Amorti: Jurnal Studi Islam Interdisipliner
Vol. 5, No. 2, April 2026, pp. 1662-1675
http://journal.amorfati.id/index.php/amorti | | ISSN 2962-9209

Interdisciplinary Scope of Contemporary Islamic Studies • Interdisciplinary Islamic Education • Interdisciplinary Islamic Law, Ethics, and Fatwa Studies • Interdisciplinary Islamic Economics, Finance, and Philanthropy • Islam, Society, and Culture • Islam, Politics, Governance, and Public Policy • Islam, Gender, Family, and Human Rights • Islam, Media, Communication, and Digital Da'wah • Islam, Health, Environment, and Sustainable Development • Islam, Science, Technology, Artificial Intelligence, and Digital Transformation

Ayat-Ayat Fasad fi al-Ard dalam Tafsir Isyari: Kontekstualisasi Etika Ekosufistik bagi Mitigasi Krisis Kebakaran Hutan dan Lahan di Indonesia

Musyafa' Zen[a,1,*]

*[a] UIN Walisongo Semarang, Indonesia
[1]musyafazen@gmail.com
*Correspondent Author; musyafazen@gmail.com

ARTICLE INFO

Article history
Received:
10 January 2026
Revised:
15 February 2026
Accepted:
22 March 2026
Available online:
20 April 2026

Keywords
Fasad fi al-ard
Isyari exegesis
Eco-Sufism
Forest and land fires
Tazkiyat al-nafs

Kata Kunci
Fasad fi al-ard
Tafsir isyari
Ekosufisme
Kebakaran hutan dan lahan
Tazkiyat al-nafs

ABSTRACT

Forest and land fires (*karhutla*) in Indonesia recur persistently and cause severe ecological, health, and economic losses, while religious responses to them tend to stop at normative-legal approaches and scientific exegesis (*tafsir ilmi*) that emphasize the outward dimension of destruction. This study aims to uncover the isyari (allusive) dimension of the *fasad fi al-ard* verses and to contextualize it as an eco-Sufi ethic for mitigating forest and land fires. It is a qualitative library study that employs the thematic (*mawdu'i*) exegetical method combined with the isyari exegetical approach. The primary data consist of six key verses, namely QS. al-Baqarah [2]: 11–12 and 205, QS. al-A'raf [7]: 56 and 85, QS. al-Qasas [28]: 77, and QS. al-Rum [30]: 41, read through the exegeses of al-Tustari, al-Sulami, al-Qusyairi, Ibn 'Ajibah, and al-Alusi. The data were analyzed using content analysis and interpreted through Seyyed Hossein Nasr's theory of the spiritual-ecological crisis. The findings show that isyari exegesis understands *fasad* as inner corruption that precedes the corruption of the earth. Greed, heedlessness, the arrogance of domination, self-deception, and injustice are the roots of forest and land burning. Furthermore, *tazkiyat al-nafs*, *muraqabah*, *zuhd*, *islah*, ecological *tawbah*, as well as *ihsan* and *'adl* can be operationalized as an ethic of fire mitigation at the individual, community, corporate, and state levels. The study concludes that ecological recovery requires spiritual recovery that proceeds simultaneously and sustainably alongside structural reform.

ABSTRAK

Krisis kebakaran hutan dan lahan (karhutla) di Indonesia terus berulang dan menimbulkan kerugian ekologis, kesehatan, serta ekonomi yang besar, sementara respons keagamaan atasnya cenderung berhenti pada pendekatan normatif-legal dan tafsir ilmi yang menekankan dimensi lahiriah kerusakan. Penelitian ini bertujuan mengungkap dimensi isyari ayat-ayat *fasad fi al-ard* dan mengontekstualisasikannya sebagai etika ekosufistik bagi mitigasi karhutla. Penelitian ini merupakan studi kepustakaan kualitatif dengan metode tafsir tematik (*mawdu'i*) yang dipadukan dengan pendekatan tafsir isyari. Data primer berupa enam ayat kunci, yaitu QS. al-Baqarah [2]: 11–12 dan 205, QS. al-A'raf [7]: 56 dan 85, QS. al-Qasas [28]: 77, serta QS. al-Rum [30]: 41, yang dibaca melalui tafsir al-Tustari, al-Sulami, al-Qusyairi, Ibn 'Ajibah, dan al-Alusi. Data dianalisis dengan teknik analisis isi dan dibaca melalui teori krisis spiritual-ekologis Seyyed Hossein Nasr. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir isyari

memaknai *fasad* sebagai kerusakan batin yang mendahului kerusakan bumi. Ketamakan, kelalaian, kesombongan penguasaan, penipuan diri, dan ketidakadilan menjadi akar perilaku pembakaran hutan dan lahan. Selain itu, *tazkiyat al-nafs*, *muraqabah*, *zuhd*, *islah*, *tawbah* ekologis, serta *ihsan* dan *'adl* dapat dioperasionalkan sebagai etika mitigasi karhutla pada aras individu, komunitas, korporasi, dan negara. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pemulihan ekologis menuntut pemulihan spiritual yang berjalan seiring dengan pembenahan struktural secara simultan dan berkelanjutan.

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

Pendahuluan

Kebakaran hutan dan lahan (karhutla) merupakan salah satu krisis ekologis paling serius yang dihadapi Indonesia dalam beberapa dekade terakhir. Data Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan memperlihatkan bahwa luas area terbakar pada tahun 2019 mencapai 1.649.258 hektare. Pada tahun-tahun berikutnya angka tersebut menurun, tetapi kebakaran tidak pernah benar-benar berhenti dan selalu berulang setiap musim kemarau. Kebakaran tersebut menimbulkan kabut asap yang mengganggu transportasi, kesehatan publik, pendidikan, dan perekonomian, serta memicu ketegangan diplomatik dengan negara tetangga (Jubba et al., 2025). Pada tingkat provinsi, kajian di Sumatera Selatan menunjukkan bahwa pada tahun 2022 masih tercatat 2.312 titik panas dengan kerugian ekonomi puluhan miliar rupiah, meskipun berbagai lembaga seperti KLHK, BNPB, BRGM, TNI, dan Polri telah dilibatkan. Lemahnya kerangka hukum, minimnya keterlibatan penegak hukum, dan buruknya koordinasi antarlembaga membuat pencegahan belum efektif (Novitasari et al., 2024). Fakta ini menegaskan bahwa karhutla tidak cukup dipahami sebagai persoalan teknis, tetapi juga sebagai persoalan moral, budaya, dan spiritual yang menuntut pembacaan keagamaan yang lebih mendalam.

Respons keagamaan terhadap karhutla di Indonesia sebenarnya telah berkembang cukup luas. Majelis Ulama Indonesia menerbitkan Fatwa Nomor 30 Tahun 2016 yang mengharamkan pembakaran hutan dan lahan, termasuk memfasilitasi dan mengambil keuntungan dari praktik tersebut. Muhammadiyah mengembangkan gerakan dakwah hijau dan bantuan kebencanaan, sementara Nahdlatul Ulama melalui lembaga kebencanaannya menekankan penyadaran publik di samping penegakan sanksi (Jubba et al., 2025). Pada ranah akademik, kajian ekoteologi Qur'ani menegaskan bahwa perlindungan hutan merupakan kewajiban moral dan spiritual karena manusia berkedudukan sebagai khalifah di bumi. Kajian tersebut juga menunjukkan bahwa Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2013 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Perusakan Hutan kuat secara prosedural, tetapi miskin landasan motivasional yang bersumber dari nilai keagamaan (Nur et al., 2025). Dua arus kajian ini memperlihatkan pengakuan bahwa agama berperan penting dalam mitigasi kerusakan hutan. Namun, keduanya masih bertumpu pada dimensi normatif dan legal, sehingga belum menyentuh lapisan batin manusia yang menjadi sumber perilaku perusakan itu sendiri, yakni keadaan jiwa yang mendorong seseorang untuk merusak.

