

**SEYYED HOSSEIN NASR : TAUHID SEBAGAI
DASAR EPISTEMOLOGI EKOSUFISME
BERKELANJUTAN**

TESIS

Diajukan untuk memenuhi sebagai syarat
guna memperoleh Gelar Magister
dalam Ilmu Agama Islam



Oleh:

AHMAD HIDAYATULLOH

NIM : 2100018023

Etika Tasawuf

**PROGRAM MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2024**

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Ahmad Hidayatulloh

NIM : 2100018023

Judul Penelitian: **Seyyed Hossein Nasr : Tauhid sebagai Dasar
Epistemologi Ekosufisme Berkelanjutan**

Program Studi : Ilmu Agama Islam

Konsentrasi : Etika Tasawuf

Menyatakan tesis yang berjudul:

**SEYYED HOSSEIN NASR : TAUHID SEBAGAI DASAR
EPISTEMOLOGI EKOSUFISME BERKELANJUTAN**

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri,
kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 15 November 2024



Ahmad Hidayatulloh

NIM: 2100018023



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.-Fax: +62247614454
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id/>

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama Lengkap : **Ahmad Hidayatulloh**

NIM : 2100018023

Judul Penelitian : **Seyyed Hossein Nasr : Tauhid sebagai
Dasar Epistemologi Ekosufisme
Berkelanjutan**

Telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 10 Desember 2024 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan

Tanggal

Tanda tangan

Dr. Machrus, M.Ag

(Ketua Sidang/Penguji)

17/12 2024

Ibnu Fikri, M.S.I., Ph.D.

(Sekretaris Sidang/Penguji)

16/12/2024

Dr. H. Abdul Muhaya, M.Ag

(Pembimbing I/Penguji)

16/12 24

Dr. Zainul Adzfar, M.Ag

(Pembimbing II/Penguji)

16/12 24

Dr. H. Sulaiman, M.Ag

(Penguji)

17/12-24

NOTA DINAS

Semarang, 15 November 2024

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Aassalamualaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Ahmad hidayatulloh**

NIM : 2100018023

Konsentrasi : Etika Tasawuf

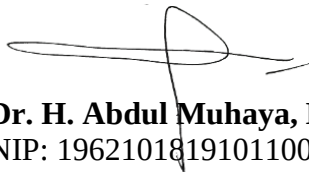
Program Studi : Ilmu Agama Islam

Judul : **Seyyed Hossein Nasr Tauhid sebagai Dasar
Epistemologi Ekosufisme Berkelanjutan**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing,



Dr. H. Abdul Muhaya, M.A.
NIP: 19621018191011001

NOTA DINAS

Semarang, 15 November 2024

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Aassalamualaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Ahmad hidayatulloh**

NIM : 2100018023

Konsentrasi : Etika Tasawuf

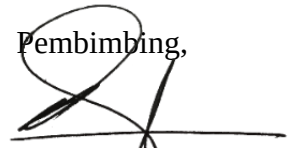
Program Studi : Ilmu Agama Islam

Judul : **Seyyed Hossein Nasr : Tauhid sebagai Dasar
Epistemologi Ekosufisme Berkelanjutan**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing,



Dr. Zainul Adzfar, M.Ag.
NIP: 197308262002121002

MOTTO

“In traditional societies, nature was seen as one’s wife, but the modern West turned it into a prostitute.”¹

-Seyyed Hossein Nasr-

¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: George Allan and Udwin, 1968), hlm. 18

ABSTRAK

Judul : Seyyed Hossein Nasr : Tauhid sebagai Dasar Epistemologi Ekosufisme Berkelanjutan

