelolaan bumi merupakan perluasan yang harus diargumentasikan; yang dapat dipertanggungjawabkan secara tekstual adalah keterlibatan *al-arḍ* sebagai pihak yang ditawari amanah serta keterkaitan *amānah* dengan *ʿadl* dan *raʿy.*

Mīzān. Akar w-z-n berkaitan dengan penimbangan; *mīzān* adalah alat timbang yang meluas menjadi ukuran dan keseimbangan (al-Rāghib al-Iṣfahānī, 1412 H). Q 55:7–9 menyebut langit yang ditinggikan, *mīzān* yang ditegakkan, larangan *taṭghaw fī al-mīzān,* perintah menegakkan wazn bi *al-qisṭ,* dan larangan *tukhsirū al-mīzān.* Q 57:25 menggandengkan *mīzān* dengan *kitāb* agar manusia menegakkan *qisṭ,* dan Q 42:17 dengan *kitāb* dan *ḥaqq.* Kisah Syuʿayb (Q 7:85; 11:84–85) menyandingkan perintah

menyempurnakan takaran dan timbangan dengan larangan *lā tabkhasū al-nās ashyāʾahum* dan *lā tufsidū fī al-arḍ.* Medan *mīzān* karenanya mencakup tatanan kosmos dan keadilan dalam transaksi, dengan *qisṭ, ḥaqq,* dan *ʿadl* sebagai tetangga dekat serta *ṭughyān, khusrān,* dan bakhs sebagai lawan. Makna "keadilan pembagian beban domestik" tidak terdapat dalam makna dasar maupun makna relasional ini. Ia hanya dapat diajukan sebagai analogi: jika *mīzān* dan *qisṭ* menuntut ketepatan takaran dan melarang merugikan hak pihak lain, maka distribusi beban dan akses yang timpang dapat diuji dengan prinsip yang sama. Analogi ini merupakan ijtihad penulis dan ditandai demikian dalam pembahasan.

Fasād. Akar f-s-d menunjuk pada keluarnya sesuatu dari kondisi yang semestinya baik, dengan *ṣalāḥ/iṣlāḥ* sebagai lawan (Ibn Fāris, 1979; al-Rāghib al-Iṣfahānī, 1412 H). Q 7:56 melarang *fasād* di bumi *baʿda iṣlāḥihā;* Q 30:41 menyatakan tampaknya *fasād* di darat dan laut bi *mā* kasabat *aydī al-nās,* ayat yang dibaca Shihab (2002) sebagai rujukan tanggung jawab manusia atas kerusakan lingkungan; Q 2:205 menyebut upaya merusak bumi dan membinasakan *al-ḥarth* wa al-nasl; Q 26:151–152 mengaitkan *fasād* dengan *isrāf;* dan Q 28:77 melarang mencari *fasād* di bumi. Medan ini berhubungan dengan *mīzān* melalui Q 7:85 dan 11:85, serta dengan *khalīfah* melalui Q 2:30 dan 7:74.

Uji keterkaitan. Keempat konsep tidak membentuk satu medan tertutup. Keterkaitan langsung yang tertelusuri secara tekstual ada pada pasangan *khalīfah–fasād* (Q 2:30; 7:74), *mīzān–fasād* (Q 7:85; 11:85), dan *amānah–ʿadl* (Q 4:58), sedangkan *khalīfah* dan *amānah* tidak ditemukan dalam satu ayat pada korpus awal ini dan hanya dapat dihubungkan melalui tema pertanggungjawaban dan *ʿadl.* Dua poros dapat dibedakan: poros mandat dan tanggung jawab (khalīfah–amānah–ʿahd) dan poros ukuran dan kerusakan (mīzān–qisṭ–ʿadl berhadapan dengan fasād–ṭughyān–isrāf), yang bertaut pada simpul *ʿadl/qisṭ–ḥaqq* dan *al-arḍ.* Seluruh istilah ini bersifat umum (al-insān, al-nās, qawm) dan tidak memuat pembagian beban menurut jenis kelamin. Karena itu pertanyaan tentang siapa yang menanggung beban dan siapa yang memutuskan tidak dapat dijawab dari medan semantik saja; di sinilah data lapangan dan perspektif Keadilan Hakiki Perempuan berfungsi sebagai penguji. Q 9:71, yang menggambarkan mukminin dan mukminat saling menjadi penolong (awliyāʾ) dalam al-amr bi *al-maʿrūf,* bukan ayat ekologis dan tidak dimasukkan dalam medan semantik; ia hanya dipakai sebagai pembanding tekstual untuk menguji klaim partisipasi perempuan dalam forum keputusan.

