

EKOTEOLOGI DALAM AL-QURAN  
(STUDI PEMIKIRAN SEYYED HOSSEIN NASR)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:  
SALMAN ALI  
NIM: 2386131032

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
2025 M./1447 H.



## ABSTRAK

Krisis ekologi global dewasa ini tidak semata-mata merupakan akibat dari kekeliruan teknis, ketidakefisienan teknologi, atau lemahnya implementasi kebijakan lingkungan, melainkan mencerminkan krisis mendasar dalam cara pandang manusia terhadap alam. Paradigma antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat nilai, tujuan akhir, dan penguasa atas tatanan kosmik telah mendominasi kerangka pembangunan modern. Pandangan ini secara sistemik melegitimasi eksploitasi alam secara masif dan instrumental, yang tidak hanya mengakibatkan kerusakan lingkungan seperti deforestasi, polusi, dan kepunahan biodiversitas, tetapi juga memperparah ketimpangan sosial-ekonomi, khususnya di negara-negara berkembang yang bergantung pada sumber daya alam. Sebagai respons kritis terhadap kerangka berpikir antroposentris tersebut, pendekatan ekosentris muncul dengan tawaran nilai etis baru yang menempatkan alam sebagai entitas yang memiliki nilai intrinsik. Namun demikian, ekosentrisme sering kali gagal mengintegrasikan dimensi sosial-ekonomi dalam praksisnya, sehingga menimbulkan ketegangan antara konservasi ekologis dan kebutuhan dasar manusia.

Dalam konteks ini, ekoteologi Islam yang dikembangkan oleh Seyyed Hossein Nasr menghadirkan pendekatan spiritual-religius yang menggabungkan etika lingkungan dengan prinsip-prinsip teologis seperti tauhid, amanah, dan kesucian alam sebagai ciptaan Tuhan. Pemikiran Nasr memberikan kritik tajam terhadap sekularisme modern dan menawarkan sintesis antara dimensi metafisis dan ekologis sebagai dasar etika lingkungan yang holistik. Tulisan ini menganalisis kritik Nasr terhadap paradigma antroposentris dan menggali relevansi ekoteologinya dalam merespons tantangan eksploitasi lingkungan, khususnya di sektor pertambangan di Indonesia. Melalui pendekatan ini, penulis menegaskan urgensi transisi menuju paradigma pembangunan berkelanjutan yang menjunjung tinggi keadilan ekologis dan kesejahteraan sosial secara simultan.

*Kata Kunci: Ekoteologi, Seyyed Hossein Nasr, Antroposentrisme, Tauhid, Amanah, Etika Lingkungan, Eksploitasi Alam, Islam, Pertambangan, Keadilan Ekologis.*



## ABSTRACT

The contemporary global ecological crisis is not merely the result of technical errors, technological inefficiencies, or weak environmental policy implementation, but rather reflects a fundamental crisis in the human worldview toward nature. The anthropocentric paradigm which positions humans as the center of value, the ultimate end, and the sovereign of the cosmic order has dominated the framework of modern development. This perspective systematically legitimizes large-scale and instrumental exploitation of nature, leading not only to environmental degradation such as deforestation, pollution, and biodiversity loss, but also to worsening socio-economic inequality, particularly in developing countries that heavily rely on natural resources. As a critical response to this anthropocentric framework, ecocentrism emerges with a new ethical stance that regards nature as an entity possessing intrinsic value. However, ecocentrism often fails to incorporate socio-economic dimensions into its praxis, creating tension between ecological conservation and the fulfillment of basic human needs.

In this context, Islamic ecotheology, as developed by Seyyed Hossein Nasr, offers a spiritual-religious approach that integrates environmental ethics with theological principles such as tawhid divine unity, amanah trusteeship, and the sanctity of nature as God's creation. Nasr's thought provides a sharp critique of modern secularism and proposes a synthesis between metaphysical and ecological dimensions as the foundation of a holistic environmental ethic. This paper analyzes Nasr's critique of the anthropocentric paradigm and explores the relevance of his ecotheological perspective in addressing the challenges of environmental exploitation, particularly within the mining sector in Indonesia. Through this approach, the author emphasizes the urgent need for a transition toward a sustainable development paradigm that upholds both ecological justice and social welfare simultaneously.

*Keywords: Ecotheology, Seyyed Hossein Nasr, Anthropocentrism, Tawhid, Amanah, Environmental Ethics, Natural Resource Exploitation, Islam, Mining, Ecological Justice.*



## الملخص

إنّ الأزمة البيئية العالمية المعاصرة لا تعود فقط إلى الأخطاء التقنية، أو ضعف الكفاءة التكنولوجية، أو قصور تنفيذ السياسات البيئية، بل تعكس في جوهرها أزمة عميقة في نظرة الإنسان إلى الطبيعة. لقد هيمن النموذج الأنثروبوسنتري، الذي يضع الإنسان في مركز القيم، والغرض النهائي، والحاكم على النظام الكوني، على إطار التنمية الحديثة. وتُشرعن هذه الرؤية استغلال الطبيعة بشكل واسع وأداتي، مما يؤدي إلى تدهور بيئي مثل إزالة الغابات، والتلوث، وفقدان التنوع البيولوجي، كما تفاقم الفوارق الاجتماعية والاقتصادية، خصوصًا في البلدان النامية التي تعتمد بشدة على الموارد الطبيعية.

وفي مواجهة هذا النموذج الفكري الأنثروبوسنتري، برز النهج الإيكوسنتري كاستجابة نقدية، مقدّمًا قيمًا أخلاقية جديدة تعتبر الطبيعة ككيان له قيمة ذاتية. إلا أن هذا النهج غالبًا ما يفشل في دمج البعد الاجتماعي والاقتصادي في ممارساته، مما يؤدي إلى توتر بين الحفاظ البيئي وتلبية الاحتياجات الإنسانية الأساسية.

وفي هذا السياق، تقدم الإيكولوجيا الإسلامية التي طورها سيد حسين نصر نهجًا روحيًا دينيًا يجمع بين الأخلاق البيئية والمبادئ اللاهوتية مثل التوحيد، والأمانة، وقدسيتها الطبيعية بوصفها خلقًا إلهيًا. تنتقد أفكار نصر العلمانية الحديثة نقدًا حادًا، وتقترح تركيبة تجمع بين الأبعاد الميتافيزيقية والبيئية كأساس لأخلاق بيئية شاملة. تحلل هذه الورقة نقد نصر للنموذج الأنثروبوسنتري، وتستكشف أهمية رؤيته الإيكوثيولوجية في مواجهة تحديات استغلال البيئة، ولا سيما في قطاع التعدين في إندونيسيا. ومن خلال هذا النهج، يؤكد الباحث على الحاجة الملحة إلى الانتقال نحو نموذج تنموي مستدام يعزز العدالة البيئية والرفاه الاجتماعي في آن واحد.

الكلمات المفتاحية: البيئة الدينية، سيد حسين نصر، الأنثروبوسنترية، التوحيد، الأمانة، الأخلاق البيئية، استغلال الموارد الطبيعية، الإسلام، التعدين، العدالة البيئية.



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan dibawah ini

Nama : Salman Ali  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131032  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Ekoteologi Dalam Al-Quran Studi Pemikiran  
Seyyed Hossein Nasr.

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri, apabila saya mengutip dari orang lain maka akan saya cantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi yang berlaku di lingkungan atas perbuatan tersebut, sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 02 Agustus 2025  
Yang membuat pernyataan



Salman Ali



TANDA PERSETUJUAN TESIS

EKOTEOLOGI DALAM AL-QURAN STUDI PEMIKIRAN SEYYED  
HOSSEIN NASR

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi Strata Dua  
untuk Memperoleh Gelar Magister Agama (M.Ag)

Disusun oleh:  
Salman Ali  
NIM: 2386131032

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

Jakarta, 02 Agustus 2025

Menyetujui

Pembimbing I



Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

Pembimbing II



Dr. Abd. Muid N., M. A

Mengetahui,  
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N., M.A.



## TANDA PENGESAHAN TESIS

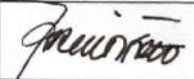
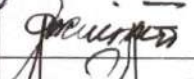
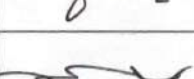
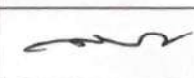

### EKOTEOLOGI DALAM AL-QURAN STUDI PEMIKIRAN SEYYED HOSSEIN NASR.

Disusun Oleh:

Nama : Salman Ali  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131032  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada:

Selasa, 26 Agustus 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm	Penguji II	
4	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Sekretaris	

Jakarta, Kamis, 2 Oktober 2025

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta,

  
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	Z	ق	Q
ب	b	س	S	ك	K
ت	t	ش	Sy	ل	L
ث	ts	ص	Sh	م	M
ج	j	ض	Dh	ن	N
ح	<u>h</u>	ط	Th	و	W
خ	kh	ظ	Zh	ى	H
د	d	ع	‘	ء	A
ذ	dz	غ	G	ى	Y
ر	r	ف	F	-	-

### Catatan:

- a. Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya ر ب ditulis rabba
- b. Vokal panjang (mad): fathah (baris di atas) ditulis â atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya القارعت ditulis dengan al-qâri‘ah, المساكين ditulis dengan al-masâkîn, المفلحون ditulis al-muflihûn.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti huruf qamariyah ditulis al, misalnya: الكافرون ditulis al-kâfirûn. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf syamsiyah, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya الرجال ditulis ar-rijâl, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi al-qamariyah ditulis al-rijâl. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.

Ta‘marbûthah (ة), apabila terletak diakhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya البقرة ditulis al-baqarah. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya ; زكاة المال ditulis zakât al-mâl, atau ditulis سورة النسي surât an-Nisâ’. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya saja: وهو خير الرازيقین ditulis wa huwa khair ar-râziqî



## KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Subhānahu wa Ta‘ālā atas limpahan rahmat, petunjuk, serta kekuatan lahir dan batin yang telah mengiringi proses penulisan hingga terselesaikannya tesis ini. Shalawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada junjungan, Nabi Muhammad shallālu ‘alaihi wasallam, beserta keluarga beliau, para sahabat, tâbi‘in, tâbi‘ut tâbi‘in, dan seluruh pengikutnya yang setia menjaga dan mengamalkan ajarannya hingga akhir zaman. Āmīn.

Perjalanan dalam menyusun tesis ini tentu tidak lepas dari berbagai tantangan, dinamika intelektual, dan proses perenungan yang mendalam. Namun, berkat pertolongan Allah serta dukungan dari banyak pihak yang sangat berarti, penulis dapat menyelesaikan karya ilmiah ini dengan penuh rasa syukur dan haru.

Dengan penuh rasa hormat dan terima kasih yang tulus, penulis menyampaikan apresiasi khusus kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., Rektor Universitas PTIQ Jakarta, atas kesempatan istimewa yang diberikan untuk melanjutkan studi di kampus yang penuh keberkahan ini.
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, atas dedikasinya dalam membina mahasiswa dengan penuh perhatian dan kesabaran.
3. Dr. H. Abd. Muid N., M.A., Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, yang sejak awal hingga akhir studi senantiasa mendampingi dan memastikan kelancaran proses akademik penulis.

4. Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A., Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta terima Kasih bimbingan yang santun, perhatian yang konsisten, dan motivasi yang tiada henti.
5. Dr. Mulawarman Hannase, Lc., M.A.Hum., Manajer Pendidikan PKU Masjid Istiqlal, yang telah memberikan arahan, semangat, dan pendampingan akademik yang berharga.
6. Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, MA., pembimbing I, yang telah dengan penuh kesabaran meluangkan waktu dan tenaga untuk memberikan arahan intelektual yang mendalam dan sangat berarti.
7. Kementerian Keuangan RI melalui Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) yang telah memberikan beasiswa penuh selama dua tahun, memungkinkan penulis menyelesaikan studi ini tanpa hambatan finansial.
8. Ucapan terima kasih yang tak terhingga penulis sampaikan kepada kedua orang tua tercinta, yang telah menjadi sumber kekuatan, keteguhan, dan inspirasi sepanjang perjalanan hidup dan studi ini. Doa yang tidak pernah putus, dukungan yang tulus, serta kasih sayang yang tiada batas menjadi cahaya penuntun dalam setiap langkah penulis. Tanpa pengorbanan, kesabaran, dan semangat yang mereka curahkan, mustahil penulis dapat menyelesaikan tahapan akademik ini dengan baik. Semoga Allah Subhānahu wa Ta‘ālā senantiasa melimpahkan kesehatan, umur yang berkah, dan balasan terbaik atas segala kebaikan dan cinta yang mereka berikan.
9. Ucapan terima kasih yang paling tulus penulis sampaikan kepada istri tercinta, yang telah menjadi sahabat sejati, penenang di tengah kegelisahan, dan sumber kekuatan dalam setiap langkah perjuangan akademik ini
10. Penulis juga menyampaikan rasa terima kasih yang mendalam kepada teman-teman dan sahabat seperjuangan, baik di lingkungan kampus, komunitas intelektual, maupun dalam ruang-ruang diskusi informal yang penuh semangat. Terima kasih atas kebersamaan, dukungan moril, pertukaran ide, dan motivasi yang telah menguatkan penulis di tengah dinamika akademik. Tawa, diskusi kritis, dan saling menyemangati di saat-saat sulit menjadi bagian yang sangat berarti dalam perjalanan ini. Semoga persahabatan ini senantiasa terjaga dan menjadi bagian dari amal jariyah ilmu yang bermanfaat

Akhir kata, penulis menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif sangat diharapkan demi perbaikan di masa yang akan datang. Semoga tulisan

ini memberikan kontribusi bermakna dalam pengembangan ilmu, khususnya dalam bidang studi Al-Qur'an dan tafsir, serta menjadi amal jariyah yang bermanfaat di sisi Allah Subhānahu wa Ta'ālā.

Jakarta, 2 Agustus 2025

Salman Ali



## DAFTAR ISI

Judul .....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis .....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing .....	xi
Halaman Pengesahan Tesis .....	xiii
Pedoman Transliterasi .....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi .....	xix
<b>BAB I: PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang .....	1
B. Permasalahan .....	6
C. Tujuan Penelitian .....	7
D. Manfaat Penelitian .....	7
E. Kerangka Teori .....	7
F. Tinjauan Pustaka .....	8
G. Metode Penelitian .....	10
<b>BAB II: KAJIAN TEORITIS TERKAIT EKOTEOLOGI DAN PEMIKIRAN SAYYED HOSSEIN NASR .....</b>	<b>13</b>
A. Definisi Ekoteologi .....	13
1. Pengertian Ekoteologi .....	13
2. Ekoteologi dengan Etika Lingkungan .....	16
B. Sejarah dan Perkembangan Ekoteologi .....	23
1. Latar Belakang Munculnya Ekoteologi .....	23
2. Tokoh dan Pemikiran Awal Ekoteologi .....	26
3. Perkembangan Ekoteologi dalam Islam .....	27
C. Prinsip-Prinsip Dasar Ekoteologi .....	31

1. Tauhid dan Kesakralan Alam.....	31
2. Manusia sebagai Khalifah dan Amanah.....	35
3. Keseimbangan dalam Ekosistem.....	37
4. Larangan Berbuat Kerusakan terhadap alam .....	40
5. Kesadaran Kosmik dan Spiritualitas Ekologis .....	43
D. Ekoteologi Sebagai Kajian Interdisipliner.....	47
1. Ekospritual: demensi spritualitas alam .....	47
2. Ekoteologi sebagai dasar keadilan lingkungan .....	51
3. Keterkaitan manusia dan lingkungan .....	54
<b>BAB III: BIOGRAFI SAYYED HOSSEIN NASR .....</b>	<b>59</b>
A. Riwayat Hidup Sayyed Hossein Nasr .....	59
1. Latar Belakang Keluarga dan Kelahiran.....	59
2. Pendidikan dan Perjalanan Akademik.....	61
3. Kiprah Internasional dan Pengaruh Global.....	63
B. Latar belakang pemikiran Sayyed Hossein Nasr .....	65
1. Pengaruh Tradisi Islam Klasik dan Sufisme .....	65
2. Kritik terhadap Pandangan Dunia Modern .....	68
3. Pandangan Kosmologis tentang Alam .....	71
C. Karya-Karya Sayyed Hossein Nasr.....	74
D. Tokoh yang Mempengaruhi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr....	79
<b>BAB IV: ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG EKOTEOLOGI DALAM</b>	
<b>    PERSPEKTIF SEYYED HOSSEIN NASR .....</b>	<b>87</b>
A. Konsep Dasar Alam dalam Al-Qur'an.....	87
1. Alam sebagai Tanda-Tanda Kebesaran Allah.....	87
2. Kesucian dan Kesakralan Alam dalam Perspektif Tauhid....	92
3. Alam sebagai Amanah dan Ujian bagi Manusia .....	98
B. Peran Manusia terhadap Alam Menurut Al-Qur'an.....	102
1. Manusia sebagai Khalifah.....	102
2. Etika Ekologis dalam Al-Qur'an .....	107
3. Prinsip Moderasi dalam Konsumsi dan Eksploitasi Alam ...	112
C. Kerusakan Lingkungan dalam Perspektif Al-Qur'an.....	118
1. Gambaran Al-Qur'an tentang Kerusakan Bumi.....	118
2. Korelasi antara Dosa Sosial dan Bencana Ekologis.....	121
3. Solusi Qur'ani Taubat Ekologis dan Pemulihan .....	126
D. Integrasi Pesan-Pesan Al-Qur'an dalam Ekoteologi Islam.....	132
1. Al-Qur'an sebagai Landasan Spiritualitas Ekologis .....	132
2. Relevansi Al-Qur'an dalam Menanggapi Krisis Ekologis	
Kontemporer .....	138
3. Perspektif Ulama dan Cendekiawan Muslim terhadap	
Ekoteologi Qur'ani .....	142
E. Analisis Kritis Pemikiran Seyyed Hossein Nasr .....	147

1. Kritik Nasr ekosentris manusia terhadap lingkungan .....	147
2. Dukungan Nasr terhadap ekoteologi .....	152
BAB V: PENUTUP.....	157
A. Kesimpulan .....	157
B. Keterbatasan Penelitian.....	158
C. Saran .....	159
DAFTAR PUSTAKA .....	161
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	



## **BAB I PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Pandangan antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat alam semesta serta satu-satunya sumber nilai dan makna dalam tatanan kosmik telah menjadi kerangka dominan dalam banyak sistem filsafat dan kebijakan pembangunan modern.<sup>1</sup> Paradigma ini melahirkan orientasi dunia yang menjustifikasi eksploitasi alam secara masif, di mana lingkungan hidup dipandang semata-mata sebagai objek yang tersedia untuk ditaklukkan, dimanfaatkan, dan diekstraksi demi memenuhi kepentingan manusia. Akibatnya, terbentuklah model ekonomi yang berlandaskan pada pertumbuhan tanpa batas dan konsumsi yang berlebihan, tanpa mempertimbangkan kapasitas regeneratif bumi atau keseimbangan ekologis.<sup>2</sup> Sebagai ilustrasi nyata, berbagai proyek pembangunan infrastruktur skala besar dan industri ekstraktif seperti pertambangan, pembukaan lahan besar-besaran, dan ekspansi kawasan industri sering kali dijalankan dengan mengabaikan dampak ekologis jangka panjang, mulai dari degradasi tanah, kerusakan habitat, hingga peminggiran komunitas lokal yang secara historis bergantung pada kelestarian lingkungan tersebut untuk keberlanjutan hidup mereka.<sup>3</sup>

Ekosentrisme, sebagai respons kritis terhadap dominasi antroposentrisme, menawarkan orientasi etis yang menempatkan alam dan

---

<sup>1</sup> A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), 22-24.

<sup>2</sup> A. Sonny Keraf, *Filsafat Lingkungan Hidup* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 48-51.

<sup>3</sup> Chelsea Batavia, "Is Anthropocentrism Really the Problem?," dalam *Jurnal Animal Sentience*, Vol. 27 No. 20 Tahun 2020, hal 17.

seluruh bentuk kehidupan sebagai entitas yang memiliki nilai intrinsik, bukan sekadar instrumen bagi kepentingan manusia. Meskipun pendekatan ini memuat niat luhur untuk membangun relasi yang lebih adil dan harmonis antara manusia dan alam, ia kerap kali gagal menyediakan kerangka operasional yang konkret dan aplikatif, terutama dalam konteks pembangunan berkelanjutan skala makro. Ketika nilai-nilai ekologis diutamakan secara absolut dan dilepaskan dari realitas sosial-ekonomi, terutama tanpa adanya sintesis yang konstruktif antara kepentingan ekologi dan tuntutan pembangunan, maka muncul resistensi, khususnya dari negara-negara berkembang. Negara-negara ini, yang masih sangat bergantung pada eksploitasi sumber daya alam untuk pertumbuhan ekonomi dan pengentasan kemiskinan, kerap melihat ekosentrisme sebagai bentuk "ekologisme normatif" yang kurang sensitif terhadap kebutuhan pembangunan yang bersifat mendesak. Dalam konteks ini, tanpa jembatan antara etika lingkungan dan keadilan sosial-ekonomi, ekosentrisme dapat terperangkap dalam idealisme moral yang sulit dioperasionalkan dalam kebijakan global yang inklusif dan berkeadilan.<sup>4</sup>

Dalam praktik implementatifnya, dominasi ekosentrisme yang ketat sering kali menimbulkan dilema etis dan politis, terutama ketika prinsip-prinsip ekologis diterapkan secara kaku tanpa mempertimbangkan realitas sosial-ekonomi masyarakat yang terdampak. Ketika perlindungan terhadap alam dijadikan prioritas absolut, kebutuhan dasar manusia seperti akses terhadap pangan, tempat tinggal yang layak, pekerjaan, dan kesejahteraan ekonomi sering kali terpinggirkan atau bahkan dikorbankan. Ketegangan ini menciptakan jurang antara etika lingkungan dan keadilan sosial, dua prinsip yang semestinya berjalan selaras dalam kerangka pembangunan berkelanjutan yang holistik. Di banyak negara Global South, tekanan untuk menerapkan kebijakan pelestarian alam yang ketat umumnya berasal dari lembaga internasional, badan donor, atau konsensus global tentang krisis iklim. Namun ironisnya, masyarakat lokal yang justru paling bergantung secara langsung pada alam untuk kelangsungan hidup mereka sering kali kehilangan akses terhadap lahan, sumber daya, dan ruang hidup tradisional mereka akibat kebijakan konservasi yang elitis atau teknokratis. Fenomena ini mencerminkan bentuk baru dari "kolonialisme ekologis", di mana suara dan kepentingan masyarakat adat dan komunitas marjinal diabaikan atas nama perlindungan alam, tanpa partisipasi yang adil atau mekanisme redistribusi manfaat yang inklusif.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Katarzyna Guczalska, *Ecocentrism. Hopes and Concerns*, New York: Columbia University Press. 2018, hal 41.

<sup>5</sup> Layna Droz, "Anthropocentrism as the scapegoat of The Environmental Crisis: a review," dalam *Jurnal Ethics in Science and Environmental Politics*, Vol. 22 No. 25 Tahun 2022, hal. 49.

Oleh karena itu, penting untuk menekankan keseimbangan antara pendekatan ekosentris yang menekankan nilai intrinsik alam, dan realitas ekonomi yang dihadapi oleh masyarakat global, khususnya di negara-negara berkembang. Dalam menghadapi kompleksitas krisis lingkungan dan tantangan pembangunan, sejumlah pemikir dan praktisi menawarkan pendekatan etika lingkungan yang holistik yakni suatu pendekatan yang tidak memisahkan antara pelestarian ekosistem dan pemenuhan kebutuhan dasar manusia seperti pangan, pekerjaan, tempat tinggal, dan kesehatan. Pendekatan ini menolak dikotomi antara alam dan manusia, serta menekankan bahwa kelestarian lingkungan dan kesejahteraan sosial bukanlah tujuan yang saling bertentangan, melainkan saling terkait dan saling memperkuat. Dalam kerangka ini, pembangunan kebijakan lingkungan yang berkeadilan dan inklusif menjadi sangat krusial, agar moralitas ekologis tidak menjadi domain elit global semata, tetapi terhubung secara konkret dengan pengalaman hidup masyarakat akar rumput. Maka, membangun jembatan antara nilai-nilai etika lingkungan dan kebijakan ekonomi bukan hanya memungkinkan sinergi antara konservasi dan pembangunan, tetapi juga menjadi prasyarat etis untuk menciptakan tatanan dunia yang berkelanjutan dan berkeadilan ekologis.<sup>6</sup>

Indonesia adalah negara yang kekayaan alam yang berlimpah termasuk sektor pertambangan. Pada tahun 2023 energi dan sumber daya Mineral dapat meningkatkan sumber daya manusia mencapai 123, 26%.<sup>7</sup> Pertambangan merupakan sumber daya alam yang menjadikan aset bagi negara Indonesia. Pada awal abad ke 21 pemerintah Indonesia telah mencari akal untuk memperkuat pengawasan, peraturan dan kesejahteraan masyarakat dalam sektor pertambangan.<sup>8</sup> Dengan upaya tersebut berbagai kebijakan yang diterapkan oleh pemerintah Indonesia berupaya mengembangkan sektor pertambangan serta menjaga keseimbangan ekosistem dan kelestarian alam.

Indonesia sebagai negara yang kaya akan sumber daya alam berada di persimpangan antara eksploitasi ekonomi dan konservasi ekologis. Kebijakan pembangunan yang cenderung antroposentris telah mempercepat deforestasi dan konflik agraria, sementara inisiatif konservasi yang ekosentris belum sepenuhnya mengakomodasi kepentingan sosial-ekonomi masyarakat adat. Ini memperlihatkan betapa pentingnya kebutuhan akan paradigma nilai yang baru dan seimbang. Indonesia sebagai negara yang kaya akan sumber daya alam berada di persimpangan antara eksploitasi ekonomi dan konservasi ekologis.

---

<sup>6</sup> Dr Namita Kalita, "Ecocentrism vs. Anthropocentrism: Reimagining Humanity's Relationship with Nature," dalam *Jurnal Humanities Social Science and Management*, Vol. 4 No. 6 Tahun 2024, hal. 49.

<sup>7</sup> Arifin Tasrif, *Kementerian Energi dan sumber Daya Mineral Tahun 2023*, Jakarta: 2023. hal 422.

<sup>8</sup> Nandang sudradjat, *Teori dan praktik pertambangan Indonesia menurut hukum*, Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2010, hal. 56.

Kebijakan pembangunan yang cenderung antroposentris telah mempercepat deforestasi dan konflik agraria, sementara inisiatif konservasi yang ekosentris belum sepenuhnya mengakomodasi kepentingan sosial-ekonomi masyarakat adat. Ini memperlihatkan betapa pentingnya kebutuhan akan paradigma nilai yang baru dan seimbang.<sup>9</sup> Dengan demikian menggunakan langkah kolaborasi ini, keseimbangan ekonomi dan pelestarian lingkungan dapat terealisasi tanpa merusak alam.

Dalam konteks inilah, pendekatan spiritual dan teologis terhadap lingkungan mendapatkan relevansi baru. Ekoteologi sebagai disiplin yang mengkaji relasi antara teologi dan ekologi, muncul sebagai jalan tengah yang mempertemukan spiritualitas, keadilan sosial, dan keberlanjutan ekologis. Pendekatan ini memberikan ruang bagi nilai-nilai religius dalam memaknai dan merawat alam. Pemikiran Seyyed Hossein Nasr menjadi relevan dalam diskursus ini karena ia menolak pandangan sekuler yang memisahkan manusia dari kosmos. Nasr menekankan pentingnya mengembalikan dimensi sakral dalam memandang alam, sebagaimana tercermin dalam ajaran Islam dan Al-Qur'an. Pandangan ini menyatukan etika lingkungan dan metafisika Islam dalam satu kerangka.

Penelitian terdahulu bertujuan memberikan landasan teori dan mendukung penelitian dan berbagai penelitian terdahulu terkait teori, konsep dan temuan yang relevan untuk mendukung penelitian ini seperti Penelitian yang dilakukan oleh Estefina dkk, dengan judul *Analisis Pertumbuhan PDB Indonesia melalui Pengembangan Sektor Pertambangan*.<sup>10</sup> Dan penelitian yang dilakukan oleh Ni Putu Ambar Pratiwi dan Gusti Bagus Indrajaya dengan judul *Pengaruh Pertumbuhan Ekonomi dan Pengeluaran Pemerintah Terhadap Tenaga Kerja Serta Kesejahteraan Masyarakat di Provinsi Bali*.<sup>11</sup> Kedua peneliti ini mengungkapkan dampak positif sektor pertambangan memberikan kontribusi besar terhadap ekspor dan pendapatan di negara berkembang seperti negara Afrika yang berkontribusi 60% dari keseluruhan ekspor dan sektor pertambangan menciptakan lapangan pekerjaan dalam jumlah besar bagi masyarakat sekitar terutama di daerah terpencil dengan ekonomi terbatas.

Penelitian yang dilakukan oleh Tri Hayati dengan judul *Hak Penguasaan Negara Terhadap Implikasi Terhadap Bentuk Pengusahaan*

---

<sup>9</sup> Syahrir Ika, "Kebijakan Hilirisasi Mineral Policy Reform Untuk Meningkatkan Penerimaan Negara," dalam *Jurnal Kajian Ekonomi dan Keuangan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 42.

<sup>10</sup> Estefania, Estina Sativa, dan Eva Noorliana, "Analisis Pertumbuhan PDB Indonesia Melalui Pengembangan Sektor Pertambangan," dalam *Jurnal Indonesia Sosial Sains*, Vol 2 No.1 Tahun 2021, hal. 26.

<sup>11</sup> Ni Putu Ambar Pratiwi dan I Gusti Bagus Indrajaya, "Pengaruh Pertumbuhan Ekonomi dan Pengeluaran Pemerintah Terhadap Penyerapan Tenaga Kerja Serta Kesejahteraan masyarakat di Provinsi Bali," dalam *Jurnal Buletin Studi Ekonomi*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2019, hal. 17.

*Pertambangan*.<sup>12</sup> dan penelitian yang dilakukan oleh Fenty U. Puluhulawa dengan judul *Pengawasan Sebagai Instrumen Penegakan Hukum pada Pengelolaan Usaha Pertambangan Mineral dan Batubara*.<sup>13</sup> dari kedua penelitian terdahulu ini, mereka mengungkapkan dampak negatif dari pertambangan yang berbagai dimensi termasuk aspek lingkungan, sosial ekonomi, dan kesehatan masyarakat, kedua penelitian ini memperhatikan pentingnya strategi yang lebih berkelanjutan dan bertanggung jawab dalam sektor pertambangan guna untuk mengurangi dampak negatif dari sektor pertambangan.

Kajian literatur terdahulu yang membahas tentang konsep ekoteologi dalam Al-Qur'an studi pemikiran Seyyed Hossein Nasr diantaranya dilakukan oleh Nendy Maulaya Anggriani dkk, dengan judul *Konsep Ekosufisme dalam perspektif Seyyed Hossin Nasr*.<sup>14</sup> Dan penelitian yang dilakukan oleh Reni Dian Anggarani dengan judul *Konsep Eko sufisme Harmonisasi Tuhan, Alam, dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr*.<sup>15</sup> Kedua penelitian ini menegaskan pentingnya ekologi karena kurangnya nilai spiritual dalam lingkungan hidup pada masyarakat dan bagaimana seharusnya manusia beretika atau menjaga alam dalam bentuk konsep ekoteologi.

Dengan demikian, beberapa kajian penelitian terdahulu perlu dilakukan penyempurnaan temuan baru yang lebih spesifik dan mendasar mengenai konsep ekologi dalam Al-Qur'an. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis serta mengembangkan pemahaman tentang peran ekoteologi dalam Al-Qur'an menjadi solusi terhadap dampak negatif industri pertambangan. Adapun yang menjadi tujuan spesifik penelitian ini adalah mengidentifikasi kontribusi ekonomi pertambangan, mengevaluasi dampak negatif eksploitasi alam dan menganalisis bagaimana konsep ekoteologi dalam Al-Qur'an dalam perspektif pemikiran Seyyed Hossein Nasr sehingga memberikan solusi untuk mengelola sumber daya alam secara berkelanjutan dan bertanggung jawab, sehingga dapat memberikan manfaat ekonomi tanpa merusak lingkungan dan kesejahteraan masyarakat.

---

<sup>12</sup> Tri Hayati, "Hak Penguasaan Negara Terhadap Sumber Daya Alam dan Implikasinya Terhadap Bentuk Pengusahaan Pertambangan," dalam *Jurnal Hukum & Pembangunan* Vol. 49 No. 3 Tahun 2019, hal. 65.

<sup>13</sup> Fenty U Puluhulawa, "Pengawasan sebagai Instrumen Penegakan hukum pada Pengelolaan Usaha pertambangan Mineral dan Batubara," dalam *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 11 No. 2, Tahun 2011, hal. 15.

<sup>14</sup> Nendy Maulaya Anggriani, Hasyimsyah Nasution dan Hotmatua Paralihan Harahap, "Konsep Eko Sufisme dalam Perspektif Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Tsaqafah* Vol 3. No. 6 Tahun 2023, hal. 10.

<sup>15</sup> Reni Dian Anggraini dan Ratu Vina Rohmatika, "Konsep Eko Sufisme Harmoni Tuhan Alam dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Al-Adyan*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2022. hal. 30.

## **B. Permasalahan**

### 1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah disebutkan ada beberapa permasalahan dalam penelitian ini dan dapat diidentifikasi menjadi:

- a. Krisis ekologi global saat ini bukan hanya hasil dari ketidakefisienan teknologi atau kelemahan regulasi, melainkan mencerminkan cara pandang yang lebih dalam: paradigma antroposentris.
- b. Eksploitasi terhadap sumber daya alam secara berlebihan dapat menimbulkan dampak negatif secara signifikan seperti pencemaran udara dan air dan kerusakan habitat satwa liar yang tidak dikelola dengan baik dan benar.
- c. Konsep ekoteologi dalam Al-Qur'an menjadi solusi terhadap eksploitasi alam dan Seyyed Hossein Nasr memberikan pemahaman pentingnya menjaga alam sebagai ciptaan tuhan.

### 2. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Masalah yang dibatasi dalam tulisan ini adalah:

- a. Kritik Nasr terhadap paradigma antroposentris dalam pembangunan modern.
- b. Tawaran alternatif berupa ekoteologi Qur'ani yang menekankan prinsip *Tauhid*, *amanah*, dan *kesucian alam*.
- c. Peneliti membatasi pada kajian konsep ekoteologi dalam Al-Qur'an tidak membahas ekoteologi dari agama lain dan pemikiran Seyyed Hossein Nasr akan menjadi fokus utama.
- d. Relevansi pemikiran tersebut terhadap tantangan pembangunan dan etika lingkungan di negara-negara berkembang

### 3. Rumusan Masalah

- a. Bagaimana Seyyed Hossein Nasr memahami ekoteologi dalam kerangka pemikiran Islam.?
- b. Bagaimana konsep ekoteologi dalam Al-Qur'an dapat menjadi solusi untuk mengatasi eksploitasi alam dalam industri pertambangan.?
- c. Bagaimana pendapat Seyyed Hossein Nasr mengenai konsep ekoteologi diterapkan dalam menjaga keseimbangan sumber daya alam.?

## **C. Tujuan Penelitian**

1. Menganalisis kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap paradigma antroposentris.
2. Mengungkap konsep ekoteologi dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr.
3. Mengevaluasi relevansi pemikiran ekoteologis Nasr dalam konteks pembangunan berkelanjutan.

4. Menganalisis pandangan Seyyed Hossein Nasr tentang ekoteologi.

#### **D. Manfaat Penelitian**

Penelitian ini diharapkan memberikan manfaat baik secara teoritis dan praktis sebagai berikut:

1. Manfaat teoritis
  - a. Penelitian ini dapat memberikan kontribusi signifikan dalam ilmu pengetahuan dengan memberikan pemahaman yang mendalam tentang konsep ekoteologi dalam Al-Qur'an dan pemikiran Seyyed Hossein Nasr
  - b. Mengembangkan teori ekoteologi dalam konteks islam dan menjadi referensi penelitian selanjutnya.
2. Manfaat praktis
  - a. Meningkatkan kesadaran akan pentingnya menjaga keseimbangan ekologi dan menjaga alam sebagai ciptaan tuhan.
  - b. Menawarkan solusi untuk mengatasi dampak negatif atas industri pertambangan terhadap lingkungan dan Masyarakat.

#### **E. Kerangka Teori**

Penelitian ini membahas tentang konsep ekoteologi dalam Al-Qur'an pemikiran Seyyed Hossein Nasr. Konsep ekoteologi merupakan bentuk teologi yang konstruktif yang menguraikan antara agama dan alam khususnya dalam konteks lingkungan.<sup>16</sup> Teori teologi diperkenalkan pertama kali oleh Julian H. Steward pada tahun 1930. Dalam prinsipnya mengatakan bahwa antara lingkungan dan manusia memberikan timbal balik yang saling mempengaruhi.<sup>17</sup> Khususnya pada pemahaman relasi tuhan, manusia dan bumi harus seimbang dan harmonis. Masalah konsep ekoteologi bukan hanya bersifat sekuler akan tetapi merupakan permasalahan agama yang serius karena awal mula permasalahan dari pemahaman agama yang keliru.<sup>18</sup> Dengan demikian konsep ekoteologi berusaha untuk meluruskan perspektif ini dengan memadukan perinsip agama yang benar dalam menjaga kelestarian lingkungan.

Al-Qur'an memiliki ajaran teologi tentang pemeliharaan lingkungan yang sangat jelas dan menyeluruh. didalam Al-Qur'an bukan hanya hubungan manusia dengan tuhan dan sesama manusia tetapi hubungan manusia dengan alam juga di sangat diperhatikan. Al-Qur'an mengakui kesetaraan manusia,

---

<sup>16</sup> Carroll John E, *Ekologi and Religion: Scientists Speak* Quincy, IL: Pers Fransiskan, 1998. hal. 189.

<sup>17</sup> Robert A. Manners, Julian Haynes Steward, *American Anthropologist*, t.tp: t.p. 1973. Hal. 90.

<sup>18</sup> Abdul Quddus, "Ecotheology Islam Teologi Konstruktif atas Krisis Lingkungan," dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol.16 No. 2 Tahun 2012, hal. 46.

hewan, dan tumbuhan itu sama, walaupun manusia memiliki kedudukan yang tinggi.<sup>19</sup> Bukan berarti manusia berhak semana-mena terhadap alam atau mengeksploitasi secara berlebihan. Manusia merupakan pengelola ciptaan Tuhan dengan kodrat manusia sebagai sarana beramal dan Tuhan adalah manifestasi dari keselarasan dan alam membutuhkan manusia untuk mengurus dan memelihara alam. Sedangkan manusia membutuhkan alam sebagai fasilitas untuk bersosialisasi dengan manusia lainnya.<sup>20</sup> Dengan demikian Tuhan, manusia dan alam saling bergantung satu sama lain dan agama yang menjadi pendamai antara Tuhan, manusia, dan alam.<sup>21</sup>

Seyyed Hossein Nasr merupakan seorang filsuf terkenal di negara Iran pada tahun 1933, beliau lahir di lingkungan ulama dan fisikawan dan seorang penghafal Al-Qur'an, syair-syair dan budaya Persia.<sup>22</sup> Seyyed Hossein Nasr menekankan pentingnya metafisika dan kosmologi baginya semua benda di alam ini berasal dari Tuhan, sangat penting untuk diketahui relasi antara Tuhan, manusia, dan alam.<sup>23</sup> Ia juga menggabungkan agama sebagai ideologi untuk mengatasi masalah ekologi dan menekankan konsep tauhid, khalifah dan amanah sebagai fondasi untuk menciptakan harmonisasi antara manusia dan alam.<sup>24</sup> Dengan demikian, teori Seyyed Hossein menawarkan pandangan komprehensif yang memadukan dari segi spiritual dan material dalam kehidupan manusia serta ajaran agama menjadi rujukannya untuk menciptakan keharmonisan antara Tuhan, manusia dan alam serta mencari solusi atas krisis lingkungan saat ini.

## F. Tinjauan Pustaka

Dalam penulisan ini, peneliti menggali informasi dari beberapa penelitian terdahulu sebagai pertimbangan dan mengenai kekurangan dan kelebihan yang sudah ada. Selain itu peneliti menggali dari sumber seperti buku-buku maupun jurnal dalam rangka untuk mendapatkan informasi terdahulu serta teori yang digunakan untuk sebagai landasan teori ilmiah. Penelitian terdahulu yang diambil oleh penulis adalah bahwa industri pertambangan adalah sumber ekonomi bagi sebuah negara maju seperti karya

---

<sup>19</sup> Wardani, *Islam Ramah Lingkungan dari Ekoteologi Al-Qur'an Hingga Fiqh al-Biah*, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, Tahun 2015, hal. 46.

<sup>20</sup> Tita Rositawati, "Tuhan, Manusia Dan Alam dalam Perspektif Filsafat Pendidikan Islam," dalam *Jurnal Irfani* Vol. 14 No.1 Tahun 2018, hal. 42.

<sup>21</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan manusia dan Alam Jembatan spiritual dan Filosofis Puncak Kebijaksanaan*, Yogyakarta: Ircisod, 2021, hal. 219.

<sup>22</sup> Priyo Sudibyo, *Pemikiran Pendidikan Islam Seyyed Hossein Nasr*, t.tp: tp, t.th, hal 243.

<sup>23</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan manusia dan Alam Jembatan spiritual dan Filosofis Puncak Kebijaksanaan*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, hal. 160.

<sup>24</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, USA: Oxford University Press, Tahun 1996, hal. 270.

dari Ayuna Hutapea dengan judul *Analisis sektor pertambangan bisnis non basis serta daya saing ekonomi dalam peningkatan pertumbuhan ekonomi kota medan*.<sup>25</sup> Karya dari Reno Fitriani penelitian membahas tentang *Pertambangan Batubara Dampak Lingkungan, Sosial dan Ekonomi*.<sup>26</sup> Dan karya Jose M. Azcue dengan buku *Environmental Impacts of Mining Activity emphasis on Mitigation and Remedial Measures*.<sup>27</sup> dari ketiga karya di atas membahas bahwa industri pertambangan sangat berperan sebagai dasar utama dalam meningkatkan ekonomi dan sosial di negara.

Penelitian terdahulu yang membahas dampak negatif dari industri pertambangan seperti karya Jorg Meyer dkk dengan judul *The Curse of Natural Resources*.<sup>28</sup> Buku ini membahas fenomena mengeksploitasi alam secara berlebihan dapat berpengaruh terhadap lingkungan dan pembangunan ekonomi bagi negara. Penelitian yang dilakukan oleh Reflita dengan judul *Eksplorasi Alam dan Perusakan Lingkungan Istimbath Hukum atas Ayat-ayat Lingkungan*. Membahas manusia adalah khalifah di bumi wajib menjaga alam semesta ini dan segala bentuk kerusakan yang terjadi di bumi ini dilarang dalam agama.<sup>29</sup> Dan karya ditulis oleh Juang Rata Matangaran dkk dengan judul *Faktor Eksploitasi dan Kuantifikasi Limbah Kayu dalam Rangka Peningkatan Efisiensi Pemanenan Hutan Alam*.<sup>30</sup> Membahas tentang kerusakan alam disebabkan oleh eksploitasi yang secara berlebihan dan tanpa adanya kesadaran dari manusia dalam mengelola alam.

Penelitian terdahulu yang membahas konsep ekoteologi sebagai solusi dalam dampak negatif dari eksploitasi sumber daya alam seperti karya Wasil dengan karya *Ekoteologi dalam Menyikapi Krisis Ekologi di Indonesia*

---

<sup>25</sup> Ayuna Hutapea, Rosalina A M Koleangan, dan Ita P F Rorong, “Analisis Sektor Basis dan Non Basis serta Daya Saing Ekonomi dalam Peningkatan Pertumbuhan Ekonomi kota Medan,” dalam *Jurnal Berkala Ilmiah Efisiensi*, Vol.20 No. 03 Tahun 2020, hal 17.

<sup>26</sup> Reno Fitriyanti, “Pertambangan Batubara: Dampak Lingkungan, Sosial dan Ekonomi,” dalam *Jurnal Redoks* Vol.1 No.1 tahun 2016. hal. 18.

<sup>27</sup> José M Azcue, *Environmental impacts of mining activities: emphasis on mitigation and remedial measures Springer Science & Business Media*, t.tp: t.p, 2012, hal 47.

<sup>28</sup> Jeffrey D Sachs and Andrew M Warner, “the Curse of Natural Resources,” dalam *Jurnal European Economic review*, Vol 45 No. 4 Tahun 200, hal. 38.

<sup>29</sup> Reflita Reflita, “Eksplorasi Alam dan Perusakan Lingkungan Istibat Hukum atas Ayat-ayat Lingkungan,” dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2015, hal. 58.

<sup>30</sup> Juang Rata Matangaran, Tian Partiani, dan Dwi Ratna Purnamasari, “Faktor Eksploitasi dan Kuantifikasi Limbah Kayu dalam Rangka peningkatan Efisiensi Pemanenan Hutan Alam,” dalam *Jurnal Bumi Lestari*, Vol.13 No. 2 Tahun 2013, hal. 93.

*Perspektif Seyyed Hossein Nasr*.<sup>31</sup> yang membahas tentang eksploitasi dapat ditangani oleh konsep ekologi dalam Al-Qur'an menjadi penyelesaian dalam mengatasi eksploitasi secara berlebihan, Seyyed Hossein Nasr menawarkan konsep ekoteologi sebagai solusi untuk menjaga dan mengelola alam dengan baik dan benar.<sup>32</sup> Seyyed Hossen Nasr mengkritik pemikiran sekuler mengeksploitasi alam tanpa memperhatikan dampak lingkungan. Ia mengajak untuk kembali kepada spiritual yang terdapat dalam Al-Qur'an yang menekankan pentingnya menghargai alam sebagai ciptaan tuhan.

## **G. Metode Objek Penelitian**

### **1. Pemilihan Objek Penelitian**

Penelitian ini berfokus pada industri pertambangan sebagai kasus utama dengan tujuan untuk menilai dampak ekonomi dan lingkungan yang dihasilkan dari kegiatan pertambangan terhadap masyarakat. Penelitian ini akan mengkaji dampak positif dari pertambangan seperti membuka lapangan pekerjaan dan pendapatan negara meningkat. Maupun dampak positif seperti pencemaran lingkungan. Penelitian akan membatasi kajian pada implementasi konsep ekoteologi dalam Al-Qur'an dengan perspektif pemikiran Seyyed Hossein Nasr sebagai landasan teori primer. Penelitian ini tidak membahas ekologi dari dimensi agama lain, akan tetapi akan meneliti bagaimana pandangan ajaran agama islam yang dapat memberikan solusi terhadap tantangan ekologis yang dihadapi akibat industri pertambangan. melihat dampak ekonomi dan lingkungan masyarakat, Dampak positif dan negatif yang dihasilkan oleh industri pertambangan. Peneliti membatasi pada kajian konsep ekoteologi dalam Al-Qur'an tidak membahas ekoteologi dari agama lain dan pemikiran Seyyed Hossein Nasr akan menjadi fokus utama.

### **2. Data dan Sumber Data**

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua jenis, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer mencakup ayat-ayat Al-Qur'an beserta tafsirnya yang berkaitan dengan pengasuhan. Sedangkan data sekunder meliputi berbagai referensi dan dokumen seperti buku, jurnal, dan artikel yang relevan dengan variabel penelitian ini.

### **3. Teknik Input dan Analisis Data**

Metode yang digunakan dalam penelitian ini meliputi pengumpulan berbagai data, seperti catatan, buku, jurnal, kitab, dan sumber lainnya yang berkaitan dengan variabel penelitian. Data yang terkumpul kemudian akan

---

<sup>31</sup> Wasil Wasil dan Miudin Muizudin, "Ekoteologi dalam Menyikapi Krisis Ekologi di Indonesia Perspektif Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 22 No.1 Tahun 2023, hal. 179

<sup>32</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature the Spiritual Crisis of Modern Man*, t.tp: t.p, 1968, hal 246.

disesuaikan dengan kerangka penulisan yang telah dirancang. Konsep ekoteologi perspektif Seyyed Hossein Nasr dijadikan sebagai acuan utama untuk menganalisis dan mengeksplorasi ayat-ayat yang telah ditentukan.

Secara ringkas, terdapat empat langkah dalam fase pengumpulan dan analisis data. Pertama, peneliti mengumpulkan sebanyak mungkin data yang relevan dengan variabel ekoteologi dalam Al-Qur'an. Kedua, data yang terkumpul diseleksi untuk menghasilkan data yang benar-benar diperlukan, guna menghindari pembahasan yang terlalu luas. Ketiga, data tersebut dianalisis dan dikelompokkan sesuai kategori untuk menghasilkan kesimpulan. Keempat, peneliti melakukan validasi terhadap data dan kesimpulan yang diperoleh untuk meminimalisir kesalahan.

#### 4. Sistematika penelitian

Bab pertama adalah di mulai pendahuluan yang mengidentifikasi latar belakang masalah terkait topik penelitian. Pada tahap ini peneliti mengemukakan latar belakang tentang industri pertambangan secara global, dampak positif dan negatif dari industri pertambangan dan menjelaskan pentingnya konsep ekoteologi dalam konteks krisis lingkungan secara inklusif. Selanjutnya di rumuskan masalah merumuskan pertanyaan peneliti yang akan di jawab. Pertanyaan ini menjadi agenda untuk mengarahkan fokus pada penelitian konsep ekologi dalam Al-Qur'an studi pemikiran Seyyed Hossein Nasr selanjutnya, tujuan penelitian menguraikan manfaat teoritis dan praktis dari penelitian ini yang mencakup kontribusi penelitian ini terhadap ilmu pengetahuan, semetara manfaat praktis mencakup implikasi bagi yang berkepentingan terkait. selanjutnya kerangka teori yang mengkaji teori dan konsep utama yang akan digunakan sebagai landasan dalam penelitian ini. Selanjutnya tinjauan pustaka yang menyajikan tinjauan literatur terdahulu dan temuan yang mendasari penelitian ini. selanjutnya metode penelitian yang menjelaskan sub bagian seperti objek penelitian, data dan sumber data, Teknik input dan analisis data dan pengecekan keabsahan data.

Bab kedua ini peneliti akan mengawali dengan definisi ekoteologi yang akan menjelaskan secara umum dan sejarah perkembangannya ekoteologi. Selanjutnya, dibagian biografi Seyyed Hossein Nasr yang menyampaikan riwayat hidup dan latar belakang keilmuan Seyyed Hossein Nasr dan pengaruh dan kontribusinya dalam bidang ekologi. Selanjutnya di sub bab pemikiran Seyyed Hossein Nasr terbagi menjadi tiga bagian pertama pandangan Seyyed Hossein Nasr tentang keris lingkungan. Kedua konsep alam islam menurut Seyyed Hossein Nasr. Dan yang ketiga menjelaskan tentang prinsip ekoteologi dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr.

Bab ketiga ini akan fokus mendalami ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan lingkungan dan menganalisis yang mencakup aspek penciptaan alam, kerusakan lingkungan dan apa upaya pelestarian alam yang tercermin dari ayat-ayat Al-Qur'an tersebut. dan di bab ini akan mengeksplorasi nilai

ekoteologi yang terdapat dalam Al-Qur'an seperti nilai keseimbangan lingkungan kesadaran terhadap lingkungan dan kebijakan lingkungan yang ditekankan oleh Al-Qur'an.

Bab keempat ini akan menganalisis perspektif Seyyed Hossein Nasr dalam konteks ayat-ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an, selanjutnya di bab ini akan menganalisis kesesuaian pemikiran Seyyed Hossein Nasr dengan Al-Qur'an sejauh mana pemikiran Seyyed Hossein Nasr sesuai dengan ayat Al-Qur'an. Selanjutnya pada pembahasan kelebihan dan kekurangan pemikiran Seyyed Hossein Nasr membahas aspek positif dan negatif dari pandangan Nasr dalam bidang ekoteologi. Implikasi pemikiran Seyyed Hossein Nasr menggambarkan dampak pemikirannya terhadap pemahaman dan penerapan ekoteologi.

Bab kelima ini akan berisi kesimpulan yang menerangkan temuan baru dalam penelitian ini. Serta saran memberikan referensi untuk penelitian ini lebih lanjut.

## **BAB II**

### **KAJIAN TEORITIS TERKAIT EKOTEOLOGI DAN PEMIKIRAN SEYYED HOSSEIN NASR**

#### **A. Definisi Ekoteologi**

##### **1. Pengertian Ekoteologi**

Ekoteologi adalah gabungan dari kata ekologi dan teologi dapat didefinisikan sebagai suatu bentuk dari pemikiran teologis yang mengkaji keagamaan dan lingkungan, secara umum ekoteologi berangkat dari asumsi dasar bahwa terdapat hubungan erat antara paradigma spiritual manusia dengan kerusakan lingkungan, dalam islam ekoteologi dipahami sebagai konsep berkaitan dengan lingkungan keyakinan agama yang berkaitan dengan isu-isu lingkungan dalam pengelolaan sumber daya alam.<sup>1</sup>

Istilah Eko berasal dari kata Yunani *Oikos*, yang berarti rumah tangga.<sup>2</sup> Sedangkan Teologi berasal dari kata Yunani kuno *theologia*, yang berarti pembahasan atau kajian tentang dewa-dewa atau hal-hal yang bersifat Ilahi.<sup>3</sup> Ekoteologi menurut istilah adalah cabang studi yang mengeksplorasi hubungan antara manusia dan lingkungan dalam kaitannya dengan tuhan dan tanggung jawab manusia sebagai penjaga ciptaan tuhan. Konsep ini

---

<sup>1</sup> Ezichi A. Ituma, "Christocentric Ecotheology and Climate Change" dalam *Jurnal Philosophy*, Vol. 3 No 1, 2013, hal. 126.

<sup>2</sup> H. Paul Santmire, *Encyclopedia of Science and Religion*, New York: Macmillan Reference USA, 2003, hal. 247.

<sup>3</sup> Robert Cummings Neville, *Encyclopedia of Science and Religion*, New York: Macmillan Reference USA, 2003 hal. 882.

menggabungkan pandangan teologis dengan ekologi, bertujuan untuk memberikan respon teologis terhadap krisis lingkungan dan menjelaskan peran spiritualitas dalam menjaga kelestarian alam.<sup>4</sup> Ekoteologi memandang alam sebagai ciptaan yang suci dan menekankan tanggung jawab manusia untuk merawat dan melestarikannya. Ekoteologi lahir sebagai reaksi terhadap krisis lingkungan yang mengancam keberlanjutan terhadap kehidupan manusia di bumi.

Dalam kamus Bahasa arab kontemporer ekologi dikenal dengan istilah *al-bîah*. Secara etimologi *al-bîah* berasal dari kata kerja *fi'il* yang terdiri dari huruf bâ, wau dan hamzah yang mempunyai arti tinggal, berhenti serta menetap. dan bentuk isim dari kata *bawâ* adalah *al-bîah* yang memiliki arti sebagai tempat tinggal atau rumah.<sup>5</sup> dari pernyataan ini dapat dikatakan bahwa pengertian ekoteologi adalah sebuah ilmu pengetahuan yang mempelajari bentuk relasi antara makhluk hidup yang ada di alam semesta serta seluruh interaksi yang saling berhubungan di dalam muka bumi ini.

Ekoteologi merupakan cabang dari ilmu etika sosial yang membahas tentang pemahaman agama mengenai alam semesta dan penciptaannya. Ilmu ini menyoroti tanggung jawab manusia dalam menjaga lingkungan dan sering disebut sebagai “ekologi Lingkungan.” Dalam agama ekologi menjadi salah satu konsep sentral dalam gerakan intelektual keagamaan yang mendorong manusia untuk bertanggung jawab terhadap keseimbangan alam semesta. Berbagai interpretasi teologis dikembangkan untuk meningkatkan kesadaran, terutama di kalangan umat beragama, bahwa krisis ekologis menimbulkan ancaman dan penderitaan bagi umat manusia.<sup>6</sup> Celia Deane Drummond menyatakan bahwa manusia merupakan bagian dari alam karena ikut serta dalam proses biologi dan fisiologis sebagaimana hewan serta makhluk lainnya. Namun yang membedakan manusia dari makhluk lain adalah kesadaran yang dimilikinya dan kemampuan dalam mengambil keputusan secara sadar untuk mengubah lingkungan yang ada di sekitarnya.<sup>7</sup>

Ekologi merupakan ilmu yang mempelajari bagaimana alam berfungsi, bagaimana makhluk hidup berinteraksi dalam ekosistem, serta apa yang mereka butuhkan untuk bertahan hidup. Ilmu ini juga meneliti cara memenuhi kebutuhan mereka, beradaptasi, menghadapi keterbatasan, serta tumbuh dalam suatu populasi atau komunitas. Seluruh proses tersebut terjadi

---

<sup>4</sup> Frank K. flinn, *Encyclopedia of Catholicism*, New York: Facts on File, 2007, hal. 250.

<sup>5</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multi karya Grafika, 2003, hal. 1836.

<sup>6</sup> Al. Purwa Hadiwardoyo, *Teologi Ramah lingkungan*, Yogyakarta: Kanisius, 2015, hal. 41.

<sup>7</sup> Celia Deane Drommond, *Teologi dan Ekologi*, Jakarta: Gunung Mulia, 2006. hal. 78.

dalam pola yang kompleks namun tetap teratur. Pemahaman terhadapnya sering kali dilakukan melalui penyederhanaan, meskipun dibalik jumlah tersebut tersimpan kerumitan yang mendalam.<sup>8</sup>

Secara umum, ekologi terbagi menjadi dua cabang utama berdasarkan fokus kajiannya, yaitu autekologi dan sinekologi. Autekologi mempelajari organisme secara individu, seperti dampak suatu spesies tanaman terhadap lingkungannya atau pengaruh faktor lingkungan terhadap pertumbuhan dan kelangsungan hidupnya. Karena pendekatannya yang mirip dengan fisiologi, maka autekologi juga disebut sebagai fisiologi. Sementara itu, sinekologi meneliti hubungan antar makhluk hidup dalam suatu populasi atau komunitas dalam ekosistem. Contohnya adalah penelitian tentang pengaruh kondisi lingkungan terhadap komposisi dan produktivitas suatu vegetasi. Oleh karena itu, sinekologi sering disebut sebagai ekologi populasi atau ekologi komunitas.<sup>9</sup>

Menurut ahli biologi Jerman Ernst Haeckel pada tahun 1866 ekoteologi bersal dari Bahasa Inggris *ecotheology* yang di ambil dari kata *Oikos* dan *Logos*. *Oikos* berarti tempat tinggal sedangkan *Logos* artinya ilmu. Ekologi merupakan cabang dari biologi. Cabang ilmu ini adalah sebuah ilmu yang mempelajari hubungan timbal balik antara organisme-organisme dan hubungan antara organisme-organisme itu dengan lingkungannya.<sup>10</sup> Dalam pengertian yang lebih luas, *oikos* tidak hanya dimaknai sebagai tempat tinggal manusia, tetapi juga mencakup seluruh alam semesta serta interaksi yang terjadi di dalamnya. Interaksi ini melibatkan hubungan antara makhluk hidup satu dengan yang lain serta dengan ekosistem atau habitatnya secara keseluruhan. Oleh karena itu, *oikos* dapat diartikan sebagai rumah bagi semua makhluk hidup sekaligus mencerminkan dinamika yang terjadi di dalamnya.<sup>11</sup>

Menurut H. Paul Santmire ekoteologi merupakan wacana teologi yang menyoroti apa yang telah di ciptakan oleh Tuhan Khususnya alam sebagai sistem yang saling berkaitan satu sama lain. John Haught pada tahun 1993 menyebutkan ekoteologi sebagai pendekatan yang bersifat pemujaan terhadap lingkungan dengan mengabungkan pengetahuan ilmiah yang berasal dari alam itu sendiri sebagai teks utama wahyu Tuhan. Selain itu McDaniel memaknai ekoteologi bukan sebagai gerakan teologis melainkan sebagai gerakan kehidupan secara keseluruhan daripada upaya peningkatan pertumbuhan

---

<sup>8</sup> Weka Widiyati, *Ekologi Manusia: Konsep, Implementasi, dan Pengembangannya*, Kendari: Unhalu Press, 2011, hal. 9.

<sup>9</sup> Weka Widiyati, *Ekologi Manusia: Konsep, Implementasi, dan Pengembangannya*, ... hal. 10.

<sup>10</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2005, hal. 182.

<sup>11</sup> A. Sony Keraf, *Filsafat Lingkungan: Alam sebagai sebuah Tanda Kehidupan*, Yogyakarta: Kanisius, 2014, hal. 43.

ekonomi yang berkelanjutan yang bertentangan dengan konsumerisme dan fundamentalisme.<sup>12</sup>

Dalam ajaran islam, Ekoteologi merupakan gabungan dari kata ekologi dan teologi yang di artikan sebagai suatu rumusan teologi yang di dalamnya membahas relasi antara agama dengan alam atau agama dengan lingkungan sekitar. Secara umum ekoteologi berangkat dari premis bahwa terdapat hubungan antara paradigma spiritual manusia dengan kerisinya lingkungan. Ekoteologi di pahami sebagai konsep agama yang berkaitan dengan isu lingkungan, yang berlandaskan ajaran islam, melalui ekoteologi dipahami bahwa terdapat hubungan yang harmonis antara tuhan, manusia serta alam.<sup>13</sup>

Dari definisi di atas menegaskan bahwa pembahasan teologi tidak hanya terbatas pada keyakinan atau doktrin ketuhanan yang bersifat teosentris, tetapi juga berkaitan dengan realitas kehidupan. Dengan kata lain, teologi memiliki dimensi vertikal yang berhubungan dengan Tuhan sekaligus dimensi horizontal yang berhubungan dengan hubungan dengan dunia. Oleh karena itu, teologi dapat berfungsi sebagai *refleksi kritis terhadap praksis* , yakni sebagai refleksi kritis terhadap perilaku manusia dalam memahami dan merespons realitas sosial di sekitarnya.<sup>14</sup>

Pada dasarnya agama hadir untuk memuat potensi untuk menjadi sadar ekologis dan efektif secara etis sangatlah besar. Alam tidak dilihat semata hanya sebagai kumpulan hal-hal yang terisolasi. Konsep tauhid dalam agama yang mensyaratkan kesatuan sumber dalam keberagaman di alam semestaini. Semua unsur alam mengarahkan segenap kepatuhan dirinya kepada Tuhan yang sebagai pencipta hingga mewujudkan dalam sistem keseimbangan dan harmoni. Efek dari kekuatan moral agama sangat memungkinkan menjadi pengingat bagi umatnya sekaligus mengingatkan resiko yang akan menimpa bumi ini dari aktivitas penggunaan sumber daya secara serampangan dan tidak terkendali.<sup>15</sup>

## 2. Ekoteologi dengan Etika Lingkungan

Sejak lama para pakar telah melakukan studi di berbagai bidang yang kini termasuk dalam ruang lingkup ekologi. Ekologi sendiri merupakan cabang dari biologi dan menjadi salah satu bagian fundamental dalam ilmu tersebut. Ruang lingkup ekologi mencakup berbagai Tingkat organisasi kehidupan, mulai dari polusi, komunitas, ekosistem, hingga biosfer. Dalam kajian ekologi

---

<sup>12</sup> Rabbi Lawrence Troster, "what Is Ecoteology.?: Toward an Ecoteology," dalam *Jurnal Cross Currents*, Vol. 63, No 4 Tahun 2013, hal. 382.

<sup>13</sup> Mujiono, "Teologi Lingkungan" *disertasi*, di Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2001, hal. 35

<sup>14</sup> Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, New York: Meryknell, 1975, hal. 5.

<sup>15</sup> Widiarto, "Eko Teologis: Perpektif Agama-agama" dalam *Jurnal Toleransi*, Vol.13 No. 2 Tahun 2021, hal 106.

terbagi menjadi dua cabang utama yaitu autekologi yang mempelajari hubungan antara individu suatu spesies dengan lingkungannya, serta sinekologi yang meneliti interaksi antara berbagai spesies dalam suatu komunitas. Sebagai cabang dari biologi, ekologi juga memiliki keterkaitan erat dengan disiplin ilmu lainnya, seperti morfologi, fisiologi, evolusi, genetika, zoologi, botani, biologi molekuler, dan entomologi.<sup>16</sup>

Masalah kerusakan lingkungan dan dampak yang ditimbulkannya bukan lagi hal yang asing di telinga setiap orang. Secara otomatis, masyarakat dapat mengenali berbagai bentuk kerusakan lingkungan dan akibatnya. Misalnya, eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan serta penebangan hutan secara masif dapat menyebabkan bencana seperti tanah longsor. Namun, meskipun kesadaran akan kerusakan lingkungan dan dampaknya sudah meluas, upaya nyata dalam menjaga dan merawat lingkungan masih belum optimal. Sekadar memiliki pengetahuan dan informasi mengenai bencana lingkungan tidak cukup untuk mengatasi permasalahan ini. Dalam menghadapi degradasi lingkungan yang semakin parah saat ini, kekuatan ilmu pengetahuan, teknologi, bahkan ekonomi tidak lagi mampu menahan laju kerusakan alam. Oleh karena itu, manusia perlu kembali menyadari dirinya yakni dengan menghidupkan hati nurani, menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, serta memperkuat kesadaran akan hubungan dengan Sang Pencipta.<sup>17</sup>

Hubungan antara manusia dan alam kini menjadi tidak selaras. Hal ini disebabkan oleh ketidakmampuan manusia dalam mengelola kepentingan dan kebutuhannya secara bijaksana. Sikap egois yang berlebihan membuat manusia meyakini bahwa alam semesta diciptakan semata-mata untuk kepentingannya sendiri. Padahal, jarang sekali manusia merenungkan apakah ada makna di balik penciptaan alam dan manusia dalam kaitannya dengan keseimbangan semesta. Manusia dan seluruh makhluk hidup memiliki hak yang sama untuk hidup di dunia ini dalam sebuah ekosistem yang saling mendukung dan melengkapi. Namun, kesalahpahaman tentang posisi manusia sebagai makhluk yang lebih tinggi dibanding ciptaan Tuhan lainnya telah mendorong munculnya anggapan bahwa manusia adalah penguasa mutlak alam semesta. Akibatnya, muncul sikap arogan terhadap alam.<sup>18</sup>

Manusia seringkali berasumsi bahwa bumi beserta isinya dapat

---

<sup>16</sup> Djohar Maknun, *Ekologi Populasi, Komunitas, Ekosistem, Mewujudkan kampus Hijau, Asri, Islami dan Ilmiah*, Cirebon: Perpustakaan Nasioanal Republik Indonesia, 2017, hal. 2.