Penulis : Ahmad Hidayatulloh

NIM : 2100018023

Fenomena krisis ekologi global semakin menegaskan dampak dari paradigma modern yang mengedepankan rasionalitas dan materialisme, memisahkan manusia dari alam dan nilai-nilai spiritual. Paradigma ini melahirkan eksploitasi alam yang tidak berkelanjutan, sehingga memperburuk krisis lingkungan dan spiritualitas. Seyyed Hossein Nasr menawarkan konsep Ekosufisme berbasis Tauhid sebagai pendekatan holistik untuk membangun kembali hubungan harmonis antara Tuhan, manusia, dan alam. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis pola relasi tersebut, menjelaskan Tauhid sebagai dasar epistemologi Ekosufisme, dan mengeksplorasi implikasinya terhadap keberlanjutan (*sustainability*). Studi ini dilakukan untuk menjawab persoalan: (1) Bagaimana pola relasi Tuhan, alam, dan manusia menurut Seyyed Hossein Nasr? (2) Mengapa Tauhid menjadi dasar epistemologi Ekosufisme? (3) Bagaimana implikasi penerapan Ekosufisme terhadap keberlanjutan? Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan filosofis, memanfaatkan data primer dari karya-karya Nasr dan data sekunder dari literatur terkait. Analisis dilakukan dengan teknik deskriptif-analitis untuk menginterpretasikan konsep dan relevansinya dalam konteks modern.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) Pola hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia bersifat integral dan harmonis, mencerminkan pandangan Islam tradisional tentang kosmos sebagai cerminan dari keesaan Tuhan (tauhid). Alam tidak hanya dilihat sebagai sumber daya yang dapat dieksploitasi, tetapi sebagai

manifestasi atau teofani dari Tuhan. (2) Tauhid menjadi fondasi utama yang menghubungkan Tuhan, manusia, dan alam dalam harmoni yang sakral. Manusia diposisikan sebagai khalifah yang bertanggung jawab atas kelestarian. Ekosufisme memberikan kerangka etika lingkungan berbasis spiritualitas, mendorong keberlanjutan melalui kesadaran ekologi, dan menekankan bahwa menjaga alam merupakan bagian integral dari ibadah. (3) Implikasi praktisnya mencakup pengelolaan sumber daya alam secara bijaksana, reformasi kebijakan lingkungan berbasis nilai spiritual, dan pendidikan keberlanjutan yang holistik.

Penelitian ini menegaskan bahwa Ekosufisme Seyyed Hossein Nasr relevan untuk mengatasi tantangan lingkungan global, sekaligus memperkaya kehidupan spiritual manusia sebagai bagian dari pembangunan berkelanjutan.

Kata kunci: tauhid, ekosufisme, Seyyed Hossein Nasr, keberlanjutan, etika lingkungan, spiritualitas.

.

ABSTRAK

Judul : Seyyed Hossein Nasr: Tawhid as the Epistemological Basis of Sustainable Ecosufism

Penulis : Ahmad Hidayatulloh

NIM : 2100018023

The phenomenon of the global ecological crisis increasingly emphasizes the impact of the modern paradigm which prioritizes rationality and materialism, separating humans from nature and spiritual values. This paradigm gives rise to unsustainable exploitation of nature, thereby exacerbating the environmental and spiritual crisis. Seyyed Hossein Nasr offers the concept of Tauhid-based Ecosufism as a holistic approach to rebuilding harmonious relationships between God, humans and nature. This research aims to analyze these relationship patterns, explain Tawhid as the epistemological basis of Ecosufism, and explore its implications for sustainability. This study was conducted to answer the questions: (1) What is the relationship pattern between God, nature and humans according to Seyyed Hossein Nasr? (2) Why is Tawhid become the basis for the epistemology of Ecosufism? (3) What are the implications of implementing Ecosufism for sustainability? This research uses a qualitative method with a philosophical approach, utilizing primary data from Nasr's works and secondary data from related literature. The analysis was carried out using descriptive-analytic techniques to interpret the concept and its relevance in the modern context.

The research results show that: (1) The pattern of relationships between God, nature and humans is integral and harmonious, reflecting the traditional Islamic view of the cosmos as a reflection of the oneness of God (tauhid). Nature is not simply seen as a resource that can be exploited, but as a manifestation or

theophany of God. (2) Tawhid is the main foundation that connects God, humans and nature in sacred harmony. Humans are positioned as caliphs who are responsible for sustainability. Ecosufism provides a spirituality-based environmental ethical framework, encourages sustainability through ecological awareness, and emphasizes that protecting nature is an integral part of worship. (3) Practical implications include wise management of natural resources, environmental policy reform based on spiritual values, and holistic sustainability education.