Arus kajian berikutnya datang dari tafsir ilmi dan tafsir ekologis. Kajian tafsir ilmi tentang perlindungan lingkungan memperlihatkan bahwa ayat-ayat kauniyah dapat dibaca secara integratif dengan temuan sains ekologi untuk merumuskan prinsip keadilan lingkungan (Nuralita & Badruzaman, 2025). Jauh sebelumnya, Mujiyono Abdillah (2001) merumuskan konsep agama ramah lingkungan melalui pembacaan terhadap term-term Qur'ani yang berkaitan dengan alam, lalu menyusun teologi lingkungan yang berbasis pada amanah manusia sebagai pengelola bumi. Fazlun Khalid (2019), pendiri gerakan lingkungan Muslim

internasional, juga menunjukkan bahwa krisis iklim modern berakar pada paradigma ekonomi yang mengabaikan keseimbangan (*mizan*) ciptaan, sehingga umat Islam perlu menghidupkan kembali etika ekologis yang terkandung dalam wahyu. Kajian-kajian tersebut berjasa membangun fondasi ekoteologi Islam yang kokoh. Meskipun demikian, kecenderungannya adalah membaca ayat lingkungan pada tataran makna lahiriah dan rasional, baik melalui pendekatan sains maupun etika normatif. Akibatnya, dimensi batin teks, yaitu isyarat-isyarat spiritual yang menghubungkan kerusakan alam dengan kerusakan jiwa manusia, belum mendapatkan perhatian yang proporsional dalam kajian tafsir lingkungan di Indonesia.

Kajian khusus mengenai konsep *fasad* juga mulai banyak dilakukan. Sebuah penelitian merekonstruksi makna *fasad* dalam isu pemanasan global melalui perspektif tafsir maqasidi dan menyimpulkan bahwa larangan *fasad* bertujuan menjaga keberlangsungan kehidupan sebagai bagian dari tujuan syariat (Agita & Harun, 2025). Penelitian lain membaca konsep *fasad* dengan pendekatan ekokritik dan menemukan bahwa Al-Qur'an mengonstruksi kerusakan sebagai konsekuensi moral dari tindakan manusia yang berimplikasi langsung pada etika ekologis (Huda et al., 2026). Di sisi lain, kajian tematik juga menunjukkan bahwa Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* telah menghadirkan nuansa ekosufistik ketika menafsirkan ayat-ayat tentang alam, dengan menekankan keterhubungan antara kesadaran ketuhanan dan sikap manusia terhadap lingkungan (Febriani et al., 2023). Pola ini memperlihatkan bahwa kajian *fasad* bergerak dari pembacaan hukum menuju pembacaan etis. Akan tetapi, pembacaan etis tersebut umumnya masih bersumber dari tafsir modern atau kerangka maqasid, bukan dari khazanah tafsir isyari klasik yang secara khusus menyingkap makna batin ayat dan menghubungkannya dengan keadaan jiwa manusia sebagai pelaku kerusakan di muka bumi, termasuk pelaku pembakaran hutan.

Kajian ekosufisme dan tafsir isyari menjadi arus terakhir yang relevan dengan penelitian ini. Penelitian terhadap *Tafsir al-Azhar* menunjukkan bahwa Hamka menafsirkan ayat-ayat alam dengan corak sufistik yang berkontribusi pada konservasi lingkungan berkelanjutan di Indonesia (Zulfikar et al., 2023). Dari segi metodologi, tafsir isyari dipahami sebagai orientasi penafsiran yang melengkapi, bukan menggantikan, makna zahir. Validitasnya ditentukan oleh transparansi metodologis, kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab, dan akuntabilitas epistemologis (Mansur, 2026). Salah satu karya representatif tafsir isyari adalah *Lata'if al-Isyarat* karya al-Qusyairi yang memadukan makna lahir dan makna batin dengan corak tasawuf sunni yang moderat, sehingga dapat diterima oleh kalangan ulama yang luas (Hafizzullah et al., 2020). Kajian-kajian tersebut membuktikan bahwa tafsir isyari memiliki legitimasi metodologis dan potensi ekologis. Namun, penelitian yang ada lebih banyak menyoroti karakteristik kitab atau corak penafsiran mufassir tertentu. Belum ada penelitian yang secara khusus membaca kluster ayat *fasad fi al-ard* melalui tafsir isyari lintas mufassir untuk dihadapkan secara langsung dengan krisis karhutla yang terus berulang di Indonesia.

Berdasarkan pemetaan tersebut, terdapat kesenjangan penelitian yang jelas. Pertama, kajian keagamaan tentang karhutla masih didominasi pendekatan fikih, fatwa, dan hukum positif yang menyasar perilaku lahiriah. Kedua, kajian tafsir tentang *fasad* lebih banyak menggunakan pendekatan maqasidi, ilmi, dan ekokritik yang bertumpu pada rasionalitas etis. Ketiga, kajian tafsir isyari dan ekosufisme belum memfokuskan diri pada kluster ayat *fasad fi al-ard* dan belum dikaitkan dengan krisis ekologis yang spesifik serta kontekstual. Kebaruan penelitian ini terletak pada tiga hal. Penelitian ini memetakan makna isyari ayat-ayat *fasad fi al-ard* dari lima tafsir sufi klasik secara komparatif. Penelitian ini juga merumuskan relasi kausal antara *fasad* batin dan *fasad* lahir sebagai kerangka untuk membaca akar perilaku pembakaran hutan dan lahan. Selain itu, penelitian ini menawarkan kontekstualisasi etika ekosufistik yang operasional bagi mitigasi karhutla di Indonesia. Dengan demikian, penelitian ini menggeser fokus dari sekadar melarang perbuatan menuju upaya memulihkan sumber batin perbuatan yang menjadi akar kerusakan ekologis.

Penelitian ini bertujuan mengungkap dimensi isyari ayat-ayat *fasad fi al-ard* dan mengontekstualisasikannya sebagai etika ekosufistik bagi mitigasi krisis karhutla di Indonesia. Tujuan tersebut dijabarkan ke dalam tiga rumusan masalah. Pertama, bagaimana makna isyari

ayat-ayat *fasad fi al-ard* dalam tafsir sufi klasik, yaitu tafsir al-Tustari, al-Sulami, al-Qusyairi, Ibn 'Ajibah, dan al-Alusi? Kedua, bagaimana relasi antara *fasad* batin dan *fasad* lahir dalam membaca perilaku pembakaran hutan dan lahan di Indonesia? Ketiga, bagaimana kontekstualisasi dimensi isyari ayat-ayat *fasad fi al-ard* sebagai etika ekosufistik bagi mitigasi karhutla di Indonesia? Ketiga pertanyaan ini disusun secara bertingkat, mulai dari penggalian makna teks, analisis relasi makna dengan realitas, hingga perumusan tawaran kontekstual. Secara teoretis, penelitian ini diharapkan memperkaya kajian tafsir isyari dengan perspektif ekologis. Secara praktis, penelitian ini diharapkan memberikan landasan spiritual bagi dakwah lingkungan, pendidikan pesantren, dan kebijakan pencegahan karhutla yang selama ini lebih bertumpu pada pendekatan struktural, teknis, dan legal formal.

Penelitian ini menggunakan teori krisis spiritual-ekologis Seyyed Hossein Nasr. Dalam *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Nasr (1997) berargumen bahwa krisis lingkungan modern bukan semata akibat kesalahan teknologi, melainkan berakar pada krisis spiritual manusia modern yang telah memutus hubungannya dengan Yang Sakral. Ketika kehilangan pandangan metafisis tentang alam sebagai manifestasi Tuhan, alam direduksi menjadi objek eksploitasi yang tidak memiliki makna intrinsik. Gagasan ini dipertegas dalam *Religion and the Order of Nature* (Nasr, 1996) melalui konsep desakralisasi alam, yaitu proses ketika kosmos kehilangan dimensi kesuciannya dalam kesadaran manusia. Oleh karena itu, pemulihan krisis ekologis menuntut penemuan kembali tatanan alam yang sakral melalui tradisi keagamaan. Dalam kerangka ekosufisme, pemikiran Nasr menempatkan Tuhan, alam, dan manusia dalam satu harmoni, sehingga penyucian jiwa menjadi prasyarat bagi relasi yang adil dengan alam (Anggraini & Rohmatika, 2021). Teori ini relevan karena tafsir isyari juga membaca kerusakan lahiriah sebagai cerminan kerusakan batin. Keduanya bertemu pada tesis bahwa krisis bumi pada hakikatnya adalah krisis jiwa manusia.