<sup>17</sup> Damaris Resfina, "Sosialisasi Ekologi Teologi bagi Jemat Gksi Immanuel Bagi Penghijauan di kecamatan Kuala Behe" dalam *Jurnal PkM Setiadharma*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020, hal 14.

<sup>18</sup> Crisye Arnold Maninggolang, *et.al.*, "Kajian Ekoteologi Tentang Kesadaran Masyarakat Desa Teling Terhadap Kelestarian Lingkungan Hidup" dalam *Jurnal Hospitalutas*, Vol 1 No 3 2024, hal 54.

dieksploitasi secara maksimal demi kepentingan pribadi, tanpa mempertimbangkan dampaknya bagi generasi mendatang. Eksploitasi alam yang berlebihan hingga menyebabkan kerusakan lingkungan pada hakikatnya sama dengan menciptakan ancaman bagi kehidupan generasi selanjutnya. Oleh karena itu, diperlukan kesadaran untuk melestarikan bumi dengan pendekatan moral dan etis. Etika, sebagai disiplin ilmu, membahas tentang prinsip-prinsip kebaikan dan keburukan dalam kehidupan manusia, termasuk bagaimana pola pikir dan perasaan yang mempengaruhi tindakan seseorang. Dalam konteks ini, etika memiliki tiga fungsi utama, yakni sebagai sistem nilai, kode etik, dan bagian dari filsafat moral.<sup>19</sup>

Etika lingkungan merupakan konsep penting yang perlu dipahami karena merupakan kajian baru yang menghubungkan filsafat dan biologi, terutama dalam konteks lingkungan. Filsafat membantu manusia berpikir secara mendalam mengenai berbagai aspek kehidupan di alam, sedangkan ilmu lingkungan berperan dalam memahami sistem bumi serta hubungan kompleks antara komponen biotik dan abiotik. Sebagai bagian integral dari lingkungan, manusia memiliki peran besar dalam pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam, sehingga harus memperhatikan prinsip etika lingkungan dalam setiap tindakannya. Etika, yang sering dipandang sebagai landasan spiritual dan budaya, memiliki keterkaitan erat dengan lingkungan serta berperan dalam menjaga integritas ekologi. Hubungan antara manusia dengan alam, baik sebagai individu, kelompok, maupun dalam skala negara, akan menentukan eksistensi manusia sebagai makhluk di bumi. Oleh karena itu, memahami ekologi serta tanggung jawab dalam menjaga keseimbangannya merupakan kewajiban manusia, mengingat posisinya sebagai khalifah yang dipercayakan Allah swt. untuk memelihara bumi.<sup>20</sup>

Dalam etika ekologi, terdapat tiga gagasan utama. Pertama, antroposentrisme, yang menempatkan manusia sebagai pusat alam semesta dan menjadikan kebutuhannya sebagai prioritas utama. Namun, pandangan ini cenderung melahirkan egoisme etis dan utilitarianisme yang dapat merusak keseimbangan alam. Kedua, biosentrisme, yang menekankan pentingnya kesadaran manusia untuk menjaga kehidupan, tidak hanya bagi dirinya sendiri tetapi juga bagi makhluk lain. Pandangan ini mengajarkan penghormatan dan perlakuan yang baik terhadap seluruh bentuk kehidupan. Ketiga, ekosentrisme atau *Deep Ecology*, yang memandang ekosistem sebagai pusat kehidupan, di mana keseimbangan antara komponen biotik dan abiotik harus dijaga demi kelangsungan seluruh kehidupan di alam semesta. Dengan memahami perspektif ketiga ini, manusia diharapkan mampu mengambil peran aktif

---

<sup>19</sup> K. Bertens, *Etika*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2013, hal. 4.

<sup>20</sup> Atok Miftachul Hudha, et.al., *Etika Lingkungan Teori dan Praktik Pembelajarannya*, Malang: Universitas Muhammadiyah, 2019, hal. 63.

dalam menjaga lingkungan secara lebih bijaksana dan bertanggung jawab.<sup>21</sup> Dari ketiga etika ekologi diatas, tampak sekali adanya kekosongan relasi manusia dan Tuhan.

Relasi manusia, alam, dan tuhan dalam ekoteologi dimaknai sebagai sebagai sahabat rekan kerja dalam mewujudkan nilai-nilai agama. Manusia memiliki keterkaitan yang mendalam dengan alam semesta sebagai khalifah di bumi, sejak awal penciptaannya manusia telah di berikan Amanah untuk menjaga dan melestarikan alam. menurut imam Al-Ghazali Khalifah adalah makhluk pilihan Tuhan yang memiliki kedudukan sebagai makhluk suci yang berfungsi sebagai bayangan Tuhan di bumi ini, karena manusia wakil Tuhan di bumi.<sup>22</sup> Oleh karena itu manusia diberikan keistimewaan dibanding dengan makhluk lainnya, salah satunya adalah ilmu pengetahuan yang memungkinkan mereka untuk merawat alam dengan baik.

Faktor yang menyebabkan krisis ekologi sangat beragam diantaranya cara pandang, pertumbuhan populasi, perkembangan ekonomi dan kemajuan teknologi. Cara pandang yang dominan saat ini cenderung bersifat antroposentris, yaitu menempatkan manusia sebagai pusat alam semesta. Akibatnya manusia bersikap eksploitasi terhadap alam dan kehilangan rasa hormat terhadap makhluk lain. Jadi kondisi ini terus berkelanjutan tanpa adanya kesadaran dan langkah konkret untuk mengatasinya, manusia tidak akan pernah mencapai keharmonisan dengan alam. bahkan, bukan tidak mungkin bumi akan semakin mendekati kehancuran akibat ketidakseimbangan ekologi yang terus terjadi.<sup>23</sup>

Sayyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis ekologis yang tengah melanda dunia dewasa ini bukanlah sekadar persoalan teknis atau fisik semata, melainkan merupakan manifestasi mendalam dari krisis spiritual dan metafisik yang mencengkeram peradaban modern. Menurutnya, akar dari kerusakan lingkungan terletak pada terputusnya hubungan sakral antara manusia, alam, dan Tuhan, yang disebabkan oleh pandangan dunia sekuler dan materialistik modernitas. Modernitas, dengan seluruh perangkat rasionalitas dan saintifiknya, telah menggeser posisi alam dari entitas sakral menjadi sekadar objek eksploitasi demi kepentingan ekonomi dan kekuasaan. Dalam kerangka pemikiran Nasr, alam bukan hanya kumpulan benda mati, tetapi merupakan perwujudan nyata dari ayat-ayat Tuhan *signs of God* yang mencerminkan

---

<sup>21</sup> Alef Theria Wasim, *Ekologi Agama dan Studi Agama-Agama*, Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005, hal. 77.

<sup>22</sup> Al-Ghazali, *At-Tibr al-M asbūk fi Naṣīhat al-Mulūk*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1978, hal 126.

<sup>23</sup> Sony Keraf, *Etika Lingkungan hidup*, Jakarta: Kompas, 2010, hal 48.

keagungan, keteraturan, dan kebijaksanaan Ilahi. Oleh karena itu, setiap bentuk eksploitasi terhadap alam secara serampangan adalah bentuk pelanggaran terhadap tatanan kosmik dan nilai-nilai spiritual yang luhur. Ia menyerukan perlunya kebangkitan kembali visi sakral tentang kosmos, di mana alam dipandang sebagai amanah Ilahi yang harus dihormati, dijaga, dan diperlakukan dengan penuh tanggung jawab. Dengan demikian, penyelesaian krisis ekologi tidak cukup hanya dengan pendekatan teknologi atau kebijakan, tetapi menuntut transformasi batiniah dan perubahan paradigma spiritual manusia dalam memandang alam.<sup>24</sup>

Etika lingkungan dalam pemikiran Sayyed Hossein Nasr berpijak pada kosmologi Islam yang menempatkan manusia sebagai khalifah atau wakil Tuhan di bumi, dengan tanggung jawab bukan untuk mengeksploitasi alam, melainkan untuk menjaga, merawat, dan melestarikannya sebagai bagian dari amanah suci dan perwujudan keterhubungan spiritual antara manusia, Tuhan, dan ciptaan-Nya. Dalam bukunya *Man and Nature*, Sayyed Hossein Nasr menggambarkan modernitas sebagai penyebab utama keterasingan manusia dari alam, di mana pandangan dunia yang berkembang di era modern telah memisahkan manusia dari dimensi spiritual dan sakral ciptaan Tuhan. Ilmu pengetahuan modern, dengan pendekatan reduksionisnya, cenderung memisahkan fakta dari makna yang lebih dalam, memperlakukan alam bukan sebagai bagian dari kesatuan kosmik yang hidup, melainkan sebagai objek material yang bisa dikendalikan dan dieksploitasi tanpa mempertimbangkan keseimbangan ekologis atau nilai-nilai moral yang menyertainya.<sup>25</sup>

Etika lingkungan yang ditawarkan oleh Sayyed Hossein Nasr bersifat spiritual dan transenden, mengedepankan pemahaman bahwa alam semesta bukanlah sekadar entitas fisik, tetapi juga manifestasi dari kehendak Ilahi. Ia menyebutnya sebagai "ethics of sacred science" etika yang berakar pada kesadaran mendalam bahwa seluruh realitas, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, adalah refleksi dari Yang Ilahi. Dalam pandangan ini, setiap elemen alam memiliki nilai sakral dan harus diperlakukan dengan penuh rasa

---

<sup>24</sup> Muhammad Syihabuddin dan Kirwan, "Reconception of Environmental Ethics in Islam: A Review of the Philosophy of Husein Nasr's Thought," dalam *Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, Vol. 23 No 2 Tahun 2023, hal. 15.

<sup>25</sup> Ridho Afifudindan Fajar Muammal Rully S, "Sintesis Teologi Lingkungan: Perbandingan Pemikiran Seyyed Hossein Nasr Dan Joseph Sittler," dalam *Jurnal Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2023, hal 19.

hormat, karena keberadaannya mencerminkan keagungan dan kebijaksanaan Tuhan.<sup>26</sup>

Ekoteologi juga memperkenalkan konsep “fitrah ekologis”, yaitu kecenderungan alamiah manusia untuk hidup dalam harmoni dengan lingkungan sekitar, yang merupakan bagian tak terpisahkan dari tujuan penciptaan manusia itu sendiri. Namun, modernitas, dengan segala kemajuan teknologi dan orientasi materialistiknya, telah menumpulkan fitrah ini, menggantikannya dengan gaya hidup konsumtif dan individualistik yang cenderung mengabaikan hubungan spiritual manusia dengan alam. Akibatnya, manusia semakin teralienasi dari alam, menjadikannya sebagai objek yang bisa dimanfaatkan tanpa memperhatikan keseimbangan ekologis dan nilai-nilai moral yang terkandung dalam tatanan ciptaan tersebut.<sup>27</sup>

Dalam pemikiran Sayyed Hossein Nasr, tasawuf atau spiritualitas Islam menempati posisi sentral dalam membentuk kesadaran ekologis yang mendalam. Ia memperkenalkan konsep *ekosufisme*, yaitu pendekatan yang memaknai lingkungan hidup melalui lensa kedalaman spiritual dan proses penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*). Melalui jalan sufistik, manusia diajak untuk melihat alam sebagai cerminan dari sifat-sifat Tuhan (*asma' wa sifat*), sehingga interaksi dengan lingkungan bukan hanya bersifat fisik, tetapi juga spiritual dan etis. Dengan demikian, perlindungan terhadap alam menjadi bagian dari disiplin rohani dan bentuk konkret dari pengabdian kepada Sang Pencipta.<sup>28</sup>

Pemikiran Sayyed Hossein Nasr menawarkan paradigma yang integratif antara teologi, kosmologi, dan etika, dengan menekankan pentingnya memulihkan pandangan sakral terhadap alam. Menurutnya, umat Islam perlu kembali kepada warisan tradisi metafisik Islam yang memandang alam sebagai ciptaan Tuhan yang hidup, bermakna, dan sakral bukan sekadar objek material. Pandangan ini menuntut sikap penghormatan, tanggung jawab spiritual, dan kesadaran bahwa menjaga alam adalah bagian dari ibadah dan keterikatan ontologis manusia dengan Sang Pencipta.<sup>29</sup> Dengan pendekatan tersebut,

<sup>26</sup> Nurul Khoirona Seci Vella dan Derry Ahmad Rizal, “Ekoteologi dalam Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan Relasi Agama Masyarakat,” dalam *Jurnal Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2024, hal. 157.

<sup>27</sup> Siti Ulfiani dan Radea Yuli A. Hambali, “Dogma Antroposentrisme Pemicu Krisis Lingkungan dalam Pandangan Ekoteologi Seyyed Hossein Nasr,” dalam *Jurnal Gunung Djati Conference Series*, Vol. 19 No. 4 Tahun 2023, hal. 771.

<sup>28</sup> Reni Dian Anggraini, Ratu Vina Rohmatika, “Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr,” dalam *Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2021, hal. 33.

<sup>29</sup> Wasil dan Muizudin Muizudin, “Ekoteologi dalam Menyikapi Krisis Ekologi di Indonesia Perspektif Seyyed Hossein Nasr” dalam *Jurnal kajian Agama dan Filsafat*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2023, hal. 17.

ekoteologi tidak sekadar menjadi ajakan normatif, melainkan menjadi basis epistemologis untuk menilai ulang relasi manusia-alam-Tuhan secara lebih dalam dan spiritual.

Dalam implementasinya, pemikiran Sayyed Hossein Nasr dapat dijadikan landasan kritis untuk meninjau ulang arah kebijakan pembangunan, sistem pendidikan, dan paradigma ekonomi modern, agar lebih selaras dengan prinsip-prinsip keberlanjutan dan pelestarian alam sebagai amanah Ilahi. Pendekatan ini menuntut reformulasi nilai-nilai dasar dalam pengelolaan sumber daya, dengan menempatkan dimensi spiritual dan tanggung jawab moral sebagai fondasi utama dalam hubungan manusia dengan lingkungan.<sup>30</sup>

Etika lingkungan menurut Sayyed Hossein Nasr secara tegas menolak pendekatan antroposentrisme yang menempatkan manusia sebagai pusat dan penguasa tunggal atas alam. Sebaliknya, ia menawarkan paradigma kosmosentris, yakni pandangan yang melihat alam semesta sebagai tatanan yang sakral, di mana setiap makhluk dan entitas memiliki nilai intrinsik dan fungsi spiritual yang tidak semata-mata bergantung pada kegunaannya bagi manusia. Dalam kerangka ini, hubungan manusia dengan alam didasarkan pada rasa hormat, tanggung jawab, dan keterhubungan metafisik, bukan dominasi dan eksploitasi.<sup>31</sup>

Penelitian-penelitian kontemporer menunjukkan bahwa pendekatan ekoteologis Sayyed Hossein Nasr menawarkan alternatif yang signifikan terhadap stagnasi gerakan lingkungan modern, yang selama ini cenderung teknokratis dan terfokus pada aspek teknis semata. Pendekatan Nasr yang menekankan dimensi nilai, spiritualitas, dan sakralitas alam mampu menyentuh akar permasalahan ekologis yang bersifat filosofis dan moral. Dengan mengintegrasikan visi kosmologis Islam dan kesadaran metafisik, pendekatan ini tidak hanya menawarkan solusi praktis, tetapi juga membangun fondasi etis dan spiritual yang dapat mendorong perubahan perilaku manusia terhadap lingkungan secara lebih holistik dan berkelanjutan.<sup>32</sup>

Dengan demikian, integrasi antara ekoteologi dan etika lingkungan dalam Islam melalui pemikiran Sayyed Hossein Nasr dapat menjadi fondasi konseptual yang kokoh bagi pembangunan kesadaran ekologis umat Muslim.

---

<sup>30</sup> Reni Dian Anggraini dan Ratu Vina Rohmatik, "Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2021, hal. 13.

<sup>31</sup> Radea Yuli A. Hambali, "Manusia, Alam dan Tuhan dalam Ekosufisme Al-Ghazali" dalam *Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2022, hal. 8.

<sup>32</sup> Amril dan Rhamad Tri Hadi, Krisis Identitas Manusia dan Ekologi Modern Dalam Perspektif Eko-Filosofi Seyyed Hossein Nasr," dalam *Journal of Islamic Discourses* Vol. 7 No 1 Tahun 2024, hal. 22.

Pendekatan ini tidak hanya bersifat spiritual dan filosofis, tetapi juga aplikatif, karena mengakar pada ajaran wahyu dan tradisi Islam yang mendorong keharmonisan antara manusia, alam, dan Tuhan. Dalam konteks krisis lingkungan global, pemikiran Nasr menghadirkan paradigma alternatif yang menekankan tanggung jawab transenden serta urgensi rekonstruksi nilai dalam menghadapi degradasi ekologis secara lebih menyeluruh dan berkelanjutan.

## **B. Sejarah dan Perkembangan Ekoteologi**

### **1. Latar Belakang Munculnya Ekoteologi**

Sejak zaman kuno, ilmu pengetahuan tentang ekologi telah berkembang seiring peradaban manusia. Pemikiran para ilmuwan seperti Hipokrates, Aristoteles dan filsuf lainnya mengandung konsep ekologi meskipun istilah ini belum digunakan saat itu. Istilah ekologi pertama kali diperkenalkan oleh ahli biologi Jerman, Ernst Haeckel pada tahun 1869. Sebelumnya banyak ilmuwan abad ke 18 dan 19 yang berkontribusi di bidang ini, seperti Antony van Leeuwenhoek yang meneliti rantai makanan dan pengaturan populasi. Seiring meningkatnya kesadaran lingkungan sejak 1968-1970 perhatian terhadap polusi, pelestarian lingkungan, dan konsumsi sumber daya meningkat, yang menjadi mempercepat perkembangan ekologi sebagai disiplin ilmu utama yang menghubungkan ilmu alam dan ilmu sosial, dengan fokus pada intraksi makhluk hidup.<sup>33</sup>

Krisis lingkungan yang kian mengancam keberlangsungan kehidupan di bumi memunculkan pertanyaan-pertanyaan mendasar mengenai relasi antara manusia dan alam ciptaan. Dalam konteks kegelisahan ekososial dan spiritual ini, muncullah ekoteologi sebuah pendekatan teologis yang secara kritis dan reflektif menelaah keterkaitan antara iman, praktik keagamaan, dan tanggung jawab terhadap lingkungan hidup. Ekoteologi tidak hanya menantang dominasi pandangan antroposentris, tetapi juga menawarkan paradigma baru yang menekankan relasi timbal balik antara Tuhan, manusia, dan seluruh ciptaan.<sup>34</sup>

Ekoteologi lahir dari kesadaran kritis bahwa teologi tradisional belum secara eksplisit mengartikulasikan tanggung jawab ekologis sebagai bagian integral dari iman. Dalam banyak narasi religius, khususnya dalam tradisi Kristen, ditemukan kecenderungan untuk menafsirkan mandat ilahi sebagai legitimasi atas dominasi manusia terhadap alam. Pemaknaan ini tidak jarang memperkuat eksploitasi ekologis alih-alih mendorong pemeliharaan ciptaan. Ekoteologi hadir untuk meninjau ulang warisan teologis ini, sembari

---

<sup>33</sup> Ramli Utina dan Dewi Wahyuni K. Baderan, *Ekologi dan Lingkungan Hidup*, Gorontalo: UNG Press, 2015, hal. 10.

<sup>34</sup> Ernst Conradie, *Ecotheology*, t.tp: Univesty of St Andrews, 2023. hal. 18.

menawarkan pendekatan yang lebih holistik dan relasional terhadap dunia ciptaan.<sup>35</sup>

Ernst Haeckel merupakan ilmuwan yang pertama kali memperkenalkan istilah ekologi, yang ia definisikan sebagai ilmu yang mempelajari hubungan antara makhluk hidup dengan lingkungannya, baik yang bersifat organik maupun anorganik. Pada awalnya, ekologi berkaitan erat dengan ilmu biologi karena fokus utamanya adalah interaksi antara hewan dan tumbuhan dengan lingkungan tempat mereka hidup. Namun, antara tahun 1930 hingga ekologi 1950, cakupannya semakin luas hingga mencakup hubungan antara manusia dan lingkungan hidupnya.<sup>36</sup>

Perkembangan ekologi berjalan seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Ilmu ekologi tidak hanya memengaruhi disiplin ilmu lainnya, tetapi juga dipengaruhi oleh perkembangan ilmu-ilmu tersebut. Pada awalnya, ekologi berfokus pada keterkaitan antara organisme dengan lingkungannya. Studi ini berawal dari geografi tumbuhan, yang kemudian berkembang menjadi kajian komunitas tumbuhan atau ekologi komunitas. Pada saat yang sama, muncul penelitian mengenai dinamika populasi yang dikenal sebagai ekologi populasi, yang selanjutnya berkembang menjadi ekologi perilaku. Beberapa tahun kemudian, dinamika populasi dan ekologi komunitas menjadi perhatian utama para ahli ekologi. Namun, seiring dengan meningkatnya perhatian terhadap faktor-faktor fisik lingkungan, muncullah bidang studi baru seperti ekoklimatologi, fisioekologi, dan ekoenergetika.<sup>37</sup>

Konsep ini merujuk pada pembahasan teologis yang menyoroti ciptaan tuhan, termasuk alam, sebagai sistem yang saling terkait, Ekoteologi lahir sebagai tanggapan terhadap krisis lingkungan global yang genting, serta kesadaran bahwa agama memiliki peran yang semakin fundamental dalam membentuk pandangan dan perilaku manusia terhadap alam. Gerakan ini muncul dari perlawanan terhadap teologi tradisional yang dianggap kurang memberikan perhatian terhadap isu-isu lingkungan.<sup>38</sup>

Ekoteologi sebagai teologi yang membahas hubungan antara agama dan lingkungan muncul sebagai respon terhadap krisis lingkungan yang semakin parah di dunia ini. Isu lingkungan menjadi perhatian utama di berbagai bidang termasuk dalam diskursus teologis terutama di dunia bagian barat. Salah satu yang latar belakang munculnya ekoteologi adalah publikasi

---

<sup>35</sup> Gareth Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, t.tp.: Blackwell, 2004, hal. 478.

<sup>36</sup> Emanuel Gerrit Singgih, *Pengantar Teologi Ekologi*, Yogyakarta: Kanisius, 2021, hal. 29.

<sup>37</sup> Desy Safitri, et.al. *Ekolabel dan Pendidikan Lingkungan Hidup*, Tangerang: PT Pustaka Mandir, 2020, hal. 60.

<sup>38</sup> Anne Marie Dalton dan Henry C. Simmons, *Ecotheology and the Practice of Hope*, Albany: State University of New York Press, 2010, hal. 29.

buku *silend spring* karya Rachel Carson pada tahun 1962 yang mengungkapkan dampak negatif penggunaan pestisida terhadap ekosistem. Carson menyoroti aktivitas manusia yang tidak terkendali dapat menyebabkan kerusakan lingkungan yang luas, yang akhirnya memicu refleksi etis dan teologis mengenai tanggung jawab manusia terhadap alam.<sup>39</sup>

Ekoteologi menekankan keterhubungan yang erat antara iman, tindakan etis, dan tanggung jawab terhadap lingkungan hidup. Dengan menolak dikotomi antara spiritualitas dan dunia material, pendekatan ini menghadirkan sebuah teologi yang bersifat praksis—mengarahkan refleksi teologis pada tindakan nyata dalam merespons krisis ekologis. Tidak sekadar spekulatif atau abstrak, ekoteologi menuntut keterlibatan aktif umat beriman dalam merawat bumi sebagai bentuk nyata dari ketaatan iman dan cinta kasih terhadap ciptaan.<sup>40</sup>

Di Barat, studi teologi ekologi dapat diklasifikasikan ke dalam tiga aliran utama, yang masing-masing dipengaruhi oleh filsafat serta gerakan sosial yang fokus pada kepedulian terhadap lingkungan. Salah satu aliran tersebut adalah Teologi Pembebasan isu, yang awalnya menitikberatkan pada permasalahan sosial di Amerika Latin. Namun, generasi teolog pemberi pinjaman yang lebih muda kemudian memperluas cakupan kajiannya dengan menghubungkan isu-isu pemberi pinjaman sosial dengan pemberi pinjaman ekologis.<sup>41</sup>

Ekoteologi muncul sebagai hasil keprihatinan umat beragama terhadap kerusakan lingkungan yang semakin parah. Dalam konteks ini, para teolog mulai merefleksikan peran agama dalam menciptakan dan menyelamatkan lingkungan hidup. Kesadaran ini berakar pada pemahaman bahwa spiritualitas tidak dapat dipisahkan dari ekosistem yang menopang kehidupan. Pendekatan awal terhadap ekoteologi dimulai dari kritik terhadap dominasi pemikiran antroposentris dalam teologi Kristen, yang secara tidak langsung mendorong eksploitasi alam. Ia menyoroti pentingnya “rasa hormat dan kekaguman” terhadap ciptaan Tuhan sebagai titik awal transformatif bagi ekoteologi modern.<sup>42</sup>

Secara historis, pemikiran ekoteologis awal kerap muncul sebagai respons kritis terhadap dampak destruktif modernisasi dan industrialisasi terhadap lingkungan hidup. Pada tahap awal, pendekatan ini lebih bersifat

---

<sup>39</sup> Rachel Carson, *Silent Spring*, Boston: Houghton Mifflin, 1962, hal. 41.

<sup>40</sup> Laura W. Gordon. “Back to Eden A Practical Ecotheology and Entrepreneurial Endeavor” *Desetasi*. Newberg: George Fox University, 2023, hal. 17.

<sup>41</sup> Robert Patanang Borrong, “Kronik Ekoteologi: Berteologi dalam Konteks Krisis Lingkungan” dalam *Jurnal Teologi*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2019, hal. 7.

<sup>42</sup> Steen Hjul Lybke, “A Fighter for Respect and We for God’s world of Creation Critical Appraisal of the Ecotheology of Ole Jensen,” dalam *Jurnal Studia Theologica*, Vol. 78 No. 2 Tahun 2024, hal. 33.

reaksioner, menyoroti krisis ekologis sebagai akibat dari worldview yang eksploitatif. Namun, seiring waktu, ekoteologi telah berkembang menjadi sebuah kerangka etis yang sistemik dalam tradisi Kristen, yang tidak hanya menanggapi krisis, tetapi juga membangun fondasi teologis yang mendalam untuk relasi harmonis antara manusia dan ciptaan dalam terang iman.<sup>43</sup>

Seiring meningkatnya kesadaran global terhadap degradasi lingkungan, semakin banyak pemikir teologis yang mulai mempertanyakan paradigma antroposentris yang telah lama mendominasi pemahaman teologis. Sebagai respons terhadap krisis ekologis ini, muncul beragam narasi teologis baru yang menekankan keterhubungan yang mendalam antara Tuhan, manusia, dan seluruh ciptaan, seraya mengajak pada spiritualitas yang lebih inklusif dan ekologis<sup>44</sup>

Dengan demikian, ekoteologi tidak hanya tampil sebagai wacana teologis yang segar, tetapi juga sebagai sebuah gerakan profetik yang menggugah hati nurani umat beriman. Ia menyerukan pertobatan ekologis—sebuah perubahan cara pandang dan cara hidup yang menyadari keterikatan kita dengan seluruh ciptaan serta mendorong pembaruan spiritual yang berakar pada kasih, keadilan, dan tanggung jawab ekologis. Dalam semangat ini, ekoteologi mengajak gereja dan masyarakat untuk turut ambil bagian dalam perjuangan menjaga kelestarian bumi sebagai rumah bersama yang dikasihi Tuhan.

## 2. Tokoh dan Pemikiran Awal Ekoteologi

Salah satu teolog yang paling menonjol dalam kajian teologi ekologi adalah Leonardo Boff. Ia mengembangkan konsep keadilan ekologis, yang menegaskan bahwa manusia memiliki tanggung jawab untuk menciptakan keadilan bagi bumi. Menurut Boff, bumi beserta seluruh isinya memiliki harkat, martabat, serta hak yang harus dihormati, karena keberadaannya telah mendahului kehadiran manusia. Oleh karena itu, bumi berhak untuk tetap lestari dalam keadaan sejahtera dan seimbang. Konsep keadilan ekologis yang ditawarkan Boff mengajak manusia untuk mengembangkan sikap kebajikan dan rasa memiliki terhadap bumi, sekaligus berupaya memperbaiki ketidakadilan yang telah terjadi akibat penerapan ilmu pengetahuan dan teknologi secara tidak bijaksana.<sup>45</sup>

Sally McFague, seorang teolog ekofeminis, mengembangkan teologi feminis dengan memfasilitasi model Allah sebagai Ibu, Pencinta, dan Sahabat. Model ini, menurut McFague, selaras dengan ajaran Alkitab dan dapat membantu umat Kristen menghindari dualisme patriarki serta pola penguasaan

---

<sup>43</sup> Peet Van Dyk, "Challenges in the Search for an Ecotheology," dalam *Jurnal Old Testament Essays*, Vol. 22, No. 1 Tahun 2009, hal.186.

<sup>44</sup> Anita Davis, "Pentecostal Approaches to Ecotheology: Reviewing the Literature" dalam *jurnal Australasian Pentecosta Studies*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2021, 11.

<sup>45</sup> Leonardo Boff, *Ecology and Liberation*, Maryknoll: Orbit, 1995, hal. 75.

dalam konsep monarki. Pendekatan ini membuka jalan menuju solidaritas yang tidak hanya mencakup sesama manusia tetapi juga alam. Salah satu gagasan utama McFague adalah metafora dunia sebagai tubuh Allah dan eksploitasi, yang bertujuan untuk menghilangkan dikotomi antara yang ilahi dan duniawi. Metafora ini juga berfungsi sebagai kritik terhadap perempuan dan eksploitasi lingkungan. Dengan menerima konsep ini, manusia, terutama umat Kristen, diharapkan memiliki tanggung jawab terhadap seluruh ekosistem yang saling berhubungan dan bergantung pada satu sama lain.<sup>46</sup>

Pemikiran Edward Pederick dalam disertasi doktoralnya yang berjudul *Christ and Creation*, ia merancang sebuah model ekoteologi Kristologis yang inovatif, dengan menempatkan Yesus Kristus sebagai pusat kosmik ciptaan. Dalam kerangka ini, Kristus tidak hanya dipahami sebagai Penebus umat manusia, tetapi juga sebagai prinsip pemersatu seluruh realitas ciptaan—sumber, tujuan, dan penopang segala sesuatu yang ada. Model ini mengintegrasikan aspek Kristologi dengan kosmologi teologis, menekankan bahwa hubungan antara Kristus dan ciptaan bersifat ontologis dan berkelanjutan, serta menuntut tanggung jawab etis terhadap bumi sebagai bagian dari partisipasi dalam karya penebusan ilahi.<sup>47</sup>

Berikutnya Teologi Proses merupakan aliran yang bermerupakan aliran yang dihapuskan pada Filsafat Proses dari Alfred North Whitehead dandan Charles Hartshorne. Para teolog proses memandang alam sebagai suatu proses yang terus berlangsung, bukan sebagai ciptaan yang sudah selesai. Dalam perspektif ini, Allah bukanlah penguasa mutlak melainkan pengasih mutlak, di mana Allah dan dunia saling mempengaruhi. Oleh karena itu, Allah tidak menguasai dunia secara absolut, termasuk tidak menentukan segala sesuatu atau masa depan. Teologi Proses menolak konsep *creatio ex nihilo* (penciptaan dari ketiadaan), yang memahami Allah sebagai penciptaan dari ketiadaan yang memahami Allah sebagai penguasa atas segala sesuatu. Sebaliknya, penciptaan dipandang sebagai tindakan Allah dalam menata dan mengarahkan kekacauan yang sudah ada. Pandangan ini membawa dampak terhadap hubungan manusia dengan alam, dengan tekanan keterkaitan yang lebih dinamis dan saling mempengaruhi antara keduanya.<sup>48</sup> Di dunia barat perkembangan ekologi sedemikian rupa sehingga sangat sulit mengidentifikasi teologi yang sedang berkembang.

### 3. Perkembangan Ekoteologi dalam Tradisi Islam

---

<sup>46</sup> Sally Mc Fague, *Models of Good, Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia: Fortress, 1993, hal. 130.

<sup>47</sup> Evan Dunstan Pederick, "Christ and Creation: A model for Ecotheology," *Disertasi*. Australia: Murdoch University, 2016, hal 118.

<sup>48</sup> John B. Cobb dan David Ray Griffin, *Process Theology an Introduction Exposition*, Philadelphia: Westminster, 1976, hal. 53.

Ajaran Al-Qur'an mengenai pemeliharaan lingkungan memiliki dasar teologis yang jelas dan menyeluruh. Al-Qur'an tidak hanya membahas hubungan manusia dengan Tuhan dan sesamanya, tetapi juga dengan alam. Dalam perspektif Islam, alam semesta diciptakan dengan tujuan yang bermakna, bukan sekedar hasil dari kehampaan. Keberadaan alam mencerminkan kebesaran dan kekuasaan Tuhan, yang diciptakannya secara teratur, harmonis, dan seimbang agar manusia dapat mempelajarinya serta mengembangkan ilmu pengetahuan. Al-Qur'an juga menegaskan adanya keseimbangan kosmis antara manusia, hewan, dan tumbuhan dalam penciptaan. Meskipun manusia memiliki kedudukan lebih tinggi dalam hierarki makhluk, hal ini tidak berarti ia berhak mengeksploitasi alam secara berlebihan atau bertindak semena-mena terhadapnya.<sup>49</sup>

Agama tidak hanya berkaitan dengan ketuhanan dan ibadah semata, yang hanya melibatkan hubungan antara manusia dan Tuhan.<sup>50</sup> Dalam Islam, manusia diajarkan untuk bersikap *rahmatan lil 'alamin*, yang berarti tidak hanya berbuat baik kepada sesama manusia, tetapi juga menjaga dan melestarikan alam. Tanggung jawab ini mencakup seluruh aspek kehidupan di bumi, termasuk tumbuhan, batu, gunung, dan segala sesuatu yang ada di dalamnya. Dalam kajian fikih lingkungan hidup, terdapat istilah *fiqhul bi'ah*, yang terdiri dari dua kata: *fiqh* dan *al-bi'ah*. Secara bahasa, *fiqh* berasal dari kata *faqaha*, *yafqahu*, *fiqhan*, yang berarti pemahaman atau pengetahuan mendalam terhadap sesuatu *al-'ilmu bis-syai'i* dan *al-fahmu*. Sementara itu, *al-bi'ah* berarti lingkungan hidup, yaitu kesatuan ruang yang mencakup segala benda, daya, keadaan, serta makhluk hidup, termasuk manusia dan perilakunya, yang memengaruhi keseimbangan alam dan kesejahteraan semua makhluk. Dengan demikian, fikih lingkungan adalah ketentuan Islam yang bersumber dari dalil-dalil syar'i tentang bagaimana manusia seharusnya berinteraksi dengan lingkungan. Tujuannya adalah menciptakan kesejahteraan, menjaga keberlanjutan alam, serta mencegah kerusakan dan bencana yang dapat merugikan kehidupan di bumi.<sup>51</sup>

Dengan adanya nilai-nilai agama, manusia akan memiliki kecakapan dalam menghadapi berbagai tantangan lingkungan dan menyesuaikan diri dengan perubahan zaman. Dalam upaya menjaga kelestarian bumi, manusia dituntut untuk peduli terhadap lingkungan serta menghindari segala bentuk pencemaran dan kerusakan alam. Sebagai makhluk yang diciptakan untuk

---

<sup>49</sup> Wardani, *Islam Ramah Lingkungan dari Ekoteologi Al-Qur'an hingga Fiqh Al-Bi'ah*, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015, hal. 159.

<sup>50</sup> Arijulmanan. "Revitalisasi Syariah Islam Sebagai Pedoman Hidup Manusia" dalam *Jurnal Al-Mashlahah*, Vol. 6 No. 02 Tahun 2018, hal 143.

<sup>51</sup> Ariyadi, dan Siti Maimunah "Peran Agama Islam dalam Konservasi Hutan" dalam *Jurnal Ilmiah Pertanian dan Kehutanan* Vol. 4 No. 2 Tahun 2017, hal 64.

beribadah dan menjalankan peran sebagai khalifah di muka bumi, manusia memiliki tanggung jawab untuk mengelola alam dengan sebaik-baiknya. Pengelolaan ini harus berlandaskan pada prinsip keseimbangan, pengaturan yang bijak, serta pengabdian kepada Allah sesuai dengan perintah-Nya.<sup>52</sup> Pengabdian yang dimaksud adalah bahwa dalam mengelola alam dan lingkungan, manusia sebenarnya sedang menjalankan ibadah kepada Sang Pencipta. Sementara itu, pengaturan merujuk pada upaya manusia dalam mengelola dan menjaga alam sebaik mungkin agar tetap lestari dan terhindar dari kerusakan.

Ekoteologi dalam tradisi Islam merupakan kajian yang menghubungkan konsep ketuhanan dengan etika lingkungan. Pemikiran ini berkembang seiring dengan meningkatnya kesadaran umat Islam terhadap krisis ekologi global. Islam sebagai agama yang holistik memiliki prinsip-prinsip yang menekankan keseimbangan antara manusia, alam, dan Tuhan. Konsep ini dapat ditemukan dalam Al-Qur'an, Hadis, serta pemikiran para ulama dan cendekiawan Muslim. Hubungan etis ini terlihat dalam cara manusia menjalani kehidupannya yang bergantung pada alam sebagai satu-satunya tempat hidup. Etika lingkungan sebagai bidang keilmuan mengkaji dengan cermat pola interaksi tersebut serta perubahan-perubahannya. Dalam Islam, konsep etika didasarkan pada prinsip fitrah, yaitu nilai-nilai moral yang berlandaskan ajaran dan wahyu sebagai pedoman utama dalam bertindak secara etis.<sup>53</sup>

Dari pemahaman ini, anggapan bahwa manusia sebagai pemimpin di muka bumi memiliki kebebasan mutlak untuk memperlakukan lingkungan sesuka hati sebenarnya tidak memiliki dasar teologis yang kuat. Justru, tindakan yang merusak alam dan melakukan eksploitasi berlebihan termasuk dalam perbuatan yang berat hukumannya dalam Islam. Selain itu, ekologi juga dapat dipandang sebagai bagian dari doktrin agama. Ini berarti bahwa isu lingkungan harus ditempatkan sebagai bagian dari ajaran utama dalam Islam. Kesadaran dan kepedulian terhadap lingkungan bahkan menjadi salah satu indikator kesempurnaan iman seseorang. Keimanan tidak hanya diukur dari ibadah ritual semata, tetapi juga dari bagaimana seseorang mencintai dan menjaga lingkungan sebagai bentuk penghambaan kepada Allah.<sup>54</sup>

Lebih jauh, mereka yang merusak lingkungan dalam Islam disebut sebagai *kufur al-bi'ah* yakni kekufuran terhadap lingkungan. Sebab, Allah telah menciptakan alam semesta dengan keseimbangan, dan rusaknya berarti mengingkari serta tidak mensyukuri nikmat yang telah diberikan-Nya. Dengan

---

<sup>52</sup> Sodikin, R. Abuy, "Konsep Agama dan Islam" dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 20, No. 97 Tahun 2003, hal 12.

<sup>53</sup> Georg Kirchberger, *Allah Menggugat* Maumere: Ledalero, 2007, hal. 283.

<sup>54</sup> Safrilsyah dan Fitriani Fitriani, "Agama dan Kesadaran Menjaga Lingkungan Hidup" dalam *Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2014. 63.

demikian, menjaga lingkungan bukan hanya tanggung jawab sosial, tetapi juga bagian dari keimanan yang sejati. Upaya menjaga lingkungan merupakan bentuk ikhtiar yang sejalan dengan perintah agama, termasuk dalam membatasi konsumsi plastik berlebihan yang dapat merusak alam. Oleh karena itu, penerapan ajaran Islam, baik melalui dalil-dalil teks suci maupun hukum fiqih yang berkaitan dengan pelestarian lingkungan, sangat diharapkan untuk dipraktikkan oleh umat Muslim, tidak hanya di Indonesia tetapi di seluruh dunia. Namun, pendekatan ilmiah saja tidak cukup dalam menangani permasalahan lingkungan. Diperlukan dukungan kuat untuk meningkatkan kesadaran manusia, khususnya umat Muslim, dalam menjaga kelestarian alam. Salah satu cara efektif adalah dengan memberikan pemahaman bahwa perintah agama juga mencakup kewajiban untuk melestarikan lingkungan dan menjaga kebersihannya sebagai bagian dari tanggung jawab spiritual dan moral.<sup>55</sup>

Lingkungan sangat dipengaruhi oleh tindakan manusia, karena keduanya memiliki hubungan yang erat dan menjadi bagian tak terpisahkan dalam kehidupan. Oleh karena itu, lingkungan dipandang sebagai salah satu komponen ekosistem yang memiliki nilai untuk dijaga, dihormati, dan dilestarikan. Manusia tidak seharusnya merusak lingkungan demi kepentingan pribadi, seperti eksploitasi tambang yang berlebihan. Jika manusia bersikap baik dan bertanggung jawab terhadap lingkungan, maka dampaknya akan positif bagi keberlangsungan hidup. Sebaliknya, jika lingkungan dirusak, manusia juga akan merasakan akibatnya. Tiga aspek utama dalam menjaga hubungan dengan alam yakni akhlak, etika, dan moral memiliki peran penting dalam memastikan keseimbangan ekosistem. Allah SWT menciptakan alam dengan keseimbangan yang harmonis, termasuk manusia di dalamnya, sehingga menjaga kelestarian lingkungan adalah bagian dari amanah yang harus dijalankan.<sup>56</sup>

Agama dan lingkungan merupakan dua aspek yang tidak dapat dipisahkan. Islam tidak hanya mengajarkan tentang aspek spiritual yang mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan, tetapi juga menekankan pentingnya hubungan harmonis antara manusia dan alam. Hal ini sejalan dengan makna ayat *wa maa arsalnaaka rahmatan lil 'alamin* yang menegaskan bahwa ajaran Islam membawa rahmat bagi seluruh alam, termasuk lingkungan hidup. Menjaga dan melestarikan lingkungan merupakan kewajiban agar bumi terhindar dari bencana dan pencemaran yang dapat

---

<sup>55</sup> Khairul Amri, "Menjaga Lingkungan dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di MIS AL Islam Parit Jawai" dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 14.

<sup>56</sup> Harahap dan Rabiah Z "Etika Islam dalam Mengelola Lingkungan Hidup" dalam *Jurnal Ilmu Pendidikan dan Ilmu Sosial*, Vol. 1 No. 01 Tahun 2015, hal. 3.

menimbulkan berbagai penyakit. Allah telah dengan jelas memerintahkan manusia, khususnya umat Islam, untuk bersyukur, merawat, dan melestarikan alam. Jika manusia merusak lingkungan, maka konsekuensi dari perbuatannya akan kembali kepada mereka, baik secara langsung maupun tidak langsung.<sup>57</sup>

Dalam upaya menjaga keseimbangan alam, Al-Qur'an dan ajaran Islam telah memberikan panduan yang jelas. Dengan pendekatan agama, manusia dapat lebih cepat menyadari pentingnya menjaga lingkungan sesuai dengan perintah Allah. Hal ini menjadi semakin relevan dalam menghadapi permasalahan pencemaran plastik yang telah menjadi kebiasaan konsumtif di masyarakat. Oleh karena itu, ajaran Islam memiliki peran besar dalam mengatasi persoalan ini dan memberikan solusi yang lebih efektif dalam menjaga kelestarian bumi.

### C. Prinsip-Prinsip Dasar Ekoteologi.

#### 1. Tauhid dan Kesakralan Alam

Konsep tauhid dalam Islam tidak hanya mengandung makna teologis mengenai keesaan Tuhan, tetapi juga memuat implikasi kosmologis dan ekologis yang sangat mendalam. Dalam kerangka ekoteologi Islam, tauhid dipahami sebagai prinsip utama yang menegaskan bahwa seluruh ciptaan berada dalam keterhubungan dan keteraturan yang bersumber dari Tuhan Yang Maha Esa. Karena segala sesuatu berasal dari dan bergantung kepada-Nya, alam semesta tidak dapat dipandang sebagai objek mati untuk dieksploitasi, melainkan sebagai manifestasi dari kehendak dan kebesaran Ilahi yang menyimpan nilai-nilai kesakralan. Oleh karena itu, tindakan merusak lingkungan bukan hanya pelanggaran etika ekologis, tetapi juga bentuk pengingkaran terhadap tauhid itu sendiri. Dengan demikian, tauhid dalam ekoteologi Islam menjadi landasan spiritual dan etis untuk membangun hubungan yang harmonis antara manusia, alam, dan Tuhan

Dalam perspektif tauhid, alam dipandang bukan sekadar ciptaan fungsional, melainkan sebagai manifestasi dari *Asmaul Husna* nama-nama Allah yang indah dan sempurna. Setiap unsur alam merefleksikan sifat-sifat Ilahi, seperti kasih sayang *Ar-Rahman*, kebijaksanaan *Al-Hakim*, dan keteraturan *Al-Muqtadir*. Dalam tradisi tafsir sufistik, terutama pemikiran Ibn 'Arabi, alam semesta dipahami sebagai *tajalli*, yakni penampakan atau perwujudan dari realitas Ilahi dalam bentuk yang dapat disaksikan. Dengan demikian, keterhubungan antara Tuhan dan ciptaan bersifat ontologis dan sakral. Merusak alam, dalam konteks ini, bukan sekadar pelanggaran ekologis, tetapi juga merupakan tindakan yang mencederai manifestasi Ilahi di dunia

---

<sup>57</sup>Ali Mursyid Azisi, Islam dan Ekoteologi Telaah Terhadap Pesan Al-Qur'an Untuk Menjaga Kearifan Lingkungan, dalam *Jurnal Al-Afkar*, Vol. 6 No 3 Tahun 2023, hal 14.

sebuah pengkhianatan terhadap tauhid yang memandang seluruh eksistensi sebagai cerminan Tuhan yang Esa.<sup>58</sup>

Tauhid, sebagai inti ajaran Islam, tidak hanya membentuk kerangka keimanan teologis, tetapi juga memengaruhi cara seorang Muslim menjalani kehidupan sehari-hari, termasuk dalam relasinya dengan lingkungan. Dalam praktik keseharian, kesadaran akan keesaan Tuhan dapat menumbuhkan sikap sakral terhadap alam, karena setiap unsur ciptaan dipahami sebagai bagian dari tanda-tanda āyāt kebesaran Ilahi. Melalui ibadah seperti shalat, wudhu, dan puasa, seorang Muslim diajak untuk menyelaraskan diri dengan keteraturan alam dan menunjukkan rasa hormat terhadap ciptaan. Selain itu, interaksi harian seperti menjaga kebersihan, menghindari pemborosan *israf*, dan menahan diri dari perusakan *fasād* merupakan wujud praksis spiritual yang berakar pada prinsip tauhid. Dengan demikian, tauhid memperkuat dimensi praksis dalam ekoteologi Islam, mengajak umat untuk menjadikan setiap tindakan sebagai ekspresi iman dan tanggung jawab ekologis.<sup>59</sup>

Dalam pendekatan sosiologis keagamaan, alam tidak dipandang sebagai entitas pasif yang terpisah dari kehidupan manusia, melainkan sebagai bagian integral dari *ummah*. komunitas spiritual ciptaan Tuhan yang mencakup seluruh makhluk hidup. Konsep ini memperluas pemahaman tentang ummah dari sekadar komunitas manusia beriman menjadi jejaring relasional antara manusia, hewan, tumbuhan, dan elemen-elemen alam lainnya yang semuanya tunduk dan bertasbih kepada Allah. Dengan demikian, merawat alam bukan sekadar kewajiban moral atau tanggung jawab ekologis, tetapi merupakan bentuk perpanjangan dari ibadah dan pengabdian kepada Allah. Dalam kerangka ini, harmoni sosial dan ekologis menjadi wujud nyata dari ketundukan kolektif seluruh ciptaan kepada kehendak Ilahi.<sup>60</sup>

Sering kali, perusakan alam mencerminkan keretakan dalam pemahaman dan penghayatan tauhid manusia. Ketika kesatuan antara Tuhan, manusia, dan ciptaan tidak lagi diinternalisasi secara utuh, relasi dengan alam pun menjadi terdistorsi berubah dari hubungan penjagaan menjadi dominasi dan eksploitasi. Hanik (2022) menunjukkan bahwa dalam konteks masyarakat Lombok, lemahnya kesadaran akan tauhid tidak hanya berdampak pada relasi spiritual dengan Tuhan, tetapi juga memicu degradasi ekologis yang meluas. Ketidakseimbangan ini memperlihatkan bahwa krisis lingkungan tidak dapat

---

<sup>58</sup> Syafwan Rozi, "Understanding the Concept of Ecosufism: Harmony and The Relationship of God, Nature and Humans in Mystical Philosophy of ibn Arabi," dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 23 No 2 Tahun 2019, hal. 15.

<sup>59</sup> Chlaodhius Budhianto, et.al., "Firecrackers, Geertz, and Green Islam Petasan, Geertz, dan Green Islam," dalam *Jurnal Religion and Society*, Vol. 36 No. 2 Tahun 2023 hal. 270.

<sup>60</sup> Marita L. Furehaug, *Islam in the age of the Ecological Apocalypse A content Analysis of the Islamic Eco-theological Discourse*, Oslo: Faculty of Theology University of Oslo, 2020, hal. 27-45.

dipisahkan dari krisis spiritual; keduanya saling berkelindan. Maka, pemulihan ekologis juga menuntut pemulihan kesadaran tauhid sebagai landasan etis dan spiritual dalam berinteraksi dengan alam.<sup>61</sup>

Tauhid merupakan fondasi utama dari spiritualitas ekologis dalam Islam, karena ia menegaskan keesaan Tuhan sebagai pusat orientasi hidup dan sumber segala keteraturan kosmik. Dalam kerangka ini, alam semesta dipandang sebagai bagian dari kesatuan ilahi yang sakral, dan setiap bentuk interaksi manusia dengan alam memiliki dimensi teologis. Ketika manusia mengeksploitasi alam demi kepentingan ekonomis semata—dengan mengabaikan nilai-nilai ilahiah dan keseimbangan ciptaan—maka tindakan tersebut dapat dipahami sebagai bentuk *syirik ekologis*: sebuah pengingkaran terhadap tauhid dengan menempatkan sesuatu yang lain di atas kehendak dan ketetapan Tuhan. Dengan demikian, spiritualitas ekologis yang berakar pada tauhid tidak hanya mengajak pada kesalehan personal, tetapi juga menyerukan pertobatan struktural terhadap sistem-sistem yang merusak bumi dan mencederai kesucian ciptaan.<sup>62</sup>

Dalam praktik keagamaan Islam, unsur kesakralan alam terwujud secara konkret dalam berbagai ajaran ritual dan etika sehari-hari. Misalnya, penggunaan air dalam *wudhu* bukan hanya tindakan pembersihan fisik, tetapi juga simbol penyucian diri yang memerlukan sikap hormat terhadap air sebagai anugerah Tuhan. Ketika air tidak tersedia, syariat membolehkan *tayammum* dengan debu suci menunjukkan bahwa unsur tanah pun memiliki nilai sakral dalam ibadah. Selain itu, larangan membuang sampah sembarangan atau mencemari lingkungan, yang banyak ditemukan dalam literatur *fiqh*, mencerminkan kepedulian Islam terhadap kebersihan dan keberlanjutan ciptaan. Seluruh prinsip ini berpangkal pada tauhid sebagai inti ajaran Islam, yang mengajarkan bahwa menjaga ciptaan berarti menjaga amanah dari Tuhan. Dengan demikian, dimensi ekologis dalam syariat Islam tidak berdiri terpisah dari spiritualitas, melainkan merupakan manifestasi nyata dari ketauhidan dalam kehidupan sehari-hari.<sup>63</sup>

Dalam kajian terhadap *Tafsir al-Miṣbah*, terlihat bagaimana konsep tauhid tidak hanya dijelaskan sebagai prinsip keimanan yang abstrak, tetapi juga digunakan secara eksplisit untuk mendorong kesadaran ekologis dan pelestarian lingkungan, khususnya dalam konteks Indonesia. Quraish Shihab, sebagai penafsir utama, menekankan bahwa keesaan Tuhan mengimplikasikan

---

<sup>61</sup> Umi Hanik dan Nur Khamidah, "Ekoteologi Masyarakat Lombok dalam Tradisi Bau Nyale," dalam *Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 10 No. 01 Tahun 2022, hal. 19.

<sup>62</sup> Eko Asmanto, "Revitalisasi Spiritualitas Ekologi Perspektif Pendidikan Islam," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2015, hal. 181,

<sup>63</sup> Mulyadi, et.al., "The Effectiveness of Understanding Islamic Values on Environmental Awareness and Behavior of Gen Z in Bandar Lampung," dalam *Jurnal Scaffolding*, Vol. 7 No 1 Tahun 2025, hal. 120

keteraturan, keselarasan, dan keseimbangan dalam ciptaan, yang harus dijaga oleh manusia sebagai khalifah di bumi. Ia menafsirkan ayat-ayat tentang alam bukan semata sebagai bukti kekuasaan Tuhan, tetapi juga sebagai seruan moral untuk merawatnya. Dalam konteks Indonesia yang menghadapi berbagai tantangan lingkungan, pendekatan ini relevan karena menjembatani ajaran Islam dengan isu-isu kontemporer, sekaligus menegaskan bahwa merusak alam berarti mengkhianati prinsip tauhid dan tanggung jawab spiritual terhadap ciptaan.<sup>64</sup>

Masyarakat pertanian Muslim di Jawa secara turun-temurun menerapkan pendekatan berbasis tauhid dalam membangun etika lingkungan yang kontekstual dan berkelanjutan. Kesadaran akan keesaan Tuhan tidak hanya termanifestasi dalam ibadah formal, tetapi juga tercermin dalam praktik sosial seperti gotong royong dalam mengelola lahan, menjaga sumber air, dan memelihara kesuburan tanah secara kolektif. Nilai-nilai spiritual ini juga terwujud dalam norma-norma adat yang melarang tindakan merusak, seperti membakar hutan atau meracuni sungai, yang dipandang sebagai pelanggaran terhadap amanah Tuhan atas alam. Dengan demikian, prinsip tauhid menjadi dasar moral yang mengintegrasikan keimanan, solidaritas sosial, dan kepedulian ekologis dalam kehidupan agraris masyarakat Muslim Jawa.<sup>65</sup>

Dalam Islam, alam bukanlah entitas pasif atau benda mati yang sekadar menjadi objek eksploitasi manusia, melainkan makhluk hidup yang memiliki kesadaran spiritual dan terus-menerus memuji Tuhan, sebagaimana ditegaskan dalam berbagai ayat Al-Qur'an. Setiap unsur alam, batu, pohon, air, hewan disebut sebagai bagian dari semesta yang bertasbih, meskipun manusia tidak selalu mampu memahami cara mereka memuliakan Sang Pencipta. Oleh karena itu, relasi antara tauhid dan alam bersifat dialogis dan spiritual: bukan hubungan satu arah yang dominatif, melainkan perjumpaan sakral antara ciptaan yang sama-sama tunduk kepada kehendak Ilahi. Dalam kerangka ini, merawat alam adalah bentuk komunikasi iman, dan setiap tindakan merusak lingkungan menjadi gangguan terhadap harmoni pujian semesta kepada Tuhan.<sup>66</sup>

Dengan demikian, tauhid dalam ekoteologi Islam tidak dapat dipahami semata sebagai klaim teologis yang abstrak, melainkan sebagai fondasi spiritual, moral, dan ekologis yang menyusun kerangka relasi manusia

---

<sup>64</sup> Rijal Ali, et.al., "EcoTheology in Tafsir al-Misbah: Alternative Solution to Environmental Problems Indonesia," dalam *Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 17 No. 02 Tahun 2023, hal.23.

<sup>65</sup> Agus Afandi, et.al., "Islamic Eco-Theology in Practice: Revitalizing Environmental Stewardship and Tawhidic Principles in Agricultural Community," dalam *Jurnal Mubarrak*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2024, hal 80.

<sup>66</sup> Amri Khoiriyah, "Islam dan ekoteologi Spiritual Studi Kearifan Masyarakat Merapi," *Desertasi*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2021, hal. 14.

dengan alam secara utuh dan holistik. Tauhid menuntut kesadaran akan keterhubungan seluruh ciptaan dalam satu kesatuan yang bersumber dari Tuhan Yang Maha Esa. Dalam pandangan ini, menjaga lingkungan bukanlah tugas sampingan atau sekadar respons terhadap krisis ekologis modern, melainkan bagian esensial dari pengamalan iman itu sendiri. Menegakkan tauhid berarti menegakkan keadilan ekologis, memelihara keseimbangan ciptaan, dan menghormati kesakralan alam sebagai refleksi dari kehendak Ilahi.

## 2. Manusia sebagai Khalifah dan Amanah

Di tengah meningkatnya krisis ekologis global yang mengancam keberlanjutan kehidupan di bumi, pendekatan spiritual dan teologis terhadap isu-isu lingkungan mulai memperoleh perhatian yang lebih serius. Salah satu pendekatan tersebut adalah ekoteologi, yakni disiplin ilmu yang mengintegrasikan prinsip-prinsip teologi dengan kesadaran ekologis dalam upaya memahami relasi suci antara manusia, alam, dan Tuhan. Dalam perspektif Islam, ekoteologi tidak sekadar dimaknai sebagai seperangkat ajaran normatif, melainkan sebagai paradigma aksi yang menuntut tanggung jawab aktif manusia dalam merawat, melindungi, dan melestarikan alam sebagai bagian dari amanah Ilahiyah. Salah satu tokoh penting dalam pengembangan pemikiran ini adalah Sayyed Hossein Nasr, seorang filsuf dan intelektual Muslim kontemporer terkemuka, yang dikenal luas sebagai pelopor pemikiran ekoteologis dalam Islam dengan pendekatan yang mendalam, filosofis, dan berbasis pada kearifan spiritual tradisional.<sup>67</sup>

Dalam ajaran Islam, manusia ditempatkan pada posisi yang sangat penting sebagai *khalifah* wakil Allah di muka bumi. Kedudukan ini bukan sekadar simbolis, melainkan mengandung tanggung jawab moral, spiritual, dan ekologis yang mendalam. Fungsi kekhilafahan tersebut ditegaskan dalam Al-Qur'an, tepatnya pada Surah Al-Baqarah 2:30, ketika Allah menyatakan akan menjadikan manusia sebagai *khalifah* di bumi, yang kemudian memicu pertanyaan para malaikat tentang potensi kerusakan yang dapat ditimbulkan manusia. Ayat ini mencerminkan bahwa peran manusia bukan hanya sebagai makhluk yang diberi kebebasan, tetapi juga sebagai penjaga dan pengelola bumi secara bertanggung jawab. Lebih jauh lagi, Surah Al-Ahzab 33:72 mengilustrasikan nilai amanah ini dengan sangat kuat Allah menawarkan amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung namun ketiganya menolak karena merasa tidak sanggup menanggungnya sementara manusia menerimanya. Amanah ini mencakup tugas besar dalam menjaga keseimbangan ciptaan, menegakkan keadilan ekologis, serta memelihara

---

<sup>67</sup> Richard C. Foltz, *Environmentalism in the Muslim World*, New York: Nova Science Publishers, 2010, hal. 31.

harmonis antara manusia dan alam sebagai bentuk ibadah dan kepatuhan kepada kehendak Ilahi.<sup>68</sup>

Sayyid Hossein Nasr mengemukakan bahwa krisis ekologis yang melanda dunia modern bukan sekadar persoalan teknis atau ilmiah, melainkan merupakan akibat langsung dari terputusnya hubungan manusia dengan dimensi sakral alam. Dalam pandangannya, modernitas telah mencabut akar-akar spiritual dan metafisik dari cara manusia memandang kosmos, menggantikan pandangan yang penuh makna dengan paradigma materialistik dan mekanistik. Akibatnya, alam tidak lagi diperlakukan sebagai ciptaan Tuhan yang memiliki nilai intrinsik, melainkan semata-mata sebagai sumber daya yang dapat dieksploitasi tanpa batas. Nasr menyatakan bahwa untuk mengatasi krisis ini, umat manusia harus melakukan “kembali kepada tradisi *resacralization of nature* yakni menghidupkan kembali pandangan dunia tradisional yang melihat alam sebagai ayat-ayat Allah tanda-tanda keberadaan dan kebesaran Tuhan. Dalam kerangka ini, alam bukan hanya objek fisik, tetapi realitas spiritual yang mencerminkan kehendak dan kebijaksanaan Ilahi, dan karenanya harus dihormati, dijaga, dan dilestarikan.<sup>69</sup> Pandangan ini mengajak umat Islam untuk menafsirkan ulang relasi manusia dan lingkungan dalam kerangka spiritualitas Islam.

Dalam kerangka pemikiran Sayyid Hossein Nasr, konsep *tawhīd* keesaan Tuhan menjadi fondasi teologis utama bagi seluruh relasi ekologis. *Tawhīd* tidak hanya mengafirmasi keesaan Allah secara metafisik, tetapi juga mengimplikasikan bahwa seluruh realitas, termasuk alam semesta, bersumber dari satu asal Ilahi dan karenanya memancarkan dimensi sakral. Dalam pandangan ini, alam bukanlah entitas profan atau objek netral yang dapat dimanipulasi sesuka hati, melainkan merupakan bagian integral dari ciptaan yang mengandung jejak-jejak kehadiran Tuhan ayat-ayat Allah yang patut dihormati. Oleh karena itu, setiap tindakan manusia terhadap alam memiliki konsekuensi spiritual dan moral. Manusia sebagai *khalifah* di bumi tidak diberi otoritas absolut, melainkan mandat untuk mengelola ciptaan dengan penuh tanggung jawab dan kesadaran akan kesuciannya. Merusak alam, dalam perspektif ini, bukan hanya pelanggaran etika ekologis, tetapi juga bentuk pembangkangan terhadap kehendak Ilahi yang memerintahkan harmoni dan keseimbangan dalam ciptaan.<sup>70</sup>

Tanggung jawab manusia terhadap alam juga menyiratkan tanggung jawab spiritual. Dalam hal ini, ekoteologi Islam berbasis pada *fiqh al-bi'ah* (fikih lingkungan), *tafsir ayat-ayat kauniyah*, dan kesadaran akan keberadaan

---

<sup>68</sup> Sayyid Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Albany: SUNY Press, 2006, hal 89.

<sup>69</sup> Sayyid Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1996, hal. 5-8.

<sup>70</sup> Sayyid Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature...*, hal. 11

Tuhan dalam setiap ciptaan. Penafsiran ayat-ayat tersebut sangat terkait dengan worldview Islam yang menempatkan manusia dalam tatanan kosmos yang sakral dan bertingkat.<sup>71</sup> Dalam studi ekoteologi, pendekatan kosmologis seperti yang dibangun Nasr menjadi penting karena menawarkan alternatif dari worldview sekular Barat yang mekanistik. Di sinilah letak kontribusi besar Nasr dalam menghidupkan kembali kesadaran kosmis Islam, yang selama ini tersisih dalam diskursus modernisme.

Kajian ekoteologi Nasr juga mendapat dukungan dari tradisi tasawuf dan filsafat Peripatetik Islam. Ia menggabungkan gagasan dari Ibnu Arabi, Mulla Sadra, dan filsuf Yunani seperti Plotinus, untuk merumuskan sebuah kerangka teologi lingkungan yang transenden. Dalam kerangka ini, manusia bukan hanya makhluk rasional, tetapi juga makhluk spiritual yang berinteraksi secara sakral dengan alam<sup>72</sup> Oleh karena itu, gagasan Nasr sangat penting untuk mengembangkan kerangka etika lingkungan yang bersifat spiritual dan integral, bukan sekadar berbasis legal-formal. Hal ini semakin mendesak mengingat kegagalan pendekatan teknokratik dan sekular dalam mengatasi krisis ekologi.

### 3. Keseimbangan dalam Ekosistem

Ekosistem merupakan suatu sistem ekologi yang terbentuk dari hubungan timbal balik antara makhluk hidup (komponen biotik) dengan lingkungan fisik (komponen abiotik). Hubungan ini menciptakan suatu tatanan dinamis yang disebut keseimbangan ekosistem. Keseimbangan tersebut tidak bersifat statis, melainkan hasil dari interaksi dan proses yang berlangsung terus-menerus dan saling menyeimbangkan antar komponen yang ada. Jika salah satu komponen terganggu, maka keseimbangan keseluruhan ekosistem dapat terganggu pula.<sup>73</sup>

Keseimbangan dalam ekosistem merupakan prasyarat fundamental bagi terjaganya produktivitas biologis, keberlanjutan fungsi ekologis, serta kelangsungan hidup berbagai spesies yang bergantung padanya, termasuk manusia. Fungsi-fungsi ekologis seperti penyerapan dan penyimpanan karbon oleh hutan tropis, regulasi siklus hidrologi melalui peran vegetasi dalam sirkulasi air, serta pengendalian alami populasi organisme melalui mekanisme interaksi antara predator dan mangsa, adalah contoh konkret dari proses ekosistem yang saling terintegrasi dalam mempertahankan stabilitas lingkungan. Ketika salah satu komponen terganggu, efek domino dapat

---

<sup>71</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, hal. 27.