This research confirms that Seyyed Hossein Nasr's Ecosufism is relevant for overcoming global environmental challenges, as well as realizing human spiritual life as part of sustainable development.

Key words: tawhid, ecosufism, Seyyed Hossein Nasr, sustainability, environmental ethics, spirituality.

المخلص

عنوان : سيد حسين نصر: التوحيد كأساس لنظرية المعرفة للصوفية الإيكولوجية

المستدامة

كاتب : احمد هداية الله

نيم : ٢١٠٠٠١٨٠٢٣ :

إن ظاهرة الأزمة البيئية العالمية تؤكد بشكل متزايد على تأثير النموذج الحديث الذي يعطي الأولوية للعقلانية والمادية، ويفصل الإنسان عن الطبيعة والقيم الروحية. ويؤدي هذا النموذج إلى استغلال غير مستدام للطبيعة، مما يؤدي بالتالي إلى تفاقم الأزمة البيئية والروحية. يقدم سيد حسين نصر مفهوم الصوفية الإيكولوجية القائمة على التوحيد كنهج شمولي لإعادة بناء العلاقات المتناغمة بين الله والبشر والطبيعة. يهدف هذا البحث إلى تحليل أنماط العلاقات هذه، وشرح التوحيد باعتباره الأساس المعرفي للصوفية الإيكولوجية، واستكشاف آثاره على الاستدامة. أجريت هذه الدراسة للإجابة على الأسئلة التالية: (١) ما هو غط العلاقة بين الله والطبيعة والإنسان عند السيد حسين نصر؟ (٢) لماذا يعتبر التوحيد أساس المعرفة في الفلسفة الإيكولوجية؟ (٣) ما هي الآثار المترتبة على تطبيق الصوفية البيئية من أجل الاستدامة؟ يستخدم هذا البحث المنهج النوعي ذو المنهج الفلسفي، وذلك باستخدام البيانات الأولية من أعمال نصر والبيانات الثانوية من الأدبيات ذات الصلة. تم إجراء التحليل باستخدام التقنيات الوصفية التحليلية لتفسير المفهوم وأهميته في السياق الحديث.

وتظهر نتائج البحث ما يلي: (١) أن غط العلاقات بين الله والطبيعة والبشر متكامل ومتناغم، ويعكس النظرة الإسلامية التقليدية للكون باعتباره انعكاساً وحدانية الله (التوحيد). لا يُنظر إلى الطبيعة على أنها مجرد مورد يمكن استغلاله، بل كتجلٍ أو ظهور لله. (٢) التوحيد هو الأساس الرئيسي الذي يربط الله والبشر والطبيعة في وثام مقدس. يتم وضع البشر كخلفاء

مسؤولين عن الاستدامة. توفر الصوفية البيئية إطارًا أخلاقيًا بيئيًا قائمًا على الروحانية، وتشجع الاستدامة من خلال الوعي البيئي، وتؤكد على أن حماية الطبيعة جزء لا يتجزأ من العبادة. (٣) تشمل الآثار العملية الإدارة الحكيمة للموارد الطبيعية، وإصلاح السياسات البيئية على أساس القيم الروحية، والتعليم الشامل للاستدامة.

يؤكد هذا البحث أن الصوفية البيئية لسيد حسين نصر ذات صلة بالتغلب على التحديات البيئية العالمية، فضلاً عن إثراء الحياة الروحية الإنسانية كجزء من التنمية المستدامة.

الكلمات المفتاحية: التوحيد، الصوفية البيئية، سيد حسين نصر، الاستدامة، الأخلاق البيئية، الروحانية.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata bahasa Arab yang dipakai dalam penulisan skripsi ini berpedoman pada "Pedoman Transliterasi Arab-Latin" yang dikeluarkan berdasarkan Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 158 Tahun 1987. Berikut penjelasan pedoman tersebut:

Konsonan

No.	Arab	Latin	No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan	16	ط	t
2	ب	b	17	ظ	z
3	ت	t	18	ع	‘
4	ث	s	19	غ	g
5	ج	j	20	ف	f
6	ح	h}	21	ق	q
7	خ	kh	22	ك	k
8	د	d	23	ل	l
9	ذ	z	24	م	m
10	ر	r	25	ن	n
11	ز	z	26	و	w
12	س	s	27	ه	h