Metode

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berjenis studi kepustakaan (*library research*). Penelitian kualitatif dipilih karena tujuan penelitian adalah memahami makna, bukan mengukur variabel, sehingga peneliti berperan sebagai instrumen utama yang menafsirkan data tekstual secara mendalam dan holistik (Creswell & Poth, 2018). Pendekatan yang digunakan adalah tafsir tematik (*al-tafsir al-mawdu'i*) yang dipadukan dengan pendekatan tafsir isyari. Tafsir tematik dijalankan mengikuti langkah-langkah yang dirumuskan 'Abd al-Hayy al-Farmawi (1977), yaitu menetapkan tema, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan, menyusun ayat sesuai kronologi turunnya disertai pengetahuan tentang *asbab al-nuzul*, memahami korelasi (*munasabah*) antarayat, menyusun kerangka pembahasan, melengkapinya dengan hadis yang relevan, dan mempelajari ayat secara utuh. Tema yang ditetapkan adalah *fasad fi al-ard*. Dari penelusuran term *fasad* dan derivasinya, penelitian ini memilih enam ayat kunci, yaitu QS. al-Baqarah [2]: 11–12 dan 205, QS. al-A'raf [7]: 56 dan 85, QS. al-Qasas [28]: 77, serta QS. al-Rum [30]: 41. Keenam ayat tersebut dipilih karena secara eksplisit menyebut kerusakan yang terjadi di bumi dan mewakili dimensi moral, sosial, ekonomi, serta kosmik dari konsep *fasad*.

Sumber data primer penelitian ini adalah lima kitab tafsir bercorak isyari yang mewakili lintasan sejarah tafsir sufi, yaitu *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* karya Sahl al-Tustari, *Haqa'iq al-Tafsir* karya al-Sulami, *Lata'if al-Isyarat* karya al-Qusyairi, *al-Bahr al-Madid* karya Ibn 'Ajibah, dan *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi. Pemilihan kitab didasarkan pada kriteria tafsir isyari yang dapat diterima sebagaimana dirumuskan Muhammad Husain al-Dhahabi (2000), yakni tidak menafikan makna zahir, memiliki dukungan syar'i, tidak bertentangan dengan syariat dan akal, serta tidak mengklaim bahwa makna isyari merupakan satu-satunya maksud ayat. Sumber data sekunder meliputi kamus Al-Qur'an, kitab-kitab ulumul Qur'an, karya-karya tasawuf, artikel jurnal bereputasi, serta dokumen dan laporan tentang karhutla di Indonesia. Data tentang realitas karhutla di Indonesia digunakan sebagai konteks pembacaan, bukan sebagai data statistik yang dianalisis secara kuantitatif. Dengan cara ini, penelitian tetap berpijak pada teks sebagai objek material sambil menghadirkan realitas karhutla sebagai medan

kontekstualisasi makna yang hendak dirumuskan.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi, yaitu membaca, mencatat, dan mengklasifikasikan penafsiran setiap mufassir terhadap enam ayat kunci ke dalam dua lapis makna, yakni makna zahir dan makna isyari. Analisis data dilakukan dengan teknik analisis isi (*content analysis*) melalui tiga tahap yang selaras dengan rumusan masalah. Tahap pertama adalah analisis deskriptif-komparatif untuk memetakan makna isyari ayat-ayat *fasad fi al-ard* di antara lima mufassir. Tahap kedua adalah analisis relasional untuk menghubungkan kategori-kategori *fasad* batin dengan pola perilaku pembakaran hutan dan lahan yang terdokumentasi dalam kajian-kajian sebelumnya. Tahap ketiga adalah analisis kontekstual untuk merumuskan prinsip-prinsip etika ekosufistik yang dapat dioperasionalkan dalam mitigasi karhutla. Seluruh tahapan analisis tersebut dibaca melalui teori krisis spiritual-ekologis Seyyed Hossein Nasr sebagai pisau analisis. Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber, yaitu membandingkan penafsiran antarmufassir dan mengonfirmasinya dengan kitab tafsir zahir serta kamus bahasa Al-Qur'an. Dengan demikian, makna isyari yang dirumuskan tetap berakar pada makna lahiriah teks.

Hasil dan Pembahasan

1. Hasil

a. Makna Isyari Ayat-Ayat Fasad fi al-Ard dalam Tafsir Sufi Klasik

Hasil penelitian terhadap rumusan masalah pertama menunjukkan bahwa kelima tafsir isyari memaknai *fasad fi al-ard* dalam dua lapis yang saling terhubung. Pada lapis zahir, *fasad* dipahami sebagai kerusakan nyata berupa kemaksiatan, perusakan tanaman dan keturunan, kecurangan dalam takaran, serta kerusakan di darat dan di laut. Pada lapis isyari, *fasad* dimaknai sebagai kerusakan batin yang mencakup dominasi hawa nafsu atas hati, kelalaian (*ghaflah*) dari mengingat Allah, ketamakan terhadap dunia, dan klaim kesalehan yang menipu diri sendiri. Term *al-ard* tidak hanya dipahami sebagai bumi fisik, tetapi juga diisyaratkan sebagai jasad dan nafsu manusia, sedangkan *al-barr* dan *al-bahr* dalam QS. al-Rum [30]: 41 diisyaratkan sebagai anggota tubuh lahir dan hati. Seluruh mufassir memegang prinsip bahwa makna isyari tidak menafikan makna zahir. Temuan ini menunjukkan bahwa tafsir isyari menempatkan kerusakan batin sebagai akar, sedangkan kerusakan bumi merupakan buahnya. Dengan kata lain, perbaikan bumi tidak dapat dipisahkan dari perbaikan jiwa manusia yang mengelolanya. Rincian temuan tersebut disajikan pada Tabel 1.

Tabel 1. Makna Zahir dan Makna Isyari Ayat-Ayat Fasad fi al-Ard

No	*Ayat*	*Makna Zahir*	*Makna Isyari*	*Konsep Kunci*
1	QS. al-Baqarah [2]: 11–12	Orang munafik dilarang berbuat kerusakan, tetapi mengaku sebagai pelaku perbaikan	Nafsu membungkus kerusakan dengan klaim kebaikan sehingga hati tidak menyadari kerusakannya sendiri	*Ghurur* dan *nifaq* batin
2	QS. al-Baqarah [2]: 205	Orang yang berkuasa merusak tanaman (*al-harth*) dan keturunan (*al-nasl*)	Kekuasaan hawa nafsu merusak benih amal dan potensi kebaikan di dalam hati	*Hubb al-riyasah* dan tirani nafsu
3	QS. al-A'raf [7]: 56	Larangan merusak bumi setelah diperbaiki dan perintah berdoa dengan takut dan harap	Hati yang telah diperbaiki dengan ma'rifat, zikir, dan tobat jangan dirusak kembali dengan maksiat	*Islah*, *khawf*, *raja'*, *ihsan*
4	QS. al-A'raf [7]: 85	Larangan mengurangi takaran dan timbangan serta merusak bumi	Kecurangan batin dalam menunaikan hak Allah, hak sesama manusia, dan hak alam	*Mizan* dan keadilan batin
5	QS. al-Qasas [28]: 77	Mencari akhirat tanpa melupakan bagian dunia dan larangan berbuat kerusakan	Dunia adalah sarana, bukan tujuan; kerusakan lahir ketika dunia menjadi kiblat hati	*Zuhd* dan *ihsan*