<sup>72</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature...*, hal. 102-104.

<sup>73</sup> Eugene Odum, *Fundamentals of Ecology*, Philadelphia: W.B. Saunders Company, 1971, hal. 158.

terjadi, mengancam fungsi ekosistem secara keseluruhan dan memperbesar risiko ketidakseimbangan ekologis yang sistemik.<sup>74</sup>

Ekosistem yang seimbang mendukung keberlangsungan kehidupan manusia melalui jasa ekosistem penyediaan air bersih, penyerapan karbon, dan ketahanan pangan. Ketidakseimbangan dapat menimbulkan konsekuensi serius seperti ledakan hama, kekeringan, dan kehilangan keanekaragaman hayati. Aktivitas manusia seperti deforestasi, polusi, dan perubahan iklim mengganggu keseimbangan ekosistem secara signifikan. Penelitian terbaru menunjukkan bahwa konversi lahan hutan menjadi lahan pertanian merupakan pendorong utama ketidakseimbangan struktur trofik dalam banyak ekosistem tropis.<sup>75</sup>

Keseimbangan ekosistem bukanlah suatu kondisi yang statis, melainkan merupakan suatu keadaan dinamis yang senantiasa mengalami perubahan sebagai akibat dari interaksi berbagai faktor internal seperti pertumbuhan populasi spesies, kompetisi antarorganisme, dan mekanisme adaptasi serta faktor eksternal seperti perubahan iklim, aktivitas manusia, dan bencana alam. Dalam konteks ini, hubungan timbal balik antara produsen (organisme autotrof), konsumen (organisme heterotrof), dan dekomposer (pengurai) membentuk struktur jaring-jaring makanan yang kompleks, yang berperan penting dalam menjaga keberlangsungan aliran energi dan daur materi. Kompleksitas dan kestabilan sistem ini menjadi indikator utama dari resiliensi ekosistem terhadap gangguan, sekaligus mencerminkan keharmonisan ekologis yang terus-menerus diupayakan melalui proses alamiah.<sup>76</sup>

Keseimbangan ekosistem memiliki peran yang sangat krusial dalam menopang kelangsungan hidup seluruh makhluk hidup, karena dari sinilah berlangsung berbagai fungsi ekologis esensial, seperti pengaturan iklim mikro, pengendalian populasi spesies, daur ulang nutrisi melalui siklus biogeokimia, serta pemeliharaan keanekaragaman hayati yang menjadi fondasi stabilitas ekosistem. Ketika salah satu komponen dalam sistem ini terganggu baik secara langsung melalui aktivitas manusia seperti deforestasi dan polusi, maupun secara tidak langsung melalui perubahan iklim atau invasi spesies asing maka konsekuensinya dapat merambat secara sistemik. Ketidakseimbangan ini berpotensi memicu kerusakan berantai, seperti terganggunya rantai makanan, menurunnya kualitas tanah dan air, hingga

---

<sup>74</sup> F. Stuart Chapin et.al., *Principles of Terrestrial Ecosystem Ecology*, New York: Springer, 2011, hal. 246.

<sup>75</sup> Mintarti Rahayu et.al., "Konversi Lahan dan Ketidakseimbangan Ekosistem di Hutan Tropis Indonesia." dalam *Jurnal Ekologi Tropis*, Vol. 6 No2 Tahun 2021, hal 50.

<sup>76</sup> Sara Ruas, et.at., "Selecting Appropriate Plant Indicator Species for Result Based Agri Environment Payments Schemes," dalam *Jurnal Ecological Indicators*, Vol.126 Nol.2 Tahun 2021, hal. 9.

punahnya spesies tertentu, yang pada akhirnya mengancam kestabilan dan keberlanjutan ekosistem secara keseluruhan.<sup>77</sup>

Di tengah laju pertumbuhan populasi manusia yang pesat dan intensifikasi aktivitas antropogenik, tekanan terhadap ekosistem global mengalami eskalasi yang signifikan. Transformasi penggunaan lahan untuk kepentingan pertanian, pemukiman, dan industri, disertai dengan meningkatnya tingkat polusi, eksploitasi berlebihan terhadap sumber daya alam, serta dampak kumulatif dari perubahan iklim global, telah terbukti secara empiris mengganggu keseimbangan dan fungsi ekosistem alami. Sejumlah penelitian ekologis mutakhir menunjukkan bahwa gangguan terhadap struktur trofik, seperti hilangnya spesies kunci atau penurunan keanekaragaman hayati, dapat memicu ketidakstabilan sistemik yang berujung pada keruntuhan ekosistem secara mendadak dan tidak terduga *ecological collapse*, dengan implikasi serius terhadap keberlanjutan kehidupan manusia dan seluruh biosfer.<sup>78</sup>

Dalam konteks perubahan iklim global, banyak ekosistem di seluruh dunia saat ini menghadapi tekanan ekologis yang bersifat baru, kompleks, dan dalam banyak kasus belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah bumi modern. Salah satu bentuk tekanan tersebut adalah peningkatan suhu rata-rata global, yang secara langsung memengaruhi berbagai aspek kehidupan biologis dan ekosistem. Peningkatan suhu ini berdampak pada gangguan fenologi yakni pergeseran waktu berbunga, berkembang biak, dan migrasi musiman spesies yang berpotensi menimbulkan ketidaksesuaian temporal antara organisme dan sumber dayanya. Selain itu, perubahan suhu dan pola cuaca juga memicu pergeseran distribusi geografis spesies, menyebabkan konflik ekologi di habitat baru dan mengancam spesies endemik yang tidak mampu beradaptasi dengan cepat.<sup>79</sup>

Ekosistem hutan hujan tropis, misalnya, sangat rentan terhadap fragmentasi habitat yang menyebabkan hilangnya spesies kunci dan perubahan fungsi ekosistem. Penelitian terkini menunjukkan bahwa keberadaan spesies keystone dapat menentukan keberlangsungan jaringan trofik secara keseluruhan.<sup>80</sup> Pendekatan ekosistem dalam pengelolaan sumber

<sup>77</sup> Shan Jiang, et.al., "Biodiversity Function Relationships in Multiple Trophic Ecosystems." dalam *Jurnal Trends in Ecology and Evolution*, Vol. 36 No. 3 Tahun 2021, hal. 234.

<sup>78</sup> Michel Loreau dan Claire de Mazancourt, "Biodiversity and Ecosystem Stability: a Synthesis of Underlying Mechanisms," dalam *Jurnal Ecology Letters*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2013, hal. 115.

<sup>79</sup> Terry P. Hughes, et.al., "Global warming transforms coral reef assemblages," dalam *Artikel Nature*, 18 April 2018, hal. 7.

<sup>80</sup> Wang, Shuo, et al., "Keystone Species and Ecosystem Functioning: Current Knowledge and Future Directions," dalam *Jurnal Ecology Letters*, Vol. 23 No. 11 Tahun 2020, hal.15

daya alam memberikan landasan konseptual bahwa pemanfaatan harus mempertimbangkan batas daya dukung dan kapasitas asimilasi lingkungan agar keseimbangan tetap terjaga.

Berbagai penelitian dalam bidang ekologi teoritis dan empiris memperlihatkan bahwa tingkat kompleksitas suatu ekosistem yang mencakup keberagaman spesies, keanekaragaman fungsi ekologis, serta jalinan interaksi antarspesies memiliki peran krusial dalam menopang kestabilan sistem ekologis. Kompleksitas ini memungkinkan terjadinya redundansi fungsional dan penyangga ekologis *ecological buffers* yang menjaga sistem tetap resilien terhadap gangguan eksternal. Namun, kestabilan tersebut sangat bergantung pada terciptanya keseimbangan dalam interaksi antarspesies, seperti kompetisi, predasi, mutualisme, dan herbivori. Ketika keseimbangan ini terganggu akibat hilangnya spesies kunci, introduksi spesies invasif, atau tekanan antropogenik—ekosistem dapat mengalami perubahan drastis yang bersifat non-linear dan tidak dapat diprediksi *regime shift*, yang berpotensi mengarah pada kondisi baru yang jauh berbeda dari keadaan sebelumnya.<sup>81</sup>

Dalam kajian ekologi kontemporer, telah berkembang paradigma baru yang menantang pandangan klasik tentang keseimbangan ekologis sebagai kondisi statis atau absolut. Paradigma ini menekankan bahwa keseimbangan ekosistem lebih tepat dipahami sebagai kondisi dinamis yang terbentuk dari interaksi kompleks antar komponen biotik dan abiotik dalam lanskap yang senantiasa berubah secara spasial dan temporal. Konsep ini mencerminkan realitas ekologis berupa mosaik habitat yang mengalami perubahan hierarkis dan bertingkat baik akibat proses alami seperti suksesi maupun intervensi antropogenik. Pemahaman ini memiliki implikasi penting dalam praktik pengelolaan lanskap dan strategi konservasi keanekaragaman hayati, karena menekankan perlunya pendekatan adaptif dan kontekstual yang mempertimbangkan dinamika ekologis jangka panjang, alih-alih mempertahankan kondisi ekosistem dalam satu keadaan tertentu.<sup>82</sup>

#### 4. Larangan Berbuat Kerusakan terhadap alam

Larangan untuk berbuat kerusakan terhadap alam merupakan prinsip etis universal yang diakui dalam banyak sistem moral dan agama di seluruh dunia, termasuk dalam ajaran Islam. Islam, sebagai agama yang menekankan keselarasan antara manusia, alam, dan Sang Pencipta, memandang alam semesta sebagai ciptaan Allah yang harus dijaga dan dilestarikan. Prinsip ini secara tegas ditegakkan melalui berbagai ayat Al-Qur'an, salah satunya dalam QS Al-A'raf ayat 56, yang menyatakan: "*Dan janganlah kamu membuat*

---

<sup>81</sup> M.P. Austin dan B.G. Cook, "Ecosystem stability: A Result from an Abstract Simulation," dalam Jurnal *Theoretical Biology*, Vol. 45 No. 2 Tahun 1974, hal 35.

<sup>82</sup> Jianguo Wu dan Oriie L. Loucks, "From Balance of Nature to Hierarchical Patch Dynamics: A Paradigm Shift in Ecology," dalam *Jurnal the Quarterly Review of Biology*, Vol. 70, No. 4 Tahun 1995, Hal. 43.

*kerusakan di muka bumi setelah Allah memperbaikinya.*” Ayat ini tidak hanya merupakan peringatan keras terhadap tindakan destruktif manusia, tetapi juga menegaskan bahwa bumi dan seluruh isinya telah diciptakan dalam keadaan seimbang dan harmonis. Maka dari itu, setiap bentuk eksploitasi berlebihan, pencemaran, atau perusakan lingkungan dipandang sebagai pelanggaran langsung terhadap sunnatullah hukum dan tatanan alam yang telah ditetapkan oleh Allah. Dalam perspektif ini, menjaga kelestarian lingkungan bukan sekadar tuntutan ekologis, tetapi juga kewajiban teologis yang melekat pada tugas manusia sebagai khalifah di muka bumi.<sup>83</sup>

Pendidikan lingkungan hidup memegang peranan krusial dalam membentuk kesadaran ekologis masyarakat secara berkelanjutan, khususnya dalam konteks nilai-nilai Islam. Melalui pendidikan ini, prinsip-prinsip etika lingkungan yang berlandaskan pada ajaran agama dapat diinternalisasi sejak usia dini, sehingga membentuk pola pikir, sikap, dan perilaku yang bertanggung jawab terhadap alam. Dalam Islam, larangan terhadap perusakan lingkungan bukan sekadar norma sosial, tetapi merupakan perintah ilahi yang terkait erat dengan amanah kekhalifahan manusia di bumi. Oleh karena itu, pendidikan lingkungan berbasis nilai-nilai Islam tidak hanya mengajarkan aspek teknis pelestarian alam, tetapi juga memperkuat kesadaran spiritual dan moral bahwa menjaga lingkungan adalah bagian dari ibadah.<sup>84</sup> Dengan pendekatan ini, diharapkan akan lahir generasi yang memiliki sensitivitas ekologis tinggi, berperilaku ramah lingkungan, dan mampu menjadi agen perubahan dalam menghadapi krisis ekologi global yang semakin kompleks.

Dalam perspektif hukum Islam, larangan untuk merusak lingkungan hidup sangat erat kaitannya dengan prinsip dasar *la dharar wa la dhirar* (tidak boleh membahayakan diri sendiri maupun orang lain), sebuah kaidah fikih yang memiliki kedudukan penting dalam menetapkan hukum-hukum yang mencegah kemudharatan. Kaidah ini menjadi landasan normatif bagi pelarangan segala bentuk tindakan yang menimbulkan kerusakan ekologis, baik secara langsung maupun tidak langsung. Sebagaimana dikemukakan oleh Hasanah dalam kajiannya mengenai tindak pidana lingkungan, khususnya dalam kasus pembakaran hutan dan lahan, prinsip *la dharar* dapat dijadikan pijakan untuk menilai dan menindak praktik-praktik yang merugikan ekosistem dan membahayakan kehidupan masyarakat.<sup>85</sup> Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak hanya bersifat represif, tetapi juga memiliki daya

---

<sup>83</sup> Alvina Lutviyani, et.al., ”Tinjauan Limbah Makanan Terhadap Lingkungan dalam Perspektif Islam dan Sains,” dalam *Jurnal Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, Vol. 4 No. 01 Tahun 2022, hal. 51.

<sup>84</sup> Muhaimin, ” Pendidikan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam,” dalam *Jurnal Syaikhuna*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2022, hal. 27.

<sup>85</sup> Laila Hasanah, ”Perspektif Hukum Pidana Islam Terhadap Tindak Pidana Pembakaran Lahan,” dalam *Jurnal Adliya*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2018, hal. 8.

guna preventif dalam merumuskan kebijakan lingkungan yang adil, berkelanjutan, dan berbasis pada keadilan sosial serta keseimbangan ekosistem. Dengan demikian, fikih lingkungan dapat berkontribusi dalam merumuskan kerangka hukum yang responsif terhadap tantangan kerusakan alam dewasa ini.

Larangan terhadap kerusakan lingkungan dalam Islam tidak semata-mata memiliki dimensi hukum normatif, tetapi juga mencerminkan ekspresi mendalam dari spiritualitas dan etika lingkungan yang integral dalam ajaran Islam. Dalam pandangan Islam, hubungan antara manusia dan alam bersifat sakral, karena keduanya merupakan bagian dari ciptaan Allah yang terikat dalam tatanan kosmik yang harmonis. Alam tidak sekadar dilihat sebagai objek eksploitasi, tetapi sebagai *ayat-ayat kauniyah* (tanda-tanda kebesaran Allah) yang memiliki nilai intrinsik dan spiritual. Oleh karena itu, segala bentuk eksploitasi yang merusak baik berupa pencemaran, deforestasi, maupun eksploitasi sumber daya secara serakah dipandang sebagai bentuk *ma'shiyah* (ketidaktaatan) terhadap perintah ilahi dan pengkhianatan terhadap amanah kekhalifahan yang diemban manusia.<sup>86</sup>

Ayat-ayat Al-Qur'an yang melarang perusakan bumi tidak hanya berlaku dalam konteks partikular atau terbatas, tetapi mengandung makna yang bersifat universal dan multidimensional. Larangan tersebut mencakup seluruh bentuk kerusakan *fasād*, baik yang bersifat fisik seperti pencemaran lingkungan, deforestasi, dan perusakan ekosistem maupun kerusakan non-fisik, seperti kerusakan moral, sosial, dan budaya yang turut mempercepat degradasi lingkungan. Oleh karena itu, konsep *larangan fasād fī al-ardh* sebagaimana termuat dalam ayat-ayat seperti QS Al-A'raf ayat 56 dan QS Ar-Rum ayat 41, dapat dijadikan sebagai kerangka kerja normatif untuk mengevaluasi kebijakan pembangunan berkelanjutan. Dalam kerangka ini, pembangunan yang ideal bukan hanya mengedepankan pertumbuhan ekonomi, tetapi juga mempertimbangkan keadilan ekologis, keseimbangan sosial, dan keberlanjutan spiritual.<sup>87</sup>

Pendidikan kesehatan lingkungan memiliki peran strategis dalam membentuk kesadaran kolektif masyarakat terhadap pentingnya menjaga kelestarian alam dan mencegah berbagai bentuk kerusakan ekologis. Melalui pendidikan ini, individu dan komunitas tidak hanya diberikan pemahaman ilmiah mengenai dampak perilaku manusia terhadap kesehatan lingkungan, tetapi juga dibekali dengan nilai-nilai etika dan tanggung jawab moral terhadap bumi sebagai rumah bersama. Dalam konteks ini, agama memegang posisi yang sangat penting sebagai kekuatan penggerak moral dan sosial.

---

<sup>86</sup> Mustolikh, et.al., "Bencana Alam dan Etika Lingkungan Hidup dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal UMP Press*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 4.

<sup>87</sup> Reflita, "Eksploitasi Alam dan Perusakan Lingkungan Istinbath Hukum atas Ayat-Ayat Lingkungan," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2015, hal. 6.

Ajaran agama, khususnya Islam, memberikan landasan spiritual dan normatif yang kuat untuk mencintai, menjaga, dan melestarikan alam sebagai amanah dari Allah.<sup>88</sup> Dengan demikian, integrasi antara pendidikan kesehatan lingkungan dan nilai-nilai keagamaan dapat melahirkan kesadaran ekologis yang tidak hanya bersifat individual, tetapi juga kolektif menggerakkan perubahan sosial menuju masyarakat yang lebih peduli terhadap lingkungan hidup.

Segala bentuk kezaliman terhadap lingkungan merupakan dosa besar dalam Islam, karena bertentangan dengan prinsip keadilan, tanggung jawab, dan keberlanjutan yang diperintahkan oleh Allah. Kezaliman ini mencakup pemborosan sumber daya, deforestasi, pencemaran, dan eksploitasi alam secara berlebihan. Prinsip ini sejalan dengan pendekatan sains modern yang menekankan pentingnya menjaga daya dukung ekosistem agar kehidupan dapat berlangsung secara berkelanjutan. Dengan demikian, ajaran Islam dan ilmu pengetahuan kontemporer saling menguatkan dalam mendorong perlindungan lingkungan secara holistik.<sup>89</sup>

Konsep ekoliterasi Al-Qur'an bertujuan membentuk kesadaran lingkungan melalui pemahaman yang mendalam terhadap ayat-ayat ekologis dalam Al-Qur'an. Ayat-ayat tersebut tidak hanya menjelaskan keteraturan dan keindahan ciptaan Allah, tetapi juga memuat peringatan tegas terhadap kerusakan dan eksploitasi alam. Melalui pendekatan ini, larangan terhadap kerusakan lingkungan tidak sekadar menjadi wacana normatif, tetapi dapat ditransformasikan menjadi nilai yang hidup, mengakar dalam budaya masyarakat, dan memandu perilaku sehari-hari secara etis dan spiritual. Ekoliterasi Qur'ani membuka ruang bagi integrasi antara ilmu, iman, dan aksi ekologis dalam upaya pelestarian bumi sebagai amanah ilahi.<sup>90</sup>

##### 5. Kesadaran Kosmik dan Spiritualitas Ekologis

Kesadaran kosmik adalah pemahaman mendalam bahwa manusia merupakan bagian integral dari alam semesta yang saling terhubung. Dalam perspektif ini, bumi tidak hanya dipandang sebagai tempat tinggal sementara, melainkan sebagai entitas hidup yang memiliki nilai intrinsik dan layak dihormati. Thomas Berry menekankan bahwa kesadaran kosmik merupakan prasyarat lahirnya spiritualitas ekologis sebuah pandangan yang menolak dikotomi antara manusia dan alam, serta mendorong hubungan yang bersifat

---

<sup>88</sup> Ismail Efendy, et al., "Konstruksi Pendidikan Kesehatan Lingkungan dalam Perspektif Islam, dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. XL No. 2 Tahun 2016, hal. 145.

<sup>89</sup> Muhammad Yusuf Qardlawi, "Prinsip Berinteraksi Dengan Lingkungan dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Hadis," dalam *Jurnal Studi Ilmu Quran dan Hadis*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 85.

<sup>90</sup> Imam Habib Agri dan Achyar Zein, "Ekoliterasi Lingkungan Hidup dalam Alquran Perspektif M. Quraish Shihab," dalam *Jurnal Kumaya*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2024, hal. 105.

saling merawat. Kesadaran ini menjadi landasan penting dalam membangun etika ekologis yang holistik dan transenden, di mana perlindungan alam merupakan bagian dari kesalehan spiritual.<sup>91</sup>

Spiritualitas ekologis muncul sebagai respons kritis terhadap krisis lingkungan modern yang bersumber dari pandangan dunia materialistik dan antropocentris. Ia menawarkan pendekatan alternatif yang menggabungkan kesadaran spiritual dengan kepedulian ekologis, di mana alam dipandang bukan sekadar sumber daya, tetapi sebagai mitra eksistensial dalam kehidupan. Thomas Berry dan Brian Swimme menegaskan bahwa "*the universe is a communion of subjects, not a collection of objects,*" yang menyoroti pentingnya melihat alam sebagai komunitas makhluk yang memiliki martabat, bukan sekadar benda mati untuk dieksploitasi. Pernyataan ini menekankan bahwa pendekatan ekologis harus bersifat holistik dan sakral menyatukan sains, etika, dan spiritualitas dalam satu kesadaran kosmik yang mendalam. Dengan demikian, spiritualitas ekologis membuka jalan menuju pemulihan hubungan manusia dengan alam secara etis dan transendental.<sup>92</sup>

Dalam banyak tradisi agama dan kepercayaan kuno, kesadaran kosmik merupakan elemen esensial dari ajaran spiritual mereka. Kesadaran ini menekankan keterhubungan mendalam antara manusia, alam, dan tatanan kosmik yang lebih besar. Dalam perspektif Jainisme, misalnya, alam semesta dipandang sebagai kesatuan yang utuh, bukan hanya dalam dimensi fisik, tetapi juga spiritual. Setiap entitas baik manusia, hewan, tumbuhan, maupun unsur alam seperti air dan udara dipercaya memiliki jiwa yang suci dan hidup. Karena itu, prinsip tanpa kekerasan menjadi landasan moral yang menuntut penghormatan terhadap semua bentuk kehidupan, tanpa pengecualian. Ajaran ini tidak hanya mencerminkan etika ekologis yang tinggi, tetapi juga menunjukkan bahwa spiritualitas kosmik melampaui sekat antropologis dan menempatkan semua makhluk dalam relasi timbal balik yang sakral dan penuh hormat.<sup>93</sup>

Teologi ekologi menekankan urgensi reinterpretasi terhadap simbol keagamaan agar tetap relevan dalam menjawab tantangan krisis ekologis kontemporer. Gordon D. Kaufman<sup>94</sup>, salah satu tokoh penting dalam pemikiran ini, mengusulkan agar simbol "Tuhan" direkonstruksi bukan hanya sebagai entitas transenden, tetapi juga sebagai simbol kosmik dan ekologis

<sup>91</sup> Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future*, New York: Bell Tower, 1999, hal. 16

<sup>92</sup> Brian Swimme dan Thomas Berry, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era*, San Francisco: Harper, 1992, hal. 243.

<sup>93</sup> A. R. Agwan, "Towards an Ecological Consciousness," dalam *Jurnal Islamic Social Sciences*, Vol. 10 No. 2 Tahun 1993, hal.259.

<sup>94</sup> Gordon D. Kaufman, "Ecological Consciousness and the Symbol 'God'," dalam *Jurnal Zygon*, Vol. 35 No. 1 Tahun 2000, hal. 109.

yang mencerminkan keterhubungan seluruh ciptaan. Dalam pandangannya, Tuhan dapat dipahami sebagai kekuatan kreatif semesta yang memanggil manusia untuk menumbuhkan etika tanggung jawab terhadap bumi dan segala isinya. Reinterpretasi ini tidak bertujuan mengaburkan iman, melainkan memperluas cakupan spiritualitas agar lebih responsif terhadap penderitaan ekologis. Pemikiran semacam ini membuka ruang dialog lintas iman yang konstruktif dan reflektif dalam merumuskan respons teologis bersama terhadap krisis iklim global, dengan menekankan aspek tanggung jawab moral universal atas kelangsungan hidup planet ini.

Gagasan spiritualitas planetaris sebagaimana dikembangkan oleh Denis Edwards menempatkan bumi dalam kerangka spiritual yang menyatukan pengalaman lokal manusia dengan kesadaran akan keutuhan kosmik. Menurut Edwards, spiritualitas ekologis bukan hanya respons terhadap degradasi lingkungan, tetapi juga suatu cara hidup yang menumbuhkan rasa hormat mendalam terhadap seluruh ciptaan. Ia menekankan bahwa spiritualitas ini harus membentuk kesadaran kosmik yang diwujudkan dalam tindakan sehari-hari mulai dari rasa syukur atas kehadiran alam, hingga praktik tanggung jawab ekologis sebagai bentuk ibadah dan partisipasi dalam harmoni semesta. Dengan demikian, spiritualitas planetaris tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga praksis, karena mengajak manusia untuk hidup selaras dengan bumi sebagai rumah bersama yang suci.<sup>95</sup>

Spiritualitas ekologis berfungsi sebagai landasan eksistensial bagi manusia modern yang kian terasing dari alam akibat dominasi paradigma materialistik dan teknologis. Dalam keterputusan ini, praktik-praktik spiritual dan kontemplatif menjadi sarana untuk memulihkan kembali hubungan mendalam antara manusia dan bumi. Melalui kesadaran ekologis yang bersifat transendental, manusia diajak kembali pada akar ekologis keberadaannya menemukan makna hidup bukan dari penguasaan atas alam, melainkan dari relasi yang harmonis, penuh syukur, dan saling menjaga dengan seluruh ciptaan. Dengan demikian, spiritualitas ekologis bukan hanya bentuk kesalehan pribadi, tetapi juga jalan pembebasan dari krisis makna dan krisis lingkungan yang saling berkaitan.<sup>96</sup>

Pengembangan model “kekerabatan mistik” antar makhluk ciptaan menjadi salah satu fondasi penting dalam ekospiritualitas. Pendekatan ini menekankan bahwa seluruh makhluk hidup terhubung dalam jejaring relasi spiritual yang sakral, di mana kehadiran setiap makhluk mencerminkan ekspresi dari realitas ilahi. Dalam ranah teologi komparatif, model ini menyatukan ajaran Hindu dan Kristen dalam kerangka ekologi teologis yang

---

<sup>95</sup> Denis Edwards, *Planetary Spirituality: Exploring a Christian Ecological Approach*, t.tp: t.p, 2011, hal. 11.

<sup>96</sup> Bhim Nath Regmi, “Spiritual Ecology: A Path to Ecological Existentialism,” dalam *Jurnal pursuits*, Vol. 8 No. 1 tahun 2024, hal.65.

menegaskan pentingnya kesucian alam. Dalam Hindu, konsep *Brahman* sebagai realitas ilahi yang meresap dalam seluruh ciptaan, dan dalam Kristen, gagasan tentang *sacramentality of creation* yang melihat alam sebagai tempat kehadiran Allah, keduanya berpadu dalam menumbuhkan rasa hormat dan kasih terhadap bumi sebagai rumah bersama. Dengan demikian, “kekerabatan mistik” mendorong lahirnya etika ekologis lintas agama yang menjunjung kesucian hidup dan keterikatan spiritual antara manusia dan alam.<sup>97</sup>

Tradisi Hindu sendiri memiliki warisan kosmologi ekologis yang sangat kaya dan mendalam. struktur alam semesta dalam ajaran Hindu tidak hanya bersifat fisikal, tetapi juga spiritual dan etis. Kosmos dipandang sebagai tatanan sakral yang diatur oleh *ṛta* prinsip keteraturan kosmik yang menuntut harmoni antara unsur-unsur alam dan perilaku moral manusia. Dalam pandangan ini, gangguan terhadap keseimbangan alam bukan sekadar krisis ekologis, tetapi juga pelanggaran terhadap hukum moral universal. Relasi timbal balik antara manusia dan semesta mengandung tanggung jawab spiritual untuk menjaga keharmonisan, karena keduanya merupakan manifestasi dari realitas ilahi yang satu. Dengan demikian, kosmologi Hindu tidak hanya menawarkan kerangka ontologis, tetapi juga landasan etik dalam merespons krisis lingkungan kontemporer.<sup>98</sup>

Sayyed Hossein Nasr dan Beringer menyoroti bahwa salah satu akar krisis ekologis modern adalah hilangnya pandangan kosmologis sakral dalam sistem pendidikan kontemporer. Pendidikan modern yang didominasi oleh pendekatan sekular dan reduksionis telah menggantikan pandangan dunia spiritual yang memandang alam sebagai manifestasi dari realitas ilahi. Akibatnya, manusia mengalami keterasingan ontologis dari alam tidak lagi melihatnya sebagai ciptaan suci, melainkan sekadar objek eksploitasi. Nasr dan Beringer menyerukan pentingnya merebut kembali paradigma spiritual, di mana kosmos dipahami sebagai *ayat-ayat* Tuhan, wahyu yang hidup, yang layak dihormati, dijaga, dan direnungi secara kontemplatif. Dengan mengintegrasikan kembali dimensi sakral dalam pendidikan dan kesadaran kolektif, mereka menawarkan sebuah visi pemulihan yang tidak hanya bersifat ekologis, tetapi juga eksistensial dan spiritual.<sup>99</sup>

khirnya, pendekatan ekospiritualitas juga tercermin secara kuat dalam berbagai gerakan spiritualitas berbasis alam, salah satunya adalah *deep*

<sup>97</sup> Stefanus Christian Haryono, “Mystical Kinship of Creation: A Foundation of Eco-spirituality for Interreligious Ecological Movements,” dalam *Jurnal Indonesian Philosophy dan Theology*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2021, hal. 53.

<sup>98</sup> Rana P.B. Singh, *Ecological Cosmology in Hindu Tradition for the 21st Century*, New Delhi: Academic Foundation, 2013, hal. 109.

<sup>99</sup> Almut Beringer, “Reclaiming a Sacred Cosmology: Seyyed Hossein Nasr, the Perennial Philosophy, and Sustainability Education,” dalam *Jurnal Environmental Education*, f Environmental Education, Vol. 11 No. 1 Tahun 2006, hal. 63.

*ecology* paradigma spiritual semacam ini menantang dominasi antroposentris dengan menempatkan manusia bukan lagi sebagai pusat atau subjek utama dari kosmos, melainkan sebagai salah satu anggota dalam jaringan kehidupan yang saling terhubung. Manusia dilihat sebagai bagian integral dari komunitas ekologis yang lebih luas, yang memiliki bukan hanya hak, tetapi juga tanggung jawab spiritual dan moral untuk menjaga keseimbangan dan keberlangsungan semesta sebagai manifestasi sakral dari realitas yang transenden.<sup>100</sup>

#### **D. Ekoteologi Sebagai Kajian Interdisipliner**

Krisis lingkungan global telah mendorong berbagai disiplin ilmu untuk mencari solusi holistik yang tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga spiritual dan etis. Ekoteologi muncul sebagai pendekatan interdisipliner yang menggabungkan teologi, ekologi, dan etika lingkungan untuk memahami dan merespons degradasi alam. tiga aspek utama ekoteologi ekospiritualitas sebagai dimensi spiritualitas alam, ekoteologi sebagai dasar keadilan lingkungan, dan keterkaitan manusia dengan lingkungan.

##### **1. Ekospiritual: dimensi spritualitas alam**

Krisis ekologi modern tidak semata-mata berakar pada faktor teknis atau ekonomi, melainkan juga merupakan manifestasi dari degradasi spiritual yang mendalam dalam diri manusia. Ketika spiritualitas mengalami erosi, alam dipandang semata sebagai objek eksploitasi ekonomi dan sumber daya yang dapat dieksploitasi tanpa batas, tanpa memperhatikan dimensi kesakralannya. Berbagai tradisi keagamaan besar di dunia termasuk Islam, Kristen, Hindu, dan Buddha sebenarnya memuat nilai-nilai kosmologis yang menempatkan alam sebagai entitas suci yang harus dihormati dan dijaga. Ajaran-ajaran ini mendorong terciptanya hubungan yang harmonis dan saling menjaga antara manusia dan lingkungan, dengan menekankan prinsip-prinsip keseimbangan, tanggung jawab moral, dan keterhubungan spiritual antara makhluk dan penciptanya.<sup>101</sup>

Ekospiritualitas merupakan suatu pendekatan yang memadukan kesadaran ekologis dengan dimensi religius atau spiritual manusia. Dalam kerangka ini, alam tidak lagi dipandang semata-mata sebagai benda mati atau sumber daya ekonomi, melainkan sebagai realitas sakral yang merefleksikan kehadiran dan keagungan yang Transenden. Pendekatan ini menolak pandangan dualistik yang memisahkan manusia dari alam, dan sebagai gantinya menawarkan suatu relasi yang bersifat mutualistik yaitu hubungan

---

<sup>100</sup> Bron Taylor, *Earth and Nature-Based Spirituality Part I: From Deep Ecology to Radical Environmentalism*,” dalam *Jurnal Religion* Vol. 31 No. 2 Tahun 2001, hal. 175.

<sup>101</sup> Encep Encep, et.al., *Ekospiritual: Relasi Alam dan Manusia dalam Pandangan berbagai Agama*,” dalam *Jurnal Salam: Sosial dan Budaya Syar-i*, Vol. 9 No 3 Tahun 2022, hal. 10.

saling menjaga serta transendental, yang mengakui bahwa keterhubungan manusia dengan alam merupakan bagian dari keterhubungan yang lebih dalam dengan Tuhan atau realitas ilahi. Dengan demikian, ekospiritualitas berperan penting dalam membentuk kesadaran ekologis yang etis, mendalam, dan berkelanjutan.<sup>102</sup>

Ekospiritualitas menekankan pentingnya nilai-nilai etis yang bersumber dari kesadaran spiritual terhadap keberadaan alam. Nilai-nilai seperti kesederhanaan hidup, tanggung jawab ekologis, serta penghormatan terhadap kehidupan non-manusia menjadi fondasi moral yang menuntun manusia untuk hidup selaras dengan lingkungan. Dalam wacana etika lingkungan kontemporer, nilai-nilai ini muncul sebagai bentuk perlawanan terhadap krisis ekologi global yang tidak hanya disebabkan oleh eksploitasi berlebihan, tetapi juga oleh kehampaan spiritual yang menyertai proses industrialisasi dan modernisasi. Ekospiritualitas menawarkan alternatif yang holistik dengan mengintegrasikan dimensi spiritual dan ekologis, sehingga mendorong pola hidup berkelanjutan yang tidak hanya teknis tetapi juga transformatif secara etis dan spiritual.<sup>103</sup>

Ekospiritualitas berperan penting dalam mendorong terjadinya pergeseran kesadaran dari orientasi egoistik individual menuju kesadaran ekologis kolektif. Dalam kerangka ini, individu tidak lagi memandang dirinya sebagai entitas terpisah dari alam, melainkan sebagai bagian integral dari jaringan kehidupan yang saling terkait. Kesadaran ini melahirkan tanggung jawab moral dan spiritual terhadap bumi sebagai rumah bersama, serta mendorong tindakan konkret untuk merawat, melindungi, dan memulihkan lingkungan hidup. Dengan demikian, ekospiritualitas tidak hanya bersifat reflektif, tetapi juga transformatif mengubah cara pandang, sikap, dan tindakan manusia terhadap alam dalam kerangka kesatuan kosmik dan spiritual.<sup>104</sup>

Ritual dan praktik spiritual seperti meditasi alam, ziarah ekologis, serta perayaan musiman memainkan peran penting dalam memperdalam relasi spiritual antara manusia dan alam. Melalui keterlibatan langsung dengan lanskap alamiah dan siklus ekologis, praktik-praktik ini menjadi sarana internalisasi nilai-nilai ekospiritual secara konkret dan holistik. Aktivitas tersebut tidak hanya memperkuat kesadaran ekologis, tetapi juga membentuk pengalaman eksistensial yang menumbuhkan rasa takjub, syukur, dan hormat

---

<sup>102</sup> Iis Ariska, "Ekospiritualitas: Konsep dan Implementasinya dalam Pendidikan Agama Islam," dalam *Jurnal Didaktika: Jurnal Kependidikan*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2022, hal. 130

<sup>103</sup> Moshe Krakowski dan David Block, "When the Truth is Not What Actually Happened: The Epistemology of Religious Truth in Orthodox Jewish Bible Study," dalam *Jurnal Religions*, Vol. 10 No. 6 Tahun 2019, hal. 378.

<sup>104</sup> Macy, Joanna, and Molly Brown, *Coming Back to Life: The Updated Guide to the Work that Reconnects*. Gabriola Island: New Society Publishers, 2014, hal. 68.

terhadap kehidupan non-manusia. Dalam perspektif ekospiritualitas, ritual bukan sekadar ekspresi simbolik, melainkan juga mekanisme transformatif yang menghubungkan individu dengan ritme kosmos serta memperkuat komitmen etis untuk merawat bumi sebagai manifestasi dari yang Ilahi. Dengan demikian, praktik spiritual ini berperan sebagai jembatan antara dimensi batiniah dan tindakan ekologis yang nyata.<sup>105</sup>

Dimensi spiritual dari konsep ekospiritualitas menegaskan bahwa bumi tidak semata-mata dipandang sebagai entitas materiil yang dapat dieksploitasi, melainkan juga sebagai realitas sakral yang memiliki nilai intrinsik. Dalam teks *Bhūmi Sūkta*, yang merupakan bagian dari tradisi keagamaan Hindu, bumi dimaknai sebagai makhluk hidup yang bernyawa dan suci, yang seharusnya dihormati dan dikasihi secara spiritual. Pandangan ini merefleksikan hubungan yang mendalam antara manusia dan alam, di mana penghormatan terhadap bumi merupakan bentuk pengabdian religius yang melampaui pendekatan utilitarian semata.<sup>106</sup>

Praktik-praktik spiritual seperti meditasi ekologis memiliki potensi transformatif dalam membentuk kesadaran ekologis yang lebih mendalam, sekaligus menghadirkan dimensi baru harapan dalam menghadapi krisis iklim global. Melalui kontemplasi terhadap keterhubungan seluruh makhluk hidup, meditasi ekologis tidak hanya membina kedamaian batin, tetapi juga memulihkan relasi spiritual antara manusia dan bumi. Dalam konteks ini, praktik tersebut mampu memutus bentuk *apartheid spiritual* suatu keterputusan eksistensial dan metafisik antara manusia dan alam yang telah lama mengakar dalam paradigma modern yang antroposentris dan reduksionistik. Dengan demikian, spiritualitas ekologis berkontribusi pada pembentukan etika lingkungan yang lebih holistik, integratif, dan berkelanjutan.<sup>107</sup>

Konversi ekologis dipahami sebagai sebuah proses transformasi spiritual yang mendalam, di mana manusia mengalami perubahan kesadaran yang menyatukan dirinya dengan alam dalam relasi yang sakral dan penuh hormat. Dalam pendekatan ini, perubahan gaya hidup menuju keberlanjutan ekologis tidak sekadar didorong oleh pertimbangan rasional atau etika lingkungan semata, melainkan berakar dari pengalaman spiritual internal yang transformatif. Proses ini melibatkan penemuan kembali makna keberadaan manusia sebagai bagian integral dari kosmos, serta pembaruan relasi

---

<sup>105</sup> Christopher Carter, "The *Imago Dei* as the Mind of Jesus Christ," dalam *Jurnal Zygon: Journal of Religion and Science*, Vol.49 No. 3 Tahun 2014, hal. 826.

<sup>106</sup> Krishna Prasad Bhandari, "Eco-spirituality in *Bhūmi Sūkta*," dalam *Jurnal Jodem*, Vol. 12 No. 1 tahun 2021, hal. 22.

<sup>107</sup> Robert Everett Goss, *God is Green: An Eco Spirituality of Incarnate Compassion*, Lanham MD: Lexington Books, 2016, hal.34.

eksistensial yang menempatkan alam bukan sebagai objek dominasi, melainkan sebagai mitra spiritual dalam ziarah kehidupan<sup>108</sup>

Rasa kagum terhadap keindahan alam tidak hanya membangkitkan emosi estetis, tetapi juga mengandung kekuatan spiritual yang mampu melawan kecenderungan eksploitatif terhadap lingkungan. Dalam perspektif ekospiritualitas, kekaguman ini menjadi pintu masuk bagi kesadaran transenden yang menempatkan alam sebagai manifestasi keajaiban kosmik yang patut disyukuri dan dihormati. Pengalaman spiritual semacam ini mengajarkan manusia untuk membangun relasi yang etis dan penuh hormat terhadap seluruh ciptaan, memandang setiap unsur alam bukan sebagai objek konsumsi semata, melainkan sebagai bagian integral dari jejaring kehidupan yang sakral. Dengan demikian, ekospiritualitas menanamkan rasa tanggung jawab ekologis yang berakar dari penghormatan spiritual terhadap kesatuan ciptaan.<sup>109</sup>

Spiritualitas dan ekologi merupakan dua dimensi yang tidak dapat dipisahkan dalam pengalaman eksistensial manusia terhadap dunia alami. Keduanya saling terkait secara mendalam, karena pemahaman spiritual tentang kehidupan seringkali tumbuh dari perjumpaan langsung dengan keindahan, keteraturan, dan misteri alam semesta. Dalam kerangka ini, spiritualitas diusulkan sebagai fondasi normatif dan epistemologis bagi pengembangan etika ekologis yang tidak bersifat antroposentris. Pendekatan ini menolak pandangan dunia modern yang memisahkan manusia dari alam, serta menempatkan manusia sebagai pusat dan penguasa atas ciptaan lainnya. Sebaliknya, spiritualitas ekologis menegaskan keterikatan ontologis antara manusia dan alam, serta menuntut paradigma baru yang berbasis pada rasa hormat, kesadaran kosmik, dan relasi timbal balik antara semua makhluk.<sup>110</sup>

Ekospiritualitas tidak hanya berperan dalam membentuk kesadaran ekologis, tetapi juga memberikan kontribusi signifikan terhadap kesejahteraan psikologis, khususnya bagi perempuan pekerja yang rentan mengalami tekanan emosional akibat beban kerja dan tuntutan sosial. penurunan koneksi spiritual dengan alam berkorelasi dengan meningkatnya tingkat stres, kecemasan, dan perasaan keterasingan. Sebaliknya, keterlibatan dalam praktik-praktik ekospiritual seperti meditasi alam, kontemplasi ekologis, atau ritual syukur terhadap ciptaan terbukti mampu menumbuhkan ketenangan batin, memperkuat resiliensi emosional, dan menciptakan rasa keterhubungan

---

<sup>108</sup> Paul B. Steffen, "Ecological Conversion and Eco-Spirituality," dalam *Jurnal Interdisciplinary Research on Religion and Science*, Vol. 24 No 1 Tahun 2019, hal 16.

<sup>109</sup> Carol Wayne White, *An Eco Spirituality of woder: An Aesthetic-Ethical Response to Myriad Nature*, New York: Routledge, 2024, hal 186.

<sup>110</sup> Aurelie Chone, *Ecospiritualite*, London: Routledge, 2017, hal. 92

yang mendalam dengan dunia alami.<sup>111</sup> Dengan demikian, ekospiritualitas dapat menjadi pendekatan holistik yang menyatukan dimensi ekologis, spiritual, dan psikologis dalam upaya peningkatan kualitas hidup, terutama dalam konteks keseharian masyarakat urban modern.

Ekospiritualitas merepresentasikan sebuah paradigma holistik yang menyatukan seluruh aspek relasi manusia dengan alam dalam suatu kesatuan spiritual dan ekologis yang utuh. Dalam kerangka ini, alam tidak dipahami sebagai sekadar latar pasif atau objek eksploitasi manusia, melainkan sebagai entitas hidup dan sakral yang memiliki nilai intrinsik. Ekospiritualitas menekankan bahwa kesadaran ekologis yang sejati hanya dapat tumbuh apabila manusia memandang alam sebagai totalitas yang bernyawa dan suci, bukan sebagai komoditas yang dapat diperalat. Melalui pendekatan ini, terbentuklah landasan spiritual yang kokoh bagi pembangunan etika lingkungan yang berkelanjutan sebuah etika yang berpijak pada rasa hormat, tanggung jawab moral, dan keterhubungan mendalam antara manusia dan seluruh ciptaan.<sup>112</sup> Dengan demikian, ekospiritualitas tidak hanya menjembatani krisis ekologis dengan solusi moral dan praktis, tetapi juga menawarkan visi kosmologis baru yang menempatkan manusia sebagai bagian integral dari jaringan kehidupan.

## 2. Ekoteologi sebagai dasar keadilan lingkungan

Pandangan antroposentrisme, yang menempatkan manusia sebagai pusat dan tujuan utama keberadaan alam semesta, telah menjadi paradigma dominan dalam peradaban modern. Paradigma ini sering kali mengakibatkan subordinasi dan marginalisasi nilai-nilai intrinsik alam, sehingga hak-hak ekologis makhluk non-manusia terabaikan. Alam diposisikan sekadar sebagai instrumen bagi pemenuhan kebutuhan manusia, tanpa memperhatikan keseimbangan ekologis atau nilai sakralnya. Dalam menanggapi krisis tersebut, pendekatan interdisipliner yang menggabungkan ekoteologi dan etika lingkungan menjadi semakin mendesak. Ekoteologi, sebagai cabang pemikiran teologis yang merefleksikan hubungan spiritual antara manusia, Tuhan, dan alam, berpadu dengan etika lingkungan untuk membangun paradigma baru yang menekankan tanggung jawab moral, keberlanjutan ekologis, dan keadilan antar spesies. Pendekatan ini tidak hanya bersifat reaktif terhadap krisis, tetapi juga bersifat transformatif, mendorong reinterpretasi teologis dan filosofis terhadap peran manusia dalam kosmos.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Annabel D. Quilon, "Role of Eco-spirituality in Psychological WellBeing of Selected Working Women," dalam *Jurnal Received*, Vol 9 No. 2 Tahun 2024, hal. 7

<sup>112</sup> Knut Willy Saether, *Seeing Nature as a Whole: Ecospirituality and the Human-Nature Relationship*, t.tp: Springer, 2024, hal 25.

<sup>113</sup> Linus Sumule, "Melampaui Antropocentrism: Ekoteologi dan Etika Lingkungan dalam Dialog, Sebuah Pendekatan Interdisipliner Untuk Keberlanjutan dan Keadilan

Penerapan ekoteologi dalam sistem hukum nasional diwujudkan melalui pendekatan konstitusi hijau *green constitution*, yakni dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip ekologis ke dalam hukum dasar negara. Pendekatan ini tidak hanya menegaskan pentingnya perlindungan lingkungan sebagai bagian dari hak asasi manusia dan keadilan sosial, tetapi juga menempatkan keberlanjutan ekologis sebagai landasan normatif dalam penyusunan kebijakan dan peraturan perundang-undangan. Dengan demikian, konstitusi hijau berfungsi sebagai paradigma hukum yang menyeimbangkan antara kepentingan pembangunan dan pelestarian lingkungan hidup, sejalan dengan etika ekoteologis yang menempatkan manusia sebagai khalifah dalam menjaga harmoni ciptaan.<sup>114</sup>

Ekoteologi berupaya menggali keterkaitan mendalam antara manusia dan alam semesta dengan landasan nilai-nilai religius dan prinsip-prinsip moral transenden. Dalam konteks ini, ekoteologi tidak hanya berfungsi sebagai kerangka konseptual, tetapi juga sebagai paradigma praksis yang mendorong kesadaran ekologis dalam kehidupan beragama. Berbagai tradisi keagamaan besar dunia seperti Kekristenan, Islam, Hindu, dan Buddhisme memiliki kerangka spiritual yang secara inheren mendukung prinsip-prinsip keadilan ekologis. Oleh karena itu, ekoteologi memiliki potensi besar sebagai medium dialog dan kolaborasi lintas agama yang konstruktif dalam mengatasi persoalan lingkungan secara global. Dengan demikian, ekoteologi memperluas cakrawala etika keagamaan menuju tanggung jawab ekologis bersama yang bersifat universal dan berkelanjutan.<sup>115</sup>

Ekoteologi tidak bersifat netral secara politik, melainkan merupakan suatu bentuk kritik teologis yang secara aktif menantang hegemoni sistem kapitalistik global yang kerap menjadi akar dari ketimpangan ekologis dan krisis lingkungan. Dalam konteks Afrika, Anim menegaskan bahwa spiritualitas ekoteologis tidak lahir dalam kevakuman, melainkan tumbuh dari kesadaran historis akan eksploitasi ekonomi, perampasan sumber daya alam, dan kerusakan lingkungan yang dilakukan oleh kekuatan kolonial masa lalu serta diteruskan oleh praktik korporatis modern yang bersifat eksploitatif. Dengan demikian, ekoteologi di Afrika tidak hanya menuntut pemulihan ekologis, tetapi juga keadilan sosial dan ekonomi yang integral.<sup>116</sup>

---

Ekologis,” dalam *Jurnal Abdiel: Khazanah Pemikiran Teologi, Pendidikan Agama Kristen dan Musik Gereja*, Vol. 8 No. 4 Tahun 2024, hal 172.

<sup>114</sup> Febrian Chandra, et.al., “Konstitusi Hijau dalam Upaya Pelestarian Lingkungan Hidup yang Berkeadilan,” dalam *Jurnal Penelitian Inovatif*, Vol.4 No. 3 Tahun 2024, hal. 890.

<sup>115</sup> Louk A. Andrianos dan Tom Sverre Tomren, *Contemporary ecotheology, climate justice and environmental stewardship in world religions*, Geneva: WCC Publications, 2021, hal. 24.

<sup>116</sup> Emmanuel Anim, *Environmental Sustainability and Eco-Justice: Reflections from an African Pentecostal*, Wuppertal: Vem, 2019, hal. 109.

Ekoteologi modern juga mengkritik sistem ekonomi global yang merusak lingkungan. Menurut Deane-Drummond, keadilan ekologis yang sejati tidak akan tercapai jika gereja dan masyarakat hanya diam terhadap praktik ekonomi yang mengeksploitasi alam demi keuntungan semata. Ia menekankan bahwa sudah saatnya kita meninjau kembali cara-cara ekonomi yang merugikan bumi, dan mulai membangun solidaritas yang lebih luas tidak hanya antar manusia dari berbagai latar belakang sosial, tetapi juga antara manusia dan seluruh makhluk hidup lainnya.<sup>117</sup>

Keadilan lingkungan tidak dapat dipisahkan dari upaya pemulihan relasi yang harmonis antara manusia dan alam sebagai dua entitas yang saling bergantung dalam ekosistem kehidupan. Ekoteologi hadir sebagai respons kritis terhadap sistem ekonomi global dan budaya konsumtif modern yang bersifat antroposentris dan eksploitatif, yang telah merusak tatanan ekologis dan meminggirkan nilai-nilai spiritualitas lingkungan. Sebaliknya, ekoteologi menawarkan sebuah paradigma relasional yang memandang manusia, alam, dan Tuhan sebagai unsur yang terikat dalam relasi timbal balik yang sakral dan berkesinambungan. Paradigma ini menegaskan bahwa kerusakan ekologis bukan hanya krisis lingkungan, tetapi juga krisis spiritual dan moral. Dengan demikian, ekoteologi tidak hanya menyajikan kritik, tetapi juga menyediakan landasan etis dan teologis yang kuat untuk mendorong transformasi sosial menuju kebijakan dan praktik ekologis yang lebih adil, inklusif, dan berkelanjutan.<sup>118</sup>

Pemahaman ini mendasari konsep bahwa keadilan lingkungan bukan sekadar persoalan ekologis yang terbatas pada aspek fisik dan teknis, melainkan juga sebuah tuntutan spiritual yang menyentuh dimensi moral manusia. Ekoteologi, dalam konteks ini, mengajak umat manusia untuk melakukan pertobatan ekologis sebuah proses transformasi spiritual yang mendalam yang bertujuan untuk memperbaiki dan mengharmoniskan kembali relasi antara manusia dengan ciptaan Tuhan. Pertobatan ini melibatkan pengakuan atas kesalahan manusia dalam merusak alam dan berusaha mengembalikan keseimbangan yang telah terganggu, dengan menumbuhkan rasa tanggung jawab terhadap bumi sebagai amanah ilahi yang harus dijaga kelestariannya.<sup>119</sup>

Keadilan lingkungan, dalam kerangka ekoteologi, tidak hanya menyangkut pelestarian alam semata, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap komunitas miskin dan terpinggirkan yang secara tidak proporsional

---

<sup>117</sup> Celia Deane-Drummond, "Environmental Justice and the Economy: A Christian Theologian's View," dalam *Jurnal Ecotheology*, Vol. 11 No. 3 tahun 2006, hal. 304.

<sup>118</sup> Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997, hal. 40.

<sup>119</sup> Denis Edwards, *Ecology at the Heart of Faith*, Maryknoll: Orbis Books, 2006, hal. 38.

menanggung beban paling berat dari krisis iklim dan bencana ekologis. Ketimpangan ini menunjukkan bahwa persoalan lingkungan sejatinya juga merupakan persoalan keadilan sosial. Oleh karena itu, gereja dan komunitas beriman dipanggil untuk memainkan peran profetik menjadi suara kenabian yang bersuara bagi mereka yang tak bersuara, serta aktif mendorong transformasi struktural melalui advokasi terhadap kebijakan publik yang berkeadilan ekologis. Panggilan ini bukan sekadar tugas moral, melainkan bentuk konkret dari spiritualitas yang hidup dan bertanggung jawab, yang menyadari bahwa membela bumi berarti juga membela martabat dan kehidupan manusia, terutama yang paling rentan.<sup>120</sup>

### 3. Keterkaitan manusia dan lingkungan

Hubungan antara manusia dan lingkungan membentuk suatu sistem kompleks yang saling memengaruhi secara dinamis, di mana aktivitas dan perilaku manusia seperti pola konsumsi, pembangunan infrastruktur, serta eksploitasi sumber daya alam memiliki implikasi langsung terhadap stabilitas dan kualitas ekologis. Interaksi timbal balik ini semakin krusial untuk ditelaah dalam konteks global saat ini, terutama mengingat laju urbanisasi yang kian pesat dan meningkatnya laju degradasi ekosistem yang mengancam keberlanjutan lingkungan. Keterkaitan antara kualitas lingkungan dan proses urbanisasi dapat diuraikan secara kuantitatif melalui pendekatan telecoupling, yakni sebuah kerangka analitis yang memetakan hubungan spasial lintas wilayah untuk mengidentifikasi dampak tidak langsung dari suatu aktivitas manusia terhadap ekosistem di lokasi lain. Pendekatan ini membuka ruang pemahaman yang lebih komprehensif mengenai konsekuensi ekologis dari perkembangan wilayah urban dan perubahan penggunaan lahan, serta menyoroti pentingnya kolaborasi lintas sektoral dan regional dalam perencanaan lingkungan yang berkelanjutan.<sup>121</sup>

Hubungan antara manusia dan lingkungan merepresentasikan suatu bentuk interaksi dua arah yang saling memengaruhi secara berkelanjutan. Di satu sisi, manusia mengandalkan sumber daya alam untuk memenuhi kebutuhan dasar dan mendukung proses pembangunan; di sisi lain, lingkungan mengalami transformasi akibat aktivitas manusia, baik dalam bentuk eksploitasi sumber daya maupun modifikasi bentang alam. Relasi ini bersifat dinamis dan tidak statis, karena dipengaruhi oleh evolusi teknologi, perubahan nilai budaya, serta perkembangan struktur sosial yang terus mengalami transformasi seiring waktu. Oleh karena itu, memahami dimensi historis dan kontekstual dari interaksi manusia-lingkungan menjadi penting dalam upaya

---

<sup>120</sup> H. Paul Santmire, *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Philadelphia: Fortress Press, 1985, hal. 105.

<sup>121</sup> Zhenmei Liao, et.al., "An integrated simulation framework for NDVI pattern variations with dual society-nature drives: A case study in Baiyangdian Wetland, North China," dalam *Jurnal Ecological Indicators*, Vol. 158 No. 1 tahun 2024, hal. 19.

merumuskan kebijakan pembangunan berkelanjutan yang adaptif dan responsif terhadap tantangan zaman.<sup>122</sup>

Dalam menghadapi krisis lingkungan global yang semakin kompleks, dialog antara agama dan ekologi menjadi urgensi intelektual dan spiritual yang tak terhindarkan. Integrasi antara nilai-nilai spiritual yang terkandung dalam ajaran agama dengan temuan-temuan ilmiah dalam ekologi membuka ruang bagi pendekatan holistik dalam memahami dan mengatasi persoalan lingkungan. Nilai-nilai religius seperti kesucian alam, tanggung jawab moral, dan keterikatan spiritual antara manusia dan ciptaan Tuhan dapat melengkapi perspektif ilmiah yang cenderung bersifat rasional dan instrumental. Sinergi ini memungkinkan terbentuknya paradigma baru dalam pengelolaan lingkungan yang tidak hanya menekankan aspek teknis, tetapi juga mengakar pada etika transendental. Dengan demikian, pendekatan holistik berbasis dialog antara agama dan ekologi dapat mendorong praktik pelestarian lingkungan yang lebih efektif, berkelanjutan, dan berkeadilan, karena mencakup dimensi ekologis, etis, dan spiritual secara terpadu.<sup>123</sup>

Dalam kerangka ekologi modern, manusia tidak dipandang sebagai entitas yang terpisah dari alam, melainkan sebagai bagian integral dari ekosistem yang saling berinteraksi dan memengaruhi. Tidak terdapat garis batas yang kaku antara sistem alam dan sistem sosial, karena keduanya membentuk suatu sistem sosial-ekologis yang kompleks dan dinamis. Ketika manusia melakukan modifikasi terhadap lanskap, seperti perubahan tata guna lahan, urbanisasi, atau praktik pertanian intensif, maka secara langsung maupun tidak langsung mereka turut mengubah aliran energi, siklus materi, serta struktur dan fungsi ekologis dalam ekosistem tersebut. Konsekuensinya, pendekatan reduksionistik dalam pengelolaan lingkungan menjadi tidak memadai. Oleh karena itu, pendekatan holistik dan transdisipliner sangat diperlukan dalam praktik konservasi agar intervensi ekologis mampu mempertimbangkan dimensi sosial, budaya, dan spiritual yang turut membentuk relasi manusia dengan alam secara berkelanjutan.<sup>124</sup>

Hubungan antara manusia dan alam telah menjadi salah satu isu filosofis dan etis paling mendasar dalam sejarah pemikiran umat manusia. Dalam lintas tradisi filsafat, baik Timur maupun Barat, alam tidak semata-mata diposisikan sebagai objek eksploitasi atau sumber daya semata, melainkan

---

<sup>122</sup> Shichao Zhu, et.al., "Coupling coordination analysis of ecosystem services and urban development of resource-based cities: A case study of Tangshan city," dalam *Jurnal Ecological Indicators*, Vol. 139 No 2 Tahun 2022, hal 10.

<sup>123</sup> Budhy Munawar Rachman, "Dialog Agama dan Ekologi," dalam *Jurnal Peradaban Filsafat, etika, dan Agama*, Vol. 4 No.1 Tahun 2024, hal. 15.

<sup>124</sup> Carl Folke, et.al., "Our future in the Anthropocene biosphere," dalam *Jurnal Ambio: Environment and Society*, Vol 50 No 3 Tahun 2021, hal 69.

dipandang sebagai mitra eksistensial yang memiliki nilai intrinsik. Salah satu pendekatan yang menegaskan pandangan ini adalah ekofilosofi Arne Naess, yang menyatakan bahwa manusia merupakan bagian integral dari jejaring kehidupan, bukan entitas yang superior atau terpisah dari alam.<sup>125</sup>

Perkembangan ilmu pengetahuan modern cenderung memperkuat pandangan antroposentris, yakni cara pandang yang menempatkan manusia sebagai pusat dan menganggap alam semata-mata sebagai objek yang dapat dieksploitasi dan dikendalikan untuk memenuhi kebutuhan manusia. Paradigma ini bertentangan dengan pendekatan ekosentris maupun biocentris, yang menekankan bahwa alam memiliki nilai dan hak hidup secara independen dari kepentingan manusia. Dalam konteks ini, pentingnya pengembangan etika lingkungan yang baru, yang tidak hanya berpusat pada manusia, tetapi juga mengakui nilai intrinsik alam dan hak eksistensial makhluk hidup lainnya.<sup>126</sup>

Revolusi Industri menandai titik balik penting dalam sejarah hubungan manusia dengan alam, yang semula bersifat simbiosis menjadi relasi yang dominatif dan eksploitatif. Proses industrialisasi yang pesat mendorong pemanfaatan sumber daya alam secara masif dan tidak terkendali, sehingga mempercepat terjadinya degradasi lingkungan, seperti deforestasi, pencemaran udara dan air, serta kerusakan ekosistem. Pergeseran ini mencerminkan transformasi relasi ekologis ke arah dominasi kapitalistik, di mana alam diperlakukan sebagai komoditas yang dapat dieksploitasi demi akumulasi keuntungan ekonomi semata.<sup>127</sup>

Dalam perspektif Al-Qur'an, penciptaan manusia dan penempatannya di bumi merupakan bagian dari tujuan ilahiah agar manusia dapat berkembang, bertahan hidup, dan menjalankan tugas kekhalifahan. Bumi dijadikan sebagai tempat hunian yang layak bagi seluruh makhluk hidup, dan seluruh tatanan alam semesta termasuk langit, bumi, dan segala isinya diatur dengan penuh keadilan dalam kerangka *Sunnatullah*, yakni ketetapan Allah yang menjaga keteraturan dan keseimbangan kosmis. Pandangan Qur'ani terhadap alam menampilkan keragaman, keindahan, dan kebermanfaatannya ciptaan Allah, yang tercermin dalam ayat-ayat tentang rezeki, aliran sungai, serta berbagai jenis tumbuhan yang diciptakan untuk memenuhi kebutuhan makhluk hidup. Dalam konteks ini, manusia dipandu untuk bersikap moderat, tidak berlebihan dalam

---

<sup>125</sup> Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, hal. 175.

<sup>126</sup> Holmes Rolston, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia: Temple University Press, 1988, hal. 57–60.

<sup>127</sup> Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row, 1980, hal. 191

memanfaatkan sumber daya, dan senantiasa bersyukur atas nikmat yang telah dikaruniakan Allah.<sup>128</sup>

Dengan demikian, Hubungan manusia dengan lingkungan bersifat timbal balik dan saling memengaruhi. Manusia sangat tergantung pada lingkungan alam untuk sumber daya seperti air, udara, makanan, dan tempat tinggal. Namun, aktivitas manusia seperti urbanisasi, industri, dan pertanian intensif juga membawa dampak negatif terhadap lingkungan termasuk pencemaran, deforestasi, dan perubahan iklim. Dalam beberapa dekade terakhir, perhatian terhadap keberlanjutan menjadi semakin penting, dengan fokus pada bagaimana menjaga keseimbangan antara kebutuhan manusia dan kelestarian lingkungan.

---

<sup>128</sup> Nanang Jainuddin, "Hubungan Antara Alam dan Manusia Menurut Pandangan Islam," dalam *Jurnal Mushaf: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis*, Vol 3 No. 3 Tahun 2023, hal 294.



### **BAB III**

## **BIOGRAFI SEYYED HOSSEIN NASR**

#### **A. Riwayat Hidup Seyyed Hossein Nasr**

##### **1. Latar Belakang Keluarga dan Kelahiran**

Seyyed Hossein Nasr dilahirkan pada tanggal 7 April 1933 di Teheran, ibu kota Iran, dalam sebuah keluarga aristokrat terkemuka yang memiliki tradisi panjang dalam bidang keilmuan, keagamaan, dan pelayanan publik.<sup>1</sup> Keluarganya berasal dari kalangan *sayyid*, yakni keturunan langsung dari Nabi Muhammad SAW melalui jalur Imam Ali dan Fatimah az-Zahra, yang memberikan legitimasi religius sekaligus status sosial yang tinggi di tengah masyarakat Persia. Ayahnya, Seyyed Valiallah Nasr, adalah seorang cendekiawan terkemuka dan pejabat tinggi yang memainkan peran signifikan dalam proyek modernisasi dan reformasi pendidikan di Iran pada paruh pertama abad ke-20. Ia menjabat sebagai dokter istana (court physician) dan dipercaya sebagai kepala Lembaga Pendidikan dan Kebudayaan selama masa pemerintahan Reza Shah Pahlavi.<sup>2</sup> Dalam kapasitasnya tersebut, ia aktif mempromosikan integrasi antara nilai-nilai tradisional Persia dan pendekatan modern dalam pendidikan, serta berkontribusi terhadap pembentukan kebijakan kebudayaan nasional Iran yang berbasis pada identitas Islam dan warisan peradaban klasik.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Zailan Moris, *Revelation, Intellectual Element and the Bounds of Rationality: Seyyed Hossein Nasr's View of the Relationship between Reason and Revelation* (London: Routledge, 2013), 19.

<sup>2</sup> Sayyed Vali Reza Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future* (New York: W. W. Norton & Company, 2006), 25.

<sup>3</sup> Seyyed Hossein Nasr. *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*, Santa Barbara: Praeger, 2010, hal. 12–14.