Tabel 1. Medan semantik konsep ekologis Qur'ani

Konsep	Makna dasar (akar)	Ayat kunci	Relasi semantik	Lawan dan ketegangan
Khalīfah	kh-l-f: datang di belakang, menggantikan; pengganti atau penerus	Q 2:30; 38:26 (tunggal); 6:165; 10:14; 35:39; 7:69, 74; 27:62 (jamak)	*jaʿala, al-arḍ, ibtilāʾ, ḥukm* bi *al-ḥaqq, ʿilm* (2:31)	*fasād* (2:30; 7:74); *hawā* (38:26)
Amānah	a-m-n: aman, terpercaya; sesuatu yang dipercayakan	Q 33:72; 4:58; 23:8; 70:32; 8:27	*ʿarḍ* (penawaran), *ḥaml, ishfāq, ʿadl, ʿahd, raʿy*	*khiyānah* (8:27); *ẓulm* dan jahl (33:72)
Mīzān	w-z-n: menimbang; alat timbang, ukuran, keseimbangan	Q 55:7–9; 57:25; 42:17; 7:85; 11:84–85	*qisṭ, ḥaqq, ʿadl, kitāb,* kayl, wazn	*ṭughyān, khusrān,* bakhs; *fasād* (7:85; 11:85)
Fasād	f-s-d: rusak, keluar dari kondisi yang baik	Q 7:56; 30:41; 2:205; 28:77; 26:151–152; 5:32–33	*isrāf* (26:151–152), *ihlāk al-ḥarth* wa al-nasl (2:205), kasb *al-nās* (30:41)	*iṣlāḥ/ṣalāḥ* (7:56)

6. Dari Khalīfah yang Setara menuju Keadilan yang Substantif

Pada tahap berikutnya, temuan awal tersebut dipertemukan dengan hasil analisis semantik melalui matriks integrasi (Tabel 2).

Tabel 2. Matriks integrasi teks dan pengalaman perempuan

Konsep	Makna Qur'ani (hasil semantik)	Praktik dan pengalaman perempuan (data lapangan)	Konvergensi / ketegangan	Evaluasi Keadilan Hakiki Perempuan
Khalīfah	Pengganti atau penerus yang diberi mandat di bumi (Q 2:30; 38:26; jamak 6:165, 35:39); terkait *ibtilāʾ*, *ḥukm* bi *al-ḥaqq*, dan kemungkinan *fasād;* tidak dibatasi jenis kelamin.	Perempuan mengelola air rumah tangga dan menanggung konsekuensi menurunnya ketersediaan air; keterlibatan dalam forum keputusan ekologis terbatas.	Konvergen pada pengakuan tanggung jawab bersama; tegang pada kemampuan menjalankan mandat, karena kerja sehari-hari berada pada perempuan sedangkan kendali keputusan tidak selalu.	Kemungkinan beban ganda dan marginalisasi dari forum keputusan, ditetapkan hanya jika didukung data; kesetaraan status belum otomatis berarti kesetaraan kemampuan.
Amānah	Sesuatu yang dipercayakan dan menuntut penunaian serta penjagaan (Q 33:72; 4:58; 23:8; 8:27); terhubung dengan *ʿadl* dan *ʿahd;* lawannya *khiyānah.*	Amanah menjaga air dan kebutuhan keluarga dijalankan perempuan dalam kerja sehari-hari (minum, memasak, wudu, pengasuhan).	Konvergen: amanah dipraktikkan; tegang: amanah ditunaikan oleh pihak yang belum tentu memegang kewenangan atas sumber daya.	Beban ganda; pertanyaan keadilannya adalah apakah penunaian amanah disertai akses dan kewenangan yang memadai.
Mīzān	Timbangan atau ukuran seimbang: tatanan kosmos dan ketepatan takaran (Q 55:7–9; 57:25; 7:85); terkait *qisṭ, ḥaqq, ʿadl*. Makna "keadilan pembagian beban domestik" tidak berasal dari makna dasar, hanya dapat diajukan sebagai analogi (ijtihad penulis).	Pembagian kerja air domestik, akses, dan pengaruh atas keputusan antara perempuan dan laki-laki.	Tidak ada konvergensi otomatis; *mīzān* berfungsi sebagai tolok uji analogis (qisṭ) bagi distribusi beban dan akses, bukan sebagai bukti.	Dipakai untuk menguji distribusi beban, akses, dan partisipasi; kesimpulan bergantung pada argumentasi tafsir yang dapat ditelusuri dan pada data.
Fasād	Kerusakan atau keluar dari kondisi yang baik, lawan *iṣlāḥ* (Q 7:56; 30:41; 2:205; 28:77); terkait *isrāf* dan perusakan *al-ḥarth* wa al-nasl.	Perubahan ketersediaan dan kualitas air serta dampaknya pada rumah tangga dan kesehatan perempuan.	Konvergen: kerusakan ekologis dialami nyata; tegang: dampaknya tidak terdistribusi setara. Hubungan antara ketimpangan sosial dan kerusakan ekologis berstatus hipotesis yang diuji.	Kebutuhan air bagi pengalaman biologis (menstruasi, hamil, nifas, menyusui) dijadikan kategori hanya jika didukung data.