No	Ayat	Makna Zahir	Makna Isyari	Konsep Kunci
6	QS. al-Rum [30]: 41	Kerusakan di darat dan di laut akibat perbuatan manusia agar mereka kembali	Darat diisyaratkan sebagai anggota tubuh dan laut sebagai hati; *la'allahum yarji'un* adalah panggilan tobat	*Ghaflah* dan *tawbah*

b. Relasi Fasad Batin dan Fasad Lahir dalam Perilaku Karhutla

Hasil penelitian terhadap rumusan masalah kedua menunjukkan adanya relasi kausal antara *fasad* batin dan *fasad* lahir dalam praktik karhutla di Indonesia. Penelitian ini mengidentifikasi lima penyakit batin yang diisyaratkan ayat-ayat *fasad*, yaitu ketamakan (*thama'*), kelalaian (*ghaflah*), kesombongan penguasaan (*istighna'*), penipuan diri (*ghurur*), dan ketidakadilan (*zulm*). Kelima penyakit batin tersebut bermanifestasi dalam pola perilaku yang konkret. Ketamakan tampak dalam pembukaan lahan dengan cara membakar karena dianggap paling murah dan cepat. Kelalaian tampak dalam pengeringan gambut tanpa mempertimbangkan daya dukung ekosistem. Kesombongan penguasaan tampak dalam ekspansi konsesi yang memperlakukan hutan sebagai komoditas semata. Penipuan diri tampak dalam klaim pembangunan dan kesejahteraan yang menutupi kerusakan. Ketidakadilan tampak dalam lemahnya penegakan hukum dan pembiaran terhadap pelaku bermodal besar. Temuan ini menegaskan bahwa karhutla merupakan *fasad* lahir yang bersumber dari *fasad* batin. Kelima penyakit batin tersebut saling berkaitan dan membentuk satu siklus kerusakan yang terus berulang dari musim ke musim. Rincian relasi tersebut disajikan pada Tabel 2.

Tabel 2. Relasi Fasad Batin, Manifestasi Perilaku, dan Dampak Karhutla

No	Fasad Batin	Isyarat Ayat	Manifestasi Perilaku	Dampak Karhutla
1	Ketamakan (*thama'*)	QS. al-Qasas [28]: 77	Membuka lahan dengan cara membakar demi biaya murah dan waktu cepat	Kebakaran meluas, emisi karbon, dan kabut asap lintas wilayah
2	Kelalaian (*ghaflah*)	QS. al-Rum [30]: 41	Mengeringkan gambut melalui kanal dan mengabaikan alam sebagai ayat Allah	Gambut kering mudah terbakar dan api sulit dipadamkan
3	Kesombongan penguasaan (*istighna'*)	QS. al-Baqarah [2]: 205	Ekspansi konsesi yang memperlakukan hutan sebagai komoditas	Hilangnya tutupan hutan, keanekaragaman hayati, dan ruang hidup masyarakat
4	Penipuan diri (*ghurur*)	QS. al-Baqarah [2]: 11–12	Narasi pembangunan dan kesejahteraan yang menutupi kerusakan	Normalisasi pembakaran dan penolakan terhadap koreksi
5	Ketidakadilan (*zulm*)	QS. al-A'raf [7]: 85	Penegakan hukum lemah dan beban kesalahan dialihkan kepada petani kecil	Kebakaran berulang dan ketidakadilan ekologis

c. Kontekstualisasi Etika Ekosufistik bagi Mitigasi Karhutla

Hasil penelitian terhadap rumusan masalah ketiga menunjukkan bahwa dimensi isyari ayat-ayat *fasad fi al-ard* dapat dikontekstualisasikan menjadi enam prinsip etika ekosufistik bagi mitigasi karhutla. Keenam prinsip tersebut adalah *tazkiyat al-nafs* sebagai pemurnian motif ekonomi, *muraqabah* sebagai kesadaran diawasi Allah dalam mengelola lahan, *zuhd* sebagai pengendalian konsumsi dan ekspansi, *islah* sebagai pemulihan gambut dan hutan, *tawbah* ekologis sebagai pengakuan dan penebusan kerusakan, serta *ihsan* dan *'adl* sebagai kualitas terbaik dan keadilan dalam berelasi dengan alam. Setiap prinsip dioperasionalkan pada empat aras, yaitu individu dan petani, komunitas keagamaan dan pesantren, korporasi, serta negara. Prinsip-prinsip ini tidak menggantikan pendekatan hukum dan teknis, tetapi melengkapinya dengan menyentuh sumber batin perilaku. Temuan ini menunjukkan bahwa mitigasi karhutla akan lebih efektif apabila pencegahan struktural berjalan seiring dengan transformasi spiritual. Dengan demikian, etika ekosufistik berfungsi sebagai jembatan antara

makna batin ayat dan kebijakan praktis yang dapat dijalankan oleh berbagai pemangku kepentingan. Rincian kontekstualisasi tersebut disajikan pada Tabel 3.

Tabel 3. Prinsip Etika Ekosufistik dan Operasionalisasinya dalam Mitigasi Karhutla

No	*Prinsip*	*Dasar Isyari*	*Operasionalisasi*	*Aras Pelaku*
1	*Tazkiyat al-nafs*	Penyucian jiwa dari ketamakan (QS. al-Qasas [28]: 77)	Pembinaan motif ekonomi melalui majelis taklim; pembukaan lahan tanpa bakar dimaknai sebagai ibadah	Individu dan petani
2	*Muraqabah*	Doa dengan *khawf* dan *raja'* (QS. al-A'raf [7]: 56)	Kode etik pengelolaan lahan berbasis amanah dan patroli kampung berbasis masjid	Komunitas keagamaan
3	*Zuhd*	Dunia di tangan, bukan di hati (QS. al-Qasas [28]: 77)	Pembatasan ekspansi konsesi gambut dan konsumsi produk berkelanjutan	Korporasi dan konsumen
4	*Islah*	*Ba'da islahiha* (QS. al-A'raf [7]: 56)	Pembasahan kembali gambut, revegetasi, dan ekonomi alternatif sebagai amal jariyah	Komunitas dan negara
5	*Tawbah* ekologis	*La'allahum yarji'un* (QS. al-Rum [30]: 41)	Pengakuan tanggung jawab, pemulihan lahan, dan kompensasi bagi korban kabut asap	Korporasi dan negara
6	*Ihsan* dan *'adl*	Keadilan takaran (QS. al-A'raf [7]: 85)	Penegakan hukum tanpa tebang pilih, kurikulum ekosufistik pesantren, dan khutbah lingkungan	Negara dan pesantren

2. Pembahasan

a. Makna Isyari Ayat-Ayat Fasad fi al-Ard dalam Tafsir Sufi Klasik

Pembahasan rumusan masalah pertama diawali dengan penelusuran makna dasar term *fasad*. Al-Raghib al-Isfahani (1412 H) mendefinisikan *fasad* sebagai keluarnya sesuatu dari keadaan seimbang (*i'tidal*), baik sedikit maupun banyak, dan lawannya adalah *salah*. Definisi ini penting karena menunjukkan bahwa *fasad* tidak terbatas pada benda fisik, tetapi berlaku bagi jiwa, badan, dan segala sesuatu yang keluar dari keseimbangannya. Dalam Al-Qur'an, frasa yang berkaitan dengan *fasad fi al-ard* hadir dalam berbagai konteks, mulai dari kemunafikan, kekuasaan yang zalim, kecurangan ekonomi, hingga kerusakan di darat dan di laut. QS. al-Rum [30]: 41 misalnya menegaskan bahwa kerusakan tampak di darat dan di laut disebabkan oleh perbuatan tangan manusia, agar Allah merasakan kepada mereka sebagian akibat perbuatannya supaya mereka kembali ke jalan yang benar (Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019). Keragaman konteks ini menunjukkan bahwa *fasad* merupakan konsep moral-kosmik yang menghubungkan perilaku manusia dengan keadaan alam. Pada titik inilah tafsir isyari menemukan pijakannya, karena keseimbangan yang dirusak tidak hanya berada di luar diri, tetapi juga di dalam diri.

Penggalian makna isyari harus berpijak pada kaidah yang dapat dipertanggungjawabkan. Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani (1995) menegaskan bahwa tafsir isyari dapat diterima apabila tidak bertentangan dengan makna zahir ayat, didukung oleh dalil syar'i, tidak bertentangan dengan syariat dan akal, serta tidak diklaim sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki. Dengan kaidah tersebut, penafsiran Sahl al-Tustari atas QS. al-Rum [30]: 41 dapat dibaca secara proporsional. Al-Tustari (2002) menjelaskan bahwa Allah menjadikan darat sebagai perumpamaan bagi anggota tubuh lahir dan laut sebagai perumpamaan bagi hati. Hati disebut lebih luas manfaatnya dan lebih besar bahayanya, sehingga kerusakan di laut, yakni kerusakan hati, merupakan kerusakan yang paling dalam. Penafsiran ini tidak menolak makna zahir tentang kerusakan darat dan laut, tetapi menambahkan lapisan makna bahwa kerusakan lahiriah memiliki padanan di dalam diri manusia. Dengan demikian, al-Tustari meletakkan dasar bagi pembacaan bahwa kerusakan ekologis dan kerusakan spiritual berjalan dalam satu garis kausal yang tidak terpisahkan dan saling memengaruhi.