Keluarga Seyyed Hossein Nasr sangat menekankan pendidikan tinggi, keislaman tradisional, dan keterbukaan terhadap dunia modern. Dalam autobiografinya, Seyyed Hossein Nasr mengisahkan bagaimana rumah tangganya menjadi tempat diskusi tentang sains, filsafat, puisi, dan agama secara bersamaan. Pengaruh kuat ini tidak hanya berasal dari ayahnya, tetapi juga dari ibunya yang mendalami literatur klasik Persia. Sejak usia dini, Seyyed Hossein Nasr kecil diperkenalkan kepada tokoh-tokoh sufi besar seperti Rumi, Attar, dan Hafiz, sembari juga diperkenalkan pada tokoh filsafat Barat seperti Plato dan Descartes.<sup>4</sup>

Seyyed Hossein Nasr dilahirkan dalam keluarga yang memiliki latar belakang intelektual yang kuat. Keluarganya berasal dari golongan terpelajar dan memiliki hubungan dekat dengan dunia intelektual di Persia. Ayahnya, Seyyed Ali Quli, adalah seorang ulama dan intelektual yang sangat dihormati di kalangan masyarakat. Dari keluarganya ini, Nasr memperoleh pemahaman awal tentang pentingnya pendidikan dan nilai-nilai keilmuan, yang kemudian sangat memengaruhi arah pemikirannya di masa depan. Nasr tumbuh dalam lingkungan yang penuh dengan diskusi intelektual dan spiritual, di mana ayahnya dan anggota keluarga lainnya sering terlibat dalam percakapan tentang filsafat, agama, dan budaya Persia yang kaya.<sup>5</sup>

Suasana intelektual dalam rumah tangga keluarga Seyyed Hossein Nasr merupakan tempat pertemuan antara dua arus besar peradaban: tradisi keilmuan Timur yang sarat dengan nilai-nilai spiritual dan metafisika Islam, serta pemikiran Barat modern yang menekankan rasionalitas dan objektivitas ilmiah. Integrasi antara dimensi spiritualitas dan rasionalitas ini tidak hanya menciptakan lingkungan intelektual yang seimbang dan dinamis, tetapi juga membentuk. Dalam salah satu wawancaranya, Seyyed Hossein Nasr secara eksplisit mengungkapkan bahwa ibunya merupakan sosok pertama yang memperkenalkannya pada nilai-nilai keindahan spiritual, estetika metafisik, dan konsep kesatuan eksistensial *wahdat al-wujud*, yang kelak menjadi poros utama dalam sistem pemikirannya. Nilai-nilai tersebut menjadi titik tolak dari kerangka filosofis yang ia kembangkan sepanjang karier intelektualnya, terutama dalam upayanya menyintesis khazanah tasawuf Islam dengan filsafat perenial dan kritik terhadap modernitas sekular.<sup>6</sup>

Lingkungan keluarga Seyyed Hossein Nasr memiliki kedekatan yang erat dengan para tokoh sufi besar Persia serta tradisi praktik spiritual dalam

---

<sup>4</sup> Muhammad U. Faruque, "Seyyed Houssein Nasr, t.tp:t.p., 2023 hal. 5.

<sup>5</sup> N. Pratiwi, dan M. Mustafa, "Analisis Perspektif Ismail Raji Al-Faruqi dan Seyyed Hossein Nasr tentang Islam dan Sains," dalam *Jurnal Al-Ubudiyah Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 4 No.1 Tahun 2023, hal. 69-77.

<sup>6</sup> Kaleem Hussain, "Islam and the Contemporary World: Interview with Professor Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Islam and Christian Muslim Relations*, Vol 34 No. 4 Tahun 2023, hal. 366.

Islam. Dalam berbagai wawancara dan tulisan reflektifnya, Seyyed Hossein Nasr mengungkapkan bahwa keluarganya memiliki penghormatan yang tinggi terhadap tarekat-tarekat sufi terkemuka, khususnya Naqsyabandiyah dan Qadiriyah, yang dikenal karena kedalaman ajaran spiritual dan disiplin batinnya. Pengaruh lingkungan ini tidak hanya mewarnai kehidupan religius Nasr sejak masa kanak-kanak, tetapi juga membentuk landasan batin yang kuat dalam kerangka pemikirannya. Hal ini tercermin secara jelas dalam cara Seyyed Hossein Nasr mengartikulasikan konsep eksistensi, kosmologi, dan etika Islam dengan nuansa spiritual yang dalam, yang menunjukkan bahwa baginya, dimensi batiniah agama merupakan pusat dari pemahaman metafisika dan moral dalam Islam.<sup>7</sup>

## 2. Pendidikan dan Perjalanan Akademik

Seyyed Hossein Nasr memperoleh pendidikan dasar tidak hanya secara informal dari keluarganya, tetapi juga melalui pendidikan tradisional formal di Teheran. Di sana, ia belajar menghafal Al-Qur'an serta syair-syair klasik Persia, yang memberikan pengaruh mendalam terhadap jiwa dan pikirannya. Selanjutnya, atas arahan ayahnya, ia melanjutkan studi kepada sejumlah ulama terkemuka di Qum, Iran, termasuk Thabathaba'i penulis tafsir *al-Mizān* untuk memperdalam pemahaman dalam bidang filsafat, ilmu kalam, dan tasawuf.<sup>8</sup>

Seyyed Hossein Nasr memperoleh pendidikan awalnya di sejumlah sekolah elit di Tehran, Iran, yang kala itu dikenal sebagai pusat pendidikan modern dan klasik. Pada usia yang relatif muda, yakni 12 tahun, ia dikirim oleh keluarganya ke Amerika Serikat untuk melanjutkan pendidikan di Peddie School, sebuah lembaga pendidikan menengah bergengsi di New Jersey yang terkenal dengan standar akademiknya yang tinggi. Kecemerlangan intelektual Nasr segera tampak menonjol, hingga pada usia 17 tahun ia diterima sebagai mahasiswa termuda di Massachusetts Institute of Technology (MIT), salah satu universitas teknik paling prestisius di dunia. Di MIT, Nasr mendalami ilmu-ilmu eksakta seperti fisika dan matematika, serta mulai terpapar secara langsung pada arus besar pemikiran filsafat Barat modern. Meskipun demikian, orientasi keilmuannya tidak pernah terlepas dari akar tradisi Islam yang kuat, yang telah ditanamkan sejak kecil dalam lingkungan keluarganya yang religius dan berbudaya tinggi. Perpaduan antara kecanggihan ilmu modern Barat dan kedalaman spiritualitas Islam inilah yang kemudian

---

<sup>7</sup> Esma Sayin, "In terms of Sufism culture Seyyed Hossein Nasr's life and ideas," dalam *Jurnal Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies*, Vol. 13 No.3 Tahun 2012, hal. 92.

<sup>8</sup> Zainul Hasan, "Islam Tradisional; Kajian atas Pemikiran Nasr," dalam *Jurnal Pamekasan: Studi Keislaman*, Vol. V No. 1 Tahun 2004, hal. 342.

membentuk fondasi epistemologis dalam pemikiran-pemikiran Seyyed Hossein Nasr di masa mendatang.<sup>9</sup>

Pada tahun 1954, Seyyed Hossein Nasr menyelesaikan studi sarjananya di Massachusetts Institute of Technology (MIT), dan kemudian melanjutkan pendidikan pascasarjana di Harvard University dengan fokus pada bidang Geologi dan Geofisika, hingga meraih gelar Master of Science (M.Sc.) pada tahun 1965. Setelah itu, ia melanjutkan ke jenjang doktoral (Ph.D.) dengan spesialisasi dalam sejarah sains. Dalam penelitian doktoralnya, Nasr berupaya mengkaji bentuk sains tentang alam yang berbeda dari paradigma sains modern Barat. Ia juga tertarik untuk menelusuri akar historis dan filosofis yang menyebabkan sains modern berkembang seperti yang dikenal saat ini. Awalnya, Nasr berniat menulis disertasinya di bawah bimbingan George Sarton, seorang tokoh penting dalam historiografi sains. Namun, sebelum proses pembimbingan dimulai, Sarton meninggal dunia. Ketiadaan figur otoritatif dalam bidang sains Islam di Harvard pada waktu itu membuat Seyyed Hossein Nasr kemudian dibimbing oleh tiga akademisi terkemuka: I. Bernard Cohen, H.A.R. Gibb, dan Harry A. Wolfson.<sup>10</sup>

Pada usia 25 tahun, Seyyed Hossein Nasr berhasil menyelesaikan studi doktoralnya dan meraih gelar Ph.D pada tahun 1958 melalui disertasi yang berjudul *Conception of Nature in Islamic Thought and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*. Disertasi tersebut kemudian diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, yang menjadi salah satu karya penting dalam kajian kosmologi Islam. Pada periode yang sama, Nasr juga tengah merampungkan naskah buku lainnya yang berjudul *Science and Civilization in Islam*, sebuah karya monumental yang mengulas kontribusi peradaban Islam terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Meskipun menerima tawaran untuk menjadi asisten akademik di MIT, Nasr memilih untuk kembali ke tanah kelahirannya, Iran, guna mengabdikan keilmuannya dalam membangun tradisi intelektual Islam di dunia Muslim.<sup>11</sup>

Perpaduan antara pendidikan modern Barat dan pembinaan spiritual tradisional membentuk fondasi intelektual yang khas dalam konstruksi pemikiran Sayyed Hossein Nasr. Berkat latar belakang ganda ini, ia kemudian dikenal sebagai salah satu tokoh utama yang merumuskan dan mempopulerkan mazhab “Tradisionalisme Perennial,” suatu arus pemikiran

---

<sup>9</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred: The Gifford Lectures*. New York: SUNY Press, 1988, hal. 5

<sup>10</sup> Ach. Maiumun, *Seyyed Hossein Nasr, Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*, Yogyakarta: Ircisod, 2015, hlm. 49

<sup>11</sup> Ach. Maiumun, *Seyyed Hossein Nasr, Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*,.... hlm. 49

yang menegaskan bahwa kebenaran hakiki bersifat tetap, universal, dan melampaui sekat-sekat agama serta sistem filsafat yang beragam.<sup>12</sup>

Ayah Seyyed Hossein Nasr, yang merupakan seorang ilmuwan dan reformis terkemuka di Iran, tidak hanya memperkenalkan ilmu pengetahuan modern kepada putranya, tetapi juga menjadi teladan dalam mengintegrasikan warisan intelektual Islam dengan pencapaian sains kontemporer. Melalui figur ayahnya, Seyyed Hossein Nasr menyaksikan secara langsung bagaimana nilai-nilai spiritual dapat tetap dijaga di tengah arus modernisasi yang pesat. Keterlibatan ayahnya dalam berbagai gerakan reformasi sosial dan pendidikan di Iran turut membentuk kesadaran kritis Seyyed Hossein Nasr mengenai pentingnya peran intelektual sebagai penjaga dan pelestari kearifan tradisional. Bagi Nasr, modernisasi tidak boleh dilakukan dengan mengorbankan dimensi spiritual dan metafisika yang menjadi inti dari peradaban Islam. Perspektif ini kelak menjadi prinsip dasar dalam kritiknya terhadap sekularisasi ilmu pengetahuan dan krisis nilai dalam dunia modern.<sup>13</sup>

### 3. Kiprah Internasional dan Pengaruh Global

Sekembalinya ke Iran, Sayyed Hossein Nasr diangkat sebagai guru besar dalam bidang sejarah sains dan filsafat di Universitas Teheran, di mana ia memainkan peran penting dalam pengembangan studi intelektual Islam. Selain itu, ia dipercaya menjabat sebagai Presiden *Iranian Academy of Philosophy*, sebuah lembaga akademik yang didirikan pada masa pemerintahan Shah Mohammad Reza Pahlevi. Dalam kapasitas tersebut, Nasr menunjukkan kesediaannya untuk bekerja sama dengan rezim Pahlevi dalam membangun dan mengembangkan *Institut Pengkajian Filsafat* di Teheran, yang menjadi pusat kajian filsafat tradisional dan pemikiran metafisik. Di luar peran resminya dalam institusi negara, Seyyed Hossein Nasr juga terlibat aktif dalam kegiatan keagamaan dan pendidikan, antara lain dengan bergabung dalam *Husyaimah Irsyad* sebuah lembaga yang didirikan oleh Ali Syari'ati pada tahun 1967. Lembaga ini bertujuan untuk memberikan bimbingan kepada kalangan intelektual Muslim berdasarkan ajaran dan nilai-nilai spiritual serta revolusioner yang terinspirasi dari pemikiran dan keteladanan Imam Husain.<sup>14</sup>

Kredibilitas Seyyed Hossein Nasr sebagai seorang intelektual dan akademisi tidak hanya diakui di negara asalnya, tetapi juga di berbagai belahan dunia. Ia kerap diundang untuk memberikan seminar dan kuliah di

---

<sup>12</sup> Ehsan Shakeri Khoei dan Zohreh Arabshahi, "Tradition in Seyyed Hossein Nasr and Dariush Shayegan's Thought," dalam *Jurnal Applied and Basic Sciences*, Vol. 7 No. 3 Tahun 2013, hal. 4.

<sup>13</sup> Justin Cancelliere, *Becoming What One is: Liberative Knowledge and Human Perfection in The Writings of Seyyed Hossein Nasr*, Beirut: AUB Press, 2020, hal 125.

<sup>14</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual Antara Tuhan Manusia dan Alam*, Yogyakarta: Ircisod, 2003, hal. 171

berbagai institusi bergengsi di luar negeri. Di antaranya, ia pernah menjadi dosen tamu di Universitas Harvard, Amerika Serikat, serta menyampaikan kuliah dalam rangka Gifford Lectures sebuah forum ilmiah ternama yang diselenggarakan oleh Universitas Edinburgh pada tahun 1989. Pada periode 1962–1965, Nasr juga mengajar di American University of Beirut, Lebanon, dan menjabat sebagai Direktur pada Aga Khan Chair of Islamic Studies di universitas yang sama. Selain itu, ia turut menyampaikan makalah ilmiah dalam Pakistan Philosophical Congress pada tahun 1964, memberikan kuliah di Universitas Chicago pada tahun 1966 atas dukungan Rockefeller Foundation, dan kembali diundang untuk kegiatan akademik serupa pada tahun 1981.<sup>15</sup>

Selain kiprahnya di dunia akademik, Sayyed Hossein Nasr juga terlibat dalam aktivitas ideologis keislaman. Bersama Ayatullah Murtadha Muthahhari 1919–1979, Ali Syari‘ati 1933–1977, dan beberapa tokoh lainnya, ia mendirikan *Husainiyyah Irsyad* pada akhir tahun 1965. Lembaga ini bertujuan untuk mengembangkan ideologi Islam bagi generasi muda dengan pendekatan yang berakar pada perspektif Syi‘ah. Namun, menjelang penutupan lembaga tersebut oleh Rezim Shah pada tahun 1973, Nasr dan Muthahhari memilih mengundurkan diri. Mereka menilai bahwa lembaga itu telah didominasi oleh Ali Syari‘ati, seorang intelektual Muslim modernis yang dikenal karena kritik tajamnya terhadap ulama tradisional. Seyyed Hossein Nasr dan Muthahhari menganggap bahwa Syari‘ati telah memanfaatkan *Husainiyyah Irsyad* demi kepentingan politik pribadi. Seyyed Hossein Nasr sendiri sangat kritis terhadap pandangan Syari‘ati yang dianggap menyimpang, karena menggambarkan Islam sebagai agama revolusioner dan mengabaikan dimensi spiritualitasnya.<sup>16</sup>

Sayyed Hossein Nasr juga pernah berkunjung ke Indonesia pada bulan Juni 1993 atas undangan Yayasan Wakaf Paramadina bekerja sama dengan penerbit Mizan. Dalam kunjungan tersebut, ia menyampaikan tiga ceramah dengan tema yang berbeda. Pertama, ceramah tentang “Seni Islam” yang sekaligus menjadi ajang peluncuran buku terjemahan karyanya berjudul *Spiritual dan Seni Islam* Bandung: Mizan, 1993. Kedua, ia membahas tema “Spiritualitas, Krisis Dunia Modern, dan Agama Masa Depan”. Ketiga, ia menyampaikan pemikirannya tentang “Filsafat Perennial”, sebuah konsep penting dalam pendekatan metafisika tradisional yang menjadi ciri khas pemikiran Nasr.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal 317.

<sup>16</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hal. 47.

<sup>17</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*,.... hal. 318

Seyyed Hossein Nasr, seorang pemikir Islam terkemuka yang dikenal karena kemampuannya mengartikulasikan gagasan-gagasan keislaman dalam bahasa kontemporer tanpa melepaskan akar tradisi intelektual Islam yang mendalam, berupaya memberikan respons kritis dan reflektif terhadap dominasi wacana orientalis yang sering kali didasarkan pada paradigma modernitas Barat seperti materialisme, saintisme, positivisme, dan rasionalisme sekuler yang menurutnya telah mereduksi makna spiritualitas dan memisahkan ilmu pengetahuan dari dimensi sakral.<sup>18</sup>

## **B. Latar belakang pemikiran Seyyed Hossein Nasr**

### **1. Pengaruh Tradisi Islam Klasik dan Sufisme**

Bagi Seyyed Hossein Nasr, tradisi intelektual Islam klasik adalah sumber pengetahuan yang utuh dan mendalam. Tradisi ini tidak hanya warisan masa lalu, tetapi pedoman hidup yang tetap relevan untuk menghadapi krisis spiritual zaman modern. Ia banyak merujuk pada tokoh seperti al-Farabi, Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mulla Sadra yang memadukan akal, intuisi, dan wahyu. Tradisi ini, menurut Seyyed Hossein Nasr, tidak hanya rasional, tapi juga sangat spiritual menghubungkan manusia dengan Tuhan. Dalam bukunya *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ia menekankan bahwa pandangan alam semesta dalam Islam klasik bersifat sakral dan terpadu, berbeda dengan sains modern yang memisahkan antara materi dan makna.<sup>19</sup>

Seyyed Hossein Nasr juga menegaskan bahwa tokoh-tokoh sufi besar seperti Ibn Arabi dan Jalaluddin Rumi merepresentasikan puncak pencapaian spiritual dan intelektual dalam tradisi Islam. Menurutnya, karya-karya mereka tidak hanya mencerminkan dimensi esoteris dan metafisis Islam, tetapi juga menjadi manifestasi paling murni dari hikmah ilahiah yang berakar pada wahyu, pengalaman mistik, serta pemahaman mendalam terhadap realitas eksistensial. Melalui ajaran-ajaran mereka, Islam tradisional menemukan bentuk ekspresinya yang paling mendalam dan menyentuh inti terdalam dari kesadaran spiritual manusia.<sup>20</sup>

Menurut Seyyed Hossein Nasr, Sufisme tidak dapat dipisahkan dari tradisi klasik Islam karena keduanya saling melengkapi dan membentuk satu kesatuan integral. Ia memandang Sufisme sebagai perwujudan nyata dari prinsip-prinsip metafisika yang terkandung dalam khazanah intelektual Islam klasik. Bagi Nasr, pemahaman yang utuh terhadap kosmologi tradisional, filsafat hikmah, dan ajaran metafisis Islam hanya dapat dicapai melalui

---

<sup>18</sup> Titin Nurhidayati, "Latar Belakang Pemikiran dan Kiprah Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Falasifa*, Vol. 10 Nomor 2 September 2019, hal. 137.

<sup>19</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Albany: State University of New York Press, 1993. hal. 19–25.

<sup>20</sup> Seyyed Hossein Nasr, "Rumi and the Sufi Tradition," dalam *Jurnal Studies in Comparative Religion*, Vol. 8 No. 2 Tahun 1974, hal.10.

pendekatan spiritual yang ditawarkan oleh tasawuf. Dalam karyanya *Sufi Essays*, Seyyed Hossein Nasr menjelaskan bahwa Sufisme bukan sekadar pelengkap, tetapi justru memberikan ruh dan makna hidup pada struktur filsafat Islam, mengubahnya dari wacana teoretis menjadi pengalaman spiritual yang mendalam dan eksistensial.<sup>21</sup>

Seyyed Hossein Nasr juga dapat diposisikan sebagai seorang *neo-sufi* yang mengadopsi nilai-nilai pluralisme dan prinsip-prinsip perennialisme dalam praktik keagamaannya. Corak tasawuf yang dikembangkan Nasr tidak bersifat eskapis atau menjauh dari realitas dunia, melainkan menekankan pentingnya keterlibatan aktif dalam kehidupan sosial dan intelektual. Neo-Sufisme versi Nasr menekankan konsep *inner detachment* yakni pelepasan batiniah dari keterikatan duniawi sebagai jalan menuju pencapaian realisasi spiritual yang lebih dalam dan otentik. Dengan pendekatan ini, Nasr memadukan spiritualitas sufistik dengan tanggung jawab terhadap dunia, sehingga tasawuf menjadi kekuatan transformatif yang tetap relevan dalam dinamika zaman modern.<sup>22</sup>

Seyyed Hossein Nasr menyampaikan kritik tajam terhadap ilmu pengetahuan modern yang, menurutnya, telah terlepas dari akar spiritual dan kehilangan dimensi sakralnya. Dalam karyanya *Knowledge and the Sacred*, ia menegaskan bahwa dalam perspektif Islam, pengetahuan sejati *'ilm* senantiasa mengandung unsur kesucian yang terhubung dengan realitas ilahiah. Ketika sains modern menyingkirkan aspek transenden ini, ia menilai bahwa ilmu tersebut menjadi dangkal, kering secara makna, bahkan berpotensi merusak karena mengabaikan tujuan spiritual manusia dan justru menimbulkan keterasingan eksistensial dari hakikat diri dan alam semesta.<sup>23</sup>

Seyyed Hossein Nasr tidak hanya membahas Sufisme sebagai tema kajian, tetapi juga menjadikannya sebagai lensa utama dalam memahami keseluruhan ekspresi budaya Islam. Dalam esainya *Islam and Music*, ia menguraikan bahwa berbagai bentuk seni dalam peradaban Islam seperti musik, arsitektur, dan puisi berakar pada pandangan kosmologis dan estetika yang dikembangkan oleh para sufi. Ia berpendapat bahwa karya-karya seni tersebut bukan sekadar produk estetika semata, melainkan juga memiliki dimensi metafisik yang mendalam. Melalui seni, jiwa manusia diarahkan

---

<sup>21</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, Albany: SUNY Press, 1972, hal. 42.

<sup>22</sup> Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer*, Jakarta: Gramedia, 2002, hal. 93-94.

<sup>23</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Albany: State University of New York Press, 1981, hal. 66.

untuk mengalami kehadiran Yang Ilahi, menjadikan estetika sebagai jalan spiritual yang menghubungkan makhluk dengan sumber transendennya.<sup>24</sup>

Kontribusi intelektual Seyyed Hossein Nasr sangat signifikan dalam merehabilitasi citra Islam sebagai agama yang tidak hanya rasional tetapi juga sarat dengan kedalaman spiritual. Di tengah dinamika kontemporer yang ditandai oleh tarik-menarik antara arus fundamentalisme yang rigid dan liberalisme yang cenderung dekonstruktif, Nasr menawarkan alternatif yang seimbang dan berakar kuat: suatu upaya kembali kepada tradisi intelektual dan spiritual Islam yang autentik, tanpa menutup diri dari dialog dengan peradaban global modern. Gagasan ini kemudian dirangkum dan disusun secara sistematis dalam karya *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, yang dimaksudkan sebagai panduan pemikiran bagi generasi Muslim masa kini dalam menavigasi kompleksitas dunia modern dengan tetap berpegang pada nilai-nilai sakral.<sup>25</sup>

Dalam upayanya menyingkap dimensi metafisis dan batiniah agama yang diyakininya sebagai jalur utama menuju realitas esensial tertinggi Seyyed Hossein Nasr menjadikan sufisme sebagai instrumen sentral dalam mengembangkan dan memperdalam aspek spiritualitas tersebut. Berangkat dari latar belakangnya sebagai seorang Muslim yang berpijak kuat pada kerangka pemikiran tradisionalis, Nasr menekankan bahwa penghayatan sufisme yang tepat justru akan memperkaya khazanah Islam secara menyeluruh. Ia melihat bahwa sufisme tidak hanya memperindah ekspresi keislaman dalam bentuk praksis rohani, tetapi juga mengartikulasikan dimensi Islam yang paling universal dan abadi (perennial). Dengan demikian, sufisme menurut Nasr, mampu menjembatani antara aspek eksoteris (syariat) dan esoteris (hakikat) Islam, sekaligus mengukuhkan Islam sebagai agama yang tidak hanya bersifat ritual dan legalistik, tetapi juga mengakar dalam kesadaran ontologis yang mendalam.<sup>26</sup>

radisi dalam sufisme menawarkan sebuah alternatif yang signifikan dalam merespons dan mengartikulasikan nilai-nilai universal yang terkandung dalam agama. Sufisme menekankan pentingnya penghargaan terhadap warisan ajaran-ajaran spiritual masa lampau yang tidak hanya diwariskan secara historis, tetapi juga dihidupkan kembali dan diberi makna baru dalam konteks kehidupan kontemporer. Ajaran-ajaran tersebut, dalam perspektif sufistik, berfungsi sebagai fondasi bagi revitalisasi spiritual dan moral, serta sebagai panduan dalam merealisasikan tujuan-tujuan luhur agama ke dalam praktik kehidupan sehari-hari. Dalam kerangka ini, keterbukaan sufisme terhadap

---

<sup>24</sup> Seyyed Hossein Nasr, "Islam and Music the Views of Rûzbahân Baqlî, the Patron Saint of Shiraz," dalam *Jurnal Studies in Comparative Religion*, Vol. 10 No. 1 Tahun 1976, hal. 6.

<sup>25</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, Bloomington: World Wisdom, 2007, hal.190.

<sup>26</sup> Azyumardi Azra, *Histografi Islam Kontemporer*, Jakarta: Gramedia, 2022 hal. 202

berbagai dimensi kehidupan baik sosial, kultural, maupun spiritual mewujudkan harmoni yang mendalam antara manusia, sesama makhluk, dan realitas transenden. Ketika sufisme menempati posisi yang tepat dalam kehidupan modern, ia tidak hanya menjadi jalan kontemplatif, tetapi juga menjadi sumber etika dan kebijaksanaan yang mampu menyelaraskan kehidupan lahir dan batin secara utuh.<sup>27</sup>

Dengan demikian, Seyyed Hossein Nasr dapat diposisikan sebagai tokoh sentral dalam upaya revitalisasi tradisi Islam klasik dan tasawuf, yang ia tawarkan sebagai respons intelektual sekaligus spiritual terhadap krisis peradaban modern. Melalui karya-karyanya, Seyyed Hossein Nasr menunjukkan bahwa pemikiran para ulama dan sufi masa lampau tidak hanya memiliki relevansi, tetapi juga urgensi untuk diaktualisasikan kembali dalam kehidupan kontemporer. Ia berhasil membangun jembatan antara warisan intelektual Islam dan tantangan zaman kini, mengintegrasikan nalar dan wahyu, filsafat dan spiritualitas, dalam satu kerangka pandangan dunia Islam yang utuh dan holistik.

## 2. Kritik terhadap Pandangan Dunia Modern

Pada Tahun 1960, Seyyed Hossein Nasr mulai menyampaikan kritiknya terhadap peradaban Barat secara lebih eksplisit. Salah satu karya penting yang merepresentasikan kritik tersebut adalah *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (1968), sebuah buku yang secara mendalam menguraikan kondisi krisis spiritual yang melanda manusia modern. Dalam buku ini, Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa salah satu manifestasi dari krisis tersebut adalah perilaku eksploitatif manusia terhadap alam, yang mencerminkan keterputusan dari nilai-nilai transenden dan kosmologi sakral. Ia mengingatkan bahwa negara-negara berkembang pun kini turut berada di bawah bayang-bayang ancaman modernisasi dan globalisasi yang mengabaikan dimensi spiritual dan ekologi. Seyyed Hossein Nasr mengajukan konsep Islam tentang *fitrah*, yakni hakikat manusia sebagai makhluk yang berketuhanan dan terikat pada tatanan ilahiah. Ia menyerukan pentingnya menghormati alam sebagai ciptaan Tuhan dan sebagai manifestasi *tajalli* dari kehadiran-Nya. Sejalan dengan itu, pada periode yang sama, Seyyed Hossein Nasr juga memperkenalkan kembali kepada dunia Barat semangat sains tradisional Islam, yang berpijak pada fondasi metafisika, filsafat, dan agama sebagai satu kesatuan epistemologis yang utuh.<sup>28</sup>

Seyyed Hossein Nasr merupakan salah satu tokoh pemikir Muslim terkemuka yang secara konsisten memberikan respons kritis terhadap berbagai aspek modernitas. Ia dikenal luas atas analisis tajamnya terhadap paradigma dunia modern yang bersifat sekular, materialistik, dan terlepas dari akar-akar

<sup>27</sup> William C. chhittick, *Tasawuf di Mata kaum Sufi*, Bandung: Mizan, 2022, hal. 51.

<sup>28</sup> Ahmad Norma Permata, *Tradisi dalam Perenialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi*, Yogyakarta Tiara Wacana, 1996, hal. 89-91.

spiritualitas. Bagi Seyyed Hossein Nasr, modernitas tidak hanya bertanggung jawab atas kerusakan ekologis dan disrupsi sosial yang meluas, tetapi juga melahirkan krisis identitas dan keterasingan eksistensial dalam diri manusia. Kehilangan orientasi terhadap nilai-nilai sakral menjadikan manusia modern tercerabut dari makna hakiki kehidupannya dan dari keterhubungannya dengan tatanan kosmik serta realitas transenden.<sup>29</sup>

Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap peradaban modern mengalami pendalaman yang signifikan pada tahun 1970, melanjutkan serangkaian kecaman yang telah ia lontarkan sejak akhir 1960. Pada periode ini, Nasr semakin menekankan pentingnya tasawuf sebagai solusi alternatif atas krisis modernitas yang bersifat spiritual dan eksistensial. Tasawuf, dalam pandangannya, merupakan perwujudan konkret dari gagasan-gagasan gnosis, 'irfan, dan filsafat yang telah ia dalami sejak awal kiprah intelektualnya. Keunikan dan kekayaan dimensi tasawuf ini dijelaskan secara lugas namun mendalam dalam karyanya *Sufi Essays* 1972. Melalui buku tersebut, Nasr menyajikan kajian yang komprehensif mengenai tasawuf, baik dari sisi historis maupun doktrinal, serta mengajukan pendekatan praktis tentang bagaimana ajaran-ajaran sufistik dapat diterapkan secara kontekstual dalam kehidupan modern yang didominasi oleh nilai-nilai materialistik.<sup>30</sup>

Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap modernitas tidak terbatas pada dimensi epistemologis semata, tetapi meluas hingga ranah etika, estetika, dan bahkan politik. Ia mengancam dominasi nilai-nilai relativistik dan pendekatan utilitarian yang mewarnai etika modern, yang menurutnya telah mengikis fondasi moral yang kokoh dan bersifat transenden. Sebagai gantinya, Seyyed Hossein Nasr menyerukan urgensi untuk kembali kepada nilai-nilai abadi yang terkandung dalam ajaran Islam klasik, khususnya sebagaimana dirumuskan dalam tradisi tasawuf. Nilai-nilai ini, menurutnya, menawarkan panduan etis yang tidak hanya rasional tetapi juga spiritual, yang mampu membimbing manusia menuju kehidupan yang selaras dengan kebenaran ilahiah dan tatanan kosmik.<sup>31</sup>

Keterlibatan intelektual Seyyed Hossein Nasr dalam tradisi sufisme menjadi fondasi utama bagi kritiknya terhadap peradaban Barat modern. Bagi Nasr, sufisme tidak hanya berfungsi sebagai penyeimbang terhadap dominasi rasionalisme, positivisme, dan empirisisme dalam epistemologi modern, ataupun sebagai antitesis terhadap materialisme yang mengabaikan dimensi

---

<sup>29</sup> Mehmet Vural, "Seyyed Hossein Nasr dan Tradisionalisme," dalam *Jurnal Agama dan studi Peradaban Iium*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2024, hal. 17.

<sup>30</sup> Abu Muhammad Iqbal, *Pemikiran Pendidikan Islam Gagasan-gagasan Besar Para Ilmuwan Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, hal. 345.

<sup>31</sup> Hayatun Thoyyibah dan Baharuddin, "Kritik Modernitas dan Tawaran Filsafat Perennial Dalam Pemikiran Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Turabian: Pendidikan Islam*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2025, hal.35.

spiritual kehidupan. Lebih dari itu, Nasr menempatkan inti ajaran sufisme yang mencerminkan kedalaman spiritual dan aspek esoteris Islam sebagai poros utama dalam pembangunan peradaban ilmu pengetahuan dan teknologi. Sufisme, menurutnya, bukan sekadar ajaran mistik, melainkan representasi dari puncak kesadaran rohaniah Islam yang mampu menjadi poros eksistensial. Ia percaya bahwa sufisme menyediakan jalan kembali menuju pusat eksistensi manusia yakni Tuhan dengan menghayati pesan-pesan suci yang berasal dari pusat ketuhanan tersebut, sebagai tuntunan hidup dan sumber makna terdalam dalam keberadaan manusia.<sup>32</sup>

Dalam karyanya *Science and Civilization in Islam*, Seyyed Hossein Nasr menampilkan bagaimana tradisi keilmuan Islam klasik berhasil mengintegrasikan dimensi empiris dan spiritual secara harmonis. Ia menunjukkan bahwa para ilmuwan Muslim terdahulu seperti al-Biruni, Ibn Sina, dan Nasir al-Din al-Tusi tidak memandang adanya pertentangan antara wahyu ilahiah dan metode eksperimental. Bagi mereka, aktivitas ilmiah merupakan bagian dari pencarian kebenaran yang tidak hanya bersifat rasional, tetapi juga sakral, karena berakar pada kesadaran akan keteraturan dan kebijaksanaan Tuhan dalam ciptaan-Nya. Dengan demikian, sains dalam peradaban Islam bukanlah sekadar eksplorasi dunia materi, tetapi juga jalan menuju pemahaman spiritual yang lebih tinggi.<sup>33</sup>

Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, kehidupan manusia idealnya dibangun di atas prinsip keseimbangan antara pemenuhan kebutuhan jasmani dan ruhani. Ia menegaskan bahwa kebahagiaan sejati tidak akan pernah tercapai apabila manusia hanya mengejar aspek material semata, namun di sisi lain, kehidupan juga tidak dapat dianggap layak apabila kebutuhan ruhani diutamakan secara eksklusif dengan mengabaikan aspek jasmani. Dalam konteks dunia posmodern yang sarat dengan pengaruh kapitalisme global, Nasr menawarkan pengamalan nilai-nilai sufisme sebagai alternatif yang menyeimbangkan dominasi materialisme. Kapitalisme global telah menciptakan ruang sosial yang memungkinkan hasrat konsumtif mengalir tanpa batas, menjadikan manusia sekadar pelayan dalam jejaring semiotika kapitalisme dari pola hidup hingga gaya eksistensi. Dalam arus tersebut, manusia kehilangan orientasi spiritual dan terperangkap dalam pusaran hasrat tak berkesudahan, sehingga kualitas batiniah pun terabaikan dan cenderung merosot.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Bandung: Pustaka, 1983 hal. 77.

<sup>33</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Science and civilization in Islam*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1968, hal. 25.

<sup>34</sup> Seyyed Hossein Nasr, "Sufisme Masyarakat Modern" dalam *Jurnal Al Hikmah*, Vol. XV No. 2 2014, hal. 132.

Bagi Seyyed Hossein Nasr, realitas dunia modern mencerminkan kondisi keterputusan mendalam dari Yang Transenden serta dari prinsip-prinsip abadi yang seharusnya menjadi fondasi spiritual dalam mengatur tatanan materiil dan kehidupan manusia. Pandangan ini menegaskan bahwa modernitas tidak dapat dimaknai secara positif semata sebagai simbol kemajuan, perkembangan, atau kecanggihan kontemporer. Sebaliknya, dalam perspektif Seyyed Hossein Nasr, modernitas justru merepresentasikan antitesis dari tradisi; ia berdiri berseberangan dengan kesakralan, kearifan spiritual, dan nilai-nilai metafisis yang telah lama menjadi pemandu hidup manusia. Dunia modern, sebagaimana yang dikritisi Seyyed Hossein Nasr, telah terjebak dalam logika sekularisme dan materialisme, menjauh dari sumber-sumber ilahiah yang memberi makna dan arah kehidupan. Oleh karena itu, bagi Seyyed Hossein Nasr, menjadi modern berarti terasing dari yang sakral, bukan melangkah maju, melainkan mundur secara spiritual.<sup>35</sup>

Dalam keseluruhan kritiknya terhadap modernitas, Seyyed Hossein Nasr tidak sekadar mengecam kondisi dunia kontemporer yang terjebak dalam sekularisme dan materialisme, tetapi juga secara konstruktif menawarkan solusi yang bersifat intelektual sekaligus spiritual. Solusi tersebut bersumber dari warisan tradisi Islam klasik dan kedalaman spiritualitas tasawuf, yang ia anggap sebagai fondasi utama untuk mengatasi krisis makna dalam peradaban modern. Melalui pendekatannya, Nasr membangun jembatan antara kearifan masa lalu dan kebutuhan zaman kini akan pencerahan rohaniah. Ia menyerukan agar manusia kembali kepada pusat eksistensinya yaitu Tuhan Yang Maha Esa sebagai sumber segala makna dan tujuan hidup, serta sebagai poros tatanan kosmik dan spiritual yang harus dipulihkan.

### 3. Pandangan Kosmologis tentang Alam

Seyyed Hossein Nasr secara tegas menolak dikotomi modern antara yang sakral dan yang profan, yang menurutnya merupakan warisan dari sekularisasi berpikir Barat. Dalam pandangannya, kosmos bukanlah materi netral yang tidak bermakna, melainkan realitas sakral yang memiliki asal-usul metafisik dan tujuan akhir spiritual. Alam semesta, dalam kerangka ini, dipahami sebagai tanda-tanda (*āyāt*) yang mengarah kepada sumber ilahiah yang transenden. Oleh karena itu, pendekatan terhadap alam tidak boleh bersifat instrumental atau eksploitatif, melainkan harus dilandasi oleh kesadaran spiritual bahwa segala yang ada merupakan bagian dari tatanan suci yang memancarkan kehadiran Tuhan.<sup>36</sup>

Pandangan kosmologis Seyyed Hossein Nasr sangat erat kaitannya dengan konsep tauhid, yang menjadi landasan utama dalam pemikirannya.

---

<sup>35</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Modren*, Bandung: Pustaka, 1983, hal.

11

<sup>36</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The need for a sacred science*, Albany: State University of New York Press, 1993, hal. 27.

Bagi Nasr, kesatuan Tuhan (tauhid) tidak hanya berarti pengakuan atas keesaan-Nya, tetapi juga berimplikasi pada kesatuan seluruh realitas, termasuk alam semesta. Dalam kerangka ini, alam bukanlah entitas yang terpisah atau terisolasi dari Tuhan, melainkan merupakan manifestasi yang mencerminkan keesaan dan kebijaksanaan Ilahi. Oleh karena itu, pemahaman tentang alam harus dilihat dalam konteks ketunggalan Tuhan, di mana segala sesuatu yang ada di dunia ini berhubungan dengan-Nya dan mencerminkan sifat-sifat-Nya yang Maha Sempurna.<sup>37</sup>

Seyyed Hossein Nasr menunjukkan bahwa kosmologi tradisional, yang ditemukan dalam tradisi Islam, Hindu, dan filsafat Yunani, senantiasa mengintegrasikan pengetahuan rasional dengan wahyu dan intuisi spiritual. Berbeda dengan pandangan dunia modern yang terfragmentasi, tradisi-tradisi ini memandang pengetahuan sebagai suatu kesatuan yang melibatkan rasio, wahyu Ilahi, dan pengalaman spiritual yang mendalam. Dalam pandangan Nasr, kosmologi tradisional tidak hanya menjelaskan struktur fisik alam semesta, tetapi juga menggali makna transenden yang terkandung dalam ciptaan Tuhan, sehingga menawarkan wawasan yang lebih holistik tentang realitas.<sup>38</sup>

Reduksionisme dalam fisika modern, yang berfokus pada penjelasan alam semesta semata-mata melalui mekanika dan matematika, telah menyebabkan alam kehilangan dimensi spiritual dan esensialnya. Seyyed Hossein Nasr dengan tegas menolak pandangan ini, yang menganggap bahwa realitas dapat sepenuhnya dipahami hanya melalui pendekatan materialistik dan mekanistik. Bagi Nasr, alam bukanlah sekadar kumpulan partikel yang bergerak menurut hukum fisika; ia adalah ciptaan Ilahi yang sarat dengan makna transenden yang hanya dapat dipahami melalui pendekatan yang menggabungkan ilmu pengetahuan dengan kebijaksanaan spiritual.<sup>39</sup>

Dalam perspektif sufistik yang dianut oleh Seyyed Hossein Nasr, kosmos dipandang sebagai cermin yang merefleksikan sifat-sifat Tuhan. Alam semesta bukan sekadar entitas fisik yang dapat diukur dan dipahami melalui pendekatan ilmiah, tetapi juga sebagai manifestasi dari kebijaksanaan Ilahi yang harus direnungkan dengan hati yang penuh kesadaran spiritual. Melalui perenungan mendalam terhadap ciptaan-Nya, manusia dapat mengenal dan menyaksikan tanda-tanda Tuhan, yang pada gilirannya membawa mereka pada

---

<sup>37</sup> Saifullah Idris, "Kosmologi Seyyed Hossein Nasr Tinjauan Metafisika," dalam *Artikel ResearchGate*, Oktober 2015, hal. 7.

<sup>38</sup> Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York: State University of New York Press, 1993, hal.18.

<sup>39</sup> Seyyed Hossein Nasr, *In the Beginning Was Consciousness*, London: Matheson Trust, 2003, hal.6.

pemahaman yang lebih dalam mengenai hakikat kehidupan dan hubungan mereka dengan Yang Maha Pencipta.<sup>40</sup>

Seyyed Hossein Nasr menyerukan kebangkitan kembali ilmu pengetahuan yang bersifat suci, yang tidak hanya berfokus pada pencarian fakta empiris semata, tetapi juga mengutamakan pemahaman tentang makna spiritual dan etis di balik pengetahuan tersebut. Menurut Nasr, ilmu yang sejati harus mampu menyatukan dimensi rasional dan transenden, mengintegrasikan pengetahuan ilmiah dengan kebijaksanaan spiritual yang memungkinkan manusia untuk memahami hubungan yang lebih dalam antara diri mereka, alam, dan Tuhan. Pendekatan ini menuntut pergeseran dari pemahaman reduksionis terhadap ilmu menuju suatu pandangan yang lebih holistik dan berorientasi pada kebaikan bersama serta pelestarian alam.<sup>41</sup>

Tradisi filsafat Islam klasik, sebagaimana tercermin dalam karya-karya al-Farabi, Ibn Sina, dan Suhrawardi, menyediakan dasar kosmologis yang kokoh bagi pandangan Seyyed Hossein Nasr mengenai alam semesta dan hubungan manusia dengan Tuhan. Al-Farabi, dengan konsepnya tentang tatanan kosmik yang hierarkis, Ibn Sina melalui pemahamannya tentang kesatuan wujud, serta Suhrawardi yang mengusung pemikiran iluminatif (hikmah al-ishraq), semuanya memberi kontribusi penting dalam membentuk kerangka metafisika Nasr. Filsafat mereka menekankan keteraturan, kesatuan, dan makna transenden alam, yang menjadi landasan bagi pandangan Nasr dalam memandang alam sebagai ciptaan yang sakral dan berhubungan langsung dengan realitas Ilahi.<sup>42</sup>

Dalam kerangka pemikiran Islam, manusia sebagai khalifah di muka bumi memikul tanggung jawab ontologis dan moral yang menuntut pemahaman mendalam atas keterhubungan hakiki antara dirinya, alam semesta, dan Tuhan. Relasi tripartit ini bersifat integral dan tidak dapat dipisahkan; ketika manusia mengabaikan atau memutus keterkaitan tersebut, ia bukan hanya merusak tatanan ekologis, tetapi juga turut memicu ketidakseimbangan kosmik yang berdampak pada disharmoni spiritual dan eksistensial.<sup>43</sup>

Pandangan kosmologis dan metafisis Seyyed Hossein Nasr tidak berhenti pada tataran teoritis semata, melainkan melahirkan implikasi etis yang mendalam dalam perlakuan manusia terhadap alam. Alam diposisikan sebagai

<sup>40</sup> Fadhilah Khunaeni, "Spiritualitas dalam Pemikiran Filsafat Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Ulumuna: Islamic Studies*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2016, hal. 10.

<sup>41</sup> Dedy Irawan, "The Problem of Modern Man in Indonesia and Its Solution According to Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Kalimah: Studi Agama-Agama Pemikiran Islam*, Vol 20 No. 2 Tahun 2022, hal. 12.

<sup>42</sup> Md. Abu Sayem, "The Eco-Philosophy of Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 58 No. 2 Tahun 2019, hal. 40

<sup>43</sup> Seyyed Hossein Nasr, "The Islamic World-View and Modern Science," dalam *Jurnal Islamic Quartely*, Vol. 39 No. 2 Tahun 1995, hal, 33.

ciptaan Ilahi yang layak dihormati, dijaga, dan dimanfaatkan secara arif. Oleh karena itu, sikap penghormatan, perlindungan, serta penggunaan yang bijak terhadap lingkungan bukan sekadar tindakan ekologis, tetapi juga merupakan ekspresi spiritualitas dan ketaatan terhadap prinsip-prinsip ketuhanan dalam Islam.<sup>44</sup>

Simbol-simbol kosmik yang tersebar dalam Al-Qur'an bukan sekadar representasi fisik semesta, melainkan juga menjadi jendela untuk memahami keteraturan dan kebijaksanaan Ilahi yang bersifat transenden. Seyyed Hossein Nasr menafsirkan simbol-simbol ini dalam kerangka metafisika perennial, yakni suatu pandangan filsafat yang menekankan kesatuan kebenaran spiritual di balik berbagai tradisi religius, sehingga kosmos dipahami sebagai manifestasi dari realitas ilahi yang sakral dan penuh makna.<sup>45</sup>

Seyyed Hossein Nasr mendorong para pemikir Muslim kontemporer untuk melakukan rekonstruksi terhadap disiplin ilmu pengetahuan modern dengan berlandaskan pada nilai-nilai inti ajaran Islam. Upaya ini mencakup bidang kosmologi dan ekologi, di mana ia menekankan perlunya pengintegrasian dimensi spiritual dan metafisis Islam dalam memahami alam semesta, guna mengembalikan makna sakral dalam hubungan antara manusia dan lingkungan hidup.<sup>46</sup>

krisis ekologis dewasa ini tidak semata-mata menuntut solusi teknis, melainkan juga memerlukan respons yang bersifat spiritual dan filosofis yang lebih mendalam. Dalam konteks ini, pandangan kosmologis Seyyed Hossein Nasr menawarkan kontribusi yang signifikan dalam merumuskan kembali hubungan manusia dengan alam sebagai relasi yang bersifat sakral, bukan sekadar fungsional atau instrumental. Pemikirannya membuka ruang bagi pemahaman ekologis yang berakar pada kesadaran metafisis dan nilai-nilai transenden.<sup>47</sup>

### C. Karya-Karya Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr merupakan salah satu pemikir paling produktif dalam mengartikulasikan dan menyampaikan gagasan-gagasannya secara luas. Banyak karyanya yang dijadikan referensi utama oleh para ilmuwan dalam berbagai bidang keislaman dan filsafat. Namun, pembahasan dalam bagian ini tidak akan mencakup seluruh karya beliau, mengingat sebagian besar ide

<sup>44</sup> Salamuddin, "Seyyed Hossein Nasr's Concept of the Relationship Between Man, Nature, And God," dalam *Jurnal Kasra: Sosial dan Budaya Keislaman*, Vol. 25. No. 1 Tahun 2017, hal.142.

<sup>45</sup> Muzzamel Hussain Imran, *Seyyed Hossein Nasr's Ecological Ethics: Bridging Science, Religion, and the Environment*, Shanghai: Ethics International Press, 2023, hal. 174.

<sup>46</sup> Seyyed Hossein Nar, *Islamic Spirituality Foundations*, London: Humanities, 2013, hal.125.

<sup>47</sup> Tarik M. Quadir, *Traditional Islamic Environmentalism: The Vision of Seyyed Hossein Nasr*, t.tp.: University Press of America, 2013, hal. 89.

pokok dalam artikel maupun jurnal yang ditulisnya merujuk dan berkembang dari karya-karya utama berikut:

1. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrin: Consepition of Nature and Methodes Used for study by Ikhwan ash-Shafa, al-Biruni and Ibn-Sina (1964)
2. Three Muslim Sages; Ibn-Sina, Suhrawardi, dan Ibn-Arabi (1961-19620)
3. Science and Civiization in Islam (1968)
4. Idealis and Realitas of Islam (1964-1965).
5. Man and Nature (1968)
6. Islam and the Plight of Modern Man (1975)
7. Sufi Essays (1972)
8. Knowledge and the Sacred (1981)
9. Islamic life and Thought (1981)
10. Traditional Islam in the Modern Wold (1987)
11. Islam, Art and Ssprituality (1987)
12. The Need for Sacred Science (1993)
13. A Young Muslim's Guide to the Modern World (1993)
14. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (2002)
15. Islam: Relegion, History, and Civilization (2003)

Buku-buku di atas menjadi sumber utama dalam menelusuri pemikiran Seyyed Hossein Nasr, khususnya terkait dimensi perennial dalam Islam. Melalui karya-karya tersebut, Nasr mengelaborasi secara mendalam pandangannya mengenai makna Islam yang universal, pesan-pesan transendennya bagi kemanusiaan, serta analisis kritis terhadap krisis spiritual manusia modern. Ia juga menawarkan pendekatan alternatif sebagai jalan keluar dari dilema eksistensial yang dihadapi manusia kontemporer.<sup>48</sup>

Seyyed Hossein Nasr merupakan tokoh filsafat Islam kontemporer yang menyoroti urgensi penyatuan antara ilmu pengetahuan dan nilai-nilai spiritual. Ia menilai bahwa dikotomi antara ilmu dan agama dalam paradigma modern telah melahirkan kehampaan makna serta krisis spiritual yang mendalam. Dengan merujuk pada kerangka metafisika Islam dan warisan intelektual klasik, Nasr menghadirkan tawaran pemikiran yang kontekstual untuk merespons berbagai persoalan ekologis dan moral yang melanda dunia masa kini.<sup>49</sup>

Seyyed Hossein Nasr menawarkan sebuah pendekatan filosofis yang dikenal sebagai filsafat perennial. Pendekatan ini tidak sekadar bersifat reaktif terhadap problematika zaman, tetapi menyajikan kerangka pemikiran yang bersifat komprehensif dan transhistoris. Filsafat perennial berangkat dari

---

<sup>48</sup> Tri Astutik Haryati, "Modernitas dalam Perspektif Seyyed Hossen Nasr," dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2011, hal. 315.

<sup>49</sup> Aula Andini, "Filsafat Islam Seyyed hossein Nasr: Biografi dan pemikiranya, dalam *Jurnal Comprehensive Science*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2024, hal.3.

keyakinan bahwa di balik keragaman budaya, agama, dan peradaban, terdapat satu kebenaran metafisis yang bersifat universal dan abadi yakni Tuhan sebagai realitas mutlak), sumber dari segala eksistensi. Dengan demikian, pluralitas agama dan berbagai bentuk manifestasi spiritual manusia dipahami sebagai ekspresi dari satu kebenaran yang sama, yang diterjemahkan secara berbeda sesuai dengan konteks historis dan budaya masing-masing masyarakat. Dalam konteks ini, Nasr tidak hanya mengajak manusia modern untuk kembali pada kesadaran akan dimensi transenden kehidupan, tetapi juga menegaskan pentingnya dialog antaragama yang berakar pada prinsip kesucian dan kebenaran yang bersifat perennial.<sup>50</sup>

Filsafat perennial dapat didekati melalui tiga perspektif utama: epistemologis, ontologis, dan psikologis. Secara epistemologis, ia membahas asal-usul dan aliran kebenaran ilahiah dari Tuhan menuju kesadaran manusia, yang kemudian membentuk tradisi keagamaan. Secara ontologis, filsafat ini menegaskan Tuhan sebagai sumber mutlak segala wujud, sementara realitas lain hanyalah pantulan dari-Nya yang tak dapat dijangkau sepenuhnya oleh akal. Dari sisi psikologis, filsafat perennial meyakini adanya fitrah spiritual dalam diri manusia yang menanamkan kerinduan kepada Tuhan dan mendorong perilaku etis menuju kesempurnaan spiritual.<sup>51</sup>

Dalam pandangan subjektifnya, Sayyed Hossein Nasr mengemukakan filsafat perenial sebagai bentuk kearifan tradisional Islam yang bersifat abadi. Pemikiran ini muncul sebagai reaksi terhadap krisis spiritual dan intelektual yang melanda manusia modern. Nasr melihat bahwa peradaban modern, baik di Timur maupun di Barat, telah gagal mencapai tujuan hakikinya. Oleh karena itu, filsafat perenial yang ia tawarkan merupakan respon kritis terhadap kondisi masyarakat modern yang menurutnya tengah mengalami keterasingan dari nilai-nilai metafisik dan transenden. Krisis ini begitu mengganggu pemikirannya, terutama saat ia menyaksikan langsung kehampaan spiritual dalam peradaban kontemporer.<sup>52</sup>

Menurut Sayyed Hossein Nasr, kebenaran dapat disebut sebagai kebenaran abadi apabila ia ditemukan baik dalam ajaran agama maupun dalam filsafat. Karena itu, kebenaran ini disebut sebagai *religio perennis* atau *philosophia perennis* yakni agama atau filsafat yang bersifat kekal. Dalam konteks ini, agama dipahami sebagai ekspresi kepasrahan manusia kepada sesuatu yang lebih tinggi, agung, dan memiliki kekuatan yang melampaui

---

<sup>50</sup>Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyu Nafis, *Agama Masa Depan; Perspektif Filsafat Perennial*, Paramadina Jakarta, 1995, hal. 1.

<sup>51</sup> Ahmad Norma Permata, *Antara Sinkretis dengan Pluralis Perennialisme*, Yogyakarta t.p, 1996, hal. 7.

<sup>52</sup> Fathin Fauhatun, "Islam dan Filsafat Perenial: Respon Seyyed Hossein Nasr Terhadap Nestapa Manusia Modern," dalam *Jurnal Fuaduna:Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 04 No. 01 Tahun 2020, hal, 67.

dirinya, yaitu yang bersifat transenden. Kepasrahan dan pengagungan terhadap entitas ilahi tersebut merupakan fitrah dasar manusia, yang mendorongnya untuk menyembah dan menjadikan entitas itu sebagai Tuhan.<sup>53</sup>

Melalui pendekatan filsafat perennial, Seyyed Hossein Nasr berupaya membimbing umat manusia menuju suatu kesadaran metafisis yang autentik, bahwa hanya Tuhan-lah satu-satunya entitas yang bersifat absolut dan transenden, sebagai sumber ontologis dari segala eksistensi, termasuk di dalamnya keragaman ekspresi keagamaan dan eksistensi berbagai situs suci lintas tradisi. Dalam kerangka tersebut, Nasr menekankan urgensi untuk mengidentifikasi dan memahami titik-titik konvergensi maupun divergensi dalam ajaran-ajaran keagamaan, tidak untuk mempertajam perbedaan yang berujung pada konflik, melainkan sebagai upaya menumbuhkan penghargaan terhadap kebijaksanaan primordial yang universal. Baginya, jalan menuju koeksistensi spiritual yang otentik tidak dapat ditempuh melalui relativisme modern, tetapi melalui pengenalan akan kebenaran transenden yang menjadi akar dari semua tradisi ilahi.<sup>54</sup>

Dalam karya monumentalnya *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, Seyyed Hossein Nasr menaruh perhatian besar pada aspek spiritualitas sebagai inti ajaran Islam. Ia menegaskan bahwa Islam tidak hanya terdiri atas dimensi lahiriah berupa hukum syari'ah dan ritual ibadah, tetapi juga memiliki lapisan batiniah yang dalam dan sarat makna transendental. Menurut Nasr, nilai-nilai spiritual seperti keindahan (*jamāl*), kasih sayang *rahmah*, dan keadilan merupakan pilar esensial yang seharusnya menjiwai seluruh aspek kehidupan seorang Muslim. Ia menempatkan tasawuf sebagai bentuk tertinggi dari ekspresi spiritualitas Islam karena berorientasi pada proses penyucian diri dan penyatuan kembali jiwa manusia dengan Sang Pencipta. Buku ini tidak hanya menjadi sumber penting bagi umat Islam dalam memahami kedalaman ajaran agamanya, tetapi juga berperan sebagai jembatan penting dalam dialog antaragama, terutama di dunia Barat, dalam rangka meluruskan kesalahpahaman dan memperbaiki citra Islam pasca peristiwa-peristiwa global yang menimbulkan stigma negatif.<sup>55</sup>

Dalam ranah filsafat ilmu, karya *Science and Civilization in Islam* karya Seyyed Hossein Nasr merupakan salah satu kontribusi monumental yang menegaskan bahwa ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam bersifat holistik dan integratif. Berbeda dengan pendekatan sains modern yang cenderung sekuler dan reduksionis, tradisi keilmuan Islam berpijak pada fondasi spiritual

---

<sup>53</sup> Nurcholish Majid, *Islam, kemodernan, dan keindonesiaan*, Jakarta: Mizan Pustaka, 2008, hal 47

<sup>54</sup> Jaipuri Harahap, "Sayed Hossein Nasr Tentang Filsafat Perennial dan Human Spiritualitas," dalam *Jurnal Aqlania*, Vol. 08. No. 02 Tahun 2017, hal. 174.

<sup>55</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam Enduring Values for Humanity*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002, hal. 90.

dan keterhubungan yang erat antara pengetahuan dan keberadaan Tuhan. Nasr menyoroti bahwa pengembangan ilmu seperti astronomi, matematika, kedokteran, dan kimia dalam dunia Islam klasik tidak dimaksudkan sebagai alat dominasi atas alam, melainkan sebagai sarana untuk memahami tanda-tanda kebesaran Tuhan (*āyāt Allāh*) dalam semesta ciptaan. Dengan demikian, ilmu berfungsi sebagai jalan menuju pencerahan rohani dan penguatan iman, bukan sekadar eksplorasi materialistik. Buku ini secara tajam mengkritik paradigma saintifik Barat modern yang memisahkan antara sains dan nilai-nilai spiritual, serta telah menjadi rujukan penting dalam studi sejarah dan epistemologi ilmu pengetahuan, khususnya dalam menyoroti dimensi etis dan metafisis dalam tradisi keilmuan Islam.

Seyyed Hossein Nasr kemudian menerbitkan sebuah karya penting yang secara khusus membahas Islam secara mendalam, dengan menyoroti sumber-sumber utama ajarannya serta pendekatan untuk memahaminya. Dalam buku tersebut, ia menekankan peran sentral Al-Qur'an sebagai wahyu Ilahi sekaligus sebagai sumber pengetahuan, serta posisi Hadis sebagai rujukan ajaran kedua setelah Al-Qur'an. Nasr tidak hanya menjelaskan keduanya secara tekstual, tetapi juga menekankan pentingnya pendekatan spiritual dalam memahami ajaran Islam, melalui tahapan Syari'ah, Thariqah, dan Haqiqah. Karya ini dipublikasikan pertama kali pada tahun 1966 dengan judul *Ideals and Realities of Islam*, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid dengan judul *Islam Antara Cita dan Fakta* (2001). Buku ini sejatinya merupakan kumpulan ceramah Nasr yang ia sampaikan di American University of Beirut sepanjang tahun akademik 1964–1965.<sup>56</sup>

Seyyed Hossein Nasr merupakan salah satu pemikir Muslim kontemporer paling awal dan berpengaruh yang secara tegas memperingatkan dunia akan krisis lingkungan global, yang menurutnya bukan hanya bersifat ekologis semata, tetapi juga berakar dalam krisis spiritual, metafisik, dan filosofis yang melanda peradaban modern. Bagi Nasr, krisis ekologi merupakan manifestasi dari disorientasi kosmologis dan epistemologis yang serius, yang terjadi akibat terlepasnya pandangan dunia manusia dari prinsip-prinsip transenden dan sakralitas alam. Ia menilai bahwa pergeseran paradigma pasca-pencerahan dan revolusi ilmiah telah mengakibatkan reduksi terhadap alam semesta menjadi sekadar objek material yang dapat dieksploitasi, serta menggantikan pendekatan holistik dan spiritual terhadap alam dengan pendekatan yang mekanistik, antroposentris, dan sekularistik.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam antara Cita dan Fakta, terjemahan: Abdurrahman Wahid dan Hasim Wahid*, Yogyakarta: Pusaka, 2001, hal. 152.

<sup>57</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Allen & Unwin, 1968, hal. 148.

Sayyed Hossein Nasr menyatakan bahwa krisis lingkungan dewasa ini pada hakikatnya merupakan konsekuensi dari penolakan manusia modern untuk memandang Tuhan sebagai "lingkungan" yang sejati yakni sebagai realitas Ilahi yang mengelilingi, menopang, dan memberi makna bagi seluruh kehidupan. Dalam kerangka metafisika Islam tradisional, alam bukanlah entitas yang berdiri sendiri secara ontologis, melainkan bagian dari kosmos yang sakral, yang selalu berada dalam keterhubungan eksistensial dengan Tuhan sebagai sumber dan tujuan akhir segala sesuatu. Namun, dalam pandangan dunia modern yang sekular dan materialistik, lingkungan alam direduksi menjadi objek mati yang dapat dikendalikan dan dieksploitasi tanpa batas, terlepas dari dimensi Ilahiyah yang mendasarinya.<sup>58</sup>

#### D. Tokoh-Tokoh yang Mempengaruhi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr

Pemikiran Seyyed Hossein Nasr lahir dari interaksi yang intens dengan tradisi intelektual yang kaya, baik dari dunia Islam maupun Barat. Sebagai seorang filsuf Islam tradisional, Nasr mengembangkan pandangan dunianya melalui keterhubungan dengan khazanah filsafat Islam klasik seperti yang diajarkan oleh Ibn Sina, Suhrawardi, dan Mulla Sadra, sekaligus terlibat secara kritis dengan pemikiran Barat modern. Pengaruh para tokoh filsafat perennial seperti René Guénon dan Frithjof Schuon juga memperkuat orientasi spiritual dan metafisik dalam pemikirannya. Oleh karena itu, kerangka berpikir Nasr merupakan hasil sintesis antara spiritualitas Islam dan refleksi filosofis atas krisis modernitas.<sup>59</sup>

Salah satu figur yang memiliki pengaruh mendalam terhadap pemikiran Seyyed Hossein Nasr adalah Shihab al-Din Yahya Suhrawardi (1155–1191), pendiri mazhab filsafat iluminasi (ḥikmat al-ishrāq). Suhrawardi secara inovatif mengintegrasikan tradisi rasionalistik Avicenna (Ibn Sina) dengan pendekatan intuitif dan pengalaman mistikal, menggunakan metafora cahaya sebagai fondasi metafisika untuk memahami realitas wujud. Pandangan metafisik Suhrawardi, yang menekankan pentingnya intuisi iluminatif (kashf) dan hierarki cahaya sebagai struktur ontologis alam semesta, sangat memengaruhi pendekatan Seyyed Hossein Nasr dalam memahami filsafat Islam klasik. Dalam berbagai karyanya, termasuk *Three Muslim Sages*, Nasr tidak hanya mengkaji secara mendalam warisan intelektual Suhrawardi, tetapi juga berupaya merevitalisasi dan mempopulerkannya dalam konteks filsafat

---

<sup>58</sup> Seyyes Hossein Nasr, "Islam dan Krisis Lingkungan" dalam *Jurnal Islamika*, Vol 5 No. 3 Tahun 1994, hal. 6

<sup>59</sup> Seyyed Hosein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, Bloomington: World Wisdom, 2007, hal. 12.

perennial dan wacana kontemporer tentang hubungan antara intelektualitas dan spiritualitas dalam tradisi Islam.<sup>60</sup>

Tokoh besar lain yang sangat memengaruhi pemikiran Seyyed Hossein Nasr adalah Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, yang lebih dikenal sebagai Mulla Sadra 1571–1640, seorang filsuf besar dari tradisi Syiah yang berhasil menyintesiskan berbagai aliran pemikiran Islam, seperti peripatetik (*mashshā'ī*), iluminatif (*ishrāqī*), dan gnosis (*'irfānī*), ke dalam sistem filsafatnya yang dikenal sebagai *al-ḥikmah al-muta'aliyyah* (filsafat transenden). Sadra terkenal dengan doktrinnya tentang *al-ḥarakat al-jawhariyyah* (gerak substansial), yang menandai terobosan radikal dalam metafisika Islam dengan menegaskan bahwa esensi segala sesuatu mengalami perubahan terus-menerus, serta konsep *wahdat al-wujūd* (kesatuan eksistensi), yang mengakar kuat dalam spiritualitas Ibn Arabi. Dalam berbagai karyanya, Nasr menempatkan Mulla Sadra sebagai puncak perkembangan filsafat Islam, memandangnya sebagai figur yang mampu menjembatani antara rasionalitas filosofis dan intuisi metafisik. Ia menjadikan kerangka Sadrian sebagai paradigma penting dalam membangun dialog yang konstruktif antara khazanah intelektual Islam tradisional dan tantangan-tantangan modernitas kontemporer, khususnya dalam menjawab krisis spiritual dan eksistensial dunia modern.<sup>61</sup>

Selain terinspirasi oleh tokoh-tokoh besar dari khazanah filsafat Islam Timur seperti Suhrawardi dan Mulla Sadra, Seyyed Hossein Nasr juga banyak menyerap pengaruh dari pemikir Barat, khususnya René Guénon (1886–1951), seorang filsuf dan metafisikawan asal Prancis yang kemudian memeluk Islam dan dikenal sebagai tokoh sentral gerakan Traditionalisme Perennial. Dalam pemikirannya, Guénon secara tajam mengkritik modernitas yang ia anggap sebagai penyebab utama disorientasi spiritual dan dekadensi intelektual di dunia Barat. Ia mengusung pentingnya pemulihan prinsip-prinsip metafisika universal, simbolisme sakral, serta warisan intelektual tradisional sebagai landasan untuk mengembalikan keteraturan kosmik dan spiritual dalam kehidupan manusia. Nasr tidak hanya menempatkan Guénon sebagai figur kunci dalam kebangkitan filsafat tradisional di Barat, tetapi juga menjadikan kerangka pemikiran perennialisnya sebagai medium konseptual untuk menjembatani antara hikmah falsafiyah Islam dan kritik terhadap krisis eksistensial dunia modern. Dengan mengintegrasikan kedalaman metafisika Timur dari Suhrawardi dan Mulla Sadra dengan visi tradisional Guénon, Nasr membentuk sebuah sintesis intelektual yang kokoh dan relevan dalam menanggapi tantangan zaman kontemporer, khususnya dalam ranah

---

<sup>60</sup> Asfa Widiyanto, "Reception of Seyyed Hossein Nasr's Ideas withi," dalam *Jurnal Studi Islamika*, Vol. 23 No. 2 Tahun 2026, hal. 20.