Konsep *khalīfah* sering digunakan untuk menegaskan bahwa manusia—baik laki-laki maupun perempuan—memiliki tanggung jawab yang sama dalam menjaga bumi. Secara normatif, pendekatan tersebut penting karena menghindarkan konstruksi ekologis yang hanya menempatkan laki-laki sebagai subjek dan perempuan sebagai objek.

Namun, penelitian ini mengajukan kritik lebih lanjut: apakah kesamaan status normatif sebagai *khalīfah* secara otomatis menghasilkan kesamaan kemampuan untuk menjalankan mandat kekhalifahan? Jawabannya belum tentu. Jika suatu kelompok memiliki akses lebih besar terhadap tanah, modal, teknologi, informasi, institusi, dan ruang

pengambilan keputusan, sementara kelompok lain hanya menanggung konsekuensi ekologisnya, maka menyatakan bahwa keduanya sama-sama *khalīfah* belum cukup untuk menjelaskan persoalan keadilan.

Di sinilah perspektif Keadilan Hakiki Perempuan menjadi penting. Keadilan tidak cukup dipahami sebagai perlakuan yang sama secara formal. Kondisi sosial, pengalaman biologis, beban reproduktif, kerentanan, dan struktur relasi kuasa perlu diperhitungkan agar kesetaraan menghasilkan keadilan yang substantif. Rofiah dkk. (2024) menunjukkan bahwa perspektif Keadilan Hakiki Perempuan dapat digunakan untuk membaca kembali konstruksi keadilan perempuan dalam interpretasi Al-Qur'an. Dengan demikian, penelitian ini menggeser pertanyaan dari: "Apakah perempuan dan laki-laki sama-sama *khalīfah?*" menjadi: "Apakah perempuan dan laki-laki mempunyai kemampuan yang adil untuk menjalankan mandat kekhalifahan?"

Pembacaan ini tidak membuktikan bahwa tafsir ekologis yang ada keliru, dan pengalaman perempuan di lokasi penelitian tidak dapat digeneralisasi ke seluruh kawasan Gunung Slamet. Yang dihasilkan adalah rekonstruksi argumentasi yang lebih sensitif terhadap keadilan gender. Pernyataan bahwa norma, praktik, dan pengalaman berada dalam ketegangan hanya berlaku sejauh didukung analisis teks yang dapat ditelusuri dan bukti empiris yang disajikan di atas.

Kesimpulan

Penelitian ini menjawab tiga pertanyaan. Pertama, medan makna *khalīfah, amānah, mīzān,* dan *fasād* tidak membentuk satu medan tertutup, melainkan jaringan dengan dua poros, yaitu mandat dan tanggung jawab (khalīfah–amānah) serta ukuran dan kerusakan (mīzān berhadapan dengan fasād), yang bertaut pada simpul *ʿadl/qisṭ* dan *al-arḍ,* dan tidak satu pun dari keempat istilah dibatasi pada jenis kelamin tertentu. Kedua, temuan awal di Bumijawa, Bojong, dan Bumiayu menunjukkan bahwa perempuan menanggung konsekuensi menurunnya ketersediaan air dalam kerja domestik, sementara keterlibatan mereka dalam pengambilan keputusan ekologis terbatas. Ketiga, melalui perspektif Keadilan Hakiki Perempuan, kesetaraan status sebagai *khalīfah* belum otomatis menghasilkan kemampuan yang adil untuk menjalankan mandat kekhalifahan; keadilan ekologis substantif menuntut perhitungan atas pengalaman biologis dan sosial perempuan serta distribusi akses dan keputusan.