Lapisan makna isyari tersebut diperluas dalam tradisi tafsir sufi berikutnya. Al-Sulami (2001) dalam *Haqa'iq al-Tafsir* menghimpun ungkapan para sufi generasi awal yang cenderung membaca ayat-ayat tentang bumi sebagai isyarat tentang keadaan hati dan nafsu. Dalam kerangka ini, larangan merusak bumi setelah diperbaiki pada QS. al-A'raf [7]: 56 dipahami pula sebagai larangan merusak hati setelah ia diperbaiki melalui ma'rifat dan ketaatan. Al-Qusyairi melanjutkan corak ini dengan memadukan makna lahir dan batin secara seimbang. Ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 11–12, ia menyoroti bahaya klaim kesalehan, yaitu ketika seseorang merasa menjadi pelaku perbaikan padahal hakikatnya sedang membuat kerusakan, karena nafsu telah menghiasi perbuatannya sehingga tampak baik (al-Qusyairi, 2000). Kajian metodologis atas *Lata'if al-Isyarat* menunjukkan bahwa al-Qusyairi menggunakan bahasa isyarat yang halus, bertumpu pada pengalaman spiritual, dan tetap menghormati makna lahir ayat (Ghoni et al., 2024). Bahasa isyarat semacam ini menghindarkan tafsir dari klaim makna yang berlebihan. Dengan corak ini, *fasad* dipahami sebagai penyakit batin yang paling berbahaya justru ketika pelakunya tidak menyadari keberadaannya.

Ibn 'Ajibah dalam *al-Bahr al-Madid* menghadirkan model penafsiran yang paling sistematis, karena setiap kelompok ayat ditafsirkan terlebih dahulu secara zahir, kemudian diikuti uraian isyarat (*al-isyarah*). Ketika menafsirkan QS. al-Qasas [28]: 77, ia menekankan bahwa dunia diberikan sebagai bekal menuju akhirat, sehingga kerusakan bermula ketika dunia dijadikan tujuan dan hati terikat kepadanya. Pada QS. al-Baqarah [2]: 205, kerusakan tanaman dan keturunan dibaca secara isyari sebagai rusaknya benih-benih amal dan potensi kebaikan akibat dominasi hawa nafsu yang berkuasa (Ibn 'Ajibah, 1999). Kajian terhadap hermeneutika sufi Ibn 'Ajibah menunjukkan bahwa ia mampu membaca ayat-ayat yang bermuatan sosial dengan perspektif batin yang membebaskan, tanpa meninggalkan kerangka zahir teks (Rofi'ah et al., 2025). Model dua lapis ini memperlihatkan bahwa tafsir isyari tidak bersifat eskapis. Sebaliknya, ia justru memberikan diagnosis yang lebih mendalam terhadap akar perilaku sosial, termasuk perilaku yang merusak lingkungan, dengan menempatkan nafsu manusia sebagai pusat persoalan yang harus diselesaikan terlebih dahulu sebelum perbaikan lahiriah dapat bertahan.

Al-Alusi dalam *Ruh al-Ma'ani* menutup lintasan tafsir isyari klasik dengan menghimpun tafsir zahir dan isyari dalam satu karya. Setelah menguraikan makna lahir ayat-ayat *fasad* berdasarkan bahasa, riwayat, dan pendapat para mufassir, ia menyertakan bagian isyarat yang memuat pembacaan batin. Pada QS. al-Rum [30]: 41, ia mengemukakan pembacaan isyari bahwa darat dan laut dapat dipahami sebagai jasad dan hati, sedangkan kerusakan keduanya bersumber dari dosa dan kelalaian. Frasa *la'allahum yarji'un* dibaca sebagai panggilan untuk kembali kepada Allah melalui tobat (al-Alusi, 1994). Posisi al-Alusi penting karena ia menunjukkan bahwa tafsir isyari dapat berdampingan dengan tafsir *bi al-ra'y* yang ketat secara bahasa. Dari lima mufassir tersebut tampak kesinambungan pandangan bahwa *fasad fi al-ard* memiliki dua wajah, yaitu wajah lahir berupa kerusakan bumi dan wajah batin berupa kerusakan jiwa. Kedua wajah ini tidak dipisahkan, melainkan dihubungkan dalam relasi sebab dan akibat yang saling memperkuat satu sama lain. Kesinambungan ini menegaskan bahwa makna isyari bukan tafsir yang menyimpang, melainkan pendalaman yang konsisten.

Analisis terhadap temuan rumusan masalah pertama menunjukkan bahwa tafsir isyari menawarkan pergeseran fokus yang mendasar dalam memahami *fasad fi al-ard*. Jika tafsir zahir, fikih, dan fatwa berhenti pada larangan terhadap perbuatan, tafsir isyari bergerak lebih jauh menuju sumber perbuatan, yaitu keadaan batin pelakunya. Melalui teori krisis spiritual-ekologis, temuan ini dapat dibaca sebagai bukti bahwa tradisi tafsir sufi telah lama mengenali apa yang kemudian dirumuskan Nasr sebagai krisis spiritual manusia modern. Isyarat darat sebagai jasad dan laut sebagai hati menunjukkan bahwa alam dan manusia dipahami sebagai cermin yang saling memantulkan. Kerusakan hati akan tampak di bumi, dan kerusakan bumi menjadi tanda bagi hati yang rusak. Implikasinya, upaya mengatasi kerusakan ekologis tanpa menyentuh dimensi batin hanya akan menyentuh gejala, bukan akar. Dengan demikian, makna isyari ayat *fasad fi al-ard* memberikan landasan epistemologis bagi pembacaan karhutla sebagai krisis yang sekaligus bersifat ekologis dan spiritual, sehingga mitigasinya pun harus

menyentuh kedua dimensi tersebut.

b. Relasi Fasad Batin dan Fasad Lahir dalam Perilaku Karhutla

Pembahasan rumusan masalah kedua berangkat dari tesis bahwa setiap *fasad* lahir memiliki akar *fasad* batin. Al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* menjelaskan bahwa hati adalah raja bagi anggota tubuh, sehingga baik dan rusaknya perbuatan bergantung pada baik dan rusaknya hati. Ia juga menguraikan bahwa cinta dunia (*hubb al-dunya*) merupakan pangkal berbagai kesalahan, sementara ketamakan dan kerakusan menjadi pintu masuk bagi penyakit-penyakit hati lainnya (al-Ghazali, n.d.). Dalam konteks karhutla, ketamakan menjadi akar dari praktik pembukaan lahan dengan cara membakar. Membakar dipilih karena dianggap paling murah, paling cepat, dan paling menguntungkan secara jangka pendek, tanpa memperhitungkan kerugian ekologis dan sosial yang ditimbulkan. Logika ini identik dengan isyarat QS. al-Qasas [28]: 77, yaitu ketika dunia tidak lagi menjadi sarana, melainkan tujuan yang mendominasi hati. Ketamakan inilah yang mengubah lahan dari amanah menjadi komoditas yang dapat dikorbankan demi keuntungan sesaat bagi segelintir pihak, sementara kerugiannya ditanggung oleh masyarakat luas dan generasi mendatang.