<sup>61</sup> Afith Akhwanudin, "The Unity of Being Wahdat Alwujud, Mulla Sadra's Doctrine of The Existence of God" dalam *Jurnal Hikmatuna*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016, hal. 289.

ekoteologi, pendidikan, dan spiritualitas.<sup>62</sup>

Selain Suhrawardi, Mulla Sadra, dan René Guénon, Sayyed Hossein Nasr juga sangat dipengaruhi oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058–1111), seorang ulama, teolog, dan filsuf besar dalam tradisi Islam yang dikenal karena kemampuannya mengharmonisasikan antara ortodoksi syariat dan kedalaman tasawuf serta filsafat. Salah satu warisan intelektual al-Ghazali yang paling menonjol dalam pemikiran Nasr adalah pendekatan epistemologinya yang menyeluruh yakni suatu sintesis antara rasionalitas, pengalaman spiritual (*kashf*), dan penerimaan terhadap otoritas wahyu sebagai sumber pengetahuan tertinggi. Al-Ghazali membuktikan bahwa seorang cendekiawan muslim dapat tetap teguh pada prinsip-prinsip ortodoksi Ahlussunnah tanpa menutup diri dari pengayaan batiniah dan refleksi filosofis. Nasr mengadopsi semangat ini dalam merumuskan pendekatan filosofis yang tetap berakar pada tradisi Islam otentik namun mampu merespons kegelisahan spiritual dan intelektual dunia modern. Dalam kerangka ini, al-Ghazali menjadi contoh penting bagi Nasr dalam upayanya membangun jembatan antara ilmu pengetahuan, etika spiritual, dan kebijaksanaan metafisis sebagai fondasi peradaban Islam yang berkelanjutan.<sup>63</sup>

Frithjof Schuon (1907–1998), tokoh sentral dalam aliran Traditionalisme Perennial, memberikan pengaruh yang sangat mendalam terhadap pembentukan kerangka metafisik Seyyed Hossein Nasr. Melalui pemikiran Schuon yang menekankan kesatuan transenden agama-agama dan realitas metafisik yang melampaui bentuk-bentuk eksoteris, Nasr menemukan fondasi intelektual dan spiritual bagi pendekatan filosofis dan teologisnya. Dalam berbagai karyanya, Nasr secara eksplisit merujuk Schuon sebagai gurunya dalam doktrin metafisika, dan mengadopsi prinsip-prinsip inti Traditionalisme Perennial dalam mengembangkan pandangannya tentang kebenaran abadi *al-ḥaqīqah* yang tercermin dalam warisan intelektual Islam dan tradisi-tradisi besar dunia.<sup>64</sup>

Rene Guenon (1886–1951), seorang filsuf dan pemikir metafisika asal Prancis, merupakan pelopor utama aliran Traditionalisme Perennial yang banyak memberikan dasar filosofis bagi pemikir-pemikir sesudahnya. Pandangan Guénon tentang "metafisika tradisional" yakni pengetahuan ilahiah yang bersumber dari wahyu dan intelek transenden serta kritik tajamnya terhadap peradaban modern yang ia anggap terputus dari akar spiritual, menjadi fondasi penting bagi pengembangan pemikiran Seyyed Hossein Nasr.

---

<sup>62</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and the sacred*, Albany: State University of New York Press, 1989, hal. 356.

<sup>63</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Francis: The United Kingdom by Curzon Press, 2005, hal. 79.

<sup>64</sup> Mona Abaza, *A Note on Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr: Affinities and Differences*, Cairo: The Muslim World, 2000, hal. 98.

Nasr tidak hanya mengadopsi pandangan Guénon tentang krisis modernitas sebagai krisis spiritual, tetapi juga melanjutkan proyek intelektual Guénon dengan memberikan artikulasi khusus dalam konteks Islam dan filsafat Timur.<sup>65</sup>

Tokoh penting lain yang turut membentuk fondasi pemikiran metafisika Seyyed Hossein Nasr adalah Shihab al-Din Suhrawardi (1155–1191), pendiri filsafat iluminasi *ḥikmah al-ishrāqīyyah*. Melalui studi mendalam atas karya-karya Suhrawardi, Nasr menemukan jembatan antara tradisi filsafat Islam dan dimensi esoterik yang berakar dalam pengalaman batin dan cahaya spiritual. Peran penting dalam memperkenalkan Suhrawardi kepada Nasr dimainkan oleh orientalis Prancis Henry Corbin, yang tidak hanya menerjemahkan karya-karya Suhrawardi ke dalam bahasa Eropa, tetapi juga menafsirkan filsafat iluminasi sebagai ekspresi dari intelektualitas spiritual Timur. Corbin menjadi perantara intelektual yang memungkinkan Nasr menggali dan merekonstruksi *ḥikmah isyraqīyyah* dalam kerangka ekoteologi Islam dan spiritualitas perennial. Bagi Nasr, filsafat Suhrawardi bukan sekadar warisan historis, melainkan pilar hidup dalam membangun kembali pemahaman metafisika Islam yang integral, yang selaras dengan ajaran-ajaran perennial dan mampu menjawab krisis spiritual zaman modern.<sup>66</sup>

Jalaluddin Rumi (1207–1273), penyair sufi besar dari tradisi Islam, memberikan pengaruh yang sangat mendalam terhadap dimensi mistisisme, cinta ilahiah, dan estetika spiritual dalam karya-karya Seyyed Hossein Nasr. Melalui puisi-puisinya yang sarat makna simbolik dan pengalaman ruhani, Rumi menghadirkan suatu visi kosmologis yang melihat alam semesta sebagai manifestasi keindahan dan cinta Tuhan. Seyyed Hossein Nasr tidak hanya mengagumi Rumi sebagai seorang penyair, tetapi juga sebagai seorang *‘arif* (gnostik) yang mengajarkan bahwa kebenaran tertinggi hanya dapat didekati melalui penyucian diri, cinta, dan intuisi batin. Dalam kerangka pemikiran Nasr, warisan Rumi menjadi elemen penting dalam menyelaraskan antara aspek intelektual-filosofis dengan dimensi estetika dan spiritual dari Islam. Rumi turut memperkuat pandangan Nasr bahwa alam bukan sekadar entitas fisik, melainkan ayat-ayat Tuhan yang penuh keindahan, makna, dan cinta yang harus dihargai serta dilestarikan sebagai bagian dari perjalanan ruhani manusia menuju Yang Absolut.<sup>67</sup>

Shah Waliullah Dehlawi (1703–1762), ulama dan pemikir besar dari

---

<sup>65</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, t.tp: World Wisdom, 2007, hal. 18

<sup>66</sup> Seyyed Hossein Nasr, *In the Beginning Was Consciousness*, Harvard: Islamic Science 1976, hal. 68–70.

<sup>67</sup> Muhammad U.Faruque, *Sayyid Hossein Nasr*, t.tp: Oxford University Press, 2023, hal 18.

India Muslim, juga menjadi sosok yang sering dirujuk oleh Seyyed Hossein Nasr sebagai teladan dari tradisi intelektual Islam yang integral. Nasr menilai Shah Waliullah sebagai representasi cemerlang dari sintesis antara filsafat, fikih, dan tasawuf dalam Islam. Melalui pendekatannya yang harmonis terhadap ilmu rasional dan ilmu spiritual, Shah Waliullah berhasil menjaga kesinambungan tradisi intelektual Islam yang bersumber dari wahyu dan akal, tanpa terjebak dalam dikotomi antara ortodoksi hukum dan pengalaman mistik. Bagi Nasr, Shah Waliullah menjadi bukti historis bahwa Islam tradisional memiliki kapasitas inheren untuk menjawab tantangan zaman, sekaligus memperlihatkan bahwa pembaruan sejati dalam Islam hanya dapat dilakukan dengan kembali kepada sumber-sumber autentik yang menyatu antara hukum syariat, hikmah filosofis, dan maqāmāt ruhaniyah. Pandangan ini memperkuat kerangka besar pemikiran Nasr dalam menghidupkan kembali tradisi Islam sebagai jalan spiritual dan intelektual yang utuh.<sup>68</sup>

Ibn 'Arabi (1165–1240), dikenal sebagai arsitek utama doktrin *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud), menempati posisi sentral dalam struktur metafisik pemikiran Seyyed Hossein Nasr. Melalui karya-karya agung seperti *Fusūs al-Hikam* dan *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, Ibn 'Arabi menyajikan visi kosmologis dan ontologis yang menempatkan seluruh realitas sebagai manifestasi dari Wujud Mutlak, yakni Tuhan Yang Maha Esa. Seyyed Hossein Nasr memandang doktrin Ibn 'Arabi bukan hanya sebagai ekspresi mistisisme, tetapi sebagai sistem metafisika Islam yang paling matang dan universal. Konsep-konsep seperti tajalli (penampakan ilahi), marātib al-wujūd (tingkatan wujud), dan insan kāmīl (manusia sempurna) menjadi kerangka penting dalam menjelaskan relasi antara Tuhan, alam, dan manusia. Dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr, gagasan *wahdat al-wujūd* memberikan dasar teologis dan kosmologis bagi pandangan ekologis dan spiritual bahwa alam semesta bukan entitas terpisah dari Tuhan, melainkan cerminan dari kehadiran-Nya yang terus-menerus. Dengan demikian, Ibn 'Arabi tidak hanya menginspirasi aspek mistik Seyyed Hossein Nasr, tetapi juga memperkuat orientasi metafisik yang menyatukan teologi, kosmologi, dan ekologi dalam satu kesatuan integral.<sup>69</sup>

Titus Burckhardt (1908–1984), seorang tokoh penting dalam mazhab Traditionalisme Perennial, dikenal luas karena kontribusinya dalam bidang seni sakral, simbolisme tradisional, dan metafisika bentuk. Dalam karya-karya Seyyed Hossein Nasr, nama Burckhardt sering muncul sebagai rujukan utama dalam pembahasan tentang estetika Islam dan fungsi spiritual seni. Melalui tulisan-tulisannya seperti *Sacred Art in East and West* dan *Art of Islam*, Burckhardt menegaskan bahwa seni tradisional tidak hanya bersifat dekoratif,

---

<sup>68</sup> Mohammad H. Faghfoory dan Golam Dastagir, *Sufism and Social Integration*, Chicago: ABC International Group, 2015, hal. 147.

<sup>69</sup> Justin Cancelliere, *Becoming What One Is: Liberative Knowledge and Human Perfection in the Writings of Seyyed Hossein Nasr*, t.tp.: Aub Press, hal. 295.

tetapi merupakan medium kontemplatif yang mengungkapkan prinsip-prinsip metafisik dan kosmologis. Pengaruh Burckhardt tampak jelas dalam upaya Seyyed Hossein Nasr menegaskan kembali pentingnya seni sakral dalam Islam, baik sebagai ekspresi dari tatanan Ilahi maupun sebagai sarana untuk mengarahkan jiwa manusia kepada yang Transenden. Bagi Seyyed Hossein Nasr, pemahaman terhadap simbol, bentuk arsitektur, kaligrafi, dan pola-pola geometris dalam seni Islam hanya dapat ditangkap secara utuh jika dilihat melalui lensa metafisika tradisional sebagaimana digariskan oleh Burckhardt. Dengan demikian, kontribusi Burckhardt memperkuat aspek estetika dan visual dalam spiritualitas Islam yang menjadi bagian integral dari visi holistik Nasr mengenai agama, ilmu, dan alam.<sup>70</sup>

Meskipun dikenal sebagai kritikus tajam terhadap modernitas Barat, Seyyed Hossein Nasr tetap menunjukkan penghargaan mendalam terhadap warisan metafisika klasik Barat, khususnya yang berkembang dalam tradisi skolastik. Di antara tokoh yang paling ia apresiasi adalah Thomas Aquinas (1225–1274), filsuf dan teolog besar Kristen yang dianggap sebagai puncak integrasi antara iman dan rasio dalam filsafat Abad Pertengahan. Bagi Seyyed Hossein Nasr, Aquinas mewakili zaman ketika filsafat Barat masih berada dalam jalur metafisik yang sejati berakar pada prinsip-prinsip abadi, bersandar pada wahyu, dan menjunjung hierarki kosmos yang bersifat sakral. Seyyed Hossein Nasr menganggap bahwa meskipun tradisi skolastik berbeda secara teologis dari Islam, pendekatan ontologis dan kosmologis Aquinas memiliki banyak kesamaan dengan filsafat Islam klasik, seperti yang dikembangkan oleh Ibn Sina dan al-Farabi. Dalam konteks ini, Aquinas menjadi contoh dari apa yang disebut Seyyed Hossein Nasr sebagai “hikmah perenial” dalam konteks Kristiani yakni pemikiran yang selaras dengan pandangan dunia tradisional yang sakral. Dengan demikian, keterbukaan Seyyed Hossein Nasr terhadap Aquinas menegaskan visinya tentang kesatuan intelektual lintas peradaban yang didasarkan pada prinsip metafisika yang universal.<sup>71</sup>

Pemikiran Seyyed Hossein Nasr merupakan hasil sintesis yang mendalam dan cermat dari berbagai aliran besar filsafat dan spiritualitas, baik dari tradisi Timur maupun Barat. Ia berhasil menjalin dialog intelektual antara warisan filsafat Islam klasik seperti yang diwariskan oleh Ibn Sina, Suhrawardi, dan Ibn Arabi dengan gagasan para pemikir tradisional Barat seperti René Guénon, Frithjof Schuon, dan Titus Burckhardt. Melalui integrasi ini, Nasr membangun sebuah kerangka metafisika yang kokoh untuk mengkritik akar-akar krisis modernitas yang bersifat sekuler, materialistik, dan reduksionistik. Ketertarikannya terhadap tokoh-tokoh seperti Rumi, Shah Waliullah, dan

---

<sup>70</sup> Seyyed Hossein Nasr, *the Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Surrey: Curzon Press, 1996, hlm. 105–110.

<sup>71</sup> Seyyed Hossein Nasr, *In Search of the Sacred*, California: Santa Barbara, 2010, hal. 47.

bahkan Aquinas, menunjukkan keterbukaannya terhadap seluruh bentuk tradisi spiritual yang berlandaskan pada pandangan dunia sakral *sacred worldview*. Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, seluruh tradisi besar dunia, selama berpijak pada prinsip metafisika yang transenden, dapat bersatu dalam upaya membangun kembali tatanan kosmos yang berorientasi pada Tuhan. Maka, pemikiran Seyyed Hossein Nasr bukan sekadar kritik terhadap modernitas, tetapi juga tawaran sistematis untuk membangkitkan kembali spiritualitas manusia dalam bingkai tradisi yang hidup dan transhistoris.



## **BAB IV**

### **ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG EKOTEOLOGI DALAM PERSPEKTIF SEYYED HOSSEIN NASR**

#### **A. Konsep Dasar Alam dalam Al-Qur'an**

##### **1. Alam sebagai Tanda-Tanda Kebesaran Allah**

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam tidak hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan dan sesamanya, tetapi juga memberikan perhatian yang mendalam terhadap hubungan antara manusia dan alam semesta.<sup>1</sup> Konsep ini melahirkan suatu kajian yang dikenal sebagai ekoteologi, yakni pendekatan teologis terhadap isu-isu lingkungan berdasarkan nilai-nilai ilahiah.<sup>2</sup> Dalam perspektif Al-Qur'an, alam bukanlah entitas yang diciptakan tanpa tujuan, melainkan manifestasi kekuasaan, kebijaksanaan, dan keteraturan Tuhan. Keberadaannya memiliki nilai instrinsik yang harus dihormati, dijaga, dan dimakmurkan secara seimbang. Meskipun manusia diberikan posisi yang istimewa dalam tatanan ciptaan, hal itu tidak membenarkan tindakan eksploitatif terhadap alam.<sup>3</sup> Dengan demikian, pelestarian lingkungan dalam Islam bukan sekadar tanggung jawab moral,

---

<sup>1</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 1997), 93.

<sup>2</sup> Fazlun Khalid, "Islam and the Environment," *Contemporary Issues in Islam*, ed. Abdul Rashid Omar (London: Ashgate, 2007), 138-139.

<sup>3</sup> Mappanyompa, "Eco-Theology dalam Perspective Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ibtida'iy*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023, hal. 33.

melainkan juga kewajiban teologis yang tertanam kuat dalam ajaran Al-Qur'an, menjadikannya fondasi penting dalam kajian ekoteologi Islam.

Al-Qur'an tidak hanya hadir sebagai pedoman hidup dalam hal moral dan hukum, tetapi juga mengandung pandangan kosmologis yang kaya terhadap alam semesta. Di dalamnya, banyak ayat yang mengajak manusia untuk memperhatikan dan merenungkan ciptaan Tuhan seperti langit dan bumi, pergantian siang dan malam, turunnya hujan, tumbuh-tumbuhan, serta kehidupan berbagai makhluk. Semua ini disebut sebagai *ayat kauniyah*, yakni tanda-tanda kebesaran Allah yang tersebar di alam raya. Tanda-tanda ini bukan sekadar pemandangan fisik, melainkan isyarat spiritual yang mendorong manusia untuk mengenal dan mendekat kepada Sang Pencipta. Salah satu ayat yang menonjol dalam konteks ini adalah QS. Al-Baqarah:164.:

تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ  
بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ  
وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan. (al-Baqarah/2:164)*

Dalam ayat tersebut, Al-Qur'an menyebut secara rinci berbagai fenomena alam seperti penciptaan langit dan bumi, pergantian siang dan malam, berjalannya kapal di lautan, turunnya hujan yang menyuburkan bumi, keberadaan hewan-hewan, serta peredaran awan sebagai tanda-tanda yang patut direnungkan secara mendalam. Menurut *Tafsir Ibn Katsir*, unsur-unsur ini tidak hanya menggambarkan keindahan ciptaan, tetapi juga berfungsi sebagai bukti rasional yang mengarah pada pemahaman tentang *tauhid rububiyah*, yaitu keyakinan bahwa hanya Allah yang menciptakan, mengatur, dan memelihara seluruh alam semesta.<sup>4</sup> Dengan demikian, Al-Qur'an mendorong umat manusia untuk melakukan refleksi intelektual terhadap alam, namun tetap dalam bingkai keimanan. Ini menunjukkan bahwa kegiatan berpikir ilmiah tidak bertentangan dengan ajaran Islam, melainkan justru menjadi bagian integral dari perjalanan spiritual menuju pengakuan akan keesaan dan kekuasaan Tuhan.

<sup>4</sup> Isma'il bin 'Umar Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*. Beirut: Dar al-Fikr, Vol. 1, 2003, hal. 458.

Pendekatan yang sejalan juga dapat ditemukan dalam firman Allah QS. Fussilat ayat 53:

سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ  
أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣

*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (Fussilat/41:53)*

Di mana ayat ini Allah menegaskan bahwa Dia akan memperlihatkan tanda-tanda kebesaran-Nya di seluruh cakrawala dan juga dalam diri manusia sendiri, agar mereka akhirnya meyakini bahwa Al-Qur'an adalah kebenaran. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa tanda-tanda ini mencakup dua dimensi sekaligus: eksternal, yakni alam semesta; dan internal, yaitu jiwa manusia. Keduanya menjadi saluran pengetahuan yang saling melengkapi dalam memahami wahyu. Pemahaman ini membuka ruang bagi integrasi yang harmonis antara ilmu empiris dan pengetahuan spiritual, di mana observasi ilmiah terhadap kosmos dan refleksi batin terhadap diri sendiri dipandang sebagai bagian dari proses epistemologis yang mengarah kepada kebenaran ilahiah.<sup>5</sup>

Menurut Seyyed Hossein Nasr, pendekatan terhadap alam yang hanya mengandalkan akal rasional tanpa disertai kesadaran spiritual berisiko melahirkan sikap eksploitatif dan mempercepat kerusakan lingkungan. Dalam pandangannya, pembacaan terhadap alam harus melibatkan dimensi batiniah yang mengarah pada kesadaran tauhidi, yakni pengakuan akan keesaan dan kehadiran Allah dalam seluruh aspek ciptaan. Oleh karena itu, ketika menafsirkan ayat-ayat seperti QS. Al-Baqarah:164 dan QS. Fussilat:53, pendekatan yang digunakan semestinya tidak hanya bersifat ilmiah atau rasional, tetapi juga mencakup epistemologi spiritual yang menempatkan alam sebagai sarana pengenalan terhadap Tuhan. Pandangan ini mengajak manusia untuk tidak berhenti pada kekaguman terhadap keindahan dan keteraturan kosmos, tetapi menjadikannya sebagai jalan menuju makrifatullah pengenalan mendalam terhadap Sang Pencipta melalui refleksi atas ciptaan-Nya<sup>6</sup>

Dalam pendekatan tafsir tematik (*maudhūṭ*), ayat-ayat yang membahas fenomena alam dikenal sebagai *ayat kawniyyah*, yaitu ayat-ayat yang mengarahkan manusia untuk merenungkan tanda-tanda kekuasaan Allah

<sup>5</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, Vol. 11, 2023, hal. 254.

<sup>6</sup> Syamsul Arifin, *et.al*, "Reconstruction of Islamic Religious Education Seyyed Hossein Nasr's Perspective," dalam *Jurnal Istawa: Pendidikan Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2022, hal. 4.

yang tercermin dalam ciptaan-Nya. Ayat-ayat ini tidak hanya memberikan gambaran tentang keteraturan dan keindahan kosmos, tetapi juga mengandung pesan spiritual yang mengajak pada pengakuan akan keesaan Tuhan. Berdasarkan kajian kontemporer, pendekatan tauhidi terhadap sains dapat dikembangkan melalui ayat-ayat ini dengan membangun sintesis antara nilai-nilai keimanan dan pendekatan ilmiah. Gagasan ini dikenal sebagai kolaborasi antara wahyu dan ilmu pengetahuan modern, yang memungkinkan integrasi antara dimensi spiritual dan intelektual dalam memahami alam semesta. Pendekatan semacam ini membuka jalan bagi pengembangan sains yang tidak terlepas dari nilai-nilai ilahiah dan etika keislaman.<sup>7</sup>

Al-Qur'an secara konsisten mendorong umat manusia untuk merenungi fenomena-fenomena alam sebagai bentuk perenungan spiritual yang mengarah pada kesadaran akan kehadiran dan kehendak Tuhan dalam setiap aspek kehidupan. Kosmos, dengan segala keteraturannya yang kompleks dan harmonis, dipandang sebagai cerminan dari kehendak ilahi sebuah sistem yang tidak hadir secara kebetulan, melainkan diciptakan dengan tujuan dan makna. Seruan untuk merenung atas tanda-tanda tersebut bukan sekadar ajakan intelektual, melainkan perintah eksistensial yang mengasah kesadaran batin manusia. Refleksi ini menumbuhkan sikap rendah hati, sebab manusia dihadapkan pada kenyataan bahwa keberadaan mereka terikat pada tatanan ilahi yang lebih besar.<sup>8</sup> Dengan demikian, kontemplasi terhadap alam tidak hanya menghasilkan kekaguman, tetapi juga mendorong pengakuan akan ketergantungan total kepada Sang Pencipta dan pentingnya menjaga keseimbangan yang telah Dia tetapkan.

Dalam kitab *Tafsir al-Marāghī* memberikan penjelasan yang mendalam terhadap QS. Al-Baqarah:164, dengan menyoroti bahwa ayat ini membentuk sebuah struktur logika yang rasional dan teratur. Apabila direnungkan dengan saksama, struktur ini akan menuntun manusia pada kesimpulan tauhidi yakni pengakuan akan keesaan dan kekuasaan mutlak Allah. Tafsir tersebut menekankan bahwa berbagai unsur alam yang disebutkan dalam ayat ini mulai dari penciptaan langit dan bumi hingga peredaran awan bukanlah fenomena yang berdiri sendiri atau terpisah, melainkan bagian dari sistem kosmik yang saling terhubung dalam satu keteraturan ilahi. Hubungan yang harmonis di antara elemen-elemen tersebut menjadi argumentasi rasional yang mengajak manusia untuk merenung,

---

<sup>7</sup> Ahmad Yunus Mohd Noor dan Asmilyia Mohd Mokhtar, "Sains Tauhidik: Kolaborasi Ilmu antara Al-Qur'an dan Sains Modern," dalam *Jurnal Akademika*, Vol, 91 No. 2 Tahun 2021, hal. 172.

<sup>8</sup> Mohammad Kamal Hassan, "The Necessity of Understanding the Cosmos, Nature and Man, as Well as the Unity of Knowledge, Faith and Ethics from the Worldview of the Qur'an: Implications on an International Islamic University," dalam *Jurnal Revelation and Science*, Vol. 08 No. 02 Tahun 2018, hal. 12.

mengakui adanya desain transenden, dan pada akhirnya beriman kepada Sang Pencipta.<sup>9</sup>

Dalam Al-Qur'an, alam semesta (al-kawn) dipandang bukan sekadar sebagai entitas fisik yang indah dan teratur, tetapi sebagai manifestasi dari tanda-tanda kebesaran dan kekuasaan Ilahi (ayat-ayat kauniah) yang tersebar di seluruh ciptaan. Fenomena alam, baik yang kasatmata maupun yang tersembunyi, menjadi jendela untuk menyaksikan kemuliaan, keagungan, dan kesempurnaan ciptaan Allah. Konsep ini menegaskan bahwa alam bukanlah sesuatu yang netral atau tanpa makna, melainkan sarana yang disiapkan untuk membawa manusia kepada kontemplasi spiritual yang mendalam dan pengenalan terhadap realitas metafisik. Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, seorang filsuf Islam kontemporer, alam merupakan bentuk teofani (tajalli), yaitu pengejawantahan dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat Tuhan di alam empiris. Melalui keterhubungan yang sakral ini, manusia diajak untuk membaca kosmos sebagaimana membaca wahyu tertulis, dan menjadikan pengalaman terhadap alam sebagai jalan menuju ma'rifatullah, pengenalan hakiki kepada Sang Pencipta.<sup>10</sup>

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa salah satu akar utama dari krisis ekologis modern terletak pada terputusnya hubungan antara alam dan nilai-nilai spiritual. Ketika paradigma sekular dan materialistik mulai mendominasi cara pandang manusia terhadap alam, maka alam tidak lagi dipahami sebagai *ayat* tanda-tanda kebesaran Allah melainkan direduksi menjadi sekadar sumber daya material yang dapat dieksploitasi secara bebas demi kepentingan ekonomi dan teknologi. Pandangan ini mencabut aspek sakral dari kosmos dan menggantinya dengan pendekatan mekanistik yang mengabaikan dimensi metafisis dan etis dari penciptaan. Dalam kerangka ini, Nasr menawarkan sebuah koreksi teologis melalui pendekatan ekoteologis yang berbasis pada Al-Qur'an. Memahami alam sebagai manifestasi dari Nama-Nama Tuhan (asma' Allah) dan sebagai wahyu tak tertulis (al-wahy al-kauni) adalah langkah awal yang krusial dalam membangun kesadaran ekologis yang bersumber dari nilai-nilai ilahiah. Dengan demikian, ekoteologi Qur'ani tidak hanya menawarkan pemulihan relasi manusia dengan alam, tetapi juga merekonstruksi kembali cara manusia memandang eksistensi sebagai sesuatu yang bermuatan spiritual.<sup>11</sup>

Menurut Seyyed Hossein Nasr, pandangan Islam tentang lingkungan

---

<sup>9</sup> Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 2021, hal. 38.

<sup>10</sup> Suwito, "Etika Lingkungan Dalam Kosmologi Sufistik Menurut Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Madania* Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 225.

<sup>11</sup> Mohammad Nor Mamat, et al., "Islamic Philosophy on Behaviour-Based Environmental Attitude," dalam *Jurnal Procedia Social and Behavioral*, Vol. 49 No. 10 Tahun 2012, hal. 19.

berakar kuat pada ajaran Al-Qur'an, yang tidak hanya mengarahkan pesan-pesannya kepada manusia baik laki-laki maupun perempuan tetapi juga berbicara kepada alam semesta secara keseluruhan. Dalam perspektif Qur'ani, kosmos bukan entitas pasif, melainkan bagian aktif dari tatanan penciptaan yang sarat makna spiritual. Unsur-unsur alam seperti tumbuhan, hewan, matahari, lautan, bahkan mineral, tidak hanya dipandang sebagai ciptaan yang tunduk kepada hukum-hukum fisik, tetapi juga sebagai saksi keberadaan, kekuasaan, dan kebijaksanaan Tuhan. Dalam kerangka ini, alam berfungsi sebagai *syāhid* (saksi) yang menghadirkan tanda-tanda keberadaan Allah dan mengajak manusia untuk menyadari keberadaan-Nya melalui keteraturan dan keagungan ciptaan.<sup>12</sup>

Seyyed Hossein Nasr berpendapat bahwa ilmu pengetahuan modern yang sekular telah menggantikan pandangan kosmologis tradisional yang bersifat sakral dengan paradigma mekanistik yang reduktif. Pergeseran ini berdampak besar terhadap cara manusia memahami dan memperlakukan alam; dari yang sebelumnya dipandang sebagai manifestasi ilahi yang penuh makna spiritual, kini direduksi menjadi objek material yang dapat dieksploitasi secara bebas. Akibatnya, hubungan manusia dengan alam kehilangan dimensi sakralnya, yang berujung pada krisis ekologis global. Pandangan Seyyed Hossein Nasr ini sejalan dengan temuan empiris yang menunjukkan bahwa dalam Islam, spiritualitas dan pengelolaan lingkungan adalah dua aspek yang saling terkait erat. Keduanya dipahami sebagai bentuk konkret dari ketaatan kepada Allah, di mana merawat bumi merupakan bagian dari penghambaan dan tanggung jawab moral sebagai khalifah di muka bumi.<sup>13</sup>

## 2. Kesucian dan Kesakralan Alam dalam Perspektif Tauhid

Kesucian dan kesakralan alam dalam perspektif tauhid merupakan bagian integral dari pandangan dunia Islam yang holistik. Dalam pemahaman ini, seluruh entitas dan fenomena alam dipandang bukan sebagai objek mati semata, melainkan sebagai ayat-ayat kauniyah tanda-tanda keberadaan, sifat, dan kekuasaan Allah yang senantiasa hadir dan bekerja dalam realitas. Segala yang ada di alam semesta merupakan cerminan dari Asma'ul Husna dan manifestasi dari kehendak Ilahi, sehingga merusak atau mengabaikannya berarti mengingkari salah satu bentuk penghambaan yang hakiki. Tauhid dalam konteks ini meniscayakan bahwa setiap entitas di alam semesta membawa tanda dan kesucian karena ia berasal dari dan berfungsi dalam

---

<sup>12</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Krisis Lingkungan*, terj. Dalam Islamika 1994, hal. 5.

<sup>13</sup> Mohd Nor Mamat, *et al.*, "Islamic Philosophy on Behaviour Based Environmental Attitude," dalam *Jurnal Procedia Social and Behavioral Sciences*, Vol. 49 No. 02 Tahun 2012, hal. 85.

rangka memanifestasikan Tuhan.<sup>14</sup>

Dalam Al-Qura'an Allah swt Berfirman dalam surah Al-hadid /57: 3

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّهِيرُ وَالْبَاطِنُ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٥٧﴾

*Dialah Yang Awal dan Yang Akhir Yang Zhahir dan Yang Bathin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.* (Al-hadid /57: 3).

Penegasan bahwa Allah meliputi segala bentuk eksistensi baik yang tampak secara empiris maupun yang tersembunyi di balik tirai gaib merupakan fondasi metafisika dalam Islam yang mendalam. Dalam kerangka tauhid, alam tidak dipandang sebagai entitas profan atau sekadar latar material bagi kehidupan manusia, melainkan sebagai bagian dari struktur kosmik yang sakral, tempat di mana sifat-sifat Ilahi mentajalli dan terus-menerus menandai keberadaan-Nya. Kesadaran akan realitas ini melahirkan tanggung jawab spiritual yang tinggi: bahwa memperlakukan alam secara eksploitatif bukan hanya bentuk ketidakadilan ekologis, tetapi juga pengingkaran terhadap kesucian tanda-tanda Tuhan.<sup>15</sup> Maka, interaksi manusia dengan alam seharusnya dilandasi oleh rasa hormat yang dalam, etika spiritual, dan pemahaman bahwa alam adalah ruang kontemplatif yang memungkinkan manusia untuk membaca, merenungi, dan memahami kebesaran serta kebijaksanaan Ilahi dalam segala ciptaan.

Dalam Surat Al-Hashr/ 59: 24

هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٥٩﴾

*Dialah Allah Yang Menciptakan, Yang Mengadakan, Yang Membentuk Rupa, Yang Mempunyai Asmaaul Husna. Bertasbih kepada-Nya apa yang di langit dan bumi. Dan Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.* (Al-Hashr/ 59: 24).

Ayat ini menghadirkan deretan nama dan sifat Allah yang secara langsung merefleksikan hubungan transenden-Nya dengan semesta ciptaan. Di antara Asma'ul Husna yang disebutkan Al-Khāliq (Maha Pencipta), Al-Bāri' (Yang Mengadakan dari ketiadaan), dan Al-Muṣawwir (Yang Membentuk dengan Keindahan) terkandung pesan metafisik yang mendalam bahwa alam semesta adalah hasil dari kehendak dan kebijaksanaan Ilahi yang sempurna. Setiap ciptaan hadir dalam tatanan yang presisi, mengandung harmoni struktural dan keindahan yang mencerminkan sifat-sifat Tuhan. Dalam

<sup>14</sup> Muhammad Iqbal, *Al-Qur'an Imamku Telaah Mendalam Mengenai Ulumul Quran*, Jakarta; Azkiya Publishing, 2018, hal. 59.

<sup>15</sup> Mustaffa bin Abdullah dan Ahmad Zaki bin Ibrahim, "Tawhid Uluhiyyah, Rububiyah dan Al-Asma' Wa Al-Sifat Menurut Tafsiran Muhammad Rasyid Rida dalam Tafsir Al-Manar," dalam *Jurnal Usuluddin*, Vol. 20 No. Tahun 2011, hal. 59.

kerangka tauhid, ini menegaskan bahwa tidak ada satu pun unsur di alam ini yang tercipta secara kebetulan atau tanpa makna. Kesadaran akan nilai sakral dari setiap ciptaan menuntut manusia untuk memandang alam dengan mata iman: sebagai amanah yang harus dijaga, bukan sebagai objek yang boleh dieksploitasi. Setiap unsur alam, dari yang paling kecil hingga yang paling agung, menyimpan nilai spiritual yang berakar pada kehadiran dan kehendak Sang Pencipta.<sup>16</sup>

Para ulama seperti Fakhrudin al-Razi, dalam tafsirnya terhadap QS. Al-Hashr:24, menekankan bahwa nama-nama Allah yang disebutkan dalam ayat tersebut seperti Al-Khāliq, Al-Bāri', dan Al-Muṣawwir tidak semata-mata menjelaskan sifat-sifat dzatiah (esensial) Tuhan, tetapi juga mengandung dimensi pedagogis dan eksistensial bagi manusia. Menurut al-Razi, keberadaan nama-nama ini menjadi pintu bagi manusia untuk mengenal Allah melalui ciptaan-Nya. Alam semesta, dalam pandangan ini, bukan hanya latar kosmik yang netral, tetapi merupakan medan manifestasi Ilahi yang berfungsi sebagai media untuk *ta'arruf ilā Allāh* upaya mengenal Tuhan. Oleh karena itu, merenungi dan memahami keteraturan, keindahan, dan kebijaksanaan yang tertanam dalam ciptaan merupakan bentuk ibadah kontemplatif yang mendekatkan manusia kepada Penciptanya.<sup>17</sup>

Seyyed Hossein Nasr menempatkan hubungan antara tauhid dan alam semesta sebagai dasar kunci dalam memahami makna keberadaan serta arah dari seluruh ciptaan. Baginya, tauhid bukan hanya sekadar ajaran teologis mengenai keesaan Tuhan, melainkan prinsip dasar yang membentuk dan menjiwai seluruh struktur realitas. Dalam kerangka ini, alam tidak dipandang sebagai sesuatu yang berdiri sendiri atau terpisah dari Tuhan, melainkan sebagai wujud nyata dari keesaan-Nya. Oleh karena itu, bagi Seyyed Hossein Nasr, memahami alam tidak bisa dilepaskan dari pandangan tauhid; alam merupakan cerminan langsung dari Tuhan yang menjadi asal-muasal dan tujuan akhir segala sesuatu yang ada.<sup>18</sup>

Seyyed Hossein Nasr dengan tegas menolak dikotomi modern yang memisahkan antara Tuhan dan ciptaan, serta antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Sebagai gantinya, ia mengusulkan pendekatan holistik, di mana setiap unsur alam memiliki nilai kesucian karena berasal dari satu sumber tunggal, yaitu Tuhan sebagai Realitas Mutlak. Dalam tradisi keilmuan Islam klasik yang ia revitalisasi, struktur kosmos dipahami sebagai

---

<sup>16</sup> Solahuddin bin Abdul Hamid dan Che Zarrina Binti Sa'ari," Wasatiyyah' Personaliti Usahawan Unggul Berteraskan Manhaj al-Qur'an dan al-Hadith," dalam *Jurnal Muamalat*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2012, hal. 80.

<sup>17</sup> Fakhrudin Al-Razi, *Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1999, Jilid 9, hal. 309

<sup>18</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature the Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1990, hal. 112

cerminan dari tatanan spiritual yang bersifat hierarkis di mana setiap makhluk menempati posisi tertentu dalam mata rantai eksistensi yang langsung terhubung dengan al-Haqq. Dari sudut pandangnya, alam bukan sekadar himpunan fenomena fisik yang bisa diobservasi secara indrawi, tetapi merupakan ayat-ayat Tuhan yang menuntut pemahaman metafisis dan kontemplatif.<sup>19</sup>

Dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr, relasi antara manusia dan kosmos senantiasa berpijak pada prinsip tauhid sebagai landasan ontologis, epistemologis, dan etis. Manusia, yang dipandang sebagai *mikrokosmos* refleksi miniatur dari tatanan kosmis yang lebih besar *makrokosmos* memiliki peran sentral dan tanggung jawab sakral dalam menjaga harmoni alam semesta. Peran ini diartikulasikan dalam ajaran Islam sebagai konsep *khalifah*, yakni mandat ilahiah bagi manusia untuk menjadi penjaga dan pemelihara bumi. Oleh karena itu, hubungan manusia dengan alam bukan bersifat dominatif atau eksploitatif, melainkan relasional dan amanatif; alam merupakan titipan *amanah* dari Tuhan yang harus diperlakukan dengan rasa hormat spiritual dan tanggung jawab moral.<sup>20</sup>

Menurut Seyyed Hossein Nasr, pengingkaran terhadap prinsip tauhid dalam peradaban modern bukan hanya menghasilkan disorientasi spiritual, tetapi juga menjadi akar dari krisis ekologis global yang kita hadapi saat ini. Ketika realitas Ilahi tidak lagi menjadi pusat kesadaran manusia, dan ketika alam tidak lagi dipandang sebagai manifestasi sakral dari keesaan Tuhan, maka hubungan manusia dengan lingkungan pun tergelincir menjadi relasi yang eksploitatif dan profan. Dalam berbagai karya pentingnya, Nasr menegaskan bahwa modernitas yang bersifat sekular dan materialistik telah memutus keterkaitan transenden antara manusia dan kosmos, sehingga menghasilkan degradasi ekologis yang sejatinya merupakan cerminan dari kerusakan spiritual yang lebih mendalam. Bagi Seyyed Hossein Nasr, krisis lingkungan pada dasarnya adalah krisis metafisis yakni akibat langsung dari terlupakannya tauhid sebagai asas tertinggi yang menyatukan seluruh eksistensi dalam satu kesadaran ilahiah.<sup>21</sup>

Seyyed Hossein Nasr menawarkan jalan pemulihan melalui revitalisasi pandangan dunia tradisional yang berpijak pada prinsip tauhid dan kesakralan kosmos. Dalam pandangannya, hanya dengan menghidupkan kembali *hikmah perenial* dan tradisi intelektual Islam yang menempatkan alam

---

<sup>19</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Pakistan: Suhail Academy Lahore, 1980, hal. 92.

<sup>20</sup> Moh. Asror Yusuf, "Konsep Manusia Ideal Seyyed Hossein Nasr dan Relevansinya dengan Pengembangan Karakter Masyarakat Modern Indonesia," dalam *Jurnal Didaktika Religia*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2016, hal. 245.

<sup>21</sup> Ahmad Sururi, "Ecological sufism concepts in the thought of Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Research Society and Development*, Vol. 9 No10, Tahun 2020, hal 17.

sebagai ayat-ayat Tuhan *ayat kawniyyah*, manusia dapat membangun kembali relasi yang harmonis dengan lingkungan. Konsep ini tidak hanya berfungsi sebagai kerangka filosofis, tetapi juga menjadi dasar bagi etika lingkungan yang bersifat spiritual. Dalam kerangka ini, pemahaman terhadap alam tidak cukup hanya bersandar pada pendekatan saintifik yang empiris, melainkan harus dilengkapi dengan intuisi metafisis dan kesadaran spiritual yang mendalam. Nasr memandang bahwa transformasi ekologis sejati tidak akan terwujud selama manusia masih terputus dari sumber transenden yang menyatukan segala bentuk eksistensi. Dengan demikian, penyelesaian krisis ekologi bukan semata urusan teknis atau kebijakan publik, melainkan menuntut pembaruan kesadaran spiritual yang berakar pada prinsip tauhid sebagai asas universal.<sup>22</sup>

*Wahdatul Wujud* atau Kesatuan eksistensial merupakan dasar metafisik utama dalam tradisi *tasawuf falsafi*, yang berpandangan bahwa seluruh realitas pada dasarnya merupakan perwujudan dari satu entitas absolut, yakni Tuhan. Dalam perspektif ini, tidak ada entitas yang benar-benar berdiri sendiri atau memiliki keberadaan otonom; seluruh eksistensi di alam raya hanyalah pancaran atau bayangan dari Wujud Mutlak. Tokoh sentral dalam formulasi doktrin ini, Ibn ‘Arabi, menegaskan bahwa segala sesuatu yang ada merupakan *tajalli* yakni penyingkapan atau penampakan diri Tuhan dalam berbagai bentuk dan level realitas. Oleh sebab itu, batas antara Tuhan dan makhluk tidak bersifat ontologis mutlak, melainkan bersifat hierarkis dalam tingkat manifestasi. Realitas yang terlihat di dunia ini tidak lain adalah wajah-wajah berbeda dari satu Wujud Tunggal yang sedang menyatakan diri-Nya. Dengan demikian, *Wahdatul Wujud* menolak pemisahan yang rigid antara yang ilahi dan yang duniawi, serta menawarkan sebuah kosmologi spiritual di mana segala sesuatu memiliki makna ilahiah yang inheren.<sup>23</sup>

Implikasi dari *wahdatul wujud* terhadap pemahaman tentang alam sangatlah dalam. Alam bukanlah sekadar ciptaan fisik yang berdiri sendiri, tetapi adalah ayat-ayat Tuhan yang memiliki dimensi spiritual. Sebagaimana dijelaskan dalam karya Mulla Sadra dan diteruskan oleh pemikir-pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr, pandangan ini menuntut manusia untuk memandang alam secara sakral. Alam harus dihargai sebagai perpanjangan dari wujud ilahi yang hadir secara imanen dalam ciptaan. Ini menjadi dasar etika kosmologis dalam tradisi Islam, yang sangat kontras dengan pandangan sekular dan mekanistik dalam ilmu pengetahuan modern.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Tarik M. Quadir, *Traditional Islamic Environmentalism the Vision of Seyyed Hossein Nasr*, Lanham, MD: University Press of America, 2013, hal 126.

<sup>23</sup> Oman Fathurahman, *Ithaf Al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusanta*, Jakarta: Lentera Hati, 2012, hal. 45.

<sup>24</sup> Adenan, "Wahdat Al-Wujud dan Implikasinya Terhadap Insan Kamil," dalam *Jurnal al-Hikmah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2020, hal. 108.

Konsep *wahdatul wujud* tidak hanya membentuk fondasi ontologis dalam pemikiran metafisika Islam, tetapi juga menawarkan pemahaman baru yang transformatif mengenai relasi manusia dan alam. Dalam kerangka ajaran tentang *insān kāmil* manusia sempurna manusia tidak sekadar dilihat sebagai bagian integral dari struktur kosmos, melainkan juga sebagai cermin paling sempurna dari sifat-sifat Ilahi. Posisi ini menempatkan manusia pada poros kosmologi spiritual, di mana ia berperan sebagai penghubung antara langit dan bumi, antara yang transenden dan yang imanen.<sup>25</sup> Oleh karena itu, tanggung jawab manusia terhadap alam bukan semata-mata bersifat ekologis dalam arti teknis, melainkan merupakan dimensi dari tugas spiritualnya dalam perjalanan menuju penyatuan kembali dengan sumber eksistensinya yakni Tuhan.

Lebih lanjut, dalam tradisi tasawuf Nusantara, ajaran *wahdatul wujud* mendapat penafsiran yang khas dan kontekstual, sebagaimana tercermin dalam pemikiran tokoh-tokoh besar seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani. Keduanya memainkan peran penting dalam menyelaraskan dimensi teologis dengan kesadaran ekologis dalam kerangka spiritual Islam lokal. Dalam pandangan mereka, alam bukan sekadar latar pasif bagi kehidupan manusia, melainkan merupakan medan *tajallī* penampakan diri Tuhan yang terus-menerus berlangsung yang sarat dengan nilai sakral dan spiritual. Karena itu, menjaga dan merawat alam bukan hanya merupakan tindakan moral, tetapi juga wujud nyata dari *ubudiyah* (penghambaan) dan *ma'rifah* (pengenalan) kepada Tuhan.<sup>26</sup>

Dengan demikian, konsep *wahdatul wujud* menghadirkan paradigma holistik tentang keberadaan: bahwa seluruh realitas, baik manusia maupun alam, merupakan ekspresi dari satu wujud ilahi. Dalam konteks ini, pelestarian lingkungan dan pencarian makna spiritual bukanlah dua hal yang terpisah, melainkan satu kesatuan misi ontologis yang bertumpu pada kesadaran tauhid. Pemahaman ini membuka jalan bagi rekonstruksi epistemologi Islam yang tidak terasing dari alam, tetapi justru menjadikannya sebagai ladang tafakur dan jalan menuju Tuhan<sup>27</sup>

Dalam kerangka pendidikan Islam, kesucian alam bukan sekadar konsep teologis, melainkan fondasi penting dalam pembentukan karakter, etika, dan spiritualitas anak-anak. Pendidikan yang menanamkan nilai-nilai tauhid secara holistik yakni pemahaman bahwa Allah adalah Pencipta,

---

<sup>25</sup> A Lukman Hamid dan Dendi Yuda S, "Martabat Alam Tujuh dalam Perspektif Syekh Abdul Muhyi Pamijahan," dalam *Jurnal Abrahamic Religions*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, hal. 8.

<sup>26</sup> Maulidul Azhar dan Slamet Mahfud Rohman, "Konsep tasawuf wahdat al-wujud menurut hamzah fansuri," dalam *Jurnal f Muhammadiyah Studies*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2022, hal. 17.

<sup>27</sup> Dzulfikar Akbar Romadlon, et.al., "Wahdatul Wujud Ibnu 'Arabi dan Relasinya dengan Af'āl 'Ibād," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2020, hal. 90.

Pemelihara, dan Pengatur seluruh alam dapat membentuk kesadaran batin yang menghargai dan menyayangi lingkungan sebagai bagian dari manifestasi Ilahi. Melalui pendekatan ini, proses belajar tidak hanya mentransfer informasi, tetapi juga membangun rasa takjub kekaguman, dan kehormatan terhadap ciptaan Allah, yang pada gilirannya melahirkan akhlak ekologis.<sup>28</sup>

### 3. Alam sebagai Amanah dan Ujian bagi Manusia

Dalam pandangan Islam, alam semesta bukanlah ciptaan yang netral atau sekadar latar eksistensial bagi aktivitas manusia. Sebaliknya, ia memiliki nilai sakral yang melekat, karena ia berasal dari Sang Pencipta dan mengandung tanda-tanda-Nya. Kesucian alam ini terikat langsung dengan konsep amanah sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Ahzab/33:72

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا  
وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾

*Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh.*(Al-Ahzab/33:72).

Ayat ini menggambarkan betapa besar dan beratnya tanggung jawab yang diterima manusia, yang tidak sanggup dipikul oleh ciptaan-ciptaan raksasa seperti langit, bumi, dan gunung. Amanah ini mencakup aspek spiritual, moral, dan ekologis mengisyaratkan bahwa hubungan manusia dengan alam bukan hanya bersifat utilitarian, tetapi juga etis dan transenden.<sup>29</sup>

Penafsiran klasik terhadap QS. Al-Ahzab ayat 72 memperkuat makna ini. Imam Al-Qurṭubī dalam Tafsir al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān menjelaskan bahwa amanah yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, dan kemudian dipikul oleh manusia, mencakup keseluruhan beban syariat: perintah, larangan, tanggung jawab, dan hak-hak makhluk lain yang menjadi bagian dari ciptaan Tuhan. Dengan demikian, menjaga hak-hak alam sebagai bagian dari makhluk Allah termasuk dalam cakupan amanah ini. Ia menegaskan bahwa mengabaikan atau melanggar hak-hak alam bukan hanya bentuk kezaliman ekologis, tetapi juga pengkhianatan terhadap perjanjian

<sup>28</sup> Daud Ismail dan Asyraf Ab. Rahman, *Sejarah dan perkembangan mushaf Uthmani di Malaysia*, Malaysia: Penerbit UMT, 2013, hal 98.

<sup>29</sup> Amir Sahidin, *Muslim Hebat : Lejitkan Potensi untuk Meraih Ridha Ilahi*, Banten: pascal Books, 2022, hal. 82.

spiritual antara manusia dan Tuhan. Amanah ini mengakar dalam prinsip tauhid, karena mengakui bahwa segala otoritas dan kepemilikan hakiki hanya milik Allah. Ketika manusia memperlakukan alam dengan tanggung jawab dan kasih sayang, ia sebenarnya sedang mentauhidkan Allah melalui amal nyata. Sebaliknya, perilaku eksploitatif menunjukkan sikap tidak bertuhan secara praksis. Oleh karena itu, tanggung jawab ekologis dalam Islam bukan tambahan, tetapi inheren dalam keberimanan yang sejati.<sup>30</sup>

Ulama kontemporer menafsirkan bahwa amanah yang diemban manusia juga mencakup tanggung jawab ekologis. Alam tidak diserahkan kepada manusia untuk dieksploitasi secara sewenang-wenang, melainkan untuk dikelola berdasarkan prinsip keadilan, keseimbangan, dan keberlanjutan. Dalam ajaran Islam, konsep manusia sebagai khalifah menunjukkan peran sebagai pengelola dan penjaga bumi, bukan sebagai pemilik mutlak. Oleh karena itu, pengelolaan sumber daya alam harus dilakukan dengan bijaksana, adil, dan berorientasi jangka panjang, bukan semata-mata demi keuntungan sesaat yang merusak tatanan ciptaan.<sup>31</sup>

Ujian yang Allah hadirkan melalui alam tidak selalu berbentuk kekurangan semata, tetapi juga kelimpahan yang menuntut syukur dan pengelolaan yang bijak. Bencana alam, perubahan iklim, dan krisis ekologi bukan hanya fenomena fisik, melainkan isyarat Ilahi dan bentuk muhasabah kolektif bahwa manusia belum menunaikan amanah sebagai khalifah dengan sebaik-baiknya. Semua ini merupakan pengingat bahwa hubungan manusia dengan alam sarat dengan dimensi spiritual dan moral. Dalam konteks ini, QS. Al-Baqarah/2:286

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٨٦﴾

*Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami,*

<sup>30</sup> Muhammad ibn Ahmad Al-Qurtubi, *Tafsir Al-Qurtubi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006, Jilid 14, hal. 230.

<sup>31</sup> Udi Mufradi Mawardi, *Fenotipe Manusia Perspektif Filsafat Qur'ani: Konsepsi dan Gagasan Eksistensial dalam Kodratnya*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2020, hal. 79.

*janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebaskan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebaskan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maafilah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir.* (Al-Baqarah/2:286).

Ayat ini menunjukkan bahwa meskipun manusia menghadapi tantangan besar, ia juga dibekali potensi akal, hati, dan iman untuk meresponsnya secara etis dan spiritual. Maka, solusi terhadap krisis ekologis sejatinya bukan sekadar teknis, tetapi harus dimulai dari kesadaran tauhid, pertobatan ekologis, dan komitmen untuk mengembalikan keharmonisan antara manusia dan ciptaan Tuhan.<sup>32</sup>

Tanggung jawab spiritual manusia merupakan konsep yang mendasar dalam tradisi keislaman dan berbagai aliran spiritual, yang menekankan bahwa manusia tidak hanya memiliki dimensi jasmani, tetapi juga dimensi batin yang harus dijaga dan dikembangkan. Konsep ini mengajarkan bahwa manusia diciptakan dengan kapasitas untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Tuhan, sehingga setiap tindakan dan keputusan harus sejalan dengan nilai-nilai spiritual yang luhur. Pemahaman ini menuntun individu untuk senantiasa memperbaiki diri, menumbuhkan ketakwaan, serta mengimplementasikan ajaran-ajaran moral yang bersumber dari keyakinan akan kebesaran Tuhan.<sup>33</sup>

Tanggung jawab spiritual manusia juga memiliki implikasi sosial yang signifikan. Individu yang telah menyadari tugas spiritualnya diharapkan dapat memberikan kontribusi positif kepada lingkungan sekitarnya, baik melalui kegiatan sosial, pendidikan, maupun dalam bidang ekonomi yang adil. Konsep amanah, yang berpijak pada pengelolaan ciptaan Allah, mendorong setiap manusia untuk bertindak sebagai agen perubahan yang mampu menciptakan harmoni antara nilai-nilai spiritual dengan dinamika sosial. Dengan demikian, tanggung jawab spiritual tidak hanya terbatas pada ranah pribadi, tetapi juga mencakup interaksi sosial yang mendukung terciptanya masyarakat yang beradab dan berintegritas.<sup>34</sup>

Tanggung jawab spiritual manusia adalah komitmen yang bersifat batiniah untuk hidup sesuai nilai-nilai ketuhanan yang memancar dari

---

<sup>32</sup> Andi Prasetyo, *Manajemen Sumber Daya Insani*, Surabaya: UINSA Press, 2023, hal. 53.

<sup>33</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Unwin Paperbacks, 1990, hal. 30.

<sup>34</sup> Devinder Singh Chahal, "Religious and Social Responsibilities for World Peace," dalam *Jurnal Understanding Sikhism*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2008, hal. 15.

kesadaran akan amanah dan kehambaan. Dalam pandangan Islam, manusia tidak hanya bertanggung jawab atas dirinya sendiri tetapi juga terhadap lingkungan dan sesama makhluk. Konektivitas antara dimensi spiritual dan tindakan manusia tercermin dalam sikap jujur, adil, menjaga alam, dan mengemban amanah. Menurut Elmi Baharuddin, kesadaran spiritual mendorong manusia untuk membentuk keseimbangan antara kepentingan pribadi dan tanggung jawab universal dalam kehidupan sosial dan ekologis.<sup>35</sup>

Tanggung jawab spiritual dalam Islam membentuk ikatan moral yang kuat antara manusia dan lingkungannya, melampaui hubungan fungsional menuju kesadaran eksistensial bahwa alam adalah bagian dari amanah Ilahi. Dalam konteks global kontemporer yang ditandai dengan krisis lingkungan, konflik sosial, dan degradasi moral, dimensi spiritual ini menjadi semakin mendesak untuk dihadirkan dalam wacana dan praktik kehidupan manusia. Spiritualitas dalam Islam bukan hanya bersifat personal, tetapi juga sosial dan kosmik mengajarkan bahwa keseimbangan dan keharmonisan dengan alam adalah bagian dari ketundukan kepada Allah. nilai-nilai spiritual Islam seperti amanah, adil, dan sabar dapat membentuk mentalitas manusia modern yang lebih reflektif dan bertanggung jawab dalam menyikapi tantangan duniawi.<sup>36</sup>

Konsep “manusia sebagai jembatan antara langit dan bumi” dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr merupakan gagasan inti dalam filsafat perennialis-nya. Menurut Nasr, manusia tidak semata entitas biologis, melainkan makhluk spiritual yang memiliki dua aspek dimensi langit (ilahi) dan bumi (materi). Dalam perspektif ini, manusia berperan sebagai pontifex, yaitu jembatan spiritual yang menyatukan realitas transenden dengan dunia fisik. Peran ini menjadikan manusia sebagai pusat kosmik yang mampu memanifestasikan kehendak Tuhan di muka bumi melalui kesadaran, etika, dan tindakan spiritual yang selaras dengan hukum-hukum ilahi.<sup>37</sup>

Sayyed Hosein Nasr menyatakan bahwa krisis manusia modern terjadi karena kehilangan kesadaran kosmiknya dan memutus hubungan sakral dengan alam dan Tuhan. Dalam karyanya, Sayed Hossein Nasr menyebut bahwa manusia modern hidup dalam keterasingan spiritual akibat dominasi rasionalisme dan materialisme. Maka, ia mengusulkan kebangkitan kembali

---

<sup>35</sup> Elmi Baharuddin dan Zainab ismail,” Kecerdasan Ruhaniah Membentuk Manusia Unggul,” dalam *Jurnal Islamiyyat*, Vo. 37 No. 2 Tahun 2015, hal. 4.

<sup>36</sup> Hasbullah Hajar,”Refleksi Nilai-Nilai Spiritual Perspektif Islam: Dekonstruksi Mental Akuntan,” dalam *Jurnal Al-Qashdu: Ekonomi dan Keuangan Syariah*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2023, hal. 41.

<sup>37</sup> Nurdin dan Muhammad Iqbal dan Syamsir,” Insan Kamil Perspektif Sayyed Hossein Nasr,” dalam *Jurnal Teknologi Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020, hal. 5

kesadaran metafisik tentang manusia sebagai jembatan antara bumi dan langit fungsi yang menjadikan manusia bukan hanya khalifah di bumi, tetapi juga penjaga harmoni kosmik.<sup>38</sup>

Nasr menentang antroposentrisme Barat yang menjadikan manusia sebagai pusat segalanya tanpa keterkaitan dengan nilai-nilai transenden. Sebaliknya, ia mendorong pandangan teosentris dan ekosentris, di mana manusia menjalankan peran sebagai penjaga dan mediator yang penuh tanggung jawab terhadap alam. Pemikiran ini sangat relevan dalam konteks krisis lingkungan saat ini, di mana relasi spiritual dengan alam perlu dipulihkan melalui perspektif metafisika Islam.<sup>39</sup>

Dengan demikian, konsep “manusia sebagai jembatan antara langit dan bumi” dalam filsafat Nasr bukan hanya gagasan filosofis tetapi juga sebuah proyek spiritual dan ekologis. Ia mengajak manusia untuk mengenal jati dirinya sebagai makhluk transenden, menjalankan peran khalifah secara bijak, dan menjaga keharmonisan antara Tuhan, alam, dan dirinya. Gagasan ini mendapat banyak penguatan dalam literatur akademik kontemporer sebagai solusi terhadap dekadensi spiritual dan krisis ekologi global.

## **B. Peran Manusia terhadap Alam Menurut Al-Qur'an**

### 1. Manusia sebagai Khalifah

Al-Qur'an menempatkan manusia sebagai makhluk istimewa yang diamanahkan sebagai *khalifah* di bumi. Dalam QS. Al-Baqarah:30, Allah berfirman:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّىْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ



*Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu*

<sup>38</sup> Yen Fikri Rani, "Filsafat Perennial: Melacak Titik Temu Agama Agama dan Krisis Humanistik," dalam *Jurnal Nurani*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2019, hal. 285.

<sup>39</sup> Siti Ulfiani dan Radea Yuli A. Hambali, "Dogma Antroposentrisme Pemicu Krisis Lingkungan dalam Pandangan Ekoteologi Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Islamic Studies Across Different Perspective*, Vol. 19 No. 4 Tahun 2023, hal.14.

*ketahui.* (Al-Baqarah/2:30).

Pengertian khalifah dalam ayat tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh ar-Rāzī dan dikutip oleh Umar Shihab, mengandung dua makna utama. Pertama, Adam diposisikan sebagai pengganti bangsa jin yang sebelumnya mendiami bumi, namun kemudian disingkirkan karena perilaku mereka yang merusak. Dengan demikian, Adam diangkat sebagai khalifah untuk mengisi kekosongan eksistensial di bumi pasca-ditiadakannya jin sebagai penghuni. Kedua, Adam dipandang sebagai pemegang otoritas ilahi di bumi yakni wakil Tuhan (khalīfatullāh) yang diberi amanah untuk menegakkan, menjaga, dan mengimplementasikan hukum-hukum Ilahi di muka bumi. Dalam konteks ini, kekhalifahan Adam tidak hanya bermakna representasi, tetapi juga mencerminkan tanggung jawab spiritual dan moral dalam mengelola kehidupan dan alam semesta sesuai dengan kehendak Tuhan.<sup>40</sup>

Menurut Quraish Shihab, konsep kekhalifahan dalam Al-Baqarah: 30 mencakup tiga unsur utama yang saling terkait, yaitu manusia sebagai khalifah yang memiliki kapasitas intelektual, spiritual, dan moral alam raya (al-arḍ) sebagai wilayah tanggung jawab manusia serta hubungan antara manusia dengan alam dan sesamanya yang mencerminkan dimensi sosial dan etis dari kekhalifahan. Unsur keempat, yang bersifat eksternal, adalah Allah sebagai pemberi mandat kekhalifahan, sebagaimana ditegaskan dalam kalimat *innī jā'ilun fi al-arḍ khalīfah*, yang menegaskan bahwa kekhalifahan merupakan penugasan ilahi, bukan hasil kehendak manusia. Dengan demikian, kekhalifahan dalam pandangan Al-Qur'an adalah amanah suci yang menggabungkan aspek kemanusiaan, ekologis, sosial, dan teologis.<sup>41</sup>

Dalam konsep Islam, manusia diposisikan sebagai *khalifah* di muka bumi, yakni sebagai wakil, pengganti, atau duta Tuhan dalam menjalankan amanah-Nya. Sebagai khalifah Allah swt. manusia memikul tanggung jawab moral dan spiritual yang kelak akan dimintai pertanggungjawabannya di hadapan-Nya, terkait bagaimana ia melaksanakan tugas sucinya tersebut. Untuk menjalankan tanggung jawab kekhalifahan ini, manusia dianugerahi berbagai potensi, termasuk akal pikiran, yang menjadi instrumen penting dalam membedakan yang benar dan salah serta mengambil keputusan yang bijaksana dalam mengelola kehidupan dan alam semesta sesuai kehendak Ilahi.<sup>42</sup>

Menurut M. Quraish Shihab, ayat "*Sesungguhnya Aku akan mengangkat khalifah di bumi*" (QS Al-Baqarah/2:30) tidak hanya mengandung pernyataan tentang pengangkatan manusia sebagai khalifah, tetapi juga secara

---

<sup>40</sup> Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an; Kajian Tematik Ayat-ayat Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta, Penamadani, 2005, hal. 121.

<sup>41</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung, Mizan, 2013, hal. 246.

<sup>42</sup> Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam Jilid 3*, Jakarta, PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2003, hal. 35.

implisit memuat unsur-unsur fundamental dari konsep kekhalifahan serta kewajiban yang melekat pada diri seorang khalifah. Unsur-unsur tersebut mencakup Pertama bumi atau wilayah kekuasaan, yang menjadi ruang lingkup pelaksanaan amanah Kedua khalifah, yakni subjek yang diberi mandat atau otoritas politik untuk menjalankan tugas tersebut serta Ketiga relasi ganda, yaitu hubungan antara pemegang kekuasaan dengan wilayah kekuasaannya dan, yang paling esensial, hubungan dengan pemberi kekuasaan, yakni Allah swt. Kekhalifahan hanya dapat dikatakan berhasil dan bernilai dalam pandangan Islam apabila sang *khalifah* mampu menjaga dan menyeimbangkan ketiga hubungan ini dengan adil, bijaksana, dan sesuai dengan prinsip-prinsip ketuhanan.<sup>43</sup>

konsep kekhalifahan tidak hanya bersifat individual, tetapi juga kolektif dan lintas generasi. Kekhalifahan dipahami sebagai tanggung jawab bersama seluruh umat manusia dalam menjaga, mengelola, dan melestarikan bumi sebagai amanah ilahi. Tanggung jawab ini tidak terbatas pada kepentingan generasi sekarang, melainkan mencakup pula keberlanjutan kehidupan bagi generasi mendatang. Dengan demikian, kekhalifahan menuntut kesadaran ekologis, etika sosial, dan komitmen transgenerasional dalam mewujudkan keadilan dan keberlangsungan hidup di muka bumi.<sup>44</sup>

Di ayat lain Allah swt. Berfirman dalam QS. Al-An'am/6:165

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

*Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Al-An'am/6:165).*

Dalam *Tafsir al-Tabari*, ayat ini ditafsirkan sebagai bentuk pengangkatan manusia untuk menggantikan satu sama lain dalam memakmurkan bumi. Namun penekanan terletak pada konsep ujian, bukan kemuliaan mutlak. Perbedaan derajat dan kekuasaan disebut sebagai sarana ujian atas keadilan dan ketakwaan seseorang.<sup>45</sup>

Dalam *Tafsir Al-Misbah*, Quraish Shihab menafsirkan QS. Al-An'am:165 sebagai pengingat bahwa kekuasaan, keunggulan, dan kedudukan

<sup>43</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran Tafsir Maudhu'i atas berbagai Persoalan Umat*, Bandung, Mizan, 1996, hal. 416.