Kontribusi artikel ini adalah kerangka pembacaan yang menghubungkan analisis semantik, pengalaman perempuan, dan evaluasi keadilan. Temuan terbatas pada konteks Bumijawa, Bojong, dan Bumiayu di lereng Gunung Slamet dan tidak menunjukkan hubungan kausal antara pembacaan tafsir dan perubahan perilaku atau kebijakan; penelitian lanjutan dapat memperluas lokasi dan membandingkan pengalaman antarkelompok perempuan.

Daftar Pustaka

ʿAbd al-Bāqī, M. F. (1364 H). *al-Muʿjam al-mufahras li-alfāẓ al-Qurʾān al-karīm*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya.

Abdillah, M. (2001). *Agama ramah lingkungan: Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.

Agarwal, B. (1992). The gender and environment debate: Lessons from India. *Feminist Studies, 18*(1), 119–158.

Angraini, P., Ramona, E., & Amin, A. (2023). Perempuan pedesaan merespon krisis iklim: Kajian ekofeminisme terhadap perempuan di Sungai Batanghari. *Jurnal Masyarakat dan Budaya, 25*(3), 241–254. https://doi.org/10.55981/jmb.2023.2297

Badrun, M., Nasution, A., Afini, A., & Nurdiana, E. (2023). The basic structure of Qur'anic worldview: An analysis to Toshihiko Izutsu concept of Weltanschauung. *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis, 7*(1), 191–208. https://doi.org/10.29240/alquds.v7i1.5696

Cole, S. (2017). Water worries: An intersectional feminist political ecology of tourism and water in Labuan Bajo, Indonesia. *Annals of Tourism Research, 67*, 14–24.

Cole, S., Tallman, P., Salmon-Mulanovich, G., & Rusyidi, B. (2024). Water insecurity is associated with gender-based violence: A mixed-methods study in Indonesia. *Social Science & Medicine, 344*, 116507.

Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE.

Darmawan, L. (2025, 6 Mei). Jejak kerusakan proyek PLTP Baturraden di Gunung Slamet. *Mongabay Indonesia*. https://mongabay.co.id/2025/05/06/jejak-kerusakan-pltp-baturraden-di-gunung-slamet/

Foltz, R. C., Denny, F. M., & Baharuddin, A. (Eds.). (2003). *Islam and ecology: A bestowed trust*. Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions.

Guest, G., Bunce, A., & Johnson, L. (2006). How many interviews are enough? An experiment with data saturation and variability. *Field Methods, 18*(1), 59–82.

Hidayat, M., Agustina, S. A., Barokah, U., & Julianto, T. A. (2025). Integrating the perspective of Hakiki justice for women in gender research methods: An analysis of Nur Rofiah's interpretive thinking. *Al-'Allāmah: Journal of Scriptures and Ulama Studies, 2*(2), 23–56. https://doi.org/10.70017/alallmah.v2i2.37

Hidayati. (2021). Kesetaraan gender dalam pelestarian lingkungan perspektif Al-Qur'an. *Tafakkur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 1*(2), 186–199. https://ejurnal.stiqarrahman.ac.id/index.php/tafakkur/article/view/40

Ibn Fāris, A. (1979). *Maqāyīs al-lugha* ('A. S. M. Hārūn, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Kathīr, I. U. (1999). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm* (S. M. Salāma, Ed.; 2nd ed.). Riyadh: Dār Ṭayyiba.

Ibn Manẓūr, M. M. (1414 H). *Lisān al-ʿArab* (3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir.

Istianah, & Khusniyah, A. (2024). Relasi perempuan dan alam dalam konservasi lingkungan perspektif Al-Qur'an dan Hadis. *Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam, 23*(2), 222–235. https://doi.org/10.14421/musawa.2024.232.222-235

Izutsu, T. (2002). *God and man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. (Karya asli diterbitkan 1964, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies).

Izutsu, T. (1966). *Ethico-religious concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press.

Izzi Dien, M. (2000). *The environmental dimensions of Islam*. Cambridge: Lutterworth Press.

Lane, E. W. (1863–1893). *An Arabic-English lexicon* (8 vols.). London: Williams & Norgate.

Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Newbury Park, CA: SAGE.