13	ش	sy	28	ء	‘
14	ص	s}	29	ي	y
15	ض	d}			

Vokal Pendek	Vokal Panjang
.... = a كَتَبَ kataba	ا'... = a> قَالَ qa>la
.... = i سُئِلَ su'ila	اي = i> قِيلَ qi>la
.... = u يَذْهَبُ yaz habu	أو = u< يَقُولُ yaqu<lu

Diftong	Catatan:
أَي = ai كَيْفَ kaifa	Kata sandang (al-) pada bacaan syamsiyyah atau qamariyah ditulis (al-) secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.
أَوْ = au حَوْلَ h}aula	

KATA PENGANTAR

Puji syukur dipanjatkan kehadiran yang Maha Esa Allah SWT, yang telah memberikan rahmat dan hidayah-Nya sehingga penulisan tesis ini dapat diselesaikan seperti sekarang.

Shalawat serta salam selalu kita haturkan ke pangkuan Nabi Muhammad SAW, yang telah membimbing umatnya menuju jalan yang benar beserta sahabat-sahabat, keluarga dan para pengikut belia hingga akhir zaman.

Tesis yang berjudul “ Seyyed Hossein Nasr : Tauhid sebagai Dasar Pandangan Epistemologi Ekosufisme Berkelanjutan”, disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Magister Strata Dua (S2) Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan tesis ini, penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan tesis ini dapat terselesaikan. Untuk itu, penulis menyampaikan terimakasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Nizar Ali, M.Ag, selaku rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Bapak Prof. Dr. H. Muhyar Fanani, M. Ag, selaku Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.
3. Bapak Dr. H. Nasihun Amin, M. Ag, selaku Wakil Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.

4. Bapak Ibnu Fikri, M.S.I., Ph.D., selaku Ka. Prodi S2 IAI Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.
5. Ibu Dr. Widyastuti, M.Ag, selaku Sek. Prodi S2 IAI Pascasarjana UIN Walisongo Semarang
6. Bapak Dr. H. Abdul Muhaya, M.A., selaku pembimbing I dan Bapak Dr. Zainul Adzfar, M.Ag., selaku pembimbing II yang karena dengan bimbingan, arahan serta petunjuknya selama penyusunan tesis ini, penulis mampu mengembangkan dan menyelesaikan penelitian ini.
7. Para Dosen pengajar di lingkungan Pascasarjana UIN Walisongon yang telah memberikan bekal ilmu serta pengalaman yang luar biasa dalam pengetahuan yang mampu dijadikan acuan sebagai penyelesaian tesis ini.
8. Segenap staf karyawan ditingkat civitas akademik Pascasarjana UIN Walisongo Semarang yang telah membantu kelancaran penulisan tesis ini.
9. Kedua orang tua, Bapak Machri Yunus dan Ibu Siti Fauzizah beserta seluruh keluarga yang selalu memberikan dukungan dan doa yang sangat luar biasa.
10. Sahabat-sahabat di S2 Pascasarjana IAI 2021 yang selalu memberikan inspirasi, support, masukan, dan teman diskusi selama masa kuliah dan proses penyusunan tesis ini.

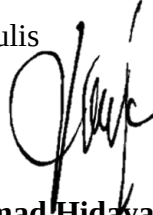
11. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan Namanya satu persatu terimakasih telah memberikan bantuan dalam penyusunan tesis ini.

Atas jasa-jasa mereka, penulis hanya bisa memohon do'a, semoga amal mereka mendapatkan balasan yang sesuai dari Allah SWT.

Akhirnya penulis berdo'a semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi siapapun yang membaca terutama bagi civitas akademik UIN Walisongo Semarang.

Semarang, 15 November 2024

Penulis

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Ahmad Hidayatulloh', written over a horizontal line.