<sup>44</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 67.

<sup>45</sup> Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 2022 hal 126.

bukanlah tujuan akhir, melainkan amanah dan sarana ujian dari Allah swt. Dalam konteks etis modern, kekuasaan harus dipergunakan untuk melayani kemaslahatan umum, bukan untuk kepentingan pribadi atau memperkaya diri sendiri. Ia menegaskan bahwa perbedaan sosial baik dalam hal status, kemampuan, maupun peran seharusnya tidak menjadi sumber konflik atau dominasi, melainkan dilihat sebagai peluang kolaboratif untuk membangun masyarakat yang adil, inklusif, dan berorientasi pada kesejahteraan bersama.<sup>46</sup>

Dalam perspektif ekoteologi, tanggung jawab manusia sebagai khalifah di muka bumi tidak hanya mencakup aspek sosial dan spiritual, tetapi juga menyentuh dimensi ekologis yang mendalam. Kekhalifahan mengandung kewajiban moral dan religius untuk melindungi lingkungan, mengelola sumber daya alam secara bijak, serta memastikan keberlanjutan ekosistem bagi generasi mendatang. Ketika manusia merusak bumi melalui eksploitasi berlebihan, pencemaran, atau pengabaian terhadap keseimbangan alam tindakan tersebut dipandang sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah kekhalifahan yang telah dipercayakan oleh Allah swt. Dalam kerangka ini, kepedulian terhadap lingkungan menjadi bagian integral dari ibadah dan tanggung jawab etis seorang hamba sekaligus khalifah Tuhan di bumi.<sup>47</sup>

Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, manusia sempurna adalah sosok yang mampu memantulkan secara utuh sifat-sifat dan asmā' (nama-nama) Tuhan, sekaligus merepresentasikan keseluruhan struktur dan harmoni alam semesta dalam dirinya sebagai bentuk mikrokosmos. Manusia semacam ini tidak hanya mengemban amanah Ilahi sebagai khalifah di bumi, tetapi juga berperan sebagai perantara spiritual antara dunia langit dan bumi menghubungkan realitas transendental dengan eksistensi material. Konsep ini berakar pada tradisi tasawuf falsafi, sebuah pendekatan sufistik yang memadukan dimensi mistik dan filosofis. Dalam kerangka ini, Nabi Muḥammad saw. dipandang sebagai manifestasi tertinggi dari manusia sempurna, simbol puncak evolusi spiritual dan eksistensial manusia yang menempati posisi ideal sebagai representasi sempurna dari kehendak Ilahi di alam semesta.<sup>48</sup>

Seyyed Hossein Nasr memaknai konsep khilafah dalam kerangka kosmologis sebagai mandat eksistensial manusia untuk menjaga keharmonisan dan keseimbangan tatanan alam semesta. Menurutnya, manusia memiliki dua identitas fundamental sebagai hamba yang tunduk sepenuhnya kepada Tuhan, dan sebagai *khalifah* yang diberi tanggung jawab untuk mengelola dunia

---

<sup>46</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 3, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 165.

<sup>47</sup> Khozinul Alim dan M. Riyan Hidayat, "Koteologi Al-Qur'an: Analisis Hermeneutika Gadamer terhadap Konsep Khalifah dan Stewardship," dalam *Jurnal Contemplate Studi-studi Keislaman*, Vol. 5 No 02 Tahun 2024, hal. 8.

<sup>48</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Nature of Man*, Canada: World Wisdom, 2007, hal. 65.

dengan nilai-nilai ilahiah. Oleh karena itu, dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, peran kekhalifahan harus dijalankan dalam kesadaran spiritual yang mendalam. Apabila fungsi kekhalifahan dijalankan tanpa kesadaran sebagai hamba, maka kekuasaan tersebut akan melenceng menjadi bentuk dominasi yang eksploitatif dan pada akhirnya menimbulkan kerusakan terhadap ciptaan.<sup>49</sup>

Seyyed Hossein Nasr menyampaikan kritik tajam terhadap upaya politisasi konsep khilafah yang dilakukan oleh kelompok-kelompok Islam politik. Ia menentang keras pandangan yang memaksakan agar khilafah direalisasikan dalam bentuk struktur kekuasaan politik formal, seperti pendirian negara Islam. Bagi Seyyed Hossein Nasr, pendekatan yang terlalu menekankan aspek formalisme institusional justru mengaburkan esensi sejati dari kekhalifahan itu sendiri, yang semestinya dimaknai sebagai bentuk pelayanan spiritual dan pengabdian manusia terhadap Tuhan serta penjagaan amanah ilahiah dalam kehidupan.<sup>50</sup>

Seyyed Hossein Nasr mendasarkan pemikirannya pada tradisi metafisika Islam yang mendalam, yang menekankan keterhubungan intrinsik antara manusia dan alam semesta melalui Tuhan sebagai pusat dan sumber seluruh realitas. Dalam kerangka ini, manusia tidak dilihat sebagai penguasa absolut atas alam, melainkan sebagai khalifah wakil Tuhan yang diberi amanah untuk menjaga tatanan kosmos. Tugas ini bukan sekadar tanggung jawab ekologis, melainkan mandat spiritual yang mencerminkan peran manusia sebagai penjaga keseimbangan sakral dalam ciptaan. Pandangan ini sangat dipengaruhi oleh dimensi kosmologis dalam tasawuf, khususnya doktrin wahdat al-wujud (kesatuan eksistensial), yang menekankan bahwa setiap unsur alam memiliki makna simbolik dan fungsi spiritual.<sup>51</sup> Oleh karena itu, tanggung jawab manusia terhadap lingkungan bukan hanya bersifat moral atau utilitarian, melainkan merupakan wujud partisipasi aktif dalam menjaga harmoni ilahi yang melekat dalam struktur semesta.

Seyyed Hossein Nasr secara tajam mengkritik model-model khilafah historis yang, menurutnya, kerap kali melenceng dari esensi spiritual ajaran Islam. Dalam banyak kasus, struktur politik yang mengklaim legitimasi religius justru menjelma menjadi bentuk-bentuk kekuasaan represif yang menindas, menjauh dari prinsip-prinsip rahmat, keadilan, dan kasih sayang yang menjadi inti dari risalah Islam. Ia menekankan bahwa ketika khilafah

---

<sup>49</sup> Garry W. Trompe, *The Gnostic World*, New York: Routledge, 2019, hal. 616.

<sup>50</sup> Fadzli bin Adam, "The Concept of Khilafah According to Selected Sunni and Shici Qur'anic Commentaries," *Desertasi*. Leeds: The University of Leeds 2021, hal. 21.

<sup>51</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, "God and Cosmos as Reality: An Inquiry to The Interconnection Among Islamic Philosophical Doctrine," dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2019, hal. 8.

kehilangan dimensi transendennya dan direduksi menjadi alat hegemonik untuk kepentingan duniawi, maka ia tidak lagi mencerminkan peran spiritual manusia sebagai wakil Tuhan di bumi.<sup>52</sup> Dengan demikian, gagasan khilafah yang ditawarkannya merupakan anti-tesis dari model kekuasaan otoriter; ia menuntut kepemimpinan yang berakar pada hikmah, kesadaran kosmik, dan cinta ilahi bukan pada penguasaan, kontrol, atau pemaksaan dogma.

Salah satu kontribusi paling signifikan dari pemikiran Seyyed Hossein Nasr adalah artikulasinya mengenai relevansi konsep khilafah dalam menghadapi krisis lingkungan global kontemporer. Dalam kerangka ini, Seyyed Hossein Nasr menyoroti bahwa krisis ekologis bukan semata-mata akibat perkembangan teknologi atau industrialisasi, melainkan cerminan dari krisis spiritual dan metafisik umat manusia. Ia menilai bahwa penyimpangan pemahaman terhadap khilafah dari amanah spiritual menjadi kekuasaan materialistik telah menjadikan manusia bertindak layaknya penguasa absolut atas bumi, mengabaikan tanggung jawabnya sebagai penjaga dan pelayan ciptaan Tuhan Bagi Seyyed Hossein Nasr, ketika manusia melupakan Tuhan sebagai pusat realitas dan tidak lagi memandang alam sebagai manifestasi dari kehadiran Ilahi, maka eksploitasi dan perusakan lingkungan menjadi konsekuensi tak terhindarkan.<sup>53</sup>

## 2. Etika Ekologis dalam Al-Qur'an

Pendekatan ekologi menitikberatkan pada cara pandang holistik terhadap lingkungan, yakni sebagai suatu sistem yang menyatu dan saling berhubungan, di mana setiap unsur di dalamnya memiliki keterkaitan dan saling memengaruhi satu sama lain. Melalui pendidikan berbasis ekologi, peserta didik diajak untuk memahami lingkungan secara sistemik, dengan menelaah kompleksitas interaksi antar elemen mulai dari manusia, hewan, tumbuhan, hingga unsur abiotik seperti udara, air, dan tanah. Dalam proses pembelajaran ini, siswa dikenalkan pada konsep-konsep dasar ekologi seperti jaring-jaring makanan, siklus biogeokimia, ketergantungan antar komponen ekosistem, keanekaragaman hayati, serta pengaruh aktivitas manusia terhadap keseimbangan lingkungan. Selain itu, pendekatan ini juga menumbuhkan kesadaran kritis siswa terhadap dimensi sosial, ekonomi, dan politik yang menyertai berbagai tindakan manusia terhadap alam.<sup>54</sup>

Secara ekofilosofis, hubungan antara manusia dan lingkungan hidup merupakan suatu keniscayaan yang tidak dapat dipisahkan. Hal ini menunjukkan bahwa keberadaan manusia tidak dapat dilepaskan dari

---

<sup>52</sup> Ibnu Rusydi, "Filsafat Politik Islam," dalam *Jurnal Risalah: Pendidikan dan studi Islam*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 2.

<sup>53</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York: New American Library, 1970, hal. 93.

<sup>54</sup> David Orr, *Earth in Mind on Education, Environment and The Human Prospect*, Washington DC: Island Press, 1994, hal. 27.



agar hal itu dilakukan secara wajar dan tidak melampaui batas. Dalam konteks keberlanjutan, ayat ini mencerminkan prinsip sustainable consumption, yakni penggunaan sumber daya alam secara proporsional agar tetap lestari untuk generasi kini dan mendatang. M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa larangan berlebih-lebihan tidak hanya berkaitan dengan aspek spiritual dan moral, tetapi juga memiliki dimensi sosial dan ekologis. Pemborosan dipandang sebagai tindakan tidak etis karena menyebabkan ketimpangan distribusi sumber daya, memperbesar kesenjangan sosial, serta mempercepat kerusakan lingkungan. Konsumsi yang berlebih mencerminkan gaya hidup eksploitatif yang bertentangan dengan nilai keadilan sosial dan kelestarian alam dua prinsip utama dalam ajaran Islam.<sup>57</sup>

Al-Qur'an secara konsisten menekankan pentingnya hubungan etis dan harmonis antara manusia dan alam semesta sebagai bagian integral dari tatanan kosmik yang diciptakan oleh Allah. Ajarannya tidak hanya menganjurkan penghormatan terhadap hak-hak semua makhluk hidup, tetapi juga menegaskan nilai-nilai tanggung jawab ekologis sebagai mandat teologis yang melekat pada eksistensi manusia. Dalam berbagai ayat, Al-Qur'an menggarisbawahi pentingnya menjaga keseimbangan dan larangan terhadap tindakan merusak di bumi, yang mencerminkan prinsip keadilan ekologis. Dengan demikian, Al-Qur'an mempromosikan suatu etika lingkungan yang integral, yang mendorong umat manusia untuk memelihara, melindungi, dan mempertahankan kelestarian alam sebagai bagian dari pengabdian spiritual dan moral kepada Sang Pencipta.<sup>58</sup>

Al-Qur'an secara eksplisit melarang perilaku konsumsi yang berlebih dan tindakan pemborosan, Larangan ini tidak sekadar menyentuh aspek moral individu, melainkan mencerminkan prinsip universal tentang keadilan ekologis dan tanggung jawab kolektif terhadap ciptaan Tuhan. Dalam konteks lingkungan hidup, ajaran ini mengandung makna yang mendalam: pembatasan terhadap eksploitasi sumber daya alam secara rakus dan tidak berkelanjutan. Konsumsi yang berlebih merupakan bentuk ketidakadilan ekologis karena merampas hak generasi mendatang atas sumber daya yang sama, serta menyebabkan kerusakan lingkungan yang dikecam keras dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, prinsip moderasi (*wasatiyyah*) dan keseimbangan (*mīzān*) harus menjadi landasan dalam pola konsumsi dan pembangunan, agar tidak menyimpang dari nilai-nilai ilahiah yang menuntut perlindungan

---

<sup>57</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid. 4 Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 267.

<sup>58</sup> Valentina-Mariana Manoiu, et.al., "A Qualitative Exploration of the Holy Quran's Environmental Teachings," dalam *Jurnal Advances in Education*, Vol. 2 No. 5, Tahun 2016, hal. 6.

terhadap bumi sebagai amanah yang sakral.<sup>59</sup>

Dalam QS. Al-Isra/ 17:26-27 Allah swt Berfirman:

وَعَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ  
كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿٢٧﴾

*Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya.* (Al-Isra/ 17:26-27).

Dalam Tafsir al-Misbah, Quraish Shihab menjelaskan bahwa QS. Al-Isra ayat 26–27 memuat tiga prinsip moral utama dalam pengelolaan harta dan hubungan sosial: prinsip keadilan, tidak boros, dan tidak merusak. Prinsip keadilan tercermin dari perintah untuk memberikan hak kepada kerabat, orang miskin, dan musafir. Kata haqqahu yang digunakan dalam ayat mengindikasikan bahwa memberi bukan sekadar anjuran kebaikan, tetapi kewajiban sosial yang timbul dari ikatan kemanusiaan dan kerabat. Ini sejalan dengan prinsip adil dalam Islam, yaitu menempatkan sesuatu pada tempatnya secara proporsional. Sementara itu, larangan tabdzir (pemborosan) menunjukkan bahwa setiap penggunaan harta harus mempertimbangkan kemanfaatan dan kebutuhan. Quraish Shihab menegaskan bahwa boros tidak hanya berarti jumlah yang besar, tetapi juga pengeluaran untuk hal-hal yang tidak perlu, tidak bermanfaat, atau bahkan merusak diri dan lingkungan. Ayat 27 menyamakan para pemboros dengan “saudara-saudara setan” karena mereka telah menyimpang dari jalan syukur dan tanggung jawab. Pemborosan adalah salah satu bentuk perusakan yang dikecam dalam banyak ayat lainnya. Oleh karena itu, ayat ini secara komprehensif menanamkan kesadaran bahwa pemanfaatan harta harus dilakukan dengan adil (memberi sesuai kebutuhan dan hak), tidak mubazir (menghindari berlebih-lebihan), dan tidak merusak (baik secara sosial maupun ekologis).<sup>60</sup>

Surah Al-Isra: 26–27 menegaskan larangan terhadap pemborosan dengan menyatakan bahwa orang-orang yang boros adalah "saudara-saudara setan", dan bahwa setan itu sangat ingkar kepada Tuhannya. Ayat ini tidak hanya mengandung peringatan moral, tetapi juga mencerminkan dimensi etika ekoteologis yang dalam. Pengeluaran berlebihan (isrāf) diposisikan sebagai bentuk perilaku menyimpang dari etika ilahi (akhlaq ilahiyah),

<sup>59</sup> Reflita, "Eksplotasi Alam dan Perusakan Lingkungan Istinbath Hukum Atas Ayat-Ayat Lingkungan," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 17 No. 2, Tahun 2015, hal. 5.

<sup>60</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 7 Jakarta: Lentera Hati, 2002, 378–382.

karena mencederai prinsip keseimbangan (*mīzān*) dan keadilan (*‘adl*) yang menjadi landasan tatanan alam ciptaan Allah. Dalam konteks ekologi, pemborosan sumber daya alam menandakan ketidaktanggungjawaban terhadap amanah kekhalifahan (*khilāfah*) yang diemban manusia. Perspektif ini menekankan pentingnya konsumsi yang moderat dan bertanggung jawab bukan semata-mata demi keberlanjutan ekologis, tetapi juga demi menjaga stabilitas moral, spiritual, dan ekonomi masyarakat. Dengan demikian, ayat ini menjadi landasan normatif untuk membangun etika lingkungan berbasis Al-Qur'an yang relevan dengan tantangan krisis ekologi kontemporer.<sup>61</sup>

Menurut Sayyed Hossein Nasr, Al-Qur'an mengandung fondasi etika ekologis yang mendalam dan transendental, yang dibangun di atas nilai-nilai cinta terhadap ciptaan, keadilan kosmik, serta kesadaran akan keterhubungan makhluk dengan Sang Pencipta. Dalam pandangannya, relasi manusia dengan alam tidak bersifat utilitarian semata, melainkan merupakan refleksi dari keharmonisan metafisik antara makhluk dan Khalik. Etika lingkungan dalam Islam bersumber dari kesadaran spiritual bahwa alam adalah ayat-ayat Tuhan (*ayat kauniyyah*) yang harus dihormati, dijaga, dan dimaknai secara kontemplatif. Oleh karena itu, ekologi dalam Islam tidak berhenti pada aspek pelestarian fisik semata, tetapi merupakan bagian integral dari ibadah dan penghambaan kepada Allah swt. Menjaga lingkungan berarti menjalankan amanah ke-khalifahan dan menunjukkan rasa syukur atas karunia Ilahi, sekaligus memperkuat ikatan antara manusia dan tatanan kosmis yang suci.<sup>62</sup>

Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, salah satu pelopor ekoteologi Islam kontemporer, alam bukan sekadar entitas material yang dapat dieksploitasi, melainkan manifestasi dari kehendak dan kehadiran Ilahi. Setiap elemen alam baik itu tanah, air, udara, tumbuhan, maupun hewan—memiliki nilai sakral *sacred value* karena berasal dari Tuhan *al-Haqq* dan mencerminkan ayat-ayat kosmik-Nya. Oleh karena itu, memperlakukan alam secara semena-mena, tanpa rasa hormat terhadap kesuciannya, bukan hanya tindakan ekologis yang destruktif, tetapi juga merupakan bentuk pelanggaran spiritual dan pengingkaran terhadap tatanan sakral ciptaan Tuhan. Dalam kerangka ini, krisis lingkungan bukan sekadar persoalan teknis atau ekonomi, tetapi krisis spiritualitas modern yang telah memutus hubungan manusia dengan dimensi transenden alam. Seyyed Hossein Nasr menekankan perlunya rekonstruksi etika lingkungan berbasis pandangan dunia Islam tradisional, di mana manusia menjalankan perannya sebagai khalifah dengan penuh

---

<sup>61</sup> Moustapha Kamal Gueye and Najma Mohamed, "An Islamic Perspective on Ecology and Sustainability," dalam *Jurnal Ecotheology Sustainability and Religions of the World*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2022, hal 16.

<sup>62</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, New York: SUNY Press, 1987, hal. 160.

kesadaran spiritual, penghormatan metafisik, dan rasa tanggung jawab moral terhadap seluruh ciptaan.<sup>63</sup>

Sayyed Hossein Nasr menekankan urgensi reformulasi pendidikan agama dalam Islam agar tidak terjebak pada penyampaian dogma semata, tetapi mampu menumbuhkan kesadaran spiritual yang holistik terhadap alam sebagai ciptaan yang sakral. Bagi Nasr, salah satu akar krisis ekologi modern terletak pada hilangnya pandangan dunia tradisional yang memandang alam sebagai *ayat-ayat Tuhan* yang hidup dan sarat makna transenden. Oleh karena itu, pendidikan Islam harus diarahkan untuk membentuk kesadaran kosmologis, di mana alam dipahami bukan sekadar objek eksploitatif, tetapi sebagai ruang teofani tempat penampakan dan kehadiran Ilahi.<sup>64</sup>

Bagi Sayyed Hossein Nasr, *spiritual ecology* bukan sekadar pendekatan etis terhadap isu lingkungan, melainkan sebuah jalan kontemplatif dan teosofis yang berakar pada pandangan dunia sakral. Ia melihat bahwa krisis ekologis modern tidak dapat diselesaikan hanya dengan solusi teknis, karena akar masalahnya terletak pada keterputusan manusia dari fitrah spiritualnya yaitu keterhubungan ontologis dengan Tuhan, alam, dan dirinya sendiri. Dalam kerangka ini, *spiritual ecology* adalah usaha untuk mengembalikan kesadaran manusia terhadap statusnya sebagai makhluk yang memiliki tanggung jawab metafisik sebagai khalifah di bumi, dan bahwa bumi bukan milik manusia, tetapi amanah dari Tuhan.<sup>65</sup>

### 3. Prinsip Moderasi dalam konsumsi dan Eksploitasi Alam

Di tengah derasnya arus globalisasi dewasa ini, pola konsumsi masyarakat dunia menunjukkan kecenderungan yang terus meningkat secara signifikan. Tren ini dipengaruhi oleh gaya hidup materialistis yang secara masif dipromosikan melalui berbagai saluran media, baik konvensional maupun digital. Akibatnya, muncul berbagai permasalahan kompleks seperti meningkatnya ketimpangan sosial, kerusakan ekosistem, eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan, serta pemborosan energi yang mengancam keberlanjutan hidup umat manusia. Dalam konteks ini, pengkajian terhadap konsep *Israf* (berlebih-lebihan) dan *Tabdzir* (pemborosan) sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an menjadi semakin relevan dan mendesak. Kedua konsep tersebut tidak hanya mencerminkan etika spiritual dalam Islam, tetapi juga menyajikan prinsip-prinsip praktis yang dapat dijadikan pedoman dalam

---

<sup>63</sup> Nurul Pratiwi, et.al., "Analisis Perspektif Ismail Raji Al-Faruqi dan Seyyed Hossein Nasr tentang Islam dan Sains," dalam *Jurnal Al-Ubudiyah: Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 4, No. Tahun 2023, hal. 6.

<sup>64</sup> M. Akhsanudin, "Kontekstualisasi Pemikiran Sayyed Hossein Nasr Tentang Pendidikan Islam," dalam *Jurnal Afkaruna: International of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 1 Tahun 2024, hal 8

<sup>65</sup> Maftukhin, "Teologi Lingkungan Perspektif Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Dinamika Penelitian*, Vol. 16 No. 2, Tahun 2016, hal. 10.

menghadapi tantangan konsumsi berlebihan di era modern. Dengan memahami nilai-nilai ajaran Islam yang terkandung dalam konsep Israf dan Tabdzir, umat Islam didorong untuk mengembangkan gaya hidup yang lebih sederhana, hemat, dan bertanggung jawab dalam mengelola sumber daya alam.<sup>66</sup>

Dalam Al-Qur'an Allah swt. Berfirman dalam surah al-A'raf ayat 31

يَبْنَیْ عَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ  
الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾

*Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.*(al-A'raf 7:31)

إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿٤٧﴾

*Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya.*(al-Isra 17: 27)

Allah SWT secara jelas memberikan perintah kepada manusia untuk menikmati makanan dan minuman sebagai bagian dari pemenuhan kebutuhan hidup. Namun, perintah tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan diiringi dengan peringatan agar tidak bersikap berlebihan atau melampaui batas dalam konsumsi. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, kebebasan dalam menikmati rezeki yang telah dianugerahkan oleh Allah tetap harus dijalankan dalam koridor pengendalian diri dan keseimbangan. Salah satu ayat yang menegaskan hal ini adalah Surah Al-A'raf ayat 31, di mana Allah menyeru kepada anak-anak Adam agar menghiasi diri mereka setiap kali memasuki tempat ibadah, makan dan minum secukupnya, serta menghindari sikap berlebih-lebihan. Ayat ini menjadi dasar kuat bagi konsep *wasatiyyah* atau moderasi, yang merupakan prinsip penting dalam ajaran Islam dan berlaku dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam hal konsumsi dan gaya hidup. Lebih dari sekadar nasihat moral, ayat ini memberikan panduan praktis yang membentuk kesadaran spiritual dan sosial.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Meliana Esmiralda Wijaya, et. al, "Konsep Israf dan Tabdzir dalam al-Qur'an," dalam Jurnal Kajian Agama Islam, Vol. 9 No. 1 Tahun 2025, hal. 75.

<sup>67</sup> Robiatul Adawiyah Mohd, et.al, "Tafsir Tematik Konsep Israf Dalam Pengambilan Makanan Menurut Perspektif Al-Quran", dalam Jurnal Umran, Vol. 10 No. 2 Tahun 2023 hal. 4.

Moderasi ini juga mencerminkan tanggung jawab moral dan spiritual seorang hamba dalam mengelola rezeki dengan penuh kesadaran, tanpa melampaui batas yang ditetapkan syariat maupun akal sehat. Sebaliknya, sikap boros yang digambarkan dalam konsep Tabdzir dipandang sangat tercela dalam Islam. Al-Qur'an, dalam Surah Al-Isra' ayat 27, secara eksplisit menyatakan bahwa orang-orang yang melakukan pemborosan adalah 'ikhwan asy-syayatin' saudara-saudara setan. Penyebutan ini mengandung makna yang sangat mendalam, yaitu bahwa tindakan pemborosan bukan hanya tidak etis, tetapi juga mendekati sifat destruktif yang identik dengan godaan setan, yang bertujuan menjerumuskan manusia ke dalam kerusakan dan kehancuran.<sup>68</sup>

Dengan demikian, ajaran Islam menempatkan pengendalian diri dalam konsumsi sebagai bagian integral dari kesalehan pribadi dan sosial, yang berdampak besar terhadap kelestarian sumber daya, keadilan sosial, dan ketenangan jiwa. Konsep ini bukan hanya relevan dalam konteks spiritual, tetapi juga sangat aplikatif dalam menjawab tantangan zaman yang ditandai oleh budaya konsumtif dan eksploitasi berlebihan.

Fiqh lingkungan, sebagai cabang dari hukum Islam, memiliki peran penting dalam mengatur hubungan etis antara manusia dan lingkungan alam. Dalam kerangka maqāsid al-syarī'ah, perlindungan terhadap lingkungan hidup atau *hifz al-bi'ah* dipandang sebagai tujuan yang krusial, mengingat keberlangsungan hidup manusia sangat bergantung pada kelestarian alam. Ajaran Islam menekankan prinsip keadilan ekologis dan keseimbangan (*mīzān*), yang jika dilanggar akan berdampak pada kehancuran sistem kehidupan. Berbagai tindakan eksploitatif seperti penggundulan hutan secara masif, pencemaran sumber daya air, dan praktik penambangan destruktif merupakan bentuk nyata dari *fasād fi al-ard* (kerusakan di muka bumi). Kerusakan semacam ini tidak hanya mengancam makhluk hidup, tetapi juga mengkhianati amanah kekhalifahan yang telah Allah berikan kepada manusia. Oleh karena itu, dalam perspektif fiqh, perilaku yang menyebabkan kerusakan lingkungan secara sistemik tergolong sebagai perbuatan yang haram, karena bertentangan dengan nilai-nilai pelestarian dan keberlanjutan yang dianjurkan syariat. Dengan demikian, fiqh lingkungan berfungsi tidak hanya sebagai kerangka normatif, tetapi juga sebagai panduan spiritual dan moral dalam mengelola alam secara bertanggung jawab dan berkelanjutan.<sup>69</sup>

Seyyed Hossein Nasr memandang krisis ekologi modern bukan semata-mata sebagai persoalan teknis atau ilmiah, melainkan sebagai akibat langsung dari krisis spiritual yang lebih mendalam dalam peradaban modern.

---

<sup>68</sup> Dudung Abdurrahman, "Israf Dan Tabdzir: Konsepsi Etika-Religius dalam Al Qur'an dan Perspektif Materialisme-Konsumerisme", dalam *jurnal al-mukarnal*, Vol. 21 No. 1 tahun 2005 hal. 7.

<sup>69</sup> Amri Khoiriyah, *Islam dan Ekologi Spritual Studi Kearifan Ekologis Masyarakat Merapi*", *Desertasi*, Jakarta: Fakultas Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2021, hal. 50.

Ia menegaskan bahwa akar permasalahan ekologis terletak pada terputusnya hubungan sakral antara manusia dan alam, sebuah relasi yang dalam pandangan tradisional Islam berlandaskan pada kesadaran bahwa alam merupakan *āyāt Allāh* tanda-tanda kebesaran Tuhan. Dalam kerangka filsafat perenial yang ia kembangkan, Nasr menyatakan bahwa ketika manusia memandang alam semata sebagai objek material untuk dieksploitasi, maka ia telah kehilangan persepsi metafisik yang menempatkan alam sebagai realitas yang suci dan penuh makna spiritual. Konsekuensi dari reduksi ini adalah terjadinya eksploitasi sumber daya alam secara masif dan destruktif, karena manusia tidak lagi melihat nilai intrinsik yang terkandung dalam ciptaan Tuhan. Oleh karena itu, Nasr menyerukan pentingnya *revival* nilai-nilai spiritual dan metafisik dalam pandangan dunia modern, termasuk melalui reinterpretasi ajaran Islam yang menempatkan manusia sebagai khalifah yang bertanggung jawab atas pemeliharaan bumi. Baginya, pemulihan kesadaran akan kesucian alam adalah langkah mendasar dalam membangun paradigma ekologi yang berkelanjutan dan berkeadaban.<sup>70</sup>

Dalam kerangka teologi lingkungan yang dikembangkan oleh Seyyed Hossein Nasr, pendekatan terhadap alam semesta tidak dapat dilepaskan dari dimensi metafisis yang mendalam. Nasr memandang alam bukan sekadar sebagai entitas fisik yang netral, melainkan sebagai *theophany*, yakni penampakan Tuhan dalam bentuk ciptaan-Nya yang kasat mata. Konsep ini menempatkan alam sebagai wahana kehadiran Ilahi yang harus diperlakukan dengan penuh rasa hormat, kesadaran spiritual, dan tanggung jawab etis (Nasr, 1996). Dengan hilangnya pandangan ini dalam dunia modern yang sekuler dan materialistik, relasi manusia dengan alam menjadi relasi dominatif dan eksploitatif. Oleh sebab itu, Nasr menekankan bahwa prinsip moderasi (*wasatiyyah*) dalam konsumsi dan pemanfaatan sumber daya alam bukan hanya merupakan nilai moral, tetapi juga merupakan tanggung jawab spiritual yang bersumber dari kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam ciptaan-Nya. Moderasi, dalam pandangan ini, menjadi manifestasi dari keadilan kosmik, di mana manusia tidak melampaui batas dan tetap menjaga keseimbangan ekologis sebagaimana diperintahkan dalam syariat. Melampaui batas dalam mengeksploitasi alam tidak hanya berdampak ekologis, tetapi juga merupakan bentuk pelanggaran terhadap kesucian ciptaan, yang pada akhirnya mencerminkan degradasi spiritual umat manusia.<sup>71</sup>

Dalam tradisi fikih Islam, penggunaan sumber daya alam seperti air dan makanan diatur dengan prinsip kehati-hatian dan tidak berlebihan. Salah

---

<sup>70</sup> Ahmad Sururi, "Ecological sufism concepts in the thought of Seyyed Hossein Nasr" dalam *Jurnal Research, Society and Development*, Vol. 9 No. 10 Tahun 2020, hal. 14.

<sup>71</sup> Amilatul Khasanah dan Naibin, "Teologi Lingkungan Studi Fenomenologi Gerakan Environmentalisme Komunitas Air Kita Mojoagung", dalam *Jurnal Sosiologi Agama*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2021, hal. 13.

satu contoh yang sering dikutip adalah larangan menyia-nyiakan air saat berwudu, meskipun seseorang berada di dekat sumber air yang melimpah seperti sungai, Ketentuan ini mencerminkan nilai moderasi (*i'tidāl*) dan keseimbangan yang menjadi inti ajaran Islam, baik dalam pelaksanaan ritual ibadah maupun dalam aktivitas sosial dan ekonomi sehari-hari. Islam secara tegas mengajarkan bahwa segala bentuk konsumsi harus disertai dengan tanggung jawab dan kesadaran ekologis, yang berakar pada etika spiritual terhadap ciptaan Tuhan.<sup>72</sup>

Nilai-nilai lokal yang hidup dalam masyarakat tradisional di berbagai wilayah Indonesia turut memperkuat prinsip moderasi dalam eksploitasi sumber daya alam. Kajian tentang komunitas di kawasan Gunung Merapi, misalnya, mengungkapkan bahwa masyarakat setempat memiliki praktik ekologis yang berakar pada kearifan lokal dan spiritualitas Islam. Mereka menerapkan sistem pengelolaan alam yang memperhatikan siklus alam, larangan-larangan adat terhadap tindakan merusak lingkungan, serta penghormatan terhadap unsur-unsur alam sebagai bagian dari ciptaan Tuhan. Praktik-praktik ini mencerminkan pandangan kosmologis bahwa manusia harus hidup selaras dengan alam, bukan menaklukkannya. Secara konseptual, pendekatan tersebut selaras dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr yang menekankan pentingnya harmoni antara manusia dan alam melalui kesadaran metafisis dan etika spiritual. Dalam perspektif Nasr, sebagaimana dalam praktik masyarakat Merapi, alam dipandang bukan hanya sebagai objek ekonomi, tetapi sebagai entitas suci yang mencerminkan kehadiran Ilahi dan karenanya harus dikelola dengan penuh tanggung jawab moral dan spiritual. Oleh karena itu, integrasi antara kearifan lokal dan ajaran Islam menjadi dasar yang kuat untuk membangun etika lingkungan yang moderat dan berkelanjutan di tingkat komunitas.<sup>73</sup>

Tasawuf, sebagai dimensi esoteris dan spiritual dalam Islam, menawarkan fondasi etika yang mendalam dalam pengelolaan lingkungan hidup. Melampaui pendekatan hukum formal, ajaran tasawuf menekankan pentingnya hidup dalam kesederhanaan, kedekatan batin dengan alam, dan kesadaran akan keterhubungan eksistensial antara seluruh makhluk dan Sang Pencipta. Para sufi melihat alam sebagai manifestasi keindahan dan kebesaran Ilahi yang tidak hanya layak untuk dihormati, tetapi juga harus dijaga dengan penuh cinta dan tanggung jawab spiritual. Kesederhanaan hidup bukan dipahami sebagai penolakan terhadap dunia (*al-zuhd*) secara absolut,

---

<sup>72</sup> Siti Rohmah, et.al., *Hukum Islam dan Etika Pelestarian Ekologi: Upaya Mengurai Persoalan Lingkungan di Indonesia*, Malang: Universitas Brawijaya Press, 2021, hal. 140.

<sup>73</sup> Nida Humaida, et.al., "Characteristics of The Local Wisdom from South Borneo in Ecological Aspect", dalam *Jurnal Environmental Science and Engineering*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 30.

melainkan sebagai upaya menyucikan jiwa dari dominasi hawa nafsu dan keserakahan terhadap materi. Dalam konteks ini, bumi dan seluruh isinya dipandang sebagai amanah dari Allah swt. yang tidak boleh disia-siakan atau dieksploitasi secara berlebihan. Al-Ghazali, salah satu tokoh penting dalam tradisi tasawuf Islam, secara eksplisit mengaitkan pola konsumsi manusia dengan proses pensucian diri (*tazkiyah al-nafs*), menegaskan bahwa perilaku konsumtif dan serakah adalah penghalang utama bagi pencerahan spiritual. Oleh karena itu, etika tasawuf tidak hanya relevan dalam praktik ibadah personal, tetapi juga memberikan paradigma ekologis yang dapat menjadi solusi atas krisis lingkungan kontemporer melalui pembentukan kesadaran spiritual dan tanggung jawab ekologis yang berakar pada nilai-nilai transenden.<sup>74</sup>

Prinsip moderasi dalam syariah dan praktik *zuhud* dalam tasawuf secara sinergis membentuk fondasi etis dan spiritual bagi pengelolaan lingkungan yang berkeadilan dan berkelanjutan. Dalam kerangka syariah, moderasi (*wasatiyyah*) merupakan nilai utama yang menuntun umat Islam untuk bersikap seimbang dalam setiap aspek kehidupan, termasuk dalam konsumsi dan eksploitasi sumber daya alam. Syariah tidak hanya menegaskan larangan terhadap tindakan berlebih-lebihan (*israf*) dan pemborosan (*tabdzir*), tetapi juga mendorong pemanfaatan alam secara bijak sebagai bentuk tanggung jawab terhadap amanah Tuhan. Sementara itu, dalam perspektif tasawuf, praktik *zuhud* bukan berarti menolak dunia, tetapi merupakan bentuk penyucian jiwa dari keterikatan material yang berlebihan. Para sufi mengajarkan bahwa sikap sederhana, pengendalian diri, dan cinta terhadap ciptaan merupakan bagian dari kedekatan kepada Allah SWT. Dengan menggabungkan prinsip moderasi syariah dan laku spiritual tasawuf, terbentuklah etika lingkungan Islam yang memandang pelestarian alam bukan sekadar kewajiban sosial, tetapi juga ibadah dan jalan menuju kedekatan dengan Tuhan. Sinergi antara dimensi hukum dan spiritual ini menjadi pilar penting dalam membangun paradigma lingkungan yang adil, holistik, dan berkelanjutan dalam konteks peradaban Islam.<sup>75</sup>

Dalam tradisi tasawuf, keadilan tidak hanya dimaknai dalam konteks relasi sosial, tetapi juga mencakup harmoni kosmik antara manusia, alam, dan Tuhan. *Adl* berarti menempatkan segala sesuatu pada posisinya secara proporsional, termasuk dalam hal interaksi dengan alam semesta. Sementara itu, *i'tidāl* menekankan pentingnya keseimbangan batin dan eksternal, yang tercermin dalam gaya hidup sederhana, tidak berlebihan, serta senantiasa mempertimbangkan dampak ekologis dari setiap tindakan. Kedua prinsip ini

---

<sup>74</sup> Abdul Rahman Adi Saputra, et.al., *Rumah Moderasi Beragama : Perspektif Lintas Agama*, Yogyakarta: Bening Pustaka, 2019, hal 75.

<sup>75</sup> Aslichan, et.al., "Membangun Keadilan Sosial dan Lingkungan: Peran Agama di Abad ke-21", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. 26 No. 2025, hal. 10.

secara integral membentuk kesadaran spiritual bahwa alam bukan sekadar sumber daya ekonomi, melainkan manifestasi dari kehendak Ilahi yang harus diperlakukan dengan rasa hormat dan tanggung jawab. Dalam konteks krisis ekologi global saat ini, pendekatan tasawuf menghadirkan kerangka etis yang mampu melampaui model konservasi sekuler yang bersifat teknis, dengan menekankan transformasi batin manusia sebagai fondasi perubahan ekologis. Oleh karena itu, integrasi prinsip ‘*adl* dan ‘*tidāl* dalam pemikiran dan praksis ekologis Islam dapat menjadi kontribusi signifikan terhadap pembangunan paradigma lingkungan yang berkelanjutan dan transenden.<sup>76</sup>

### C. Kerusakan Lingkungan dalam Perspektif Al-Qur’an

#### 1. Gambaran Al-Qur’an tentang Kerusakan Bumi

Al-Qur’an secara eksplisit mengungkap bahwa kerusakan alam yang terjadi di darat maupun di laut merupakan akibat langsung dari ulah dan tindakan destruktif manusia sendiri. Hal ini ditegaskan dalam QS. Ar-Rum:41:

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

*Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (Ar-rum 30: 41).*

menunjukkan bahwa degradasi lingkungan, bencana alam, dan ketidakseimbangan ekosistem bukanlah fenomena alami semata, melainkan hasil dari perilaku manusia yang serakah, lalai, dan tidak bertanggung jawab terhadap amanah sebagai khalifah di bumi. Dengan demikian, Al-Qur’an menempatkan manusia sebagai aktor utama sekaligus penanggung jawab atas krisis ekologis yang menimpa dunia.<sup>77</sup>

Menurut Tafsir al-Maraqhi menyatakan bahwa telah tampak kerusakan di darat dan di laut akibat perbuatan tangan manusia, sebagai bentuk peringatan agar mereka kembali kepada jalan yang benar. Ayat ini menunjukkan bahwa berbagai bentuk degradasi lingkungan, seperti pencemaran udara, kerusakan hutan, pencemaran laut, dan perubahan iklim, bukanlah semata-mata proses alami, melainkan merupakan konsekuensi

<sup>76</sup> Aziz Ghufroon dan Saharudin, "Islam dan Konservasi Lingkungan: Telaah Pemikiran Fikih Lingkungan Yusuf al-Qaradhawi" dalam Jurnal Millab, Vol. 6 No. 1 tahun 2007 hal. 5.

<sup>77</sup> Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabir* Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.tp, hal. 41.

langsung dari tindakan manusia yang eksploitatif, serakah, dan tidak bertanggung jawab terhadap bumi sebagai amanah ilahi. Dengan demikian, Al-Qur'an memberikan kerangka etis yang tegas bahwa keberlangsungan lingkungan hidup sangat bergantung pada perilaku manusia. Kesadaran ini menempatkan manusia bukan hanya sebagai penghuni, tetapi juga sebagai khalifah yang bertugas menjaga keseimbangan dan keberlanjutan bumi, selaras dengan nilai-nilai tauhid dan keadilan lingkungan.<sup>78</sup>

Pendekatan kontekstual untuk membaca QS. Ar-Rum:41 sebagai kritik tajam terhadap praktik eksploitasi ekologis yang dilakukan oleh sistem ekonomi global berbasis industrialisme dan pasar bebas. ayat ini tidak sekadar menggambarkan akibat perbuatan manusia secara umum, melainkan mengandung dimensi ekologis profetik sebuah seruan ilahiah untuk mereformasi paradigma pembangunan yang bersifat destruktif. Dengan demikian, Al-Qur'an melalui ayat ini tidak hanya berfungsi sebagai teks normatif, tetapi juga sebagai sumber etika ekologis yang mengajak umat manusia untuk membangun peradaban yang berkeadilan ekologis, berkelanjutan, dan selaras dengan nilai-nilai tauhid dan tanggung jawab kosmik.<sup>79</sup>

Dalam pandangan ini, kerusakan lingkungan mencerminkan keterputusan manusia dari relasi transendentalnya dengan alam sebagai bagian dari ciptaan Tuhan. Renungan-renungan dalam kerangka ekoteologis menegaskan bahwa alam bukan sekadar objek utilitarian yang dapat dieksploitasi tanpa batas, melainkan entitas yang mengandung nilai kesucian *sacredness* karena ia merupakan manifestasi kehendak dan kebesaran Ilahi. Oleh karena itu, tindakan merusak lingkungan sejatinya adalah bentuk pengingkaran terhadap tanda-tanda Tuhan yang terbentang di alam semesta. Dalam konteks ini, menjaga lingkungan bukan hanya kewajiban etis, tetapi juga ibadah spiritual yang menegaskan kembali posisi manusia sebagai khalifah yang bertugas merawat dan menjaga tatanan kosmos sesuai dengan prinsip tauhid dan keseimbangan *mīzān* yang ditetapkan oleh Allah swt.<sup>80</sup>

Dalam perspektif ini, kerusakan alam dilihat sebagai akibat langsung dari sistem kehidupan yang dibangun atas dasar keserakahan, dominasi, dan pengabaian terhadap prinsip keadilan kosmik. Pendekatan *eco-sufism* atau sufisme ekologis menawarkan pembacaan alternatif yang lebih holistik terhadap krisis lingkungan, dengan menekankan bahwa akar utama dari

---

<sup>78</sup> Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid 4 Kairo: Matba'ah al-Babi al-Halabi, 1946, hal. 151.

<sup>79</sup> Siti Zahraini dan Yazin Imam Bostomi, "Human and Enviromental Harmony in The Qur'an Perspective: Analysis of Abdullah Saeed's Contextual Tafsir Approach", dalam *Jurnal At- Thullab*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2025, hal 14.

<sup>80</sup> Fikri Mahzumi, "Renungan Ekoteologis KH. Noer Nasroh Hadiningrat", dalam *Jurnal Islamica : Studi Keislaman*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2018, hal 16.

kehancuran ekologi terletak pada *ṭama* (keserakahan), *nafs* (egoisme), dan keterasingan spiritual manusia dari alam dan Tuhannya. Dalam kerangka ini, lingkungan bukan sekadar entitas fisik, tetapi cerminan dari dimensi batin dan relasi eksistensial manusia dengan Sang Pencipta. Oleh karena itu, solusi atas krisis ekologis tidak cukup dengan pendekatan teknis atau kebijakan semata, melainkan menuntut adanya transformasi batiniah yakni pemurnian hati, pengekangan hawa nafsu, serta penguatan kesadaran spiritual terhadap kesucian dan keseimbangan ciptaan. Dalam pandangan para sufi seperti Jalaluddin Rumi dan Ibn Arabi, pemulihan hubungan sakral antara manusia dan alam menjadi kunci utama untuk mengembalikan harmoni kosmos sebagaimana dikehendaki oleh Tuhan swt.<sup>81</sup>

Islam menjadikan pelestarian lingkungan sebagai bagian penting dari tujuan utama agama. Dalam konsep *al-daruriyyat al-khams*, pelestarian lingkungan dipandang sebagai syarat untuk mewujudkan nilai-nilai dasar Islam. Menjaga lingkungan sama artinya dengan menjaga agama (*hifz al-din*), karena lingkungan merupakan bagian dari tatanan kehidupan yang mendukung pelaksanaan ajaran. Melindungi alam juga berarti menjaga jiwa dan keselamatan sesama, sebab kerusakan lingkungan berdampak langsung pada kehidupan manusia. Selain itu, pelestarian alam penting untuk menjamin keberlangsungan generasi mendatang dari ancaman kerusakan dan eksploitasi sumber daya. Lingkungan yang terjaga membantu menjaga akal agar dapat mempertimbangkan dengan bijak antara manfaat dan mudarat. Lebih jauh, lingkungan juga merupakan bagian dari harta yang dikaruniakan Allah, seperti air, udara, dan pepohonan, yang harus dijaga demi kebaikan umat manusia lintas generasi.<sup>82</sup>

Al-Qur'an tidak hanya menjelaskan berbagai aspek penting dalam menjaga kelestarian lingkungan hidup, tetapi juga secara tegas mengecam segala bentuk kerusakan terhadapnya. Dalam membahas isu kerusakan lingkungan, Al-Qur'an menggunakan sejumlah istilah seperti *fasād*, *halākah*, dan *sā'a*, yang masing-masing memiliki konotasi moral, sosial, dan ekologis. Kata *fasād* dan turunannya disebutkan sebanyak 50 kali dalam berbagai konteks, menunjukkan betapa seriusnya persoalan ini dalam perspektif Islam. Istilah *fasād* diklasifikasikan ke dalam lima makna utama: pertama, perilaku menyimpang dan tidak memberikan manfaat bagi kehidupan; kedua, keadaan yang ditandai dengan ketidakteraturan atau kekacauan; ketiga, tindakan yang bersifat destruktif dan merusak tatanan; keempat, sikap acuh tak acuh atau penelantaran terhadap tanggung jawab moral; dan kelima, kerusakan ekologis secara langsung, yang mencakup degradasi sumber daya alam dan ekosistem.

---

<sup>81</sup> Nur Arfiyah Febriani, Ekosufisme Berwawasan Gender dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2017, hal. 127.

<sup>82</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Ri'ayah Al-Bi'ah Fi Syari'at Al-Islam*, Kairo: Dar alSyuruq, 2001, hal. 64-72

Dengan demikian, kerusakan lingkungan menurut Al-Qur'an bukan hanya persoalan fisik, tetapi juga mencerminkan krisis etika dan spiritual manusia terhadap amanah sebagai khalifah di muka bumi.<sup>83</sup>

Para mufassir pesantren secara implisit mengaitkan ayat-ayat tentang kerusakan lingkungan dengan dimensi akhlak. Mereka menafsirkan bahwa kerusakan yang terjadi di bumi tidak semata-mata bersifat fisik atau ekologis, melainkan mencerminkan kerusakan moral manusia sebagai pelaku utama. Dalam pandangan ini, kerusakan lingkungan dipahami sebagai akibat dari runtuhnya kesadaran etis dan tanggung jawab spiritual manusia dalam memakmurkan bumi. Tindakan-tindakan yang merusak alam—seperti eksploitasi berlebihan, pengabaian terhadap keseimbangan ekosistem, dan sikap acuh tak acuh terhadap keberlanjutan alam dilihat sebagai manifestasi dari akhlak yang menyimpang. Maka, pemeliharaan lingkungan oleh para mufassir pesantren tidak hanya menjadi isu ekologi, tetapi juga panggilan untuk memperbaiki karakter dan perilaku manusia berdasarkan nilai-nilai moral Islam.<sup>84</sup>

## 2. Korelasi antara Dosa Sosial dan Bencana Ekologis

Dalam konteks ekologi, dosa sosial dapat dimaknai sebagai bentuk kezaliman kolektif terhadap lingkungan hidup yang berdampak sistemik dan lintas generasi. Manifestasinya antara lain berupa eksploitasi sumber daya alam secara masif, yang dilakukan tanpa mempertimbangkan daya dukung lingkungan dan keseimbangan ekosistem. Selain itu, konsumerisme yang tidak berkelanjutan turut mempercepat laju kerusakan alam melalui pola konsumsi berlebihan dan produksi limbah yang tidak terkendali. Ketimpangan distribusi sumber daya dan limbah juga menjadi bentuk nyata dosa sosial, di mana kelompok masyarakat tertentu menikmati hasil eksploitasi alam, sementara kelompok lain menanggung beban pencemaran dan kerusakan. Yang tak kalah penting, pengabaian terhadap prinsip keseimbangan (*mīzān*) sebuah nilai fundamental dalam Islam yang mengajarkan harmoni antara manusia dan alam menyebabkan kerusakan ekologis yang semakin parah. Dalam hal ini, Presiden Turki, Recep Tayyip Erdoğan, mengingatkan bahwa Islam secara tegas melarang *fasād* (kerusakan), baik dalam bentuk spiritual, sosial, maupun ekologis. Larangan ini menunjukkan bahwa kepedulian terhadap kelestarian lingkungan merupakan bagian integral dari ajaran Islam.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Dede Rodin, "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-ayat Ekologis", dalam *Jurnal Al-Tahrir*, Vol 17, No. 2 Tahun 2017, hal. 391.

<sup>84</sup> Rustam Ibrahim, et.al., "Konsep Ramah Lingkungan dalam Perspektif Alquran, Hadis, dan Kitab Kuning Di Pesantren", dalam *Jurnal Madania*, Vol 21 No 2 Tahun 2017 hal. 212.

<sup>85</sup> Recep Ardhaignan, *Islamic Ecological Theology*, Kahramanmaras: ResearchGate, 2023, hal. 67

Dosa Sosial merujuk pada tindakan yang keliru secara moral atau spiritual, yang dilakukan secara bersama-sama oleh sekelompok orang atau menjadi bagian dari sistem sosial yang lebih luas. Dalam ajaran Islam, dosa tidak selalu bersifat individual; ada pula bentuk dosa struktural yang muncul dari perilaku kolektif yang terus-menerus dan masif. Al-Qur'an menjelaskan bahwa suatu kaum dapat menerima hukuman dari Allah bukan hanya karena dosa individu, melainkan karena kezaliman yang dilakukan secara komunal oleh masyarakat tersebut.

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴿٥٩﴾

*Dan tidak adalah Tuhanmu membinasakan kota-kota, sebelum Dia mengutus di ibukota itu seorang rasul yang membacakan ayat-ayat Kami kepada mereka; dan tidak pernah (pula) Kami membinasakan kota-kota; kecuali penduduknya dalam keadaan melakukan kezaliman.(Al-Qasas 28:59)*

Dalam kerangka pandangan Islam, krisis ekologis tidak semata-mata dipahami sebagai kegagalan teknis atau kebijakan, melainkan juga sebagai konsekuensi dari pelanggaran nilai-nilai moral dan spiritual yang bersifat kolektif sebuah bentuk dosa sosial *ma'siyat jamā'iyah* yang mencerminkan rusaknya hubungan manusia dengan Tuhan, sesama, dan alam. Eksploitasi alam secara rakus, sikap tamak, dan pengingkaran terhadap amanah sebagai *khalifah fil-ardh* (wakil Allah di bumi) menjadi akar dari disintegrasi ekosistem. Oleh karena itu, penyelesaian krisis ekologi tidak cukup hanya melalui pendekatan ilmiah dan kebijakan teknokratik, tetapi juga membutuhkan rekonstruksi etika lingkungan yang berakar pada kesadaran spiritual dan tanggung jawab transendental manusia terhadap ciptaan Tuhan.<sup>86</sup>

Dalam ajaran Islam, dosa tidak semata bersifat individual, melainkan juga dapat berwujud dalam bentuk kolektif yakni pelanggaran moral yang dilakukan secara sistemik oleh suatu komunitas atau masyarakat. Al-Qur'an secara tegas menyatakan hal ini dalam firman-Nya:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ  
وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾

<sup>86</sup> Ahmad Abedi Sarvestani dan Mansoor Shahvali, "Environmental Ethics: Toward an Islamic Perspective", dalam *Jurnal IDOSI Publications*, Vol. 3 No. 4 Tahun 2008, hal. 7.

*Jikalau sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya. (Al-A'raf 7: 96)*

Ayat ini tidak hanya memperlihatkan korelasi antara moralitas kolektif dan keberkahan alam, tetapi juga menegaskan bahwa kezaliman yang dilakukan secara komunal dapat mengundang hukuman Tuhan dalam bentuk krisis yang bersifat struktural.

Konsep ini menyingkap dimensi spiritual yang sistemik dalam kehidupan sosial: bahwa masyarakat yang mengabaikan nilai-nilai etika ilahiyah, seperti keadilan, amanah, dan tanggung jawab terhadap lingkungan, akan menuai konsekuensi tidak hanya di akhirat, tetapi juga di dunia. Dengan kata lain, kehancuran ekologis atau sosial tidak lepas dari degradasi spiritual umat manusia secara kolektif. Oleh karena itu, pemulihan terhadap krisis yang tengah dihadapi umat hari ini tidak cukup melalui pendekatan rasional atau teknokratik semata, melainkan juga memerlukan taubat sosial yakni kesadaran kolektif untuk kembali kepada nilai-nilai tauhid, keadilan, dan keselarasan dengan ciptaan Tuhan<sup>87</sup>

Dalam tradisi intelektual Islam, hukum kausalitas dipahami melalui konsep *Sunnatullah*, yaitu ketetapan-ketetapan Tuhan yang berlaku secara konsisten dalam tatanan alam semesta, kehidupan sosial, dan sejarah umat manusia. *Sunnatullah* mencerminkan prinsip bahwa segala sesuatu di alam ini tunduk pada hukum-hukum tetap yang telah ditetapkan oleh Allah, dan tidak ada satu pun tindakan manusia yang luput dari implikasi dan akibatnya. Prinsip ini tidak hanya bersifat fisik atau empirik, tetapi juga memiliki dimensi teologis dan etis yang mendalam. Pelanggaran terhadap keseimbangan alam yang telah ditetapkan oleh Allah akan mendatangkan konsekuensi, baik berupa kerusakan material maupun kehancuran spiritual. Dalam konteks krisis ekologi, kerusakan lingkungan dapat dimaknai sebagai manifestasi dari *Sunnatullah* yang menunjukkan respons alam atas perilaku manusia yang eksploitatif, serakah, dan lalai terhadap amanah sebagai khalifah di bumi. Dengan kata lain, bencana ekologis merupakan bentuk balasan yang bersifat simultan alami sekaligus spiritual sebagai akibat dari kerusakan sistemik terhadap tatanan kosmis yang sakral.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Syed Shahid Ali, "The Quranic Morality: An Introduction to the Moral-System of Quran" dalam *Jurnal Islam and Muslim Societies: A Social Science*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2015, hal. 11.

<sup>88</sup> Reflita, "Eksplotasi Alam dan Perusakan Lingkungan Istinbath Hukum Atas Ayat-Ayat Lingkungan", dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2015, hal. 149.

Masyarakat modern saat ini hidup dalam sistem global yang sangat dipengaruhi oleh ideologi kapitalisme dan budaya konsumerisme yang kerap kali mengabaikan prinsip etika dan keberlanjutan. Orientasi hidup yang menempatkan pertumbuhan ekonomi, akumulasi modal, dan kepuasan material sebagai tujuan utama telah melahirkan pola konsumsi yang eksploitatif terhadap sumber daya alam. Dalam perspektif teologis Islam, tindakan semacam ini dapat dikategorikan sebagai *dosa struktural*, yakni bentuk pelanggaran etis yang tidak dilakukan secara individual semata, tetapi berlangsung secara sistemik dan dilembagakan dalam struktur sosial, ekonomi, dan politik<sup>89</sup>

Dalam banyak komunitas lokal, terutama yang masih memelihara kearifan religius dan budaya tradisional, bencana alam sering dimaknai bukan sekadar sebagai fenomena alamiah, tetapi sebagai bentuk teguran ilahi atau konsekuensi spiritual dari dosa kolektif manusia terhadap alam. Pandangan ini mencerminkan suatu *interpretasi teologis yang hidup dan mengakar* dalam kesadaran masyarakat, di mana hubungan manusia dengan alam tidak hanya bersifat material, tetapi juga sakral. Eksploitasi lingkungan secara berlebihan baik melalui perusakan hutan, pencemaran air, maupun perampasan lahan dipandang sebagai bentuk pelanggaran etis yang menimbulkan ketidakseimbangan kosmis. Ketika batas-batas keseimbangan ekologis dilampaui, maka bencana dipahami sebagai bentuk teguran atau peringatan dari Tuhan, agar manusia kembali pada jalan yang benar.<sup>90</sup>

Seyyed Hossein Nasr, salah satu pemikir Islam terkemuka dalam bidang filsafat lingkungan, menegaskan bahwa krisis ekologis dewasa ini tidak dapat dipisahkan dari krisis spiritual yang melanda peradaban modern. Dalam karya monumentalnya *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Nasr mengemukakan bahwa akar dari kehancuran lingkungan terletak pada perubahan mendasar dalam cara manusia memandang alam. Manusia modern, menurutnya, telah tercerabut dari pandangan dunia tradisional yang mengakui kesakralan alam sebagai manifestasi dari kehadiran Ilahi. Dengan demikian, menurut Nasr, pemulihan lingkungan mensyaratkan bukan hanya reformasi teknis atau kebijakan ekologis, tetapi juga rekonstruksi spiritual manusia modern, yakni dengan menghidupkan kembali kesadaran kosmologis yang

---

<sup>89</sup> Recep Ardogan, *Islamic Ecological Theology the Basics of the Ecological Approach in the Muslim Social Theology*, Turki: Kahramanmaras, 2023, Hal 102.

<sup>90</sup> Anri Naldi, et.al., "Tawhid of The Sky and Tawhid of The Earth: Theological Reflections of the People of Medan Post-Natural Disaster", dalam *Jurnal Pharos Journal of Theology*, Vol. 106 No. 2 Tahun 2025, hal. 18.

menempatkan manusia sebagai makhluk yang memiliki tanggung jawab spiritual terhadap alam sebagai ciptaan Tuhan.<sup>91</sup>

Dalam kerangka kosmologi Islam, alam semesta dipandang bukan sekadar entitas fisik yang pasif, tetapi merupakan manifestasi dari *ayat-ayat Tuhan* (signs of God) yang menyiratkan kehadiran, kekuasaan, dan kebijaksanaan Ilahi dalam segala aspek ciptaan. Al-Qur'an berulang kali menyebut bahwa langit, bumi, gunung, lautan, bahkan hewan dan tumbuhan adalah *tanda-tanda* (ayāt) yang menyeru manusia untuk merenung dan mengenali keesaan Tuhan. Dengan demikian, alam tidak hanya memiliki nilai material, tetapi juga mengandung dimensi spiritual dan epistemologis yang mendalam. Dalam pandangan ini, alam adalah *subjek spiritual* yang memiliki hak untuk dihormati, dipelihara, dan tidak diperlakukan secara sewenang-wenang.<sup>92</sup>

Seyyed Hossein Nasr mengkritik keras ilmu pengetahuan modern karena telah terlepas dari nilai-nilai spiritual dan metafisik yang menjadi fondasi ilmu dalam peradaban tradisional. Pandangan dunia modern telah memutuskan hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan, sehingga melahirkan krisis ekologis sebagai refleksi dari krisis spiritual manusia itu sendiri. Menurut Nasr, alam adalah manifestasi dari ayat-ayat Tuhan yang harus dihormati, bukan dikuasai secara sewenang-wenang. Oleh karena itu, pemulihan lingkungan tidak cukup dilakukan melalui pendekatan ilmiah-teknologis, tetapi harus disertai dengan rekonstruksi spiritualitas manusia. Ilmu pengetahuan perlu dipulihkan ke dalam kerangka kosmologi yang sakral, di mana rasio dan wahyu berjalan beriringan. Kesadaran ekologis yang sejati, menurut Nasr, lahir dari kesadaran akan keterhubungan kosmis dan tanggung jawab spiritual manusia sebagai khalifah di bumi. Dengan demikian, penyelamatan bumi menuntut kebangkitan kembali *hikmah*, yaitu ilmu yang menyinari hati dan mengakar dalam kesadaran Ilahiyah.<sup>93</sup>

Menurut Seyyed Hossein Nasr, dosa paling mendasar yang menimpa umat manusia modern adalah *ghaflah*, yaitu kelalaian spiritual yang membuat manusia lupa akan realitas metafisik dan kehadiran Tuhan dalam ciptaan-Nya. Dalam pandangan Nasr, *ghaflah* menyebabkan manusia modern kehilangan kemampuan untuk melihat alam sebagai entitas yang sakral, sebagai *ayat-ayat*

---

<sup>91</sup> Sayyed Hosein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Beltsville, MD: ABC International Group, 1997, hal. 154.

<sup>92</sup>Hamid Fahmy Zarkasyi, et.al., "God and Cosmos as Reality: An Inquiry to the Interconnection among Islamic Philosophical Doctrine", dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2019, hal. 15.

<sup>93</sup> Moh. Anas, "Kritik Hossein Nasr Atas Problem Sains dan Modernitas", dalam *Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol 6 No. 1 Tahun 2012, hal 26.

*Tuhan* yang memancarkan makna Ilahi. Akibat dari kelalaian ini, manusia tidak lagi memperlakukan bumi dengan rasa hormat, melainkan melihatnya semata-mata sebagai komoditas yang dapat dieksploitasi demi keuntungan material. Pandangan dunia sekularistik dan mekanistik ini menumpulkan dimensi spiritual dalam diri manusia dan membutuhkan kesadaran ekologisnya. Alam tidak lagi dianggap sebagai amanah, melainkan sebagai sumber daya yang bisa dikuras habis. Bagi Nasr, *ghaflah* adalah akar dari krisis ekologis karena ia memutus relasi kosmik antara manusia, alam, dan Tuhan. Oleh karena itu, solusi terhadap krisis ini tidak cukup berupa reformasi sistem, tetapi harus dimulai dari penyembuhan batin manusia. Menyadarkan manusia dari *ghaflah* berarti membangkitkan kembali kesadaran spiritual dan etika sakral dalam berinteraksi dengan alam semesta.<sup>94</sup>

Ekologi modern menegaskan bahwa berbagai bentuk kerusakan lingkungan seperti deforestasi, pencemaran air, dan polusi udara bukanlah peristiwa yang terjadi secara alami atau kebetulan belaka, melainkan hasil langsung dari sistem produksi dan konsumsi manusia yang bersifat eksploitatif dan tidak etis. Pola ekonomi global yang berorientasi pada pertumbuhan tanpa batas dan akumulasi keuntungan telah menciptakan struktur sosial yang secara sistemik merusak keseimbangan ekologis. Dalam kerangka etika lingkungan, tindakan kolektif semacam ini dikenal sebagai *dosa sistemik*, yakni pelanggaran moral yang terlembagakan dan berlangsung terus-menerus dalam skala struktural. Dosa ini tidak dilakukan oleh satu individu, melainkan oleh sistem dan kebijakan yang mengabaikan keberlanjutan, keadilan ekologis, serta hak generasi mendatang.<sup>95</sup>

### 3. Solusi Qur'ani: Taubat Ekologis dan Pemulihan

Krisis ekologis yang melanda dunia saat ini kian menyingkap aspek moral dan spiritual yang selama ini kurang mendapat perhatian serius. Di tengah dominasi pendekatan berbasis teknologi dan regulasi hukum dalam menangani isu lingkungan, Islam menawarkan perspektif khas yang disebut taubat ekologis. Konsep ini bukan sekadar praktik ibadah formal, tetapi merupakan kesadaran kolektif atas dosa sosial terhadap alam dan kerusakan ekosistem yang disebabkan oleh perilaku manusia. Dalam pandangan Al-

---

<sup>94</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam, Science, Muslims, and Technology*, Pakistan: Islamabad, Tahun 2009, hal. 119.

<sup>95</sup> Nadira Mirametova, et.al., "Pollution and Its Ecological Consequences: Strategies for Mitigating Environmental Damage", dalam *Jurnal Biomedical Science & Pharmaceutical Innovation*, Vol. 04 No 10 Tahun 2024, hal. 16.