Penyakit batin kedua adalah kelalaian (*ghaflah*), yaitu hilangnya kesadaran bahwa alam merupakan ayat Allah yang memiliki keseimbangan dan hak untuk dijaga. Kelalaian ini tampak dalam praktik pengeringan lahan gambut melalui kanal-kanal drainase yang mengabaikan sifat alamiah gambut sebagai ekosistem basah. Gambut yang dikeringkan menjadi sangat mudah terbakar dan sulit dipadamkan, sehingga kebakaran kecil dapat meluas menjadi bencana regional. Isyarat al-Tustari tentang laut sebagai hati menemukan relevansinya di sini, karena kerusakan yang paling berbahaya adalah kerusakan yang tidak terlihat di permukaan, sebagaimana api gambut yang membara di bawah tanah. Kajian tentang tasawuf dan ekologi menegaskan bahwa konservasi cenderung gagal apabila tidak disertai transformasi batin, karena perilaku ekologis yang berkelanjutan memerlukan kesadaran internal, bukan sekadar kepatuhan eksternal (Aisah, 2026). Dengan demikian, kelalaian bukan sekadar ketidaktahuan teknis, melainkan keterputusan spiritual antara manusia dan alam yang membuat manusia tidak lagi mampu membaca tanda-tanda kerusakan yang sebenarnya telah lama tampak di sekelilingnya.

Penyakit batin ketiga adalah kesombongan penguasaan (*istighna'*) dan cinta kekuasaan (*hubb al-riyasah*) yang diisyaratkan QS. al-Baqarah [2]: 205. Ayat ini menggambarkan orang yang apabila berkuasa berusaha membuat kerusakan, merusak tanaman dan keturunan. Dalam konteks karhutla, sikap ini tampak pada ekspansi konsesi perkebunan dan kehutanan yang memperlakukan hutan sebagai ruang kosong yang siap dikonversi. Kajian ekoteologi tentang alih fungsi hutan menunjukkan bahwa pemikiran Nasr membantu menjelaskan bagaimana desakralisasi alam membuka jalan bagi konversi hutan secara masif, karena hutan tidak lagi dipandang sebagai bagian dari tatanan sakral, melainkan sebagai sumber daya ekonomi semata (Muizudin & Azmi, 2023). Kesombongan penguasaan ini merusak *al-harth* dalam makna lahir, yaitu tanaman dan lahan pertanian masyarakat, sekaligus merusak *al-nasl*, yaitu generasi yang terpapar kabut asap. Secara isyari, ia juga merusak benih kebaikan dalam diri pelaku karena kekuasaan atas alam telah menggantikan penghambaan kepada Pencipta alam. Kesombongan ini menjadikan pelaku merasa berhak atas bumi, padahal ia hanya pemegang amanah.

Penyakit batin keempat adalah penipuan diri (*ghurur*) sebagaimana diisyaratkan QS. al-Baqarah [2]: 11–12. Ketika dilarang membuat kerusakan, mereka menjawab bahwa mereka justru pelaku perbaikan, padahal merekalah pembuat kerusakan, tetapi mereka tidak menyadarinya. Pola ini tampak dalam narasi pembangunan dan kesejahteraan yang kerap digunakan untuk membenarkan pembukaan lahan secara besar-besaran. Kerusakan ekologis ditutupi dengan klaim pertumbuhan ekonomi, penyerapan tenaga kerja, dan ketahanan pangan, sementara dampak kabut asap terhadap kesehatan, pendidikan, dan perekonomian masyarakat terabaikan (Jubba et al., 2025). Isyarat al-Qusyairi tentang nafsu yang menghiasi kerusakan sehingga tampak sebagai kebaikan menjelaskan mengapa praktik pembakaran

terus berulang meskipun telah diharamkan oleh fatwa dan dilarang oleh hukum. Penipuan diri membuat pelaku kebal terhadap koreksi karena ia tidak merasa bersalah dan justru merasa sedang berjasa bagi masyarakat. Oleh karena itu, larangan hukum perlu disertai upaya membongkar ilusi kesalehan yang bersarang di dalam batin para pelaku, baik individu maupun institusi, melalui dakwah yang menyentuh kesadaran dan nurani.

Penyakit batin kelima adalah ketidakadilan (*zulm*) yang diisyaratkan QS. al-A'raf [7]: 85 melalui larangan mengurangi takaran dan timbangan. Secara isyari, kecurangan dalam takaran dipahami sebagai kecurangan dalam menunaikan hak, baik hak Allah, hak sesama manusia, maupun hak alam. Dalam konteks karhutla, ketidakadilan tampak dalam lemahnya kerangka hukum, minimnya keterlibatan penegak hukum, dan buruknya koordinasi antarlembaga yang membuat pencegahan belum efektif (Novitasari et al., 2024). Ketidakadilan juga tampak ketika sanksi tidak memberikan efek jera dan ketika beban kesalahan sering ditimpakan kepada petani kecil, sementara pelaku dengan modal besar relatif terlindungi. Kerusakan timbangan keadilan ini merupakan bentuk *fasad* sosial yang memperpanjang siklus kebakaran dari tahun ke tahun. Kelima penyakit batin tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan saling berkelindan. Ketamakan melahirkan kelalaian, kelalaian diperkuat oleh kesombongan penguasaan, kesombongan ditutupi oleh penipuan diri, dan semuanya dilanggengkan oleh ketidakadilan struktural yang membiarkan kerusakan terus berlangsung. Siklus inilah yang menjelaskan mengapa karhutla selalu kembali, meskipun regulasi terus diperbarui.

Analisis terhadap temuan rumusan masalah kedua menunjukkan bahwa karhutla merupakan contoh paling nyata dari kesinambungan antara *fasad* batin dan *fasad* lahir. Teori krisis spiritual-ekologis Nasr menjelaskan bahwa ketika alam kehilangan dimensi sakralnya, manusia memperlakukannya sebagai objek yang dapat dieksploitasi tanpa batas. Temuan penelitian ini memperinci tesis tersebut dengan menunjukkan mekanisme batin yang bekerja di balik eksploitasi, yaitu ketamakan, kelalaian, kesombongan penguasaan, penipuan diri, dan ketidakadilan. Dengan demikian, desakralisasi alam yang dirumuskan Nasr tidak hanya terjadi pada tataran pemikiran, tetapi juga mengendap dalam penyakit-penyakit hati yang kemudian menjelma dalam perilaku konkret. Relasi ini juga menjelaskan mengapa pendekatan hukum dan teknis belum sepenuhnya berhasil. Hukum bekerja pada perbuatan, sedangkan akar perbuatan berada di dalam jiwa. Selama penyakit batin tidak disembuhkan, pelaku akan terus menemukan celah untuk mengulang kerusakan. Karena itu, mitigasi karhutla memerlukan pendekatan yang menyentuh dua lapis sekaligus, yakni struktur dan jiwa, secara bersamaan dan saling menguatkan.

c. Kontekstualisasi Etika Ekosufistik bagi Mitigasi Karhutla di Indonesia

Pembahasan rumusan masalah ketiga memerlukan kerangka kontekstualisasi yang jelas agar makna isyari tidak berhenti sebagai renungan personal. Abdullah Saeed (2006) menegaskan bahwa penafsiran kontekstual menuntut gerak dari konteks pewahyuan menuju konteks kontemporer dengan mengidentifikasi nilai-nilai yang bersifat universal dan hierarkis, lalu menerapkannya pada situasi baru secara bertanggung jawab. Dengan kerangka tersebut, makna isyari ayat-ayat *fasad fi al-ard* dapat diangkat menjadi nilai-nilai universal, yaitu penyucian jiwa, kesadaran ilahiah, pengendalian diri, perbaikan, pertobatan, dan kebaikan dalam berelasi dengan alam. Nilai-nilai ini kemudian diterjemahkan ke dalam konteks karhutla di Indonesia yang memiliki karakter khas, seperti dominasi lahan gambut, ketergantungan ekonomi masyarakat pada perkebunan, keterlibatan korporasi besar, dan kuatnya peran lembaga keagamaan. Kontekstualisasi ini menjadikan tafsir isyari tidak hanya relevan bagi para salik, tetapi juga bagi petani, pengusaha, pendakwah, dan pembuat kebijakan yang terlibat langsung dalam tata kelola lahan. Dengan cara ini, makna batin ayat dapat hadir sebagai energi moral dalam ruang publik.