Mahendra, B., & Susiatiningsih, H. (2022). Deforestasi hutan lindung dalam proyek pembangunan pembangkit listrik tenaga panas bumi Baturraden di kawasan lereng Gunung Slamet dan ancaman terhadap human security masyarakat di sekitarnya. *Journal of International Relations, 8*(3), 462–470.

Mies, M., & Shiva, V. (1993). *Ecofeminism*. London: Zed Books.

Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative data analysis: A methods sourcebook* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE.

Muhammad, M., Yaqin, M. Z. N., Mahfud, F. K. R., & Alahmadi, F. M. S. (2024). Freedom that is not absolute: Ecological ethics and human-nature relationship in the Qur'an. *Studia Ecologiae et Bioethicae, 22*(4), 17–27. https://doi.org/10.21697/seb.5821

Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature*. New York: Oxford University Press.

Nurhalima, & Adelia. (2025). Ekologi berwawasan gender dalam Al-Qur'an: Analisis tematik berbasis Tafsir Al-Misbah dan Al-Azhar. *MUSHAF Journal: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis, 4*(3), 494–504. https://lawinsight.net/index.php/MUSHAF/article/view/633

Patton, M. Q. (2015). *Qualitative research & evaluation methods* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE.

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. London: Routledge.

Putri, V. G. S. (2024). *Peran green informal leader dalam strategi mobilisasi sumber daya pada gerakan Save Slamet: Studi kasus penolakan geothermal Baturraden* [Skripsi, Universitas Gadjah Mada]. https://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/247054

Qorizki, D., Permadi, D. B., Yuwono, T., & Rohman, R. (2021). Should drill or shouldn't drill? Urban and rural dwellers' acceptance of geothermal power plant in Mount Slamet protection forest, Indonesia. *Forest and Society, 5*(2), 575–590. https://doi.org/10.24259/fs.v5i2.13400

al-Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥ. M. (1412 H). *al-Mufradāt fī gharīb al-Qurʾān* (Ṣ. ʿA. al-Dāwūdī, Ed.). Damascus: Dār al-Qalam.

Ramona, E., & Angraini, P. (2024). Mother and Mother Earth in the era of oil palm plantations: Ecological feminism study in Tebo Regency. *PALASTREN: Jurnal Studi Gender, 17*(1), 99–122. https://doi.org/10.21043/palastren.v17i1.19461

al-Rāzī, F. al-D. (1420 H). *Mafātīḥ al-ghayb* (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Ribot, J. C., & Peluso, N. L. (2003). A theory of access. *Rural Sociology, 68*(2), 153–181.

Robingah, & Firmansyah, J. (2025). Wadon Wadas: The Wadas women's movement against the quarry: An ecofeminism study. *International Journal Multidisciplinary Science, 4*(2), 20–29. https://doi.org/10.56127/ijml.v4i2.2100

Rocheleau, D., Thomas-Slayter, B., & Wangari, E. (Eds.). (1996). *Feminist political ecology: Global issues and local experiences*. London: Routledge.

Rofiah, N., Nikmatullah, & Mufidah, Z. (2024). The traces of Qur'anic women's Hakiki justice interpretation in KUPI's fatwas. *PALASTREN: Jurnal Studi Gender, 17*(1), 1–22. https://doi.org/10.21043/palastren.v17i1.26496

Sahidah, A. (2017). Hubungan antara Tuhan, manusia dan alam dalam al-Quran: Aplikasi semantik Toshihiko Izutsu. *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan, 5*(2), 287–308. https://doi.org/10.21043/fikrah.v5i2.2722

Setiawan, M. N. K., & Mutaqin, E. Z. (2025). A thematic exegesis of the Qur'an on the climate crisis: An analytical study of Seyyed Hossein Nasr's ecological philosophy. *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 10*(1), 67–79. https://doi.org/10.15575/al-bayan.v10i1.44727

Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an* (15 vols.). Jakarta: Lentera Hati.

Shiva, V. (1988). *Staying alive: Women, ecology and development*. London: Zed Books.

Stake, R. E. (1995). *The art of case study research*. Thousand Oaks, CA: SAGE.

al-Ṭabarī, M. J. (2000). *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān* (A. M. Shākir, Ed.; 24 vols.). Beirut: Muʾassasat al-Risāla.

Warren, K. J. (2000). *Ecofeminist philosophy: A Western perspective on what it is and why it matters*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.