Qur'an, istighfar dan transformasi batin menjadi elemen utama dalam proses pemulihan dan rekonsiliasi ekologis.<sup>96</sup>

Taubat ekologis merupakan manifestasi dari kesadaran kolektif umat manusia untuk menghentikan segala bentuk eksploitasi dan perusakan terhadap lingkungan alam. Ia bukan sekadar seruan moral, tetapi sebuah ajakan mendalam untuk kembali pada nilai-nilai tauhid yang menempatkan manusia sebagai khalifah di bumi bertanggung jawab menjaga keseimbangan, keharmonisan, dan keberlanjutan ciptaan Tuhan. Konsep ini tidak hanya memuat dimensi etis dan spiritual, tetapi juga mengandung aspek aksiologis yang menekankan pentingnya nilai-nilai luhur dalam membangun relasi yang selaras antara manusia, alam, dan Sang Pencipta.<sup>97</sup>

وَيَقَوْمٌ أَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ ثَابَرُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ ﴿٥٦﴾

*Dan (dia berkata): "Hai kaumku, mohonlah ampun kepada Tuhanmu lalu bertobatlah kepada-Nya, niscaya Dia menurunkan hujan yang sangat deras atasmu, dan Dia akan menambahkan kekuatan kepada kekuatanmu, dan janganlah kamu berpaling dengan berbuat dosa". (hud 11: 52)*

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ  
الْفُسَادَ ﴿٢٥﴾

*Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan. (Al-Baqarah 2:205)*

Dua ayat ini membentuk fondasi pemikiran Qur'ani yang menunjukkan bahwa taubat, atau kembali kepada Tuhan, menjadi jalan menuju keberkahan lingkungan. Sebaliknya, kerusakan alam merupakan akibat langsung dari kesombongan dan ketidakadilan sosial yang dilakukan oleh manusia.

<sup>96</sup> Muh. Syamsuddin, "Krisis Ekologi Global dalam Perspektif Islam" dalam *Jurnal Sosiologi Reflektif*, Vol. 11, N0. 2 Tahun 2017, hal. 21.

<sup>97</sup> Muhammad Yusuf Qardlawi, "Demensi Ekolitarasi dalam penafsiran Al-Qur'an kontemporer: Telaah Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir karya Ibn 'Ashur 1879-1973", dalam *Desertasi*. Jakarta: Fakultas Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2021, hal 145.

Istighfar dalam Islam tidak sekadar ucapan lisan memohon ampun, melainkan sebuah ekspresi mendalam dari kesadaran eksistensial dan tanggung jawab spiritual. Ia mencerminkan proses reflektif di mana manusia menyadari keterbatasannya, mengakui pelanggaran terhadap tatanan ilahi, dan terdorong untuk memperbaiki hubungan secara holistik baik dengan Allah, dengan sesama manusia, maupun dengan alam. Istighfar merupakan "penyesalan hati, tekad untuk meninggalkan dosa, dan komitmen untuk tidak mengulanginya kembali" sebuah proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) yang menuntut perubahan batin dan tindakan nyata. Maka, istighfar bukan hanya bentuk pengakuan, tetapi juga langkah awal menuju rekonstruksi etika, keadilan sosial, dan keseimbangan ekologis.<sup>98</sup>

Dalam konteks ekologi, istighfar mengandung makna yang lebih dari sekadar pengakuan dosa secara individual ia merupakan kesadaran kolektif bahwa perilaku serakah, eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan, dan gaya hidup konsumtif adalah bentuk nyata dari dosa sosial terhadap ciptaan Tuhan. Tindakan-tindakan ini tidak hanya merusak bumi, tetapi juga mengganggu mīzān (keseimbangan) yang telah ditetapkan oleh Allah dalam sistem kehidupan. Oleh karena itu, taubat ekologis menjadi langkah spiritual sekaligus etis, yang mencakup permohonan ampun atas kerusakan yang telah terjadi dan komitmen untuk mengubah cara hidup dari dominasi menuju keberlanjutan, dari eksploitasi menuju perawatan, dari egoisme menuju harmoni dengan alam. Taubat ini bukan semata ritual, tetapi perubahan paradigma, di mana manusia kembali mengambil peran sebagai khalifah (penjaga) bumi, bukan sebagai perusakannya.<sup>99</sup>

Dalam perspektif Qur'ani, tindakan memulihkan lingkungan hidup tidak hanya berfungsi sebagai tanggung jawab etis, tetapi juga dikategorikan sebagai amal saleh yang mengandung nilai ibadah ekologis. Pemulihan ekosistem seperti penghijauan lahan gundul, revitalisasi sungai yang tercemar, konservasi keanekaragaman hayati, serta perlindungan hutan dari eksploitasi adalah manifestasi nyata dari istighfar yang substansial, yaitu pertobatan yang diwujudkan dalam transformasi perilaku dan tatanan sosial. Dalam konteks ini, setiap upaya menjaga dan memperbaiki alam menjadi bentuk kesalehan sosial yang menyatu dengan dimensi spiritual, sebagaimana diajarkan dalam QS. Hud: 52 dan QS. Al-Baqarah: 205 di atas . Dengan

---

<sup>98</sup> Moh Khasan, Perspektif Islam dan Psikologi Tentang Pemaafan, dalam *Jurnal At-Taqaddum*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2017, hal. 13.

<sup>99</sup> Delinda Elizabeth Arintonang, et.al., Relasi Alam dengan Eksistensi Manusia Terhadap Krisis Ekologi Berdasarkan Perspektif Filsafat-Teologis, dalam *Jurnal Teologi kharismatika*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2023 hal. 12.

demikian, ekologi Qur'ani menempatkan pemulihan lingkungan sebagai bagian integral dari ketaatan kepada Allah, sekaligus ekspresi kembalinya manusia pada fitrah sebagai khalifah yang menjaga keseimbangan bumi.<sup>100</sup>

Musibah alam dalam Al-Qur'an tidak dipandang semata sebagai fenomena fisik atau gejala alamiah, melainkan sering kali dikaitkan dengan kelalaian spiritual dan moral manusia dalam menjaga keseimbangan kosmik. Banjir bandang, kekeringan ekstrem, badai dahsyat, hingga gempa bumi, dapat dimaknai sebagai ayat-ayat kauniyah tanda-tanda Tuhan dalam ciptaan yang berfungsi sebagai peringatan eksistensial agar manusia kembali menyadari tanggung jawabnya sebagai khalifah. Ayat-ayat seperti QS. Ar-Rum:41 dan QS. Al-A'raf:56 menunjukkan bahwa kerusakan yang terjadi di darat dan laut merupakan akibat dari ulah tangan manusia sendiri (يَمَا كَسَبَتْ (أَيْدِي النَّاسِ)), bukan sekadar proses alam. Dalam konteks ini, musibah alam menjadi mekanisme korektif ilahiah yang mendorong pertobatan kolektif dan reformasi ekologis yakni perubahan cara pandang, gaya hidup, dan sistem produksi yang lebih etis dan berkelanjutan.<sup>101</sup>

Fiqh lingkungan dapat diperkuat melalui pendekatan maqāsid al-syarī'ah, yakni dengan menempatkan perlindungan terhadap alam *hifz al-bī'ah* sebagai bagian integral dari tujuan-tujuan syariat. Dalam kerangka ini, lingkungan hidup tidak hanya dipandang sebagai objek eksploitasi ekonomi, tetapi sebagai amanah ilahiah yang harus dijaga demi kemaslahatan bersama. Pemulihan ekosistem meliputi rehabilitasi hutan, pengelolaan limbah, dan konservasi sumber daya alam termasuk dalam upaya menjaga keberlangsungan hidup dan keberlanjutan generasi. Oleh karena itu, dalam maqasid kontemporer, *hifz al-bī'ah* dapat diposisikan sebagai maqasid tersendiri atau menjadi bagian dari maqasid-maqasid utama yang saling terhubung. Pendekatan ini relevan dalam menjawab tantangan krisis ekologis global dengan menawarkan kerangka etis-teologis yang mendorong keadilan ekologis dan tanggung jawab kolektif umat.<sup>102</sup>

Pemulihan ekologis dalam Islam tidak hanya menjadi tanggung jawab moral individu, tetapi juga merupakan kewajiban kolektif (*fard kifayah*) yang menuntut sinergi antara masyarakat, institusi keagamaan, dan negara. Dalam konteks ini, negara memiliki peran strategis dalam menerapkan kebijakan

<sup>100</sup>Arifin Muhammad Ade, *Narasi Ekologi: Kiamat Serangga dan Masa Depan Bumi*, Yogyakarta: Samudra Biru, 2020, hal. 143.

<sup>101</sup>Sudarnoto Abdul Hakim dan Zubair, *Tafsir Musibah Esai Agama, Lingkungan, Sosial-Politik, dan Covid-19*, Suara Muhammadiyah: Yogyakarta, 2020, hal. 204.

<sup>102</sup>Matsna Afwi Nadia dan M. Riyan Hidayat, *Fiqh Lingkungan: Analisis Atas Qs. Ar-Rum 30: 41 Prespektif Maqasidi*, dalam *Jurnal At-Tahfidz*, Vol. 5 No. 01 Tahun 2023, hal. 10.

publik yang berpihak pada keadilan ekologis. konsep jihad ekologis sebagai bentuk perjuangan aktif umat Islam dalam merespons krisis lingkungan yang kian kompleks. Jihad ini bukan dalam arti militeristik, melainkan sebagai gerakan transformasi sosial dan spiritual untuk melawan sistem eksploitasi alam yang tidak etis. Salah satu bentuk jihad ekologis adalah mendorong regulasi berbasis “green constitution”, yakni konstitusi atau kebijakan hukum yang menjamin perlindungan terhadap lingkungan sebagai bagian dari hak asasi ekologis dan tanggung jawab antargenerasi. Dengan demikian, jihad ekologis menjadi wadah aktualisasi nilai-nilai Islam dalam ranah kebijakan, advokasi publik, dan reformasi struktural demi keberlanjutan bumi sebagai rumah bersama seluruh makhluk ciptaan Allah.<sup>103</sup>

Bencana-bencana ekologis seperti banjir, kekeringan, dan polusi udara maupun air tidak semata-mata merupakan fenomena alam yang terjadi secara acak, melainkan dapat dimaknai sebagai konsekuensi dari pelanggaran manusia terhadap hukum-hukum Tuhan yang mengatur keseimbangan ciptaan-Nya. musibah lingkungan harus dilihat sebagai bentuk *tanbih ilahi* teguran dari Tuhan yang bertujuan membangkitkan kesadaran spiritual dan moral kolektif. Teguran ini mengandung pesan penting agar manusia tidak terus-menerus bersikap eksploitatif terhadap alam, melainkan segera melakukan refleksi diri yang mendalam, menata ulang relasi dengan lingkungan, serta mengambil langkah nyata menuju tatanan hidup yang lebih selaras dengan prinsip-prinsip ekologi dan tauhid.<sup>104</sup>

Taubat dalam perspektif al-Qur’an tidak terbatas pada dimensi ritualistik atau pengucapan lisan semata, melainkan mencerminkan proses transformatif yang menyeluruh dalam memperbaiki hubungan manusia baik secara vertikal dengan Allah (*habl min Allah*), maupun secara horizontal dengan sesama manusia dan seluruh makhluk ciptaan, termasuk alam. Krisis lingkungan yang kian parah dewasa ini mencerminkan bukan hanya kerusakan fisik, tetapi juga kehampaan spiritual dan disharmoni moral yang mengakar dalam cara pandang manusia terhadap alam. Dalam konteks ini, taubat ekologis menjadi sebuah langkah etis dan spiritual yang signifikan untuk memulai proses pemulihan komprehensif terhadap tatanan kehidupan, mencakup aspek sosial, budaya, dan ekologis. Ia menuntut perubahan paradigma dari dominasi dan eksploitasi menuju kesadaran akan keterhubungan, tanggung jawab, dan keberlanjutan, sebagaimana diajarkan

---

<sup>103</sup> H.Syamsul Arifin. et.al., *Jihad Ekologis Kaum Bersarung: Melawan Eksploitasi, Meneguhkan Green Constitution*, Malang : Pustaka Peradaban, 2022, hal. 19.

<sup>104</sup>H. Masturin dan Nadhrin, *Ecosufism-Based Learning: Mewujudkan Keseimbangan Mental Santri di Pesantren Jawa Tengah*, Semarang: CV Lawwana, 2025, hal. 80.

dalam nilai-nilai tauhid dan amanah dalam al-Qur'an.<sup>105</sup>

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa dalam merespons krisis lingkungan global, dunia Islam perlu menggali dan menampilkan kembali khazanah intelektual serta warisan etika Islam yang sarat dengan pandangan yang arif terhadap alam semesta, lingkungan hidup, dan dimensi teologis dari alam. Menurutnya, Islam memiliki paradigma kosmologis yang berbeda dengan Barat dalam memaknai krisis ekologis. Di dunia Barat, krisis ini berakar pada keruntuhan teologi alam Kristen, yang selama beberapa dekade mengalami degradasi akibat dominasi teknologi modern dan tergerusnya pemaknaan sakral terhadap alam. Nasr mengkritik pandangan antroposentris modern yang menjadikan manusia sebagai pusat segala sesuatu dan merendahkan keberadaan alam sebagai objek eksploitatif demi keuntungan pribadi. Dalam pandangan tersebut, alam sering kali diposisikan sebagai musuh yang harus ditaklukkan. Oleh karena itu, Nasr menyerukan kepada umat manusia modern agar kembali membangun relasi yang harmonis dengan alam, menghargai nilai-nilai spiritual maupun non-spiritual yang terkandung di dalamnya, serta menjalankan tanggung jawab etis untuk memberikan kemaslahatan bagi seluruh makhluk yang hidup di bumi.<sup>106</sup>

Dalam konteks ini, taubat ekologis bukan sekadar permohonan ampun secara individual, melainkan menjadi kekuatan moral dan spiritual yang mendorong perubahan kolektif dalam cara berpikir, bersikap, dan bertindak terhadap alam. Taubat tersebut melahirkan kesadaran baru bahwa kerusakan lingkungan adalah bentuk pengkhianatan terhadap amanah khalifah fil-ardh, dan pemulihannya merupakan bagian dari ibadah sosial yang bersifat transformasional. Melalui energi moral ini, masyarakat terdorong untuk membangun sistem sosial-ekologis yang adil, berkelanjutan, dan ramah lingkungan, dengan menjadikan prinsip-prinsip Qur'ani seperti keadilan ('adl), keseimbangan (mīzān), dan tanggung jawab (amanah) sebagai fondasi dalam seluruh proses pembangunan dan perubahan sosial.<sup>107</sup>

Solusi Qur'ani terhadap krisis ekologis melalui konsep taubat dan pemulihan bukanlah sekadar utopia idealis, melainkan merupakan jalan yang rasional, spiritual, dan sangat relevan untuk dijadikan pedoman dalam membangun peradaban yang berkelanjutan. Pendekatan ini menuntut terjadinya perubahan mendasar dalam cara pandang (paradigma), sistem nilai (etika), dan struktur sosial-ekonomi yang selama ini bersifat eksploitatif terhadap alam. Taubat ekologis menjadi sebuah seruan profetik yang mengajak

---

<sup>105</sup> Irawan, Ekologi Spritual Solusi Krisis Lingkungan, dalam *Jurnal Scientia: Jurnal Hasil Penelitian*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 18.

<sup>106</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Richmond: Curzon Press, 2005, hal 71.

<sup>107</sup> Armawati Arbi, *Komunikasi Intrapribadi: Integrasi Komunikasi Spiritual, Komunikasi Islam, dan Komunikasi Lingkungan*, Jakarta: kencana, 2019, hal. 301.

umat manusia untuk melakukan perenungan mendalam, bukan hanya terhadap dosa-dosa spiritual yang bersifat individual, tetapi juga terhadap dosa-dosa ekologis yang bersifat kolektif seperti pencemaran lingkungan, perusakan habitat, pembabatan hutan, dan eksploitasi sumber daya bumi secara berlebihan. Dalam kerangka ini, taubat dipahami sebagai proses rekonstruksi kesadaran ekologis yang dilandasi oleh nilai-nilai tauhid, amanah, dan keadilan intergenerasional, serta menjadi landasan untuk membentuk tata dunia baru yang lebih selaras dengan fitrah dan hukum Ilahi.<sup>108</sup>

#### **D. Integrasi Pesan-Pesan Al-Qur'an dalam Ekoteologi Islam**

Pentingnya ekologi dalam Islam ditegaskan oleh kenyataan bahwa seperdelapan isi al-Qur'an memuat ayat-ayat yang mendorong umat Muslim untuk merenungi, berinteraksi, dan bermediasi dengan alam sebagai tanda-tanda kebesaran Allah. Hal ini menunjukkan bahwa alam bukan sekadar latar pasif kehidupan manusia, melainkan entitas aktif yang menyuarakan pesan-pesan ketuhanan. Dalam kerangka ini, hubungan manusia dengan alam bersifat teosentris, di mana tanggung jawab ekologis menjadi bagian dari ibadah dan manifestasi tauhid. Islam tidak memisahkan dimensi spiritual dengan tanggung jawab ekologis justru melalui refleksi terhadap ciptaan-Nya, manusia diharapkan kembali pada kesadaran akan posisi dirinya sebagai khalifah dan hamba yang wajib menjaga keberlangsungan kosmos dengan prinsip keadilan, keseimbangan dan kasih sayang.<sup>109</sup>

##### **1. Al-Qur'an sebagai Landasan Spiritualitas Ekologis**

Ekologi spiritual dapat didefinisikan sebagai sebuah ranah kajian multidisipliner yang menggabungkan refleksi intelektual dan praksis transformatif antara dimensi agama dan spiritualitas di satu sisi, dengan ekologi, lingkungan hidup, dan gerakan environmentalism di sisi lain. Ia bukan hanya wacana teoritis, tetapi juga medan keterlibatan etis dan praksis sosial yang mengintegrasikan nilai-nilai ketuhanan, kesucian alam, serta tanggung jawab moral manusia terhadap bumi sebagai ciptaan ilahi. Dalam kerangka ini, ekologi spiritual berupaya menjembatani krisis ekologis modern dengan solusi yang berakar pada kesadaran spiritual, menciptakan harmoni antara batin manusia, komunitas sosial, dan tatanan ekologis semesta.

Spiritualitas ekologis merupakan bentuk kesadaran transenden manusia terhadap alam semesta sebagai manifestasi ciptaan Tuhan yang memiliki nilai intrinsik, bukan semata-mata sebagai objek eksploitasi. Dalam

---

<sup>108</sup> Khairunnas Rajab, *Psikologi Ibadah: Memakmurkan Kerajaan Ilahi di Hati Manusia*, Jakarta: Amzah, 2011, hal. 143.

<sup>109</sup> Arthur Saniotis, "Muslim and Ecology Fostering Islamic Environmental Ethics", dalam *Jurnal Contemporary Islam*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2012, hal. 157.

perspektif Islam, relasi antara manusia dan alam tidak bersifat dominatif atau utilitarian, melainkan dibingkai dalam kerangka amanah (tanggung jawab moral) dan ibadah (pengabdian spiritual). Manusia dipandang sebagai khalifah di bumi yang dituntut untuk menjaga keseimbangan dan keberlanjutan ciptaan. Al-Qur'an secara eksplisit menekankan keterkaitan erat antara spiritualitas dan etika ekologis, di mana penghormatan terhadap alam merupakan bagian integral dari ketaatan kepada Tuhan. Dengan demikian, menjaga lingkungan hidup bukan hanya tindakan ekologis semata, tetapi juga refleksi dari ketakwaan dan penghayatan iman yang mendalam.<sup>110</sup>

Al-Qur'an tidak semata-mata berfungsi sebagai kitab hukum (syariah) atau pedoman ibadah ritual, tetapi juga merupakan sumber pengetahuan kosmik yang sarat dengan ayat-ayat kauniah, yakni ayat-ayat yang mengarahkan manusia untuk merenungi ciptaan Allah melalui fenomena alam. Ayat-ayat ini berfungsi sebagai jendela spiritual yang mempertemukan dimensi keimanan dengan kepekaan ekologis. Surah Al-Baqarah ayat 164:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ  
بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا  
وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ  
لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan. (Al-Baqarah 02:164).*

secara eksplisit mengajak manusia untuk bertadabbur dan bertafakur terhadap berbagai manifestasi alam seperti penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, serta hujan yang menghidupkan bumi semuanya sebagai tanda-tanda (*āyāt*) dari kekuasaan dan kebijaksanaan Ilahi. Ayat-ayat semacam ini memberikan landasan teologis yang kuat bagi terbentuknya kesadaran ekologis dalam Islam, di mana alam dipandang bukan hanya sebagai

<sup>110</sup> Lalu Agus Murzaki dan Lalu Suryandi, "Spiritualitas Dan Moralitas Lingkungan Hidup ModerN Solusi Problem Normatif-Filosofis Ecotheologi untuk pendidikan Islam", dalam *Jurnal El-Huda*, Vol.13 No. 01 Tahun 2022, hal. 23.

ciptaan yang indah, tetapi juga sebagai medium kontemplatif untuk mendekat kepada Sang Pencipta<sup>111</sup>

Tauhid, sebagai inti dan fondasi utama dalam ajaran Islam, menegaskan bahwa seluruh makhluk di alam semesta tunduk dan patuh pada kehendak serta ketetapan Allah swt. Konsep ini bukan hanya menegaskan keesaan Tuhan secara teologis, tetapi juga melahirkan kesadaran etis dan kosmologis bahwa alam semesta adalah bagian dari tatanan ilahi yang sakral dan terintegrasi dalam sistem ketauhidan. Oleh karena itu, segala bentuk perusakan lingkungan baik berupa pencemaran, eksploitasi berlebihan, maupun pengabaian terhadap kelestariannya merupakan bentuk pengkhianatan terhadap prinsip tauhid, karena tindakan tersebut mencederai keharmonisan ciptaan yang dikehendaki Allah. Kesadaran tauhidik inilah yang membentuk dasar spiritual dan moral bagi relasi yang harmonis, berkeadilan, dan berkelanjutan antara manusia dan alam. Dalam pandangan ini, menjaga lingkungan bukan sekadar tugas sosial, tetapi manifestasi konkret dari penghambaan kepada Tuhan Yang Maha Esa.<sup>112</sup>

Tauhid ekologis meniscayakan sebuah pemahaman komprehensif bahwa seluruh realitas alam semesta dari unsur terkecil hingga galaksi terdalam merupakan ciptaan Allah yang berada di bawah kendali dan hukum-Nya yang mutlak. Dalam kerangka ini, tauhid tidak terbatas pada pengakuan terhadap keesaan Tuhan dalam ranah ibadah ritual semata, melainkan juga mencerminkan prinsip kosmologis yang meneguhkan keterikatan antara manusia, alam, dan Sang Pencipta dalam sebuah tatanan ilahi yang utuh dan harmonis. Kesadaran akan tauhid ekologis melahirkan tanggung jawab spiritual dan moral bagi manusia untuk memelihara, bukan mengeksploitasi, ciptaan-Nya. Maka, segala bentuk kerusakan, eksploitasi berlebihan, atau sikap tidak peduli terhadap keberlangsungan alam sejatinya merupakan bentuk pelanggaran terhadap nilai-nilai ketauhidan itu sendiri karena merusak ciptaan berarti mengingkari Sang Pencipta.<sup>113</sup>

Seyyed Hossein Nasr mengartikulasikan gagasan *eco-spirituality* dalam bingkai pemikiran Islam dengan menyoroti bahwa krisis ekologi dewasa ini sesungguhnya berakar pada krisis spiritualitas manusia modern yang telah tercerabut dari dimensi transendental. Dalam pandangannya, degradasi

---

<sup>111</sup> Aldo Redho Syam dan Moh Alwi Yusron, "Ecology from the Perspective of Islamic Education: A Study of Kauniyah Verses and Their Relevance to the Green Curriculum" dalam *Jurnal Al-Lubab*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2025, hal. 11.

<sup>112</sup> Eko Asmanto, "Revitalisasi Spiritualitas Ekologi Perspektif Pendidikan Islam", dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2015, hal. 18.

<sup>113</sup> A. Quddus, "Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan." dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol 2 No 1 Tahun 2012, hal 14.

lingkungan bukan sekadar persoalan teknis atau ekonomi, melainkan manifestasi dari keterputusan manusia dengan fitrah dan Tuhan. Oleh karena itu, Nasr menyerukan perlunya “kembali ke Al-Qur’an”, tidak hanya sebagai teks hukum atau moral, tetapi sebagai sumber kosmologi suci. Melalui penafsiran simbolik terhadap ayat-ayat *kauniyah* tanda-tanda kebesaran Tuhan yang termanifestasi di alam semesta manusia diajak untuk membangun kembali kesadaran ekologis yang berakar pada tauhid, sakralitas alam, dan peran manusia sebagai penjaga ciptaan Ilahi.<sup>114</sup>

Sejumlah kajian kontemporer mengusulkan integrasi ayat-ayat ekologis dalam Al-Qur’an ke dalam kurikulum pendidikan lingkungan sebagai upaya membangun kesadaran ekologis yang bersifat spiritual dan berkelanjutan. Pendekatan ini tidak hanya menekankan aspek kognitif dalam memahami isu-isu lingkungan, tetapi juga memperkuat nilai-nilai keimanan sebagai landasan etis dalam berinteraksi dengan alam. Kurikulum yang dirancang berlandaskan nilai-nilai Qur’ani diyakini mampu melahirkan generasi yang tidak hanya memiliki kepedulian ekologis, tetapi juga menjadikan pelestarian lingkungan sebagai bagian dari ibadah dan amanah ilahiah. Dengan demikian, pendidikan lingkungan yang berbasis wahyu membuka ruang untuk membentuk insan yang beriman, berakhlak mulia, dan bertanggung jawab terhadap keberlanjutan bumi.<sup>115</sup>

Dalam perspektif Al-Qur’an, dzikir tidak sekadar dimaknai sebagai pengucapan lisan atas nama Allah, melainkan sebagai bentuk kesadaran spiritual yang mendalam akan kehadiran-Nya dalam seluruh dimensi kehidupan. Dzikir mencakup keinsafan batin dan keterjagaan ruhani yang terus-menerus, termasuk dalam bagaimana manusia memandang dan berinteraksi dengan alam semesta. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾  
 الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ  
 وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam*

<sup>114</sup> Adam Satria Nugraha, dan Sholihul Huda, ”Eko-Spiritualitas dalam Pemikiran Sayed Husein Nashr, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2024, hal. 7.

<sup>115</sup> Shelvia Loviana, et.al., ”Qiro’ati Ramah Lingkungan: Integrasi Nilai Hijau dalam Pembelajaran Al-Qur’an di RQBA 17 Lampung”, dalam *Jurnal Action Research Journal Indonesia*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2025, hal. 13.

*keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka. (Ali Imran 3: 190-191)*

Dzikir berperan sebagai instrumen pembentuk kepekaan spiritual yang mendalam, di mana alam diposisikan bukan sekadar objek material, melainkan sebagai medium reflektif untuk mengenal dan mendekat kepada Tuhan. praktik dzikir menginternalisasi sikap tunduk manusia terhadap kehendak kosmik Ilahi, menanamkan kesadaran bahwa kehidupan berjalan dalam tatanan yang sakral. Kesadaran ini melahirkan etika ekologis yang transendental, yang menolak relasi eksploitatif terhadap alam, dan menggantikannya dengan relasi yang penuh hormat, tanggung jawab, dan keharmonisan dengan ciptaan sebagai bagian dari perintah ketuhanan.<sup>116</sup> Dzikir menjadi dasar etika ekologis dalam Islam karena mengajarkan manusia untuk tidak berlaku zalim terhadap alam, yang juga merupakan makhluk yang bertasbih.

Ekospiritualisme yang berakar pada nilai-nilai Al-Qur'an menuntut terjadinya transformasi praksis dalam kehidupan sehari-hari, di mana perilaku ekologis dipahami sebagai wujud nyata dari penghambaan kepada Allah. Tindakan seperti menghemat air, tidak menyia-nyiakan energi, menjaga kelestarian makhluk hidup, dan menahan diri dari konsumsi berlebihan tidak semata-mata dianggap sebagai norma etika sekuler atau kesadaran lingkungan belaka, tetapi sebagai bagian dari amal shaleh yang bernilai ibadah. Dalam perspektif ini, setiap upaya menjaga keseimbangan alam merupakan refleksi dari tauhid dan cinta pada ciptaan Tuhan. Al-Qur'an menanamkan kesadaran bahwa menjaga bumi adalah bagian dari tanggung jawab khalifah dan merupakan jalan menuju keridhaan Ilahi serta pahala yang dijanjikan.<sup>117</sup>

Tanggung jawab terhadap kelestarian lingkungan hidup tidak semata menjadi urusan moral individu, melainkan merupakan amanah kolektif yang melekat pada komunitas umat manusia, khususnya umat Islam. Dalam pandangan Islam, menjaga bumi sebagai titipan Ilahi adalah tugas bersama yang bersumber dari ajaran wahyu, bukan sekadar respons terhadap tuntutan modernitas atau tekanan global. Umat Islam dipanggil untuk tampil sebagai pelopor dalam gerakan ekologi global bukan hanya melalui teknologi dan kebijakan, tetapi melalui nilai-nilai spiritual, etika tauhid, dan akhlak Qur'ani. Komitmen ekologis ini menjadi bagian dari tanggung jawab khalifah fil-ardh, yakni memakmurkan dan menjaga bumi dengan keadilan dan kasih sayang, demi keberlangsungan hidup seluruh makhluk dan demi memperoleh ridha

---

<sup>116</sup> Ulfiah, "Effectiveness of Dzikir Therapy in Improving Religious Commitment", dalam *Jurnal Advances in Social Science*, Vol 261 No 23 Tahun 2018, hal. 4.

<sup>117</sup> M. Fathurahman, *The Qur'anic Eco-Theology: Seeking Ecological Sustainability Responding to Industrial Modernity Challenges*, dalam *Jurnal European Union Digital Library*, Vol. 27 No. 2 Tahun 2020, hal. 13.

Allah.<sup>118</sup>

Pesan-pesan ekologis yang tertanam dalam Al-Qur'an menunjukkan relevansi yang luar biasa terhadap krisis lingkungan global yang tengah dihadapi umat manusia dewasa ini, seperti perubahan iklim, degradasi ekosistem, hilangnya keanekaragaman hayati, dan pencemaran lingkungan. Al-Qur'an tidak hanya memberikan peringatan tentang dampak kerusakan yang ditimbulkan oleh ulah manusia *fasād fi al-ard*, tetapi juga mengarahkan kesadaran spiritual untuk kembali pada nilai keseimbangan, moderasi, dan tanggung jawab sebagai khalifah di bumi. Islam tidak menawarkan solusi teknokratis semata, melainkan pendekatan berbasis spiritualitas yang menyentuh nurani, menggerakkan hati, dan menanamkan kesadaran bahwa menjaga lingkungan adalah bentuk ibadah. Solusi ini menembus batas formalitas regulasi dan mengakar dalam komitmen batin untuk mencintai dan merawat ciptaan Tuhan sebagai bagian dari amanah ilahiah.<sup>119</sup>

Sebagai kitab petunjuk kehidupan yang bersifat universal dan abadi, Al-Qur'an meletakkan fondasi yang kokoh bagi lahirnya spiritualitas ekologis yakni kesadaran bahwa merawat alam adalah bagian integral dari ketakwaan dan ketaatan kepada Sang Pencipta. Pesan-pesan Qur'ani yang mengajarkan keseimbangan larangan berbuat kerusakan serta penghormatan terhadap seluruh makhluk ciptaan, memberikan arah etik dan teologis yang jelas bagi perlindungan lingkungan. Namun, agar prinsip-prinsip luhur ini dapat terwujud dalam realitas, dibutuhkan kesadaran kritis, proses pendidikan yang berkelanjutan, dan tindakan konkret di berbagai lini kehidupan. Oleh karena itu, menjadi tanggung jawab umat Islam untuk merevitalisasi pemahaman ekologi Qur'ani tidak hanya sebagai wacana normatif, tetapi sebagai gerakan kolektif demi menjaga kelestarian bumi sebagai amanah Ilahi dan warisan bagi generasi mendatang.

## 2. Relevansi Al-Qur'an dalam Menanggapi Krisis Ekologis Kontemporer

Al-Qur'an, sebagai sumber utama ajaran Islam, menempati posisi yang amat strategis dalam membentuk pandangan hidup umat Islam. Keimanannya tidak hanya berhenti pada aspek teologis dan hukum, tetapi juga merambah ranah etika dan perilaku sehari-hari, termasuk dalam relasi manusia dengan alam. Umat Islam di seluruh dunia meyakini bahwa petunjuk yang terkandung dalam Al-Qur'an wajib diikuti dalam semua aspek kehidupan. Salah satu dimensi penting dari Al-Qur'an yang sering terabaikan adalah perhatian mendalamnya terhadap lingkungan hidup. Banyak ayat menegaskan

---

<sup>118</sup> L. Sholehuddin, "Ekoteologi dan Kerusakan Lingkungan dalam Persepektif Al-Qur'an", dalam *Jurnal Al-Fanar*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2021, hal. 21.

<sup>119</sup> Budi Agung, dan Lil Sapnur Aspin Siregar, "Pendidikan Islam dan Perubahan Iklim: Respons Qur'ani-Hadis terhadap Krisis Lingkungan Kontemporer", dalam *Jurnal Arba: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2025, hal. 14.

pentingnya menjaga keseimbangan ekosistem sebagai bentuk penghambaan kepada Allah.

Dalam al-Qur'an Allah swt. Berfirman dalam Surah At-Tīn 95:1–3

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ ﴿١﴾ وَطُورِ سَيْنِينَ ﴿٢﴾ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٣﴾

*Demi (buah) Tin dan (buah) Zaitun, dan demi bukit Sinai, dan demi kota (Mekah) ini yang aman, (At-Tīn 95:1–3)*

Sumpah-sumpah tersebut menunjukkan kesakralan elemen-elemen alam dan ekosistem geografis tertentu, sekaligus memperlihatkan bagaimana wahyu mengaitkan nilai spiritual dengan entitas ekologis. Dari perspektif ini, ayat-ayat tersebut tidak hanya mengandung pesan teologis, tetapi juga pesan ekologis yang dalam: bahwa alam adalah bagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah (*āyāt kauniyyah*) yang harus dihormati dan dijaga. Dengan demikian, mengintegrasikan pemahaman ekologis terhadap Al-Qur'an merupakan langkah penting dalam merumuskan etika lingkungan Islam yang holistik.<sup>120</sup>

Dengan mengintegrasikan nilai-nilai seperti *khilāfah* (kepemimpinan ekologis), *mīzān* (keseimbangan), dan *amānah* (tanggung jawab moral), Al-Qur'an secara komprehensif membentuk kerangka etik ekologis Islam yang tidak hanya bersifat normatif-teologis, tetapi juga bersifat aplikatif dan transformatif. Kerangka ini mampu merespons tantangan ekologis modern melalui pendekatan yang holistik menggabungkan kesadaran spiritual, prinsip keadilan sosial, dan orientasi keberlanjutan lingkungan dalam kebijakan publik maupun kurikulum pendidikan ekoliterasi berbasis nilai-nilai keislaman. Etika ekologis Qur'ani ini bukan hanya ajakan simbolik, tetapi juga manifestasi dari worldview tauhidik, di mana seluruh ciptaan dipandang sebagai bagian dari jaringan kehidupan yang saling terhubung dan sakral.<sup>121</sup>

Dengan demikian, prinsip-prinsip Qur'ani tersebut bukan hanya menjadi fondasi moral dan teologis, tetapi juga menyediakan paradigma alternatif terhadap relasi manusia-alam yang selama ini cenderung eksploitatif. Konsep-konsep ini menuntun manusia untuk membangun hubungan ekologis yang adil (*'adl*), berkelanjutan (*istidāmah*), dan berkeadaban (*madaniyyah*), sesuai dengan misi manusia sebagai khalifah yang bertugas memelihara dan tidak merusak (*lā tufsidu*) bumi. Implementasi nilai-nilai ini sangat relevan

<sup>120</sup> Abdul Mustaqim, "Etika Pemanfaatan Keanekaragaman Hayati dalam Perspektif Al-Qur'an", dalam *Jurnal Hermeneutik*. Vol. 9, No. 2 Tahun 2015, hal 391

<sup>121</sup> Muhamed Ali dan Muaz Agushi, "Eco-Islam: Integrating Islamic Ethics into Environmental Policy for Sustainable Living", dalam *Jurnal International Journal of Religion*, Vol. 5 No. 9 Tahun 2024, hal. 8.

dalam konteks krisis lingkungan global, sekaligus membuka jalan bagi pembentukan etos spiritual-ekologis yang lebih inklusif dan transdisipliner di dunia Muslim kontemporer.<sup>122</sup>

Etika Islam menekankan moderasi *i'tidāl* dan larangan terhadap *isrāf* (pemborosan), yang relevan dalam mengatur konsumsi dan pengelolaan air. Seperti ditunjukkan oleh nilai-nilai Qur'ani dalam konservasi air dapat membentuk kerangka spiritual dan normatif yang kuat bagi kebijakan pengelolaan sumber daya air. Bahkan dalam praktik sosial dan kebijakan publik, Islam memberikan panduan tentang perlunya melindungi sumber air sebagai amanah, sebagaimana dijelaskan dalam studi tentang penerapan etika air dalam konteks Iran. kesadaran terhadap nilai-nilai spiritual ini bukan hanya bersifat simbolis, tetapi juga mampu membentuk sikap ekologis umat Muslim dalam menghadapi tantangan air dunia masa kini.<sup>123</sup>

Dalam beberapa dekade terakhir, *fiqh al-bi'ah* telah mengalami perkembangan signifikan sebagai subdisiplin penting dalam hukum Islam yang merespons krisis ekologi global. Transformasi ini ditandai oleh munculnya berbagai fatwa dan regulasi berbasis syariah yang menekankan tanggung jawab umat terhadap pelestarian alam. Di berbagai negara Muslim, lembaga fatwa mulai mengeluarkan keputusan keagamaan yang melarang pembakaran hutan, menganjurkan reboisasi, serta mendukung penggunaan energi terbarukan sebagai bagian dari *ḥifẓ al-bi'ah*, yakni perlindungan lingkungan dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*.<sup>124</sup> Dengan demikian, perkembangan *fiqh al-bi'ah* menunjukkan kemampuan dinamis hukum Islam untuk berijtihad dalam menghadapi tantangan lingkungan kontemporer, sekaligus menegaskan bahwa pelestarian alam adalah bagian integral dari ibadah sosial dan tanggung jawab keagamaan umat Islam.

Dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, perlindungan lingkungan *ḥifẓ al-bi'ah* kini mulai diakui sebagai salah satu tujuan syariah yang fundamental, sejajar dengan perlindungan agama *ḥifẓ al-dīn*, jiwa *ḥifẓ al-nafs*, akal *ḥifẓ al-'aql*, keturunan *ḥifẓ al-nasl*, dan harta *ḥifẓ al-māl*. Paradigma ini mengalami perkembangan penting sebagai respons atas meningkatnya krisis ekologis global, yang menuntut pembaruan hukum Islam melalui ijtihad ekologis. Para

---

<sup>122</sup> Hafiz Faiz Rasool, et.al."Tanggapan Islam terhadap Perlindungan dan Keberlanjutan Lingkungan: Prinsip dan Aplikasi Kontemporer", dalam *Jurnal Al-Quadwah*, Vol. 2 No. 04 Tahun 2024, hal. 12.

<sup>123</sup> Ade Erlangga," Konservasi Air dalam Perspektif Islam: Integrasi Nilai-Nilai Religius untuk Konservasi Sumber Daya Air", dalam *Jurnal Konferensi Internasional Studi Islam Raden Intan*, Vol. 2 No.1 Tahun 2025, hal 16.

<sup>124</sup> Fitri Maghfira," Fiqh Al-Bi'ah: Islamic Environmental Ethics in Business Development of Seladang Café", dalam *Jurnal Micolls Faculty of law*, Vol. 2 No. 94, hal. 10.

sarjana seperti Ali Yafie telah menegaskan bahwa perlindungan alam memiliki status kewajiban syar'i, dan harus masuk dalam bingkai maqāṣid modern, mengingat keterkaitannya langsung dengan kelangsungan hidup umat manusia.<sup>125</sup>

krisis ekologi yang dihadapi dunia saat ini tidak hanya dapat diselesaikan melalui pendekatan teknis, tetapi menuntut transformasi moral melalui etika lingkungan berbasis agama. Al-Qur'an menjadi sumber nilai-nilai transenden yang mendorong umat manusia untuk meninggalkan gaya hidup eksploitatif dan menggantinya dengan kesadaran ekologis yang terintegrasi dalam spiritualitas Islam. Konsep ini melampaui dimensi spiritual-individual dan mencerminkan panggilan etis untuk pemulihan sistemik terhadap kerusakan lingkungan akibat perilaku manusia.<sup>126</sup>

Integrasi nilai-nilai Al-Qur'an ke dalam kurikulum pendidikan lingkungan merupakan langkah strategis dalam menjawab tantangan krisis ekologis sekaligus memperkuat pendidikan karakter dalam perspektif Islam. Konsep seperti *khalīfah* (pemangku amanah bumi), *mīzān* (keseimbangan), dan *ḥifẓ al-bi'ah* (perlindungan lingkungan) menjadi nilai-nilai kunci dalam membentuk kesadaran ekoteologis peserta didik. Sekolah dan pesantren, sebagai institusi pendidikan berbasis nilai-nilai keislaman, berperan penting dalam membentuk generasi Muslim yang tidak hanya memiliki pemahaman fiqh, tetapi juga memiliki karakter *khalīfah* yang bertanggung jawab terhadap kelestarian ciptaan.<sup>127</sup>

Pesantren ekologis (eco-pesantren) telah mulai mempraktikkan integrasi ini melalui program berbasis pelestarian alam seperti daur ulang, penghijauan, dan penghematan energi, sekaligus memasukkan ajaran lingkungan ke dalam kurikulum tafsir, hadis, dan akhlak. menunjukkan bahwa internalisasi prinsip-prinsip keberlanjutan dalam kurikulum pendidikan agama Islam dapat meningkatkan kesadaran dan perilaku ekologis siswa secara signifikan.<sup>128</sup> Hal ini menunjukkan bahwa pendidikan Qur'ani kontemporer

---

<sup>125</sup> Ahmad Lailatus Sibyan dan Muhammad Wafi Abdullah, "Aktualisasi Fiqh Ekologis Ali Yafie Dalam Dinamika Pemikiran Muslim Indonesia", dalam *Jurnal Al-Ada'lah*, Vol. 26. No. 1 Tahun 2023, hal 10.

<sup>126</sup> Muhammad Muinul Islam, "Menuju Bumi Hijau: Perspektif Islam", dalam *Jurnal Asain Affairis*, Vol. 26 No. 4 hal. 44.

<sup>127</sup> Syukri, et.al., "Integration of Islamic Values with Environmental Ethics in Pesantren Education: A Case Study at Darulrafah Raya Pesantren", dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 13. No. 1 Tahun 2024, hal. 11.

<sup>128</sup> Muhammad Taisir Taisir, "Integrasi Keberlanjutan Lingkungan Hidup dalam Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam", dalam *Jurnal Studi Islam Kontemporer*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2024, hal. 12.

tidak sekadar bersifat normatif, tetapi mampu membentuk paradigma spiritual-ekologis yang kokoh sejak usia dini.

Gerakan *hijrah ekologis* mengajak umat Islam untuk bertransformasi dari gaya hidup konsumtif yang merusak lingkungan menuju pola hidup berkelanjutan yang lebih sesuai dengan nilai-nilai Qur'ani. Seruan ini bukan hanya perubahan perilaku material, melainkan lompatan spiritual yang menjadikan bumi sebagai amanah yang harus dijaga. QS. Al-Hashr [59]:18

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ  
بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾

*Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.* (Al-Hashr 59:18)

Ayat Ini menegaskan pentingnya memperhitungkan dampak jangka panjang dari tindakan kita terhadap masa depan umat dan planet ini.

Konsep ini berkembang dalam kerangka *Green Islam*, yang memadukan spiritualitas Islam dengan agenda keberlanjutan global. Sebagaimana dijelaskan oleh Ruffle (2011), praktik keagamaan dan etika lingkungan dalam Islam bisa membentuk kultur kesalehan ekologis yang berakar pada nilai-nilai seperti *zuhd* (kesederhanaan), *shukr* (syukur), dan *amana* (tanggung jawab).<sup>129</sup> narasi hijrah dalam Islam yang dahulu identik dengan perpindahan fisik untuk mempertahankan iman kini dapat dimaknai sebagai migrasi nilai menuju kesadaran ekologis yang integral. Dalam hal ini, *Green Islam* menjadi episentrum diskursus teologis baru yang menyatukan moralitas, ketakwaan, dan aktivisme lingkungan secara koheren dalam kehidupan sehari-hari umat Muslim.<sup>130</sup>

Al-Qur'an menyediakan landasan teologis, etis, dan spiritual untuk menghadapi krisis ekologis kontemporer. Implementasi nilai-nilainya tidak hanya bersifat individual, tetapi harus menjadi kerangka kerja kolektif umat dan negara. Dengan menghidupkan kembali kesadaran ekologis dalam tauhid, dzikir, dan khalifah, Al-Qur'an tetap relevan dalam menyelamatkan bumi. Dengan demikian, Al-Qur'an bukan hanya kitab petunjuk spiritual, tetapi

<sup>129</sup> Karen G. Ruffle, *Gender, Kesucian, & Praktik Sehari-hari dalam Syiah Asia Selatan*, Carolina: Univ of North Carolina Press, 2011, 125.

<sup>130</sup> Ramesh Chopra, *Encyclopaedic Dictionary of Religion*, India: Gyan Publishing House, hal. 172.

juga manifestasi panduan ekologis yang relevan untuk masa kini dan masa depan. Di tengah ancaman perubahan iklim, krisis air, deforestasi, dan kepunahan biodiversitas, ajaran-ajarannya hadir sebagai cahaya peradaban untuk menyelamatkan bumi melalui iman, ilmu, dan amal yang terintegrasi.

### 3. Pandangan Ulama dan Cendekiawan Muslim terhadap Ekoteologi Qur'ani

Para cendekiawan Muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman, Mawil Izzi Dien, dan Osman Bakar memainkan peran penting dalam membangun kerangka etika lingkungan Islam berbasis Al-Qur'an. Mereka menafsirkan ajaran-ajaran Qur'ani dengan pendekatan kontekstual, holistik, dan multidisipliner, yang mengintegrasikan prinsip tauhid (keesaan Tuhan) sebagai dasar kesadaran kosmik, khilafah sebagai mandat etis atas pengelolaan bumi, dan amanah sebagai bentuk pertanggungjawaban spiritual terhadap seluruh ciptaan. Melalui pendekatan ini, ekologi dalam Islam tidak hanya menjadi urusan duniawi, tetapi juga bagian dari ibadah dan pengabdian kepada Tuhan.<sup>131</sup> Dengan demikian, ekoteologi Qur'ani membuka ruang bagi pembentukan paradigma etis yang transformatif dalam menghadapi krisis lingkungan global saat ini, di mana nilai-nilai spiritual, ekologis, dan sosial berkelindan dalam kesatuan visi keberlanjutan kosmik menurut pandangan Islam.

Fazlur Rahman, sebagai salah satu pemikir Islam modern terkemuka, menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an secara historis-kontekstual dan etis-normatif. Dalam pandangannya, teks suci tidak boleh dipisahkan dari dimensi moral dan realitas sosial tempat ia diwahyukan. Pendekatan ini melandasi gagasan bahwa manusia memiliki tanggung jawab etis terhadap lingkungan hidup, bukan sebagai penguasa absolut, tetapi sebagai khalifah (wakil Tuhan) yang diamanahi untuk menjaga keseimbangan kosmik.<sup>132</sup>

Dalam pemikiran etika Fazlur Rahman, tiga pilar utama iman, amal saleh, dan keadilan tidak hanya merefleksikan dimensi individual dan sosial dari keberagaman, tetapi juga memiliki implikasi ekologis yang mendalam. Bagi Rahman, iman bukanlah sekadar keyakinan pasif, melainkan kekuatan moral yang mendorong manusia untuk bertindak secara bertanggung jawab di hadapan Tuhan sebagai khalifah (wakil) di bumi. Amal saleh, dalam konteks ini, mencakup tindakan nyata untuk menjaga kelestarian lingkungan dan mencegah kerusakan alam, sebagaimana ditegaskan dalam berbagai ayat Al-Qur'an yang mengancam perusakan (*fasād*) di bumi. Sementara itu, keadilan

---

<sup>131</sup> Haleema Sadia Mian, "Environmental Ethics of Islam", dalam *Jurnal Culture, Society and Development*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2013, hal. 5.

<sup>132</sup> Fazlur Rahman, *Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, hal 125.

tidak terbatas pada aspek sosial, tetapi juga melibatkan sikap adil terhadap alam dan makhluk hidup lain sebagai bagian dari ciptaan Tuhan. Kerangka ini sejalan dengan maqāsid al-sharī'ah, yang bertujuan menjaga lima hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta semuanya tidak dapat terpelihara tanpa keberlanjutan lingkungan yang sehat.<sup>133</sup>

Fazlur Rahman mengartikulasikan konsep khilāfah (perwalian) sebagai dasar keterikatan etis antara manusia dan alam, menekankan bahwa kedudukan manusia sebagai wakil Tuhan di bumi membawa tanggung jawab moral, bukan hak dominasi. Dalam pandangannya, khilāfah bukanlah lisensi untuk mengeksploitasi sumber daya alam secara serampangan, melainkan amanah yang menuntut manusia untuk menjaga keseimbangan dan kelestarian ciptaan. Rahman secara tegas menolak pendekatan eksploitatif yang mengabaikan dimensi spiritual dan etis dari hubungan manusia dengan lingkungan. Ia mendorong umat Islam untuk melakukan reinterpretasi kritis terhadap teks-teks Al-Qur'an, dengan pendekatan historis dan kontekstual, agar ajaran Islam tetap relevan dalam menjawab krisis ekologis modern. Pendekatan hermeneutika ini memungkinkan pembacaan ulang terhadap ayat-ayat kosmologis dan ekologis dalam Al-Qur'an, sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih progresif dan bertanggung jawab terhadap isu lingkungan. Melalui kerangka ini, Rahman tidak hanya menegaskan pentingnya etika lingkungan dalam Islam, tetapi juga membuka ruang ijtihad bagi umat Muslim untuk terlibat aktif dalam agenda keberlanjutan global.<sup>134</sup>

Fazlur Rahman secara tajam mengkritik pendekatan hukum Islam klasik yang cenderung legalistik, rigid, dan kurang responsif terhadap persoalan kontemporer seperti krisis lingkungan. Ia menilai bahwa pendekatan tekstual yang berorientasi pada bentuk lahiriah (literalism) telah membuat hukum Islam kehilangan vitalitas moralnya. Dalam konteks ini, Rahman menawarkan sebuah pendekatan hermeneutika moral, yang menekankan bahwa makna dan tujuan etik dari ayat lebih penting daripada bentuk literalnya. Baginya, Al-Qur'an bukan sekadar kumpulan perintah hukum, tetapi sebuah seruan moral yang hidup, yang menuntut keterlibatan akal dan kesadaran etis dalam pembacaannya. Oleh karena itu, ayat-ayat yang berbicara tentang alam semesta tentang langit, bumi, air, tumbuhan, dan hewan tidak cukup hanya dipahami secara deskriptif atau sebagai bukti kekuasaan Tuhan semata, melainkan harus ditafsirkan sebagai panggilan moral untuk menjaga

---

<sup>133</sup> Maria Ulfa, dan Ahmad Hisyam Syamil, "Concept of Morality in Fazlur Rahman Perspective", dalam *Jurnal Tasfiyah Pemikiran Islam*, Vol. 07 No. 01 Tahun 2023, hal. 21.

<sup>134</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago:University of Chicago Press, 1980, hal. 173.

ciptaan. Dengan kerangka ini, Rahman membuka jalan bagi sebuah etika lingkungan Islam yang dinamis dan relevan dengan tantangan zaman, termasuk perubahan iklim, degradasi ekosistem, dan eksploitasi sumber daya yang masif.<sup>135</sup>

Mawil Izzi Dien merupakan salah satu pelopor dalam pengembangan kajian Islam dan lingkungan yang sistematis dan berdimensi teologis. Dalam karya pentingnya, *Islam and the Environment* (1990), Izzi Dien mengembangkan suatu bentuk etika lingkungan Islam (eco-Islamic ethics) yang berpijak kuat pada prinsip-prinsip teologi Al-Qur'an. Ia menegaskan bahwa seluruh ciptaan baik manusia, hewan, tumbuhan, maupun unsur alam lainnya memiliki nilai intrinsik dan hak eksistensial, sehingga tidak boleh diperlakukan sebagai objek eksploitasi. Dalam kerangka ini, hak untuk hidup di bumi bukanlah monopoli manusia semata, tetapi merupakan bagian dari keseimbangan kosmik yang dikehendaki Tuhan (*mīzān*). Izzi Dien menolak pendekatan antroposentris yang dominan dalam tafsir tradisional, dan mengusulkan pembacaan Qur'ani yang lebih inklusif terhadap ekosistem. Baginya, ayat-ayat yang menggambarkan keteraturan alam, siklus air, vegetasi, dan kehidupan binatang adalah bagian dari wahyu ekologis, yang menyiratkan pesan etis tentang tanggung jawab manusia sebagai penjaga amanah Tuhan, bukan sebagai pemilik absolut bumi. Melalui pendekatan ini, Izzi Dien tidak hanya menegaskan relevansi Islam dalam isu keberlanjutan, tetapi juga membentuk fondasi normatif bagi aktivisme ekologis Muslim kontemporer.<sup>136</sup>

Mawil Izzi Dien, dalam pemikirannya mengenai etika lingkungan Islam, menafsirkan ayat-ayat kauniyah yakni ayat-ayat Tuhan yang termanifestasi dalam alam semesta sebagai tanda-tanda kebesaran Ilahi (*āyāt Allāh*) yang memiliki kedudukan sakral dan wajib dihormati oleh manusia. Alam bukanlah sekadar objek eksploitasi, tetapi merupakan bagian dari pesan Tuhan yang terus-menerus berbicara kepada manusia melalui keteraturan, keseimbangan, dan keindahannya. Menurut Izzi Dien, merusak lingkungan berarti mencederai ayat-ayat Tuhan, yang sejatinya adalah bentuk penolakan terhadap tanda-tanda ilahiah di alam. Oleh karena itu, tindakan semacam itu bukan hanya pelanggaran ekologis, tetapi juga pelanggaran spiritual dan

---

<sup>135</sup> Syamruddin, "Hermeneutika Fazlur Rahman: Upaya Membangun Harmoni Teologi, Etika, dan Hukum", dalam *Jurnal Miqat*, Vol. 34 No. 2 Tahun 2011, hal. 15.

<sup>136</sup> Mawil Izzi Dien, *Islam and the Environment*, London: Ta-Ha Publishers, 1990, hal 184.

teologis. Ini menjadikan krisis lingkungan bukan sekadar isu teknis atau ekonomi, melainkan juga krisis moral dan iman dalam Islam kontemporer.<sup>137</sup>

Dalam kerangka hukum Islam, Mawil Izzi Dien merupakan salah satu pelopor yang mengangkat pentingnya pengembangan fiqh al-bi'ah (fikih lingkungan) sebagai respon teologis dan normatif terhadap berbagai permasalahan lingkungan kontemporer, seperti pencemaran udara dan air, degradasi tanah, deforestasi, serta eksploitasi sumber daya alam. Ia menyatakan bahwa permasalahan ini tidak cukup diselesaikan dengan pendekatan teknis semata, melainkan juga menuntut ijtihad hukum yang berakar pada maqāsid al-sharī'ah dan prinsip kemaslahatan. Izzi Dien mendorong para ulama dan cendekiawan Muslim kontemporer untuk melakukan ijtihad dalam bidang lingkungan, guna memperluas cakupan fikih tradisional ke dalam isu-isu ekologis modern. Menurutnya, fiqh al-bi'ah bukanlah cabang baru, melainkan aktualisasi dari nilai-nilai dasar Islam dalam menjaga amanah Tuhan atas bumi, sebagaimana tertuang dalam prinsip khilāfah dan tawḥīd.<sup>138</sup>

Osman Bakar mengembangkan suatu pendekatan filosofis yang mendalam dalam melihat hubungan antara manusia dan alam semesta melalui lensa kosmologi Islam. Dalam bukunya yang berjudul *Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage*, ia tidak hanya menyoroti urgensi pelestarian lingkungan, tetapi juga merumuskan dasar-dasar metafisik dan ontologis dari keteraturan alam. Dengan menempatkan lingkungan dalam kerangka kosmologi Islam tradisional, Bakar mengajak umat Muslim untuk membangun kesadaran ekologis yang berakar pada teologi dan metafisika Islam, bukan semata-mata pada etika teknis. Ia menyebut krisis lingkungan global saat ini sebagai akibat dari "krisis spiritual modern", yakni terputusnya relasi antara manusia dengan tatanan spiritual alam.<sup>139</sup>

Menurut Bakar, etika tauhidi mengharuskan manusia bertindak secara seimbang dan harmonis dengan alam. Ketika keseimbangan ekologis terganggu, hal itu mencerminkan kegagalan spiritual dan krisis eksistensial manusia dalam menjalankan fungsinya sebagai khalifah (wakil Tuhan). Dalam hal ini, kerusakan lingkungan adalah indikator rusaknya tatanan nilai tauhidi dalam masyarakat modern. Etika ini menuntut kesadaran bahwa seluruh

---

<sup>137</sup> Mawil Izzi Dien, "Islam and the Environment: Towards an "Islamic Ecumenical View", dalam *Jurnal Quranica*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2013, hal. 13.

<sup>138</sup> Fitri Maghfirah, et.al., "Fiqh Al-Bi'ah: Islamic Environmental Ethics in Business Development of Seladang Café", dalam *Jurnal Malikussaleh Internasional Conference on Law*, Vol. 2 No 1 Tahun 2022, hal 10.

<sup>139</sup> Oman Bakar, *Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage*, Kuala Lumpur: Center for Civilizational Dialogue, 2007, hal. 23.

tindakan manusia harus selaras dengan struktur kosmos yang diciptakan atas dasar tawazun (keseimbangan) dan hikmah, di mana setiap bentuk eksploitasi berlebihan dianggap sebagai pelanggaran terhadap keteraturan ilahi.<sup>140</sup>

Osman Bakar mengaitkan secara erat konsep fitrah yakni kodrat spiritual dan moral yang melekat pada diri manusia sejak penciptaan dengan keharmonisan ekologis. Ia berpandangan bahwa ketika manusia hidup selaras dengan fitrahnya, maka akan tercipta hubungan yang seimbang dan berkelanjutan antara manusia dan alam. Sebaliknya, ketika manusia menyimpang dari fitrahnya, yaitu dari prinsip keadilan, moderasi, dan keterhubungan spiritual dengan ciptaan, maka akan terjadi kerusakan ekologis yang luas. Bakar menyebut bentuk penyimpangan ini sebagai "kerusakan batiniah" (inner corruption) yakni kehancuran nilai-nilai spiritual dan moral dalam jiwa manusia yang pada gilirannya memanifestasikan diri dalam "kerusakan lahiriah" (outer destruction), berupa pencemaran, eksploitasi berlebihan, dan disintegrasi ekologis. Maka, krisis lingkungan dalam pandangan Bakar bukanlah semata-mata persoalan teknis, tetapi merupakan refleksi dari krisis eksistensial manusia dalam memaknai perannya sebagai khalifah Tuhan di bumi.<sup>141</sup>

Ketiga tokoh di atas juga menekankan pentingnya pendidikan sebagai media membentuk kesadaran ekoteologis. Fazlur Rahman dengan *moral hermeneutic*, Mawil Izzi Dien dengan *eco-sharia*, dan Osman Bakar dengan *kosmologi tauhidi* sepakat bahwa pendidikan Islam harus ekologis. Tiga cendekiawan ini membuka jalan bagi pengembangan *fiqh lingkungan*, *tafsir ekologi*, dan *etika spiritual* berbasis Qur'ani. Ini memberi ruang luas bagi ulama dan akademisi Muslim hari ini untuk mengembangkan *ekoteologi Islam* yang otentik dan kontekstual. Pemikiran Fazlur Rahman, Mawil Izzi Dien, dan Osman Bakar memperkaya wacana ekoteologi Qur'ani dengan pendekatan yang rasional, etis, dan spiritual. Mereka menempatkan Islam sebagai agama yang selaras dengan lingkungan dan bertanggung jawab secara moral terhadap keberlangsungan bumi.

### **E. Analisis Kritis Pemikiran Seyyed Hossein Nasr**

Seyyed Hossein Nasr adalah salah satu pemikir Muslim kontemporer yang sangat kritis terhadap cara pandang modern terhadap alam, terutama yang bersifat antroposentris. Ia melihat bahwa krisis lingkungan yang melanda

---

<sup>140</sup> Imtiyaz Yusuf, *A Planetary and Global Ethics for Climate Change and Sustainable Energy*, Bangkok: Konrad Adenauer Stiftung 2016, hal. 175.

<sup>141</sup> Adi Setia, "The Inner Dimension of Going Green: Articulating an Islamic Deep Ecology", dalam *Jurnal Islam dan Science*, Vol. 5 No.2 Tahun 2007, hal. 13.

dunia saat ini bersumber dari kerusakan dalam cara berpikir manusia modern yang menempatkan dirinya di pusat semesta, bukan sebagai bagian dari ciptaan yang lebih besar.

#### 1. Kritik Nasr terhadap Pandangan Antroposentris

Seyyed Hossein Nasr merupakan salah satu pelopor ekoteologi Islam yang secara konsisten mengkritik paradigma antroposentrisme modern pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat dan penguasa mutlak atas alam semesta. Menurut Seyyed Hossein Nasr, antroposentrisme merupakan warisan sekularisme Barat yang telah memisahkan manusia dari kosmos spiritual dan menjadikan alam sebagai objek eksploitatif tanpa nilai sakral. Seyyed Hossein Nasr menyatakan bahwa paradigma ini bertentangan secara mendasar dengan prinsip tauhid dalam Islam, yakni keesaan Tuhan sebagai pusat segala eksistensi. Dalam worldview Islam, Tuhanlah pusat alam semesta, dan manusia bukanlah penguasa, tetapi khalifah wakil Tuhan yang bertugas memelihara, bukan menguasai bumi. Ia menyebut bahwa krisis lingkungan saat ini adalah manifestasi dari kerusakan spiritual modern yang melupakan dimensi sakral alam. Dalam kerangka tauhid, seluruh ciptaan dipandang sebagai āyāt Allah (tanda-tanda Tuhan), dan hubungan manusia dengan alam harus berlandaskan pada kesadaran kosmik dan penghambaan. Oleh karena itu, etika lingkungan dalam Islam bersifat kosmoteologis, bukan utilitarian.<sup>142</sup>

Salah satu kritik paling tajam dari Seyyed Hossein Nasr terhadap peradaban modern terletak pada antroposentrisme ilmiah yang lahir dari proses sekularisasi terhadap alam. Menurut Nasr, ilmu pengetahuan modern telah mengalami "pembelahan ontologis", yaitu memisahkan alam dari dimensi sakral dan mengubahnya menjadi entitas material belaka tidak lagi dipandang sebagai ciptaan suci yang penuh makna spiritual. Ia menegaskan bahwa dalam tradisi Islam, alam semesta dipenuhi dengan āyāt kauniyah tanda-tanda Tuhan yang harus direnungkan, bukan dimanipulasi. Namun, dalam paradigma ilmiah sekuler, alam direduksi menjadi objek analisis rasional yang terlepas dari nilai-nilai metafisik, sehingga terbuka bagi eksploitasi tanpa batas atas nama kemajuan, efisiensi, dan kekuasaan teknologis.<sup>143</sup>

Dalam pandangan kosmologi Islam tradisional yang dijelaskan secara mendalam oleh Seyyed Hossein Nasr, alam semesta bukanlah entitas netral

---

<sup>142</sup> Munir Sadjali, "Seyyed Hossein Nasr's Ecosufism: Re-examining the Relationship between God, Man and Nature to Solve the Environmental Crisis", dalam *Jurnal Social Sciences Insights*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2024, hal. 7.

<sup>143</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal 143.

atau sekadar kumpulan materi, melainkan manifestasi dari sifat-sifat Tuhan (asma' wa şifāt Allāh). Setiap unsur dalam ciptaan baik itu tumbuhan, hewan, mineral, atau elemen tak hidup mengandung makna spiritual dan tujuan kosmik yang ditetapkan oleh Sang Pencipta. Nasr menyatakan bahwa alam adalah “kitab terbuka” (the open book of nature), dan manusia sebagai makhluk berakal diberikan kemampuan untuk membaca dan merenungkannya sebagai tanda-tanda ilahiyah (āyāt kauniyyah). Oleh karena itu, melanggar keseimbangan ekologis bukanlah sekadar kerusakan fisik, tetapi juga pengkhianatan terhadap struktur ontologis dan spiritual dari ciptaan Tuhan. Bagi Nasr, kerusakan lingkungan adalah gejala dari penyimpangan metafisik modern, di mana manusia tidak lagi memandang alam sebagai refleksi kesucian, melainkan sebagai objek eksploitasi. Dalam kerangka tauhid dan tatanan kosmik Islam, menjaga keseimbangan alam adalah bentuk ibadah, karena setiap gangguan atas harmoni kosmis berarti mengacaukan keteraturan yang telah ditetapkan Tuhan.<sup>144</sup>

Seyyed Hossein Nasr secara tajam mengkritik ilmu pengetahuan modern karena kecenderungannya yang reduksionis dan sekular, yaitu mengurai realitas menjadi bagian-bagian material semata tanpa mempertimbangkan dimensi metafisis atau spiritual. Bagi Nasr, sains modern telah menghilangkan nilai dan makna sakral dari alam, mereduksi ciptaan Tuhan menjadi objek-objek tanpa jiwa: pohon menjadi hanya kayu, sungai hanya air, hewan hanya daging. Menurut Nasr Seyyed Hossein, reduksionisme ini bukanlah netralitas ilmiah, tetapi kerusakan epistemologis yang mengasingkan manusia dari keterhubungannya yang ilahiah dengan lingkungan. Oleh karena itu, ia menyerukan rekonstruksi sains berbasis tauhid, yaitu bentuk pengetahuan yang mengintegrasikan akal, wahyu, dan intuisi spiritual sebagai cara memandang dan memperlakukan alam secara holistik.<sup>145</sup>

Dalam pandangan kosmologi Islam tradisional sebagaimana dijelaskan oleh Seyyed Hossein Nasr, alam merupakan satu kesatuan yang sakral dan harmonis, bukan sekadar tumpukan materi atau sumber daya. Alam memiliki struktur spiritual yang berlapis dan tersusun atas prinsip tauhid (kesatuan Tuhan), yang secara ontologis mengikat seluruh elemen kosmos dalam jaringan keteraturan dan makna. Maka, merusak atau mengabaikan keseimbangan alam, dalam pandangan ini, bukan hanya kesalahan ekologis tetapi juga pengkhianatan terhadap struktur metafisis ciptaan Tuhan. Alam

---

<sup>144</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York: Sate Universty of New York Press, 1993, hal. 231.