Ahmad Hidayatulloh

NIM: 2100018023

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	i
PENGESAHAN TESIS.....	ii
NOTA DINAS.....	iii
MOTTO	v
ABSTRAK	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xii
KATA PENGANTAR.....	xiv
DAFTAR ISI.....	xvii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah.....	21
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	22
D. Tinjauan Pustaka	24
E. Kerangka Teori	31
F. Metode Penelitian.....	46
G. Sistematika Penulisan.....	54
BAB II TAUHID SUFISTIK SEBAGAI DASAR EKOSUFISME	56
A. Konsep Ekosufisme secara umum	56
B. Tauhid dalam Tasawuf.....	61
C. <i>Wahdat al-Wujud</i> sebagai Dasar Ekosufisme	70
D. Etika Lingkungan dan Filsafat Lingkungan.....	80

E. <i>Sustainability</i> Alam.....	94
F. Tasawuf dan Lingkungan.....	96
G. Alam sebagai Pancaran Tuhan.....	106
H. Paradigma Barat Memandang Alam Semesta.....	114
BAB III EKOSUFISME SEYYED HOSSEIN NASR	124
A. Biografi Seyyed Hossein Nasr	124
B. Konsep Spiritualitas dan Tasawuf Seyyed Hossein Nasr.....	135
C. Paradigma Barat dan Timur menurut Seyyed Hossein Nasr	144
D. Konsep Tauhid Seyyed Hossein Nasr	163
E. Etika Lingkungan Seyyed Hossein Nasr.....	176
BAB IV TAUHID SEBAGAI DASAR PANDANGAN EPISTEMOLOGI EKOSUFISME SEYYED HOSSEIN NASR.....	202
A. Relasi Tuhan, Alam dan Manusia dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr.....	202
B. Tauhid sebagai dasar Epistemologi Ekosufisme.....	213
C. Implikasi Ekosufisme dalam <i>Sustainability</i>	225
BAB V PENUTUP.....	253
A. Kesimpulan	253
B. Saran.....	256
DAFTAR PUSTAKA.....	259

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Di dunia Barat gagasan bahwa sains dan agama tidak sejalan sudah ada sejak lama. Setidaknya sejak awal abad ke-15 M, hal ini sudah berlangsung. Pada saat itu, kualitas logika fundamental agama mulai ditinggalkan oleh sains. Para ilmuwan sains yang percaya bahwa mereka dapat menyelesaikan masalah apa pun tanpa memerlukan agama. Paradigma baru yang dikenal sebagai rasionalitas (nalar) mendominasi hampir setiap aspek kehidupan pada abad kelima belas Masehi.²

Ada empat pola yaitu, konflik, independensi, dialog, dan integrasi dihadirkan Ian Barbour sebagai penghubung antara sains dan agama.³ Menurut Barbour, ketidaksepakatan antara agama dan sains bisa disebut sebagai konflik dalam hubungan keduanya. Mereka disebut koneksi independen jika berfungsi secara independen. Jika kedua belah pihak saling terbuka dan menghormati satu sama lain, hal itu disebut dialog. Sedangkan pola terakhir adalah integrasi, yaitu apakah ilmu pengetahuan dan agama mempunyai tujuan dan maksud yang sama.

² Achmad Nursobah, "Relasi Ilmu dan Agama Perspektif Filsafat Ilmu", dalam *Jurnal Mau'izah: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 14, No. 1, Juni 2024, hlm. 109-119. <https://doi.org/10.55849/jiem.v1i1.1>

³ Sholihan, "Integrasi Islam dan Sains", dalam *Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan*, (Semarang,: Karya Abadi Jaya, 2015), hlm. xvii.

Beralihnya beberapa IAIN menjadi UIN yang dikenal dengan Integrasi merupakan indikasi semakin diterimanya gagasan bahwa ilmu pengetahuan dan agama dapat hidup berdampingan secara damai dan mengarah pada hubungan harmonis dalam bentuk integrasi pada awal milenium ketiga.⁴ Selain itu, diskusi dan seminar tentang pentingnya integrasi ilmu pengetahuan dan agama juga diadakan di Litapdimas Kementerian Agama.⁵ Oleh karena itu, Sholihan dapat memetakan contoh model integrasi sains-Islam berikut ini: model monadik, sebagai permulaan. Menurut konsep ini, agama berfungsi sebagai sumber kebenaran utama. Lainnya, seperti sains, adalah bagian