Prinsip pertama dan kedua adalah *tazkiyat al-nafs* dan *muraqabah*. *Tazkiyat al-nafs* diarahkan untuk memurnikan motif ekonomi dari ketamakan, sehingga keuntungan tidak lagi dikejar dengan mengorbankan keseimbangan alam. *Muraqabah* menumbuhkan kesadaran bahwa setiap tindakan terhadap lahan berada dalam pengawasan Allah, sebagaimana isyarat

QS. al-A'raf [7]: 56 yang memerintahkan berdoa dengan rasa takut dan harap setelah larangan merusak bumi. Quraish Shihab (2002) menjelaskan bahwa QS. al-Rum [30]: 41 menunjukkan keterkaitan erat antara perilaku manusia dan keseimbangan alam, sehingga kerusakan lingkungan merupakan akibat dari pelanggaran manusia terhadap sistem yang telah ditetapkan Allah. Pada aras individu, kedua prinsip ini dapat dioperasionalkan melalui pembinaan petani dan pengusaha dalam majelis taklim agar praktik pembukaan lahan tanpa bakar dipahami sebagai bentuk ibadah. Dengan demikian, pilihan teknis untuk tidak membakar lahan memperoleh makna spiritual yang memperkuat ketaatan secara internal, bukan sekadar karena takut terhadap sanksi. Kesadaran yang lahir dari dalam diri inilah yang membuat perilaku ramah lingkungan bertahan lebih lama.

Prinsip ketiga adalah *zuhd*, yang dalam konteks ekologis dimaknai sebagai pengendalian diri terhadap konsumsi dan ekspansi yang berlebihan. *Zuhd* tidak berarti meninggalkan dunia, melainkan menempatkan dunia di tangan, bukan di hati, sebagaimana isyarat QS. al-Qasas [28]: 77 yang memerintahkan mencari akhirat tanpa melupakan bagian dari dunia. Pada aras korporasi, *zuhd* dapat diterjemahkan menjadi pembatasan ekspansi konsesi pada lahan gambut, komitmen terhadap rantai pasok bebas deforestasi, dan kesediaan menerima keuntungan yang wajar demi keberlanjutan. Pada aras konsumen, *zuhd* mendorong pilihan terhadap produk yang dihasilkan secara berkelanjutan dan penolakan terhadap produk yang berasal dari praktik pembakaran. Prinsip ini menjawab akar ketamakan yang telah diidentifikasi pada rumusan masalah kedua. Tanpa *zuhd*, kebijakan pengendalian akan selalu berhadapan dengan dorongan ekspansi yang tidak terbatas. Dengan *zuhd*, batas ekologis diterima sebagai bagian dari ketundukan kepada Allah, bukan sebagai hambatan bagi pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan. Pertumbuhan yang disertai *zuhd* akan lebih adil dan lestari.

Prinsip keempat adalah *islah*, yang berakar pada frasa *ba'da islahiha* dalam QS. al-A'raf [7]: 56. Secara isyari, frasa ini dipahami sebagai larangan merusak kembali hati yang telah diperbaiki, sedangkan secara lahir ia melarang merusak bumi yang telah ditata Allah dalam keseimbangan. Dalam konteks karhutla, *islah* dioperasionalkan melalui restorasi gambut dengan pembasahan kembali (*rewetting*), penanaman kembali (*revegetation*), dan revitalisasi ekonomi masyarakat yang tidak bergantung pada pembakaran. Aktivitas restorasi ini dapat dibingkai sebagai amal jariyah yang pahalanya terus mengalir selama ekosistem yang dipulihkan memberikan manfaat. Kajian ekoteologi Qur'ani tentang perlindungan hutan menunjukkan bahwa nilai amanah, keseimbangan, dan akuntabilitas dapat diintegrasikan ke dalam pendidikan lingkungan dan praktik hukum, sehingga konservasi hutan menjadi tanggung jawab spiritual sekaligus kewargaan (Nur et al., 2025). Dengan bingkai *islah*, restorasi tidak hanya menjadi program teknis pemerintah, tetapi juga gerakan keagamaan yang melibatkan masyarakat secara sukarela dan berkelanjutan. Masjid, pesantren, dan majelis taklim dapat menjadi simpul gerakan restorasi tersebut.

Prinsip kelima adalah *tawbah* ekologis yang bersumber dari frasa *la'allahum yarji'un* dalam QS. al-Rum [30]: 41. Dalam pembacaan isyari, kerusakan yang tampak di bumi merupakan teguran agar manusia kembali kepada Allah. Tobat dalam tradisi tasawuf memiliki tiga unsur, yaitu penyesalan, penghentian perbuatan, dan tekad untuk tidak mengulanginya, ditambah pemulihan hak apabila kesalahan berkaitan dengan pihak lain. Dalam konteks karhutla, *tawbah* ekologis dapat dioperasionalkan melalui pengakuan tanggung jawab oleh pelaku, penghentian praktik pembakaran, pemulihan lahan yang rusak, dan pemberian kompensasi kepada masyarakat yang menjadi korban kabut asap. Prinsip ini memberikan bahasa moral bagi mekanisme pertanggungjawaban yang selama ini hanya dipahami secara hukum. Bagi korporasi dan negara, *tawbah* ekologis menuntut keterbukaan terhadap kesalahan kebijakan masa lalu. Dengan demikian, tobat tidak lagi dipahami sebagai urusan privat antara hamba dan Tuhan, tetapi juga sebagai tanggung jawab publik untuk memulihkan hak-hak alam dan manusia yang telah dilanggar oleh perbuatan manusia.

Prinsip keenam adalah *ihsan* dan *'adl*, yaitu kualitas terbaik dalam berelasi dengan alam yang disertai keadilan dalam penegakan aturan. Prinsip ini menjawab akar ketidakadilan yang

diisyaratkan QS. al-A'raf [7]: 85. Pada aras negara, *'adl* menuntut penegakan hukum yang tidak tebang pilih, sehingga pelaku besar dan kecil diperlakukan secara setara. Pada aras komunitas keagamaan, *ihsan* dapat dioperasionalkan melalui kurikulum ekosufistik di pesantren, khutbah lingkungan di masjid-masjid wilayah rawan kebakaran, dan penguatan peran ormas Islam dalam dakwah hijau. Modal sosial untuk itu sebenarnya telah tersedia melalui fatwa MUI, gerakan dakwah hijau Muhammadiyah, dan lembaga kebencanaan Nahdlatul Ulama (Jubba et al., 2025). Kontribusi tafsir isyari adalah memberikan kedalaman spiritual bagi gerakan-gerakan tersebut, sehingga dakwah lingkungan tidak berhenti pada larangan dan ancaman. Dakwah tersebut dapat bergerak menuju pembinaan jiwa yang melahirkan cinta terhadap alam sebagai ciptaan Allah. Dengan demikian, keenam prinsip membentuk satu kesatuan etika ekosufistik yang menyentuh individu, komunitas, korporasi, dan negara secara utuh.

Analisis terhadap temuan rumusan masalah ketiga menunjukkan bahwa kontekstualisasi dimensi isyari ayat-ayat *fasad fi al-ard* menghasilkan etika ekosufistik yang bersifat korektif sekaligus transformatif. Etika ini bersifat korektif karena setiap prinsip dirumuskan untuk menjawab penyakit batin tertentu yang menjadi akar karhutla. *Tazkiyat al-nafs* dan *zuhd* menjawab ketamakan, *muraqabah* menjawab kelalaian, *islah* menjawab kesombongan penguasaan, *tawbah* menjawab penipuan diri, sedangkan *ihsan* dan *'adl* menjawab ketidakadilan. Etika ini bersifat transformatif karena prinsip-prinsipnya tidak hanya mencegah perbuatan, tetapi juga membentuk kesadaran baru tentang alam sebagai bagian dari tatanan sakral. Dalam kerangka teori Nasr, temuan ini merupakan bentuk konkret dari resakralisasi alam yang ditawarkan sebagai jalan keluar dari krisis ekologis. Resakralisasi tersebut tidak dilakukan melalui wacana filosofis yang abstrak, tetapi melalui praktik spiritual yang dapat dijalankan oleh petani, pengusaha, pendakwah, dan pembuat kebijakan. Dengan demikian, tafsir isyari menemukan relevansi sosialnya dalam upaya pemulihan bumi Indonesia dari krisis karhutla yang terus berulang.