<sup>145</sup> Tarik M. Quadir, *Traditional Islamic Environmentalism: The Vision of Seyyed Hossein Nasr*, Lanham: University Press of America, 2013, hal. 123.

harus dihormati dan dijaga sebagaimana Al-Qur'an dihormati dan diamalkan. Dengan demikian, etika lingkungan dalam Islam bersifat kosmoteologis, berakar pada struktur penciptaan yang sakral.<sup>146</sup>

Konsep eco-sufism yang dikembangkan oleh Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa kesadaran spiritual bukan hanya pelengkap, melainkan fondasi utama dari kesadaran ekologis yang sejati. Dalam pandangannya, alam semesta bukan sekadar sistem biologis atau sumber daya material, melainkan manifestasi dari kehadiran Ilahi ayat-ayat Tuhan yang senantiasa menghadirkan tanda-tanda kebesaran-Nya. Oleh karena itu, relasi antara manusia dan alam harus dilandasi oleh rasa hormat metafisik dan tanggung jawab spiritual. Pendekatan eco-sufism ini tidak sekadar menawarkan solusi teknokratis terhadap krisis ekologi global, melainkan mendorong transformasi batin dan kesadaran spiritual yang mendalam. Dengan memulihkan hubungan sakral antara manusia dan alam, pendekatan ini berpotensi mengatasi akar eksistensial dari kerusakan lingkungan: alienasi spiritual manusia modern dari alam dan Tuhan. Dalam jangka panjang, *eco-sufism* dapat menjadi jembatan menuju rekonsiliasi antara pembangunan dan keberlanjutan, serta antara sains dan spiritualitas.<sup>147</sup>

Seyyed Hossein Nasr mengusung filsafat *perennial* sebagai kerangka pemikiran untuk merevitalisasi pandangan spiritual tradisional yang telah lama terpinggirkan dalam peradaban modern. Dalam filsafat ini, Nasr menolak paradigma antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat dan penguasa realitas. Sebaliknya, ia menempatkan manusia sebagai bagian integral dari tatanan kosmik yang sakral, tersusun secara hierarkis, dan memiliki keteraturan metafisik yang tidak boleh dilanggar. Pendekatan *perennial* ini membuka kembali pemahaman bahwa semua eksistensi memiliki nilai spiritual intrinsik yang bersumber dari prinsip ilahiah yang tunggal. Oleh karena itu, posisi manusia dalam kosmos bukan sebagai pengendali yang bebas mengeksploitasi, melainkan sebagai makhluk yang memiliki tanggung jawab ontologis untuk menjaga keseimbangan dan harmoni universal. Dalam tatanan ini, pengetahuan sejati tidak hanya bersifat rasional dan empirik, tetapi juga intuitif dan kontemplatif menghubungkan manusia dengan *Realitas Transenden* yang melampaui dunia material.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality*, London: Routledge, 1987, hal.36.

<sup>147</sup> Amril dan Rahmad Tri Hadi, "Krisis Identitas Manusia dan Ekologi Modern Dalam Perspektif Eko-Filosofi Seyyed Hossein Nasr", dalam *Jurnal Islamic Discourses*, Vol. 7 No. 1 hal. 26.

<sup>148</sup> Hayatun Thoyyibah dan Baharuddin, "Kritik Modernitas dan Tawaran Filsafat Perennial Dalam Pemikiran Seyyed Hossein Nasr", dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2025, hal. 10.

Seyyed Hossein Nasr secara tegas mengkritik proses sekularisasi terhadap alam semesta, yang ia sebut sebagai *desacralization of nature*. Dalam pandangannya, modernitas telah mencabut dimensi sakral dari kosmos dan mereduksi alam menjadi sekadar objek empiris dan sumber daya ekonomi yang dapat dieksploitasi tanpa batas. Dalam paradigma ini, hubungan spiritual antara manusia dan alam diputus, sehingga alam tidak lagi dipandang sebagai *ayatullah* (tanda-tanda Tuhan), melainkan sebagai bahan mentah yang tersedia untuk dominasi dan konsumsi manusia. Nasr mengaitkan krisis ekologis kontemporer dengan perubahan epistemologis besar dalam cara manusia memahami realitas. Ketika ilmu pengetahuan modern menggantikan pengetahuan tradisional yang bercorak metafisik dan spiritual, terjadi degradasi makna terhadap alam. Alam tak lagi dihormati sebagai ciptaan yang memiliki nilai intrinsik, tetapi hanya dihargai sejauh memiliki nilai guna ekonomis. Akibatnya, peradaban manusia mengalami keterputusan ontologis dari kosmos dan penciptanya sebuah kondisi yang oleh Nasr disebut sebagai "kerusakan spiritual modern."<sup>149</sup>

Pemikiran Seyyed Hossein Nasr memiliki relevansi yang sangat kuat dalam konteks krisis perubahan iklim global dewasa ini. Melalui pendekatannya yang berakar pada prinsip transendensi dan spiritualitas, Nasr mengajukan kritik tajam terhadap dominasi paradigma antroposentris dalam sains modern dan kebijakan lingkungan global. Menurutnya, akar dari kehancuran ekologis terletak pada pandangan dunia sekular yang memisahkan manusia dari alam dan menempatkan manusia sebagai pusat sekaligus penguasa atas seluruh ciptaan.<sup>150</sup> Dengan demikian, pendekatan Nasr memberi kontribusi penting dalam membangun fondasi etika lingkungan global yang lebih utuh yang tidak hanya berorientasi pada mitigasi dan adaptasi perubahan iklim secara teknis, tetapi juga mengembalikan dimensi moral dan spiritual sebagai landasan kebijakan publik. Gagasannya mendorong lahirnya paradigma *eco-spirituality* sebagai koreksi atas kegagalan proyek modernitas dalam menciptakan harmoni antara manusia dan alam.

Menurut Seyyed Hossein Nasr, degradasi lingkungan merupakan konsekuensi langsung dari terputusnya relasi manusia dengan dimensi transendental. Ketika manusia melupakan Tuhan dan menanggalkan pandangan metafisis terhadap keberadaan, ia juga kehilangan rasa sakral

---

<sup>149</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Resacralization of Nature in Religion and the Environment*, New York: Lexington, 1994, hal. 213.

<sup>150</sup> Asfa Widiyanto, "The reception of Sayyed Hossein Nasr's Ideas Within the Indonesia Intellectual Landscape", dalam *Jurnal Studi Islamika*, Vol. 23. No. 2 Tahun 2016, hal, 182.

terhadap alam. Dalam kondisi ini, alam tidak lagi dipandang sebagai *ayatollah* tanda-tanda keberadaan Tuhan melainkan sebagai objek material semata yang dapat dieksploitasi tanpa batas. Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa keterputusan spiritual inilah yang melahirkan berbagai bentuk kerusakan ekologis: pencemaran udara dan air, penggundulan hutan *deforestation*, krisis iklim, hingga kepunahan spesies. Semua itu merupakan gejala dari worldview yang telah mengalami *desacralization*, yaitu pelepasan nilai-nilai sakral dari alam semesta. Bagi Nasr, solusi atas krisis ini tidak cukup hanya melalui pendekatan ilmiah atau kebijakan ekologis pragmatis, tetapi harus disertai dengan *resacralization of nature* pemulihan kesadaran bahwa alam adalah ciptaan Ilahi yang memiliki nilai spiritual intrinsik.<sup>151</sup>

Melalui gagasan *eco-sufism*, Seyyed Hossein Nasr menyoroti bahwa jalan spiritual yang ditempuh melalui tasawuf membawa manusia pada kesadaran mendalam akan hubungan sakral dengan alam semesta. Dalam perspektif sufistik, alam bukanlah objek material belaka, melainkan refleksi kehadiran Tuhan *tajalliyat ilahiyah* yang penuh makna. Seorang sufi, menurut Nasr, melihat *wujud Tuhan* dalam setiap elemen ciptaan pepohonan, gunung, air, dan udara dan karena itu memperlakukannya dengan kelembutan, kasih sayang, dan penuh penghormatan. Perilaku ekologis yang etis dan lembut adalah konsekuensi langsung dari visi metafisis yang mendalam ini. Konsep ini menentang cara pandang modern yang bersifat eksploitatif dan instrumental terhadap alam. Sebaliknya, *eco-sufism* menawarkan pendekatan transendental dalam etika lingkungan, di mana tindakan ekologis adalah bagian dari ibadah dan pengabdian spiritual. Kesadaran sufistik membuka ruang bagi harmoni antara manusia dan lingkungan, serta menumbuhkan tanggung jawab ekologis yang bersumber dari cinta Ilahi.<sup>152</sup>

Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap paradigma antroposentris tidak hanya merupakan penolakan atas hegemoni manusia terhadap alam, melainkan merupakan ajakan mendalam untuk mengembalikan cara pandang spiritual dan teosentris dalam memahami realitas. Bagi Nasr, dominasi manusia modern atas alam bersumber dari krisis epistemologis yaitu ketika ilmu pengetahuan terlepas dari akar metafisik dan transendennya. Oleh karena itu, pemulihan krisis ekologi mensyaratkan lebih dari sekadar perubahan perilaku teknis; ia

---

<sup>151</sup> Arqom Kuswanjono, "Conceitos de sufismo ecológico no pensamento de Seyyed Hossein Nasr", dalam *Jurnal Research, Society and Development*, Vol. 9 No. 10 Tahun 2020, hal. 21.

<sup>152</sup> Syafwan Rozi, "Understanding the Concept of Ecosufism: Harmony and The Relationship of God, Nature and Humans in Mystical Philosophy of Ibn Arabi", dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 23 No. 2 Tahun 2019, hal 147.

menuntut rekonstruksi total terhadap cara manusia memandang, mengetahui, dan memperlakukan alam.

## 2. Dukungan Nasr terhadap Ekoteologi Qur’ani

Krisis lingkungan yang dihadapi dunia saat ini bukan hanya masalah fisik, tetapi juga merupakan refleksi dari krisis nilai, spiritualitas, dan epistemologi. Seyyed Hossein Nasr, sebagai salah satu pemikir Islam kontemporer, mengusulkan bahwa akar dari krisis ini adalah desakralisasi alam dan hilangnya pandangan spiritual dalam sains modern. Oleh karena itu, ia mengusung gagasan ekoteologi berbasis Qur’ani, yang berangkat dari pemulihan relasi transendental antara manusia, alam, dan Tuhan.

Seyyed Hossein Nasr adalah salah satu filsuf dan intelektual Muslim paling berpengaruh di era kontemporer yang memainkan peran sentral dalam mengintegrasikan dimensi spiritualitas Islam dengan kesadaran ekologis modern. Melalui pengembangan konsep ekoteologi Qur’ani, ia menawarkan suatu landasan filosofis dan teologis yang mendalam serta visioner, yang tidak hanya merevitalisasi pandangan dunia Islam tentang alam semesta, tetapi juga memberikan kontribusi penting terhadap diskursus global mengenai etika lingkungan dan keberlanjutan. Pemikiran Nasr membuka ruang dialog antara warisan kosmologis Islam dengan tantangan ekologis abad ke-21, menjadikannya tokoh kunci dalam merumuskan respons religius terhadap krisis lingkungan global yang semakin kompleks dan mendesak.<sup>153</sup>

Dalam berbagai karya dan pemikirannya, Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan dewasa ini tidak semata-mata merupakan persoalan ilmiah atau teknis, melainkan merupakan gejala lahiriah dari krisis spiritual yang lebih mendalam—sebuah krisis yang mencerminkan keterputusan manusia modern dari nilai-nilai sakral dan transenden. Menurut Nasr, akar dari degradasi ekologis terletak pada dominasi paradigma materialistik dalam sains modern, yang telah mereduksi alam menjadi objek eksploitasi tanpa makna spiritual. Kehilangan rasa hormat dan kekhusyukan terhadap alam, lanjutnya, mencerminkan kegagalan peradaban modern dalam memahami alam sebagai manifestasi tanda-tanda Ilahi yang sakral dan penuh makna.<sup>154</sup>

Solusi metafisik dan spiritual yang ditawarkan oleh Seyyed Hossein Nasr berakar pada upaya pemulihan kembali pandangan sakral terhadap alam semesta sebagaimana diajarkan dalam tradisi Islam klasik. Baginya, jalan

---

<sup>153</sup> Itsna Latifah, dan Idris, “Tafsir Ayat-Ayat Ekologi Yusuf Al- Qardawi dan Seyyed Hossein Nasr” dalam *Jurnal Al-Thiqah*, Vol 7 No. 1 Tahun 2024, hal. 11.

<sup>154</sup> Yustinus Andi Muda Purniawan, “Ecotheology Menurut Seyyed Hossein Nasr dan Sallie McFague”, dalam *Jurnal Teologi*, Vol. 09 No 01 Tahun 2020, hal. 67.

keluar dari krisis ekologis tidak dapat dicapai hanya melalui pendekatan teknis atau kebijakan lingkungan semata, melainkan harus dimulai dari transformasi batin manusia dengan menghidupkan kembali pandangan dunia yang melihat alam bukan sebagai entitas mati dan netral, melainkan sebagai ciptaan Ilahi yang sarat dengan makna simbolik dan spiritual. Dalam kerangka ini, alam dipahami sebagai ayat-ayat Tuhan tanda-tanda transendensi yang berbicara tentang kehadiran, kebijaksanaan, dan keindahan Sang Pencipta. Perspektif Qur'ani ini menempatkan alam sebagai teks kosmik yang harus dibaca dengan mata batin *al-baṣīrah*, bukan sekadar diteliti secara empiris, sehingga mengembalikan hubungan manusia dengan alam dalam bingkai tawḥīd yang utuh dan sakral.<sup>155</sup>

Tauḥīd, sebagai prinsip paling fundamental dalam ajaran Islam, menjadi landasan ontologis dan epistemologis dari seluruh bangunan pemikiran ekoteologis Seyyed Hossein Nasr. Dalam pandangannya, pemahaman tentang keesaan Tuhan tidak hanya merupakan doktrin teologis, melainkan sebuah visi metafisik yang menyeluruh terhadap realitas. Tauḥīd menegaskan bahwa seluruh eksistensi termasuk alam semesta dan seluruh isinya berasal dari satu sumber ilahi yang transenden, dan dengan demikian, semua ciptaan saling terhubung dalam satu jalinan wujud yang sakral. Dalam kerangka ini, manusia tidak dapat dipandang sebagai entitas yang terpisah atau otonom dari kosmos, tetapi sebagai bagian integral dari tatanan penciptaan Ilahi. Ketika manusia mengabaikan keterikatannya dengan alam dan mengklaim dominasi mutlak atasnya, maka yang terjadi adalah pelanggaran terhadap prinsip Tauḥīd itu sendiri sebuah fragmentasi spiritual yang menjadi akar dari krisis ekologis modern.<sup>156</sup>

Konsep amanah sebagaimana diungkapkan dalam al-Qur'an dan ditafsirkan oleh Seyyed Hossein Nasr harus dipahami bukan sebagai legitimasi atas dominasi manusia terhadap alam, melainkan sebagai bentuk kepercayaan sakral yang mengandung tanggung jawab spiritual dan etis yang mendalam. Bagi Nasr, amanah adalah mandat Ilahi yang menempatkan manusia sebagai khalīfah (wakil) di bumi, bukan dalam arti penguasa absolut, tetapi sebagai penjaga (custodian) yang bertugas memelihara tatanan kosmik yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Dalam perspektif ini, relasi antara manusia dan alam

---

<sup>155</sup> Nurul Khoirona Ceci Vella dan Derry Ahmad Rizal, "Ekoteologi dalam Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan Relasi Agama-Masyarakat", dalam *Jurnal Al-Itimad*, Vol. 2 No. 2 tahun 2024, hal. 12.

<sup>156</sup> Muhammad Syihabuddin dan Kirwan, "Reconception of Environmental Ethics in Islam: A Review of the Philosophy and Applications of Husein Nasr's Thought", dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 23 No 2 Tahun 2023, hal. 17.

bukanlah relasi eksploitatif, tetapi relasi yang dilandasi kesadaran akan keterhubungan ontologis dengan seluruh ciptaan, serta kesetiaan terhadap prinsip-prinsip tauhid dan keadilan Ilahi. Mengingkari peran ini, menurut Nasr, sama halnya dengan mengkhianati amanah tersebut dan berkontribusi terhadap kerusakan ekologis yang mencerminkan krisis moral dan spiritual umat manusia.<sup>157</sup>

Gagasan ekoteologi Qur'ani yang dikembangkan oleh Seyyed Hossein Nasr tidak bersifat reduktif atau semata bertumpu pada teologi klasik, melainkan merupakan sintesis intelektual yang mendalam antara berbagai khazanah keilmuan Islam. Nasr secara cermat mengintegrasikan filsafat Islam, tasawuf (misticisme Islam), serta ilmu tafsir dalam membangun kerangka ekoteologis yang utuh dan holistik. Dalam konstruksi pemikirannya, setiap disiplin tersebut berkontribusi dalam memperkaya pemahaman tentang alam sebagai ciptaan yang sarat dengan makna transendental. Yang menjadi pusat dari seluruh struktur pemikiran ini adalah prinsip Tauhid, yang tidak hanya difungsikan sebagai doktrin teologis, tetapi sebagai poros spiritual dan kosmologis yang menyatukan seluruh dimensi keberadaan. Melalui Tauhid, relasi antara manusia, alam, dan Tuhan dipahami dalam satu kesatuan ontologis yang sakral sebuah pandangan dunia (worldview) yang menolak dikotomi antara yang spiritual dan yang material, serta mengembalikan alam pada martabat metafisiknya sebagai refleksi dari keesaan Tuhan.<sup>158</sup>

Sebagai penutup, Nasr menekankan bahwa transformasi ekologis tidak mungkin terjadi tanpa transformasi spiritual. Perubahan paradigma dari eksploitasi menuju pelayanan terhadap alam membutuhkan kebangkitan kembali kesadaran metafisik yang bersumber dari Wahyu. Ekoteologi Qur'ani ala Nasr memberikan arah baru bagi dunia Muslim dalam menghadapi tantangan perubahan iklim. Ia memadukan nilai Qur'ani, spiritualitas sufi, serta etika universal yang berakar dalam prinsip Tauhid. pemikiran Nasr membuka peluang besar untuk dialog antar agama dalam isu lingkungan. Sebagai filsuf perenialis, ia menunjukkan bahwa semua agama memiliki nilai-nilai sakral tentang alam. Ekoteologi Qur'ani menurut Nasr adalah sumbangan Islam kepada krisis global.

---

<sup>157</sup> Reni Dian Anggraini dan Ratu Vina Rohmatika, "Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr", dalam *Jurnal Al-Adyan: Studi Lintas Agama*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2021, hal 25.

<sup>158</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal 271.

## **BAB V PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Paradigma antroposentris yang dominan dalam pembangunan modern telah menempatkan manusia sebagai pusat nilai dan tujuan, sehingga melahirkan sistem ekonomi yang mengeksploitasi alam secara berlebihan tanpa mempertimbangkan daya dukung ekologis. Meskipun pendekatan ekosentris muncul sebagai koreksi terhadap ekse antroposentrisme dengan menekankan nilai intrinsik alam, ia sering kali gagal mengakomodasi realitas sosial-ekonomi, terutama di negara berkembang. Ketidakseimbangan antara etika lingkungan dan keadilan sosial telah menimbulkan berbagai dilema kebijakan, terutama ketika perlindungan alam dijalankan secara elitis dan teknokratis, yang justru meminggirkan masyarakat lokal.

Krisis ekologi global yang ditandai dengan kerusakan alam, eksploitasi sumber daya, dan ketimpangan sosial merupakan dampak dari dominasi paradigma antroposentris dalam pembangunan modern. Pendekatan ini menempatkan manusia sebagai pusat dan pemilik alam, yang berujung pada pemisahan antara manusia dan lingkungan. Sebagai respons terhadap krisis ini, ekoteologi khususnya dalam perspektif Islam menawarkan kerangka spiritual dan etis yang mengakui nilai intrinsik alam sebagai ciptaan Tuhan.

Pemikiran Sayyed Hossein Nasr menempati posisi penting dalam wacana ini. Ia mengkritik pandangan dunia modern yang sekular dan reduksionis serta mendorong pemulihan hubungan sakral antara manusia dan kosmos melalui pemahaman metafisik Islam. Bagi Nasr, alam adalah manifestasi tanda-tanda Tuhan (ayat-ayat Allah) dan memiliki kesucian yang

melekat. Konsep seperti *tauhid*, *khalifah*, *amanah*, dan larangan kerusakan lingkungan bukan hanya prinsip moral, tetapi fondasi teologis yang wajib ditegakkan dalam relasi manusia dengan alam.

Kajian terhadap Al-Qur'an mengungkap bahwa ekoteologi bukanlah konsep asing dalam Islam. Al-Qur'an secara eksplisit menyampaikan bahwa alam adalah ciptaan Allah yang harus dihormati, dijaga, dan tidak boleh dirusak. Peran manusia sebagai khalifah menuntut tanggung jawab ekologis, bukan dominasi eksploitatif. Kesadaran kosmik dan etika ekologis dalam Al-Qur'an juga mencerminkan prinsip moderasi, keadilan, dan kesalingterkaitan seluruh ciptaan.

Dalam konteks kontemporer, pendekatan ekoteologis yang ditawarkan Nasr berpotensi menjadi jembatan antara pelestarian lingkungan dan pembangunan berkeadilan, khususnya di negara berkembang seperti Indonesia. Ekoteologi yang berbasis Al-Qur'an dapat memperkuat kesadaran spiritual dan sosial terhadap tanggung jawab ekologis umat Islam, serta menawarkan solusi integral terhadap krisis lingkungan melalui kerangka etis yang berbasis wahyu.

Oleh karena itu, studi ini menegaskan bahwa ekoteologi Islam, sebagaimana digagas oleh Sayyed Hossein Nasr, adalah pendekatan teologis yang tidak hanya relevan secara normatif, tetapi juga aplikatif sebagai dasar pembangunan berkelanjutan dan etika lingkungan hidup yang holistik dan transformatif. Dengan demikian, dibutuhkan pendekatan etis dan spiritual yang mampu menyatukan prinsip keberlanjutan ekologis dan keadilan sosial dalam kebijakan pembangunan, agar model pertumbuhan yang diusung tidak sekadar antroposentris atau idealis ekologis, tetapi benar-benar inklusif, adil, dan berkelanjutan.

## **B. Keterbatasan Penelitian**

Dalam penelitian ini, penulis menyadari adanya beberapa keterbatasan yang perlu diakui secara kritis sebagai bentuk kejujuran akademik dan landasan bagi pengembangan studi lanjutan di masa depan, yaitu:

### **1. Pendekatan Kualitatif-Kepustakaan**

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan, sehingga seluruh analisis didasarkan pada interpretasi terhadap teks-teks, baik Al-Qur'an maupun karya-karya pemikiran Sayyed Hossein Nasr. Pendekatan ini tidak melibatkan studi empiris lapangan atau wawancara langsung dengan masyarakat, tokoh agama, atau aktivis lingkungan, sehingga keterkaitan praktis antara gagasan ekoteologi dan

penerapannya dalam konteks sosial-ekologis tertentu belum dapat terurai secara mendalam.

## 2. Fokus Tunggal pada Satu Tokoh

Penelitian ini hanya membahas pemikiran Sayyed Hossein Nasr sebagai tokoh sentral. Meskipun Nasr memiliki kontribusi besar dalam ekoteologi Islam, masih banyak pemikir lain yang memiliki perspektif berbeda yang tidak sempat dibahas, seperti Fazlun Khalid, Ibrahim Özdemir, atau Ali Syariati. Ini menyebabkan ruang dialog intelektual dalam kajian ekoteologi Islam belum tergali secara komprehensif.

## 3. Keterbatasan Ruang Lingkup Tafsir Ayat Al-Qur'an

Kajian terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dalam penelitian ini bersifat tematik dan terbatas pada topik-topik tertentu seperti khalifah, amanah, dan kerusakan alam. Tidak semua ayat yang berkaitan dengan lingkungan berhasil dikaji secara mendalam, dan pendekatan tafsir yang digunakan belum menggali secara lintas-mazhab atau perbandingan antara tafsir klasik dan kontemporer.

## 4. Keterbatasan Kontekstualisasi Sosial-Budaya

Meskipun relevansi ekoteologi dalam konteks Indonesia sempat disinggung, penelitian ini belum mengupas secara detail implementasi pemikiran ekoteologis dalam konteks kebijakan lingkungan, pendidikan agama, atau gerakan sosial-ekologis di tanah air. Ini menyisakan ruang penting bagi studi lanjut yang lebih terapan dan kontekstual.

## 5. Bahasa dan Akses Literatur Primer

Sebagian karya Sayyed Hossein Nasr yang berbahasa Inggris atau Persia belum semuanya tersedia dalam terjemahan bahasa Indonesia yang akurat. Keterbatasan bahasa ini dapat mempengaruhi kedalaman pemahaman terhadap nuansa filosofis dan teologis dalam pemikiran Nasr secara utuh.

## C. Saran

Berdasarkan hasil penelitian dan keterbatasan yang dihadapi, penulis memberikan beberapa saran sebagai berikut:

### 1. Penguatan Kajian Empiris dalam Konteks Lokal

Penelitian lanjutan disarankan untuk mengembangkan pendekatan empiris dengan melakukan studi lapangan di komunitas-komunitas Muslim yang menerapkan prinsip-prinsip ekoteologi, baik secara sadar maupun tidak. Hal ini penting untuk melihat sejauh mana ajaran Islam tentang lingkungan diterjemahkan dalam praktik sosial, kebijakan lokal, atau gerakan keagamaan berbasis ekologi.

### 2. Perluasan Kajian Tokoh dan Perbandingan Gagasan

Studi tentang ekoteologi Islam sebaiknya tidak terbatas pada satu tokoh. Akan sangat bermanfaat apabila pemikiran Sayyed Hossein Nasr

dibandingkan dengan tokoh-tokoh lain seperti Fazlun Khalid, Seyyed Qutb, Ali Syariati, atau tokoh Nusantara seperti KH. Sahal Mahfudz dan KH. Ali Yafie yang juga berbicara tentang tanggung jawab lingkungan dalam perspektif Islam.

### 3. Pendekatan Multidisipliner

Mengingat kompleksitas krisis ekologis, penelitian ke depan sebaiknya menggunakan pendekatan interdisipliner yang menggabungkan ilmu tafsir, filsafat Islam, sosiologi agama, dan studi lingkungan. Hal ini akan memperkaya perspektif dan memperkuat posisi ekoteologi Islam sebagai solusi nyata atas krisis ekologi modern.

### 4. Pengembangan Tafsir Tematik tentang Ekologi dalam Al-Qur'an

Diperlukan kajian mendalam yang menyusun tafsir tematik (maudhu'i) tentang lingkungan dengan menggali seluruh ayat Al-Qur'an yang relevan, dikaitkan dengan prinsip-prinsip ekoteologi. Ini akan memberikan fondasi lebih kuat bagi pendidikan agama dan kebijakan lingkungan berbasis nilai-nilai wahyu.

### 5. Integrasi Ekoteologi dalam Pendidikan Islam

Disarankan agar prinsip-prinsip ekoteologi dimasukkan ke dalam kurikulum pendidikan Islam, baik di tingkat pesantren, madrasah, maupun pendidikan tinggi. Hal ini penting untuk membangun kesadaran ekologis sejak dini melalui pendekatan yang religius dan spiritual.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Mujiyono. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an: Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 200.
- .Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Abdul Quddus. "Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan." *Jurnal Ulumuna*. Vol. 16, No. 2, 2012, 321
- Al-Âlûsî, Shihâb al-Dîn Maḥmûd. *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Azîm*. Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, (td)
- Al-Baydâwî, 'Abdullâh ibn 'Umar. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*. Dar al-Rasyid, 2000.
- Al-Ghazâlî, Abû Ḥâmid. *Iḥyâ' Ulum al-Dîn*. Dar al-Ma'ârif, 1939.
- . Jawâhir Al-Qur'an*. Dâr Iḥyâ' al-'Ulûm, 1986.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *Islam Agama Ramah Lingkungan*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsâr, 2002.
- Al-Qurtubî, Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*. Dar al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Al-Qushayrî, Muslim ibn al-Ḥajjâj. *Laṭâ'if al-Ishârât*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Al-Razî. *Muḥaṣṣal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta'akhhirîn*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- Al-Suyûtî, Jalâl al-Dîn. *Al-Durr al-Manthûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'thûr*. Dar al-Fikr, 1983.
- Al-Ṭabarî, Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarir. *Jâmi' al-Bayân an Ta'wîl ay al-Qur'an*. Muassasah al-Risâlah, 2000.

- Abaza, Mona. "A Note on Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr: Affinities and Differences." Cairo: The Muslim World, 2000.
- Ade, Arifin Muhammad. *Narasi Ekologi: Kiamat Serangga dan Masa Depan Bumi*. Yogyakarta: Samudra Biru, 2020.
- Afandi, Agus, et al. "Islamic Eco-Theology in Practice: Revitalizing Environmental Stewardship and Tawhidic Principles in Agricultural Community." *Jurnal Mubarrak*, Vol. 7 No. 2, 2024.
- Afifudin, Ridho, dan Fajar Muammal Rully S. "Sintesis Teologi Lingkungan: Perbandingan Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan Joseph Sittler." *Jurnal Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 7 No. 1 2023.
- Agri, Imam Habib, dan Achyar Zein. "Ekoliterasi Lingkungan Hidup dalam Alquran Perspektif M. Quraish Shihab." *Jurnal Kumaya*, Vol. 7, No. 2, 2024.
- Agwan, A.R. "Towards an Ecological Consciousness", *Jurnal Islamic Social Sciences*, Vol. 10 No. 2, 1999.
- Akhwanudin, Afith. "The Unity of Being Wahdat Alwujud: Mulla Sadra's Doctrine of The Existence of God", *Jurnal Hikmatuna*, Vol. 2 No. 2, 2016.
- Al-Ghazali (al-Ghazālī). *At-Tibr al-Masbūk fi Naṣiḥat al-Mulūk*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978.
- Ali, Atabik, dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003.
- Ali, Rijal, et al. "EcoTheology in Tafsir al-Misbah: Alternative Solution to Environmental Problems in Indonesia." *Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol.17 No. 2, 2023.
- Ali, Syed Shahid. "The Quranic Morality: An Introduction to the Moral-System of Quran", *Jurnal Islam and Muslim Societies*, Vol. 8 No. 1, 2015.
- Amri, Khairul. "Menjaga Lingkungan dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di MIS AL Islam Parit Jawai." *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 1 no. 1, 2020.
- Amril dan Rhamad Tri Hadi. "Krisis Identitas Manusia dan Ekologi Modern dalam Perspektif Eko-Filosofi Seyyed Hossein Nasr." *Journal of Islamic Discourses*, Vol. 7 No. 1, 2024.
- Anas, Moh. "Kritik Hossein Nasr Atas Problem Sains dan Modernitas; *Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 6 No. 1, 2012.
- Andini, Aula. "Filsafat Islam Seyyed Hossein Nasr: Biografi dan Pemikirannya." *Jurnal Comprehensive Science*, Vol. 3 No. 2, 2024.
- Andrianos, Louk A., dan Tom Sverre Tomren. *Contemporary Ecotheology, Climate Justice and Environmental Stewardship in World Religions*. Geneva: WCC Publications, 2021.

- Anggraini, Reni Dian, dan Ratu Vina Rohmatika. "Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 16, No. 2 2021.
- Anggraini, Reni Dian, dan Ratu Vina Rohmatika. "Konsep Eko Sufisme: Harmoni Tuhan, Alam, dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Al-Adyan*, Vol. 16 No. 2, 2022.
- Anggriani, Nendy Maulaya, Hasyimsyah Nasution, dan Hotmatua Paralihan Harahap. "Konsep Eko Sufisme dalam Perspektif Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 3 No. 6, 2023.
- Anim, Emmanuel. *Environmental Sustainability and Eco-Justice: Reflections from an African Pentecostal*. Wuppertal: VEM, 2019.
- Ardhaigan, Recep. *Islamic Ecological Theology*. Kahramanmaras: ResearchGate, 2023.
- Ardogan, Recep. *Islamic Ecological Theology: The Basics of the Ecological Approach in the Muslim Social Theology*. Turki: Kahramanmaras, 2023.
- Arifin, H. Syamsul, et al. *Jihad Ekologis Kaum Bersarung: Melawan Eksploitasi, Meneguhkan Green Constitution*. Malang: Pustaka Peradaban, 2022.
- Arifin, Syamsul, et al. "Reconstruction of Islamic Religious Education Seyyed Hossein Nasr's Perspective", *Jurnal Istawa: Pendidikan Islam*, Vol.7 No. 1, 2022.
- Arijulmanan. "Revitalisasi Syariah Islam Sebagai Pedoman Hidup Manusia." *Jurnal Al-Mashlahah*, Vol. 6 No. 2, 2018.
- Ariska, Iis. "Ekospiritualitas: Konsep dan Implementasinya dalam Pendidikan Agama Islam." *Jurnal Didaktika: Jurnal Kependidikan*, Vol. 12 No. 2, 2022.
- Aritonang, Delinda Elizabeth, et al. "Relasi Alam dengan Eksistensi Manusia Terhadap Krisis Ekologi Berdasarkan Perspektif Filsafat-Teologis", *Jurnal Teologi Kharismatika* Vol. 6, No. 2, 2023
- Ariyadi, dan Siti Maimunah. "Peran Agama Islam dalam Konservasi Hutan." *Jurnal Ilmiah Pertanian dan Kehutanan*, Vol. 4, No. 2, 2017.
- Asmanto, Eko. "Revitalisasi Spiritualitas Ekologi Perspektif Pendidikan Islam." *Jurnal Tsaqafah*, Vol 11 No. 2, 2015.
- Austin, M.P., dan B.G. Cook. "Ecosystem Stability: A Result from an Abstract Simulation." *Jurnal Theoretical Biology*, Vol45 No. 2, 1974.
- Azcue, José M. *Environmental Impacts of Mining Activities: Emphasis on Mitigation and Remedial Measures*. Springer, 2012.

- Azisi, Ali Mursyid. "Islam dan Ekoteologi: Telaah Terhadap Pesan Al-Qur'an untuk Menjaga Kearifan Lingkungan." *Jurnal Al-Afkar*, Vol. 6, No. 3, 2023.
- Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Batavia, Chelsea. "Is Anthropocentrism Really the Problem?" *Jurnal Animal Sentience*, Vol. 27 No. 20, 2020.
- Beringer, Almut. "Reclaiming a Sacred Cosmology: Seyyed Hossein Nasr, the Perennial Philosophy, and Sustainability Education", *Jurnal Environmental Education*, Vol. 11 No. 1, 2006.
- Berry, Thomas. *The Great Work: Our Way into the Future*. New York: Bell Tower, 1999.
- Bertens, K. *Etika*. Yogyakarta: Kanisius, 2013.
- Bhandari, Krishna Prasad. "Eco-spirituality in Bhūmi Sūkta." *Jurnal Jodem*, Vol. 12 No. 1 2022.
- Boff, Leonardo. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997.
- , *Ecology and Liberation*. Maryknoll: Orbis, 1995.
- Borrong, Robert Patanang. "Kronik Ekoteologi: Berteologi dalam Konteks Krisis Lingkungan." *Jurnal Teologi* Vol. 17 No. 2, 2019.
- Budhianto, Chlaodhius, et al. "Firecrackers, Geertz, and Green Islam." *Jurnal Religion and Society*, Vol. 36, No. 2 2023.
- Cancelliere, Justin. *Becoming What One Is: Liberative Knowledge and Human Perfection in the Writings of Seyyed Hossein Nasr*. Beirut: AUB Press, 2020.
- Cancelliere, Justin. *Becoming What One Is: Liberative Knowledge and Human Perfection in the Writings of Seyyed Hossein Nasr*. t.tp.: AUB Press, t.th.
- Carroll, John E. *Ecology and Religion: Scientists Speak*. Quincy, IL: Pers Fransiskan, 1998.
- Carson, Rachel. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin, 1962.
- Carter, Christopher. "The Imago Dei as the Mind of Jesus Christ." *Jurnal Zygon: Journal of Religion and Science* 49, No. 3, 2014.
- Chandra, Febrian, et al. "Konstitusi Hijau dalam Upaya Pelestarian Lingkungan Hidup yang Berkeadilan." *Jurnal Penelitian Inovatif*, Vol. 4, No. 3 2024.
- Chapin, F. Stuart, et al. *Principles of Terrestrial Ecosystem Ecology*. New York: Springer, 2011.
- Chittick, William C. *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*. Bandung: Mizan, 2022.
- , *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989.

- Chone, Aurelie. *Ecospiritualité*. London: Routledge, 2017.
- Cobb, John B., dan David Ray Griffin. *Process Theology: An Introduction Exposition*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- Conradie, Ernst. *Ecotheology*. t.tp: University of St Andrews, 2023.
- Dalton, Anne Marie, dan Henry C. Simmons. *Ecotheology and the Practice of Hope*. Albany: State University of New York Press, 2010.
- Davis, Anita. "Pentecostal Approaches to Ecotheology: Reviewing the Literature." *Jurnal Australasian Pentecostal Studies*, Vol. 22, No. 1 2021.
- Deane Drummond, Celia. "Environmental Justice and the Economy: A Christian Theologian's View." *Jurnal Ecotheology* Vol. 11 No. 3 2006.
- , *Teologi dan Ekologi*. Jakarta: Gunung Mulia, 2006.
- Droz, Layna. "Anthropocentrism as the Scapegoat of the Environmental Crisis: A Review." *Jurnal Ethics in Science and Environmental Politics*, Vol. 22, No. 25 2022.
- Edwards, Denis. *Ecology at the Heart of Faith*. Maryknoll: Orbis Books, 2006
- Edwards, Denis. *Planetary Spirituality: Exploring a Christian Ecological Approach*. t.tp: t.p., 2011.
- Efendy, Ismail, et al. "Konstruksi Pendidikan Kesehatan Lingkungan dalam Perspektif Islam." *Jurnal MIQOT*, Vol. 40 No. 2, 2016.
- Encep, Encep, et al. "Ekospiritual: Relasi Alam dan Manusia dalam Pandangan berbagai Agama." *Jurnal Salam: Sosial dan Budaya Syar'i*, Vol. 9 No. 3, 2022,
- Estefania, Estina Sativa, dan Eva Noorliana. "Analisis Pertumbuhan PDB Indonesia Melalui Pengembangan Sektor Pertambangan." *Jurnal Indonesia Sosial Sains*, Vol. 2 No. 1, 2021.
- Faghfoory, Mohammad H., dan Golam Dastagir. *Sufism and Social Integration*. Chicago: ABC International Group, 2015.
- Faruque, Muhammad U. Sayyid Hossein Nasr. Oxford University Press, 2023.
- Fauhatun, Fathin. "Islam dan Filsafat Perennial: Respon Seyyed Hossein Nasr Terhadap Nestapa Manusia Modern", *Jurnal Fuaduna:kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 4 No. 1, 2020.
- Febriani, Nur Arfiyah. "Ekosufisme Berwawasan Gender dalam Al-Qur'an", *Jurnal Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 16. No. 1, 2017.
- Fitriyanti, Reno. "Pertambangan Batubara: Dampak Lingkungan, Sosial dan Ekonomi." *Jurnal Redoks*, Vol. 1 No. 1, 2016.
- Flinn, Frank K. *Encyclopedia of Catholicism*. New York: Facts on File, 2007.
- Folke, Carl, et al. "Our Future in the Anthropocene Biosphere", *Jurnal Ambio: Environment and Society*, Vol. 50 No. 3 2021.

- Foltz, Richard C. *Environmentalism in the Muslim World*. New York: Nova Science Publishers, 2010.
- Furehaug, Marita L. *Islam in the Age of the Ecological Apocalypse: A Content Analysis of the Islamic Eco-Theological Discourse*. Oslo: Faculty of Theology, University of Oslo, 2020.
- Gordon, Laura W. "Back to Eden: A Practical Ecotheology and Entrepreneurial Endeavor." Disertasi. Newberg: George Fox University, 2023.
- Goss, Robert Everett. *God is Green: An Eco Spirituality of Incarnate Compassion*. Lanham MD: Lexington Books, 2016.
- Guczalska, Katarzyna. *Ecocentrism. Hopes and Concerns*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. New York: Meryknoll, 1975.
- Hadiwardoyo, Al. Purwa. *Teologi Ramah Lingkungan*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Hakim, Sudarnoto Abdul, dan Zubair. *Tafsir Musibah: Esai Agama, Lingkungan, Sosial-Politik, dan Covid-19*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020.
- Hambali, Radea Yuli A. "Manusia, Alam dan Tuhan dalam Ekosufisme Al-Ghazali." *Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, vol. 7 No. 1, 2022.
- Hanik, Umi, dan Nur Khamidah. "Ekoteologi Masyarakat Lombok dalam Tradisi Bau Nyale." *Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol.10 No. 1, 2022.
- Harahap, dan Rabiah Z. "Etika Islam dalam Mengelola Lingkungan Hidup." *Jurnal Ilmu Pendidikan dan Ilmu Sosial*, Vol. 1 No. 1, 2015.
- Harahap, Jaipuri. "Sayyed Hossein Nasr Tentang Filsafat Perennial dan Human Spiritualitas", *Jurnal Aqlania*, Vol.8 No. 2, 2017.
- Haryati, Tri Astutik. "Modernitas dalam Perspektif Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Penelitian*, Vol. 8 No. 2, 2011.
- Haryono, Stefanus Christian. "Mystical Kinship of Creation: A Foundation of Eco-Spirituality for Interreligious Ecological Movements." *Jurnal Indonesian Philosophy dan Theology*, Vol 2 No. 1, 2021.
- Hasan, Zainul. "Islam Tradisional; Kajian atas Pemikiran Nasr", *Jurnal Pamekasan: Studi Keislaman*, Vol. 5 No. 1, 2004.
- Hasanah, Laila. "Perspektif Hukum Pidana Islam terhadap Tindak Pidana Pembakaran Lahan", *Jurnal Adliya*, Vol. 12 No. 1, 2018.
- Hassan, Mohammad Kamal. "The Necessity of Understanding the Cosmos, Nature and Man, as Well as the Unity of Knowledge, Faith and Ethics from the Worldview of the Qur'an". *jurnal Revelation and Science*, Vol. 8 No. 2, 2018.

- Hayati, Tri. "Hak Penguasaan Negara terhadap Sumber Daya Alam dan Implikasinya terhadap Bentuk Pengusahaan Pertambangan." *Jurnal Hukum & Pembangunan*, Vol. 49 No. 3, 2019.
- Hidayat, Komaruddin, dan Muhammad Wahyu Nafis. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Hudha, Atok Miftachul, et al. *Etika Lingkungan (Teori dan Praktik Pembelajarannya)*. Malang: Universitas Muhammadiyah, 2019.
- Hughes, Terry P., et al. "Global Warming Transforms Coral Reef Assemblages." *Nature*, 18 April 2018: 7.
- Hussain, Kaleem. "Islam and the Contemporary World: Interview with Professor Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Islam and Christian Muslim Relations*, Vol. 34 No. 4, 2023.
- Hutapea, Ayuna, Rosalina A. M. Koleangan, dan Ita P. F. Rorong. "Analisis Sektor Basis dan Non Basis serta Daya Saing Ekonomi dalam Peningkatan Pertumbuhan Ekonomi Kota Medan." *Jurnal Berkala Ilmiah Efisiensi*, Vol. 20 No. 3, 2020.
- Ibrahim, Rustam, et al. "Konsep Ramah Lingkungan dalam Perspektif Alquran, Hadis, dan Kitab Kuning di Pesantren", *Jurnal Madania*, Vol. 21 No. 2, 2017.
- Idris, Saifullah. "Kosmologi Seyyed Hossein Nasr: Tinjauan Metafisika." ResearchGate, Oktober 2015.
- Imran, Muzzamel Hussain. *Seyyed Hossein Nasr's Ecological Ethics: Bridging Science, Religion, and the Environment*. Shanghai: Ethics International Press, 2023.
- Iqbal, Abu Muhammad. *Pemikiran Pendidikan Islam: Gagasan-gagasan Besar Para Ilmuwan Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Irawan, Dedy. "The Problem of Modern Man in Indonesia and Its Solution According to Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Kalimah: Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 20, No. 2, 2022.
- Ituma, Ezichi A. "Christocentric Ecotheology and Climate Change", *Jurnal Philosophy*, Vol. 3 No. 1, 2013.
- Jainuddin, Nanang. "Hubungan Antara Alam dan Manusia Menurut Pandangan Islam." *Jurnal Mushaf: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Hadis*, Vol. 3 No. 3, 2023.
- Jiang, Shan, et al. "Biodiversity Function Relationships in Multiple Trophic Ecosystems", *Jurnal Trends in Ecology and Evolution*. Vol. 36 No. 3, 2021.
- Jones, Gareth. *The Blackwell Companion to Modern Theology*. t.tp.: Blackwell, 2004.

- Kalita, Namita. "Ecocentrism vs. Anthropocentrism: Reimagining Humanity's Relationship with Nature", *Jurnal Humanities Social Science and Management*, Vol. 4, No. 6. 2024.
- Kaufman, Gordon D. "Ecological Consciousness and the Symbol 'God'." *Jurnal Zygon*, Vol. 35 No. 1, 2000.
- Keraf, A. Sony. *Filsafat Lingkungan: Alam sebagai Sebuah Tanda Kehidupan*. Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- , *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Khasan, Moh. "Perspektif Islam dan Psikologi Tentang Pemaafan", *Jurnal At-Taqaddum*, Vol. 9 No. 1, 2017.
- Khoei, Ehsan Shakeri, dan Zohreh Arabshahi. "Tradition in Seyyed Hossein Nasr and Dariush Shayegan's Thought." *Jurnal Applied and Basic Sciences*, Vol. 7 No 3, 2013.
- Khoiriyah, Amri. "Islam dan Ekoteologi Spiritual: Studi Kearifan Masyarakat Merapi." Disertasi. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2021.
- Khunaeni, Fadhilah. "Spiritualitas dalam Pemikiran Filsafat Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Ulumuna: Islamic Studies*, Vol. 20 No. 2, 2010.
- Kirchberger, Georg. *Allah Menggugat*. Maumere: Ledalero, 2007.
- Krakowski, Moshe, dan David Block. "When the Truth is Not What Actually Happened: The Epistemology of Religious Truth in Orthodox Jewish Bible Study", *Jurnal Religions*, Vol. 10 No. 6 2019.
- Liao, Zhenmei, et al. "An Integrated Simulation Framework for NDVI Pattern Variations with Dual Society-Nature Drives: A Case Study in Baiyangdian Wetland, North China." *Jurnal Ecological Indicators*, Vol. 58 No. 1, 2024, 19.
- Loreau, Michel, dan Claire de Mazancourt. "Biodiversity and Ecosystem Stability: A Synthesis of Underlying Mechanisms." *Jurnal Ecology Letters*, Vol. 16, No. 1, 2013.
- Lutviyani, Alvina, et al. "Tinjauan Limbah Makanan terhadap Lingkungan dalam Perspektif Islam dan Sains." *Jurnal Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, Vol. 4 No. 1, 2022.
- Lybke, Steen Hjul. "A Fighter for Respect and Awe for God's World of Creation: A Critical Appraisal of the Ecotheology of Ole Jensen", *Jurnal Studia Theologica*, Vol. 78, No. 2, 2024.
- Macy, Joanna, dan Molly Brown. *Coming Back to Life: The Updated Guide to the Work that Reconnects*. Gabriola Island: New Society Publishers, 2014.
- Mahzumi, Fikri. "Renungan Ekoteologis KH. Noer Nasroh Hadiningrat", *Jurnal Islamica: Studi Keislaman*, Vol.13 No. 2, 2018.

- Maiumun, Ach. Seyyed Hossein Nasr: Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif. Yogyakarta: Ircisod, 2015.
- Majid, Nurcholish. Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan. Jakarta: Mizan Pustaka, 2008.
- Maknun, Djohar. Ekologi: Populasi, Komunitas, Ekosistem, Mewujudkan Kampus Hijau, Asri, Islami dan Ilmiah. Cirebon: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2017.
- Maksum, Ali. Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Maninggolang, Crisye Arnold, et al. "Kajian Ekoteologi tentang Kesadaran Masyarakat Desa Teling terhadap Kelestarian Lingkungan Hidup." *Jurnal Hospitalitas* Vol. 1 No. 3 2024.
- Manners, Robert A., dan Julian Haynes Steward. *American Anthropologist*. t.tp: t.p., 1973.
- Mappanyompa. "Eco-Theology dalam Perspektif Al-Qur'an" *Jurnal Ibtida'iy*, Vol. 8 No. 1, 2023.
- Masturin, H., dan Nadhrin. *Ecosufism-Based Learning: Mewujudkan Keseimbangan Mental Santri di Pesantren Jawa Tengah*. Semarang: CV Lawwana, 2025
- Matangaran, Juang Rata, Tian Partiani, dan Dwi Ratna Purnamasari. "Faktor Eksploitasi dan Kuantifikasi Limbah Kayu dalam Rangka Peningkatan Efisiensi Pemanenan Hutan Alam." *Jurnal Bumi Lestari*, Vol. 13 No. 2, 2013.
- McFague, Sally. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress, 1993.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Mirametova, Nadira, et al. "Pollution and Its Ecological Consequences: Strategies for Mitigating Environmental Damage", *Jurnal Biomedical Science & Pharmaceutical Innovation* Vol. 4 No. 10 2024.
- Muhaimin. "Pendidikan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam." *Jurnal Syaikhuna*, Vol. 11 No. 1, 2022.
- Mujiono. "Teologi Lingkungan." *Disertasi*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2001.
- Mulyadi, et al. "The Effectiveness of Understanding Islamic Values on Environmental Awareness and Behavior of Gen Z in Bandar Lampung." *Jurnal Scaffolding*, Vol. 7 No. 1 2024.
- Mustolikh, et al. "Bencana Alam dan Etika Lingkungan Hidup dalam Al-Qur'an." *Jurnal UMP Press*, Vol. 6 No. 2, 2022.

- Nadia, Matsna Afwi, dan M. Riyan Hidayat. "Fiqh Lingkungan: Analisis Atas Q.S. Ar-Rūm 30:41 Perspektif Maqāṣidī", *Jurnal At-Tahfidz*, Vol. 5 No.1, 2023.
- Naess, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Naldi, Anri, et al. "Tawhid of The Sky and Tawhid of The Earth: Theological Reflections of the People of Medan Post-Natural Disaster", *Jurnal Pharos Journal of Theology*, Vol. 106 No. 2 2025.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual Antara Tuhan Manusia dan Alam*. Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- , *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Beltsville, MD: ABC International Group, 1997.
- , *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Bloomington: World Wisdom, 2007.
- , *Antara Tuhan, Manusia dan Alam: Jembatan Spiritual dan Filosofis Puncak Kebijaksanaan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- , *The Need for a Sacred Science*. Albany: SUNY Press, 2006.
- , "Islam dan Krisis Lingkungan." *Jurnal Islamika*, Vol. 5 No. 3, 1994.
- , "Rumi and the Sufi Tradition." *Jurnal Studies in Comparative Religion*, Vol. 8 No. 2, 1974.
- , "Sufisme Masyarakat Modern." *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 15 No. 2, 2014.
- , "The Islamic World-View and Modern Science." *Jurnal Islamic Quarterly*, Vol. 39 No. 2 1995.
- , *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- , *In Search of the Sacred*. Santa Barbara: Praeger, 2010.
- , *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*. Santa Barbara: Praeger, 2010.
- , *In the Beginning Was Consciousness*. Harvard: Islamic Science, 1976.
- , *In the Beginning Was Consciousness*. London: Matheson Trust, 2003.
- , *Islam and Music: The Views of Rūzbahān Baqlī, the Patron Saint of Shiraz*. *Studies in Comparative Religion*, 1976.
- , *Islam antara Cita dan Fakta*. Terj. Abdurrahman Wahid dan Hasim Wahid. Yogyakarta: Pusaka, 2001.
- , *Islam dan Nestapa Manusia Modern*. Bandung: Pustaka, 1983.
- , *Islam, Science, Muslims, and Technology*. Islamabad: t.p., 2009.
- , *Islamic Spirituality Foundations*. London: Humanities, 2013.
- , *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.

- . Knowledge and the Sacred: The Gifford Lectures. New York: SUNY Press, 1988.
- . Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. t.tp: t.p., 1968.
- . Religion and the Order of Nature. New York: Oxford University Press, 1996.
- . Religion and the Order of Nature. USA: Oxford University Press, 1996.
- . Science and Civilization in Islam. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
- . Sufi Essays. Albany: SUNY Press, 1972.
- . The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. London: Allen & Unwin, 1968.
- . The Essential Seyyed Hossein Nasr. Bloomington: World Wisdom, 2007.
- . The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002.
- . The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Surrey: Curzon Press, 1996.
- . The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993.
- . The Need for a Sacred Science. Francis: Curzon Press, 2005.
- Neville, Robert Cummings. Encyclopedia of Science and Religion. New York: Macmillan Reference USA, 2003.
- Noor, Ahmad Yunus Mohd, dan Asmilyia Mohd Mokhtar. "Sains Tauhidik: Kolaborasi Ilmu antara Al-Qur'an dan Sains Moden", *Jurnal Akademika*, Vol. 91 No. 2. 2021.
- Nurhidayati, Titin. "Latar Belakang Pemikiran dan Kiprah Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Falasifa*, Vol.10 No. 2, 2019.
- Odum, Eugene. Fundamentals of Ecology. Philadelphia: W.B. Saunders Company, 1971.
- Pederick, Evan Dunstan. "Christ and Creation: A Model for Ecotheology." Disertasi. Australia: Murdoch University, 2016.
- Permata, Ahmad Norma. Antara Sinkretis dengan Pluralis: Perennialisme. Yogyakarta: t.p., 1996.
- Permata, Ahmad Norma. Tradisi dalam Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.
- Pratiwi, N., dan M. Mustafa. "Analisis Perspektif Ismail Raji Al-Faruqi dan Seyyed Hossein Nasr tentang Islam dan Sains." *Jurnal Al-Ubudiyah Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 4 No.1, 2023.
- Pratiwi, Ni Putu Ambar, dan I Gusti Bagus Indrajaya. "Pengaruh Pertumbuhan Ekonomi dan Pengeluaran Pemerintah terhadap

- Penyerapan Tenaga Kerja serta Kesejahteraan Masyarakat di Provinsi Bali." *Jurnal Buletin Studi Ekonomi*, Vol. 24 No. 2, 2019.
- Puluhulawa, Fenty U. "Pengawasan sebagai Instrumen Penegakan Hukum pada Pengelolaan Usaha Pertambangan Mineral dan Batubara." *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 11 No. 2 2011.
- Qardlawi, Muhammad Yusuf. "Demensi Ekolitarasi dalam Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer: Telaah Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir karya Ibn 'Ashur 1879–1973." Dalam Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.
- , Prinsip Berinteraksi dengan Lingkungan dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadis." *Jurnal Studi Ilmu Quran dan Hadis*, Vol. 1 No. 1, 2023.
- Quadir, Tarik M. *Traditional Islamic Environmentalism: The Vision of Seyyed Hossein Nasr*. t.tp.: University Press of America, 2013.
- Quddus, Abdul. "Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif atas Krisis Lingkungan." *Jurnal Ulumuna* Vol.16 No. 2. 2012. hal 46.
- Quilon, Annabel D. "Role of Eco-spirituality in Psychological Well-Being of Selected Working Women." *Received*, no. 2 (2024): 7.
- Rachman, Budhy Munawar. "Dialog Agama dan Ekologi." *Jurnal Peradaban Filsafat, Etika, dan Agama* 4, no. 1 (2024): 15.
- Rahayu, Mintarti, et al. "Konversi Lahan dan Ketidakseimbangan Ekosistem di Hutan Tropis Indonesia." *Jurnal Ekologi Tropis* Vol. 6 No. 2 2021. Hal 24
- Reflita. "Eksplorasi Alam dan Perusakan Lingkungan: Istinbath Hukum atas Ayat-Ayat Lingkungan", dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 17 No. 2, 2015.
- Regmi, Bhim Nath. "Spiritual Ecology: A Path to Ecological Existentialism." dalam *Jurnal Pursuits*, Vol. 8 No. 1 2024.
- Resfina, Damaris. "Sosialisasi Ekologi Teologi bagi Jemaat GKSI Immanuel bagi Penghijauan di Kecamatan Kuala Behe." *Jurnal PkM Setiadharna*, Vol. 1 No. 2. 2020.
- Rodin, Dede. "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis", dalam *Jurnal Al-Tahrir*, Vol. 17 No. 2, 2017.
- Rolston, Holmes. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Rositawati, Tita. "Tuhan, Manusia dan Alam dalam Perspektif Filsafat Pendidikan Islam." *Jurnal Irfani* 14, no. 1 2018.
- Rozi, Syafwan. "Understanding the Concept of Ecosufism: Harmony and the Relationship of God, Nature and Humans in Mystical Philosophy of Ibn Arabi." *Jurnal Islamic Studies* 23, no. 2. 2019.
- Saether, Knut Willy. *Seeing Nature as a Whole: Ecospirituality and the Human-Nature Relationship*. t.tp: Springer, 2024.

- Safitri, Desy, et al. *Ekolabel dan Pendidikan Lingkungan Hidup*. Tangerang: PT Pustaka Mandiri, 2020.
- Safrihsyah, dan Fitriani Fitriani. "Agama dan Kesadaran Menjaga Lingkungan Hidup." *Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* Vol.16 No. 1 2014.
- Salamuddin. "Seyyed Hossein Nasr's Concept of the Relationship Between Man, Nature, and God." *Jurnal Kasra: Sosial dan Budaya Keislaman*, Vol. 25 No. 1, 2017.
- Santmire, H. Paul. *Encyclopedia of Science and Religion*. New York: Macmillan Reference USA, 2003.
- . *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Sarvestani, Ahmad Abedi, dan Mansoor Shahvali. "Environmental Ethics: Toward an Islamic Perspective", dalam *Jurnal IDOSI Publications*, Vol. 3 No. 4 ,2008.
- Sayem, Md. Abu. "The Eco-Philosophy of Seyyed Hossein Nasr", *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 58 No. 2, 2019.
- Sayin, Esmā. "In Terms of Sufism Culture Seyyed Hossein Nasr's Life and Ideas." *Jurnal Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies*, Vol. 13 No.3, 2012.
- Seci Vella, Nurul Khoirona, dan Derry Ahmad Rizal. "Ekoteologi dalam Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan Relasi Agama Masyarakat." *Jurnal Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 2 No. 2, 2024.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 11. Jakarta: Lentera Hati, 2023.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Pengantar Teologi Ekologi*. Yogyakarta: Kanisius, 2021.
- Singh, Rana P.B. *Ecological Cosmology in Hindu Tradition for the 21st Century*. New Delhi: Academic Foundation, 2013.
- Sodikin, R. Abuy. "Konsep Agama dan Islam." *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 20 No. 97 ,2003.
- Soleh, A. Khudori. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Steffen, Paul B. "Ecological Conversion and Eco-Spirituality." *Jurnal Interdisciplinary Research on Religion and Science*, Vol. 24 No. 1, 2019.
- Sudibyo, Priyo. *Pemikiran Pendidikan Islam Seyyed Hossein Nasr*. t.tp: t.p., t.th.
- Sudradjat, Nandang. *Teori dan Praktik Pertambangan Indonesia Menurut Hukum*. Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2010.

- Sumule, Linus. "Melampaui Antropocentrisme: Ekoteologi dan Etika Lingkungan dalam Dialog." *Jurnal Abdiel: Khazanah Pemikiran Teologi, Pendidikan Agama Kristen dan Musik Gereja*, Vol. 8 No. 4 2024.
- Swimme, Brian, dan Thomas Berry. *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era*. San Francisco: Harper, 1992.
- Syahrir, Ika. "Kebijakan Hilirisasi Mineral: Policy Reform untuk Meningkatkan Penerimaan Negara." *Kajian Ekonomi dan Keuangan*, Vol.1 No. 1 2017.
- Syamsuddin, Muh. "Krisis Ekologi Global dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Sosiologi Reflektif*, Vol. 11 No. 2, 2017.
- Syihabuddin, Muhammad, dan Kirwan. "Reconception of Environmental Ethics in Islam: A Review of the Philosophy of Husein Nasr's Thought." *Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, Vol. 23 No. 2, 2023
- Tasrif, Arifin. *Kementerian Energi dan Sumber Daya Mineral Tahun 2023*. Jakarta: Kementerian ESDM, 2023.
- Taylor, Bron. "Earth and Nature-Based Spirituality Part I: From Deep Ecology to Radical Environmentalism." *Jurnal Religion*, Vol. 31 No. 2 2001.
- Thoyyibah, Hayatun, dan Baharuddin. "Kritik Modernitas dan Tawaran Filsafat Perennial dalam Pemikiran Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Turabian: Pendidikan Islam*, Vol. 3 No.1, 2025.
- Troster, Rabbi Lawrence. "What Is Ecotheology?: Toward an Ecotheology." *Jurnal Cross Currents*, Vol. 63 No. 4, 2013.
- Ulfiani, Siti, dan Radea Yuli A. Hambali. "Dogma Antropocentrisme Pemicu Krisis Lingkungan dalam Pandangan Ekoteologi Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Gunung Djati Conference Series*, Vol. 19, No. 4 . 2023.
- Utina, Ramli, dan Dewi Wahyuni K. Baderan. *Ekologi dan Lingkungan Hidup*. Gorontalo: UNG Press, 2015.
- Van Dyk, Peet. "Challenges in the Search for an Ecotheology." *Jurnal Old Testament Essays*, Vol. 22 No. 1, 2009.
- Vural, Mehmet. "Seyyed Hossein Nasr dan Tradisionalisme." *Jurnal Agama dan Studi Peradaban IIUM*, Vol. 7 No. 1 2024.
- Wang, Shuo, et al. "Keystone Species and Ecosystem Functioning: Current Knowledge and Future Directions." *Jurnal Ecology Letters*, Vol. 23 No. 11, 2020.
- Wardani. *Islam Ramah Lingkungan dari Ekoteologi Al-Qur'an hingga Fiqh al-Bī'ah*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015.
- Wasil dan Muizudin Muizudin. "Ekoteologi dalam Menyikapi Krisis Ekologi di Indonesia Perspektif Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Refleksi*, Vol. 22 No. 1 2023.

- Wasim, Alef Theria. *Ekologi Agama dan Studi Agama-Agama*. Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005.
- White, Carol Wayne. *An Eco-Spirituality of Wonder: An Aesthetic-Ethical Response to Myriad Nature*. New York: Routledge, 2024.
- Widiarto. "Eko Teologis: Perspektif Agama-agama." *Jurnal Toleransi*, Vol. 13 No. 2, 2021.
- Widiyanto, Asfa. "Reception of Seyyed Hossein Nasr's Ideas Within", *Jurnal Studi Islamika*, Vol. 23 No. 2, 2021.
- Widiyati, Weka. *Ekologi Manusia: Konsep, Implementasi, dan Pengembangannya*. Kendari: Unhalu Press, 2011.
- Wu, Jianguo, dan Orie L. Loucks. "From Balance of Nature to Hierarchical Patch Dynamics: A Paradigm Shift in Ecology", *Jurnal The Quarterly Review of Biology*, Vol. 70 No. 4 1995.
- Zahraini, Siti, dan Yazin Imam Bostomi. "Human and Environmental Harmony in The Qur'an Perspective: Analysis of Abdullah Saeed's Contextual Tafsir Approach", dalam *Jurnal At-Thullab*, Vol. 7 No. 2, 2022.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, et al. "God and Cosmos as Reality: An Inquiry to the Interconnection among Islamic Philosophical Doctrine", *Jurnal Theologia*, Vol. 30 No. 2 2019.
- Zhu, Shichao, et al. "Coupling Coordination Analysis of Ecosystem Services and Urban Development of Resource-Based Cities: A Case Study of Tangshan City", *Jurnal Ecological Indicators*, Vol. 139 No. 2, 2022.



### DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Salman Ali  
 Tempat, tanggal lahir : Soro Utara, 1 januari 1999  
 Jenis Kelamin : Laki-Laki  
 Alamat : Soro Utara , kab wajo, Sulawesi Selatan  
 Email : [salmanaly010199@gmail.com](mailto:salmanaly010199@gmail.com)

Riwayat Pendidikan :

No.	Jenjang	Nama Sekolah	Tahun Lulus
1.	SD	SDN Sumber Sari	2011
2.	SMP	Mts. As'Adiyah Putra II Sengkang	2014
3.	SMA	MA. As'Adiyah Pusat Sengkang Macanag	2017
4.	S1	Ma'had Aly As'Adiyah Sengkang	2021

Riwayat Pekerjaan:

No.	Jabatan	Tempat Pekerjaan	Tahun
1.	Guru Pai	SD 110 Pompanua	2020-2021
2.	Guru Bahasa Arab	MA Sailong	2021-2023
3.	Guru MDA	MDA 25 Sulilie	2023-Sekarang
4.	Pembina	Pondok Pesantren darul Muhajirin Mariri	2025-Sekarang

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

No.	Jenis Tulisan	Judul	Tahun
1.	Skripsi	<i>Al-Muthafifin Fi Tafsir Al-Munir</i>	2021