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan tiga hal sebagai jawaban atas tiga rumusan masalah yang diajukan. Pertama, tafsir isyari al-Tustari, al-Sulami, al-Qusyairi, Ibn 'Ajibah, dan al-Alusi memaknai *fasad fi al-ard* dalam dua lapis yang saling terhubung, yaitu kerusakan lahir di bumi dan kerusakan batin di dalam jiwa. Darat dan laut diisyaratkan sebagai anggota tubuh dan hati, sedangkan kerusakan bumi dipahami sebagai cerminan dominasi hawa nafsu, kelalaian, ketamakan, dan klaim kesalehan semu. Kedua, krisis karhutla di Indonesia merupakan manifestasi *fasad* lahir yang bersumber dari lima penyakit batin, yaitu ketamakan, kelalaian, kesombongan penguasaan, penipuan diri, dan ketidakadilan. Kelima penyakit tersebut bermanifestasi dalam praktik pembakaran untuk membuka lahan, pengeringan gambut, ekspansi konsesi, narasi pembangunan yang menutupi kerusakan, serta lemahnya penegakan hukum. Ketiga, dimensi isyari ayat-ayat *fasad fi al-ard* dapat dikontekstualisasikan menjadi enam prinsip etika ekosufistik, yaitu *tazkiyat al-nafs*, *muraqabah*, *zuhd*, *islah*, *tawbah* ekologis, serta *ihsan* dan *'adl*, yang dioperasionalkan pada aras individu, komunitas, korporasi, dan negara. Setiap prinsip dirumuskan untuk menyembuhkan penyakit batin tertentu yang menjadi akar perilaku pembakaran hutan dan lahan. Temuan ini menegaskan bahwa mitigasi karhutla memerlukan transformasi spiritual yang berjalan seiring dengan pembenahan struktural. Penelitian selanjutnya disarankan menguji penerapan etika ekosufistik ini secara empiris di komunitas rawan karhutla.

Daftar Pustaka

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

Agita, N., & Harun, M. S. (2025). Rekonstruksi makna fasad dalam isu pemanasan global perspektif tafsir maqasidi. *Al-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, *3*(1), 111–129. https://doi.org/10.24014/alqudwah.v3i1.29774

Aisah, S. (2026). Why does conservation fail without inner transformation? Perspectives from Sufism and ecology. *Syifa al-Qulub: Jurnal Studi Psikoterapi Sufistik*, *10*(2), 1–17. https://doi.org/10.15575/saq.v10i2.54228

Al-Alusi, S. M. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim wa al-sab' al-mathani* ('A. 'A. 'Atiyyah, Ed.; Vols. 1–16). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Dhahabi, M. H. (2000). *Al-tafsir wa al-mufassirun* (Vols. 1–3). Maktabah Wahbah.

Al-Farmawi, 'A. (1977). *Al-bidayah fi al-tafsir al-mawdu'i: Dirasah manhajiyyah mawdu'iyyah*. Al-Hadarah al-'Arabiyyah.

Al-Ghazali, A. H. M. (n.d.). *Ihya' 'ulum al-din* (Vols. 1–4). Dar al-Ma'rifah.

Al-Isfahani, R. (1412 H). *Al-mufradat fi gharib al-Qur'an* (S. 'A. al-Dawudi, Ed.). Dar al-Qalam.

Al-Qusyairi, 'A. K. (2000). *Lata'if al-isyarat* (I. Basyuni, Ed.; 3rd ed., Vols. 1–3). Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab.

Al-Sulami, A. 'A. R. (2001). *Haqa'iq al-tafsir* (S. 'Imran, Ed.; Vols. 1–2). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Tustari, S. (2002). *Tafsir al-Tustari* (M. B. 'U. al-Sud, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Zarqani, M. 'A. (1995). *Manahil al-'irfan fi 'ulum al-Qur'an* (F. A. Zamarli, Ed.; Vols. 1–2). Dar al-Kitab al-'Arabi.

Anggraini, R. D., & Rohmatika, R. V. (2021). Konsep ekosufisme: Harmoni Tuhan, alam dan manusia dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr. *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, *16*(2), 1–30. https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9971

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

Febriani, N. A., Syahida, A. R., & Taufiq, T. T. (2023). Eco-Sufism in the light of the Qur'ān: A thematic study of Tafsir Al-Misbah by Muhammad Quraish Shihab. *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, *12*(1), 119–142. https://doi.org/10.21580/tos.v12i1.17844

Ghoni, A., Fauji, H., & Zulaiha, E. (2024). Analisis kajian metodologis kitab tafsir Lathaif al-Isyarat karya Imam al-Qusyairi. *Mashadiruna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, *3*(2), 85–90. https://doi.org/10.15575/mjiat.v3i2.25314

Hafizzullah, Ismail, N., & Ulya, R. F. (2020). Tafsir Lathâif al-Isyârât Imam al-Qusyairy: Karakteristik dan corak penafsiran. *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, *4*(2), 147–159. https://doi.org/10.30983/fuaduna.v4i2.3594

Huda, M. A., Mufid, A., & Intania, N. (2026). Ecocritical reading in the Qur'an: An analysis of the concept of corruption and its ecological ethical implications. *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, *10*(1), 49–62. https://doi.org/10.30762/qof.v10i1.3679

Ibn 'Ajibah, A. M. (1999). *Al-bahr al-madid fi tafsir al-Qur'an al-majid* (A. 'A. Raslan, Ed.). Hasan 'Abbas Zaki.

Jubba, H., Wahdini, M., Sudirman, Tanjung, A. A., & Mohamed, A. H. I. (2025). Green dakwah and green fatwa: The response of the Muslim community in Indonesia to forest and land fire disasters. *Jurnal Ushuluddin*, *33*(1), 176–187. https://doi.org/10.24014/Jush.v33i1.36496

Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). *Al-Qur'an dan terjemahannya: Edisi penyempurnaan 2019*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.

Khalid, F. (2019). *Signs on the earth: Islam, modernity and the climate crisis*. Kube Publishing.

Mansur. (2026). The methodology of tafsir ishari and a critical analysis from the perspective of Qur'anic exegesis studies. *Journal of Indonesian Islamic Studies*, *5*(2), 1075–1090. https://doi.org/10.24256/jiis.v5i2.12073

Muizudin, & Azmi, S. (2023). Ekoteologi Islam dan Hindu pada alih fungsi hutan: Telaah pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan Vandana Shiva. *Inklusiva: Jurnal Studi Agama-Agama*, *1*(1), 87–104. https://doi.org/10.15408/ijsaa.v1i1.41394

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

Nasr, S. H. (1997). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. ABC International Group.

Novitasari, N., Kaskoyo, H., Darmawan, A., Endaryanto, T., Wulandari, C., & Bakri, S. (2024). Kebijakan kelembagaan dalam tindakan mitigasi dan penanganan kebakaran hutan dan lahan di Sumatera Selatan. *Jurnal Hutan Tropis*, *12*(1), 59–71. https://doi.org/10.20527/jht.v12i1.19025

Nur, A., Husin, H., Alwizar, & Yasir, M. (2025). Qur'anic ecotheology and the ethics of forest protection in Indonesia. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, *26*(2), 351–382. https://doi.org/10.14421/qh.v26i2.6312

Nuralita, F. I., & Badruzaman, A. (2025). Tafsir ilmi perlindungan lingkungan terhadap ekologi dan keadilan lingkungan. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, *14*(1), 245–260. https://doi.org/10.15408/quhas.v14i1.39957

Rofi'ah, K., Kerwanto, & Budiman, I. (2025). Sufi feminist hermeneutics in Ibn 'Ajībah's tafsīr on the discourse of gender-related verses. *An-Nida': Jurnal Pemikiran Islam*, *49*(2), 240–256. https://doi.org/10.24014/an-nida.v49i2.38297

Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.

Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur'an* (Vols. 1–15). Lentera Hati.

Zulfikar, E., Kusnadi, & Juwita, R. (2023). Eco-Sufism in Tafsir Al-Azhar: Hamka's Sufism interpretation's contribution to sustainable environmental conservation in Indonesia. *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir*, *8*(1). https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v8i1.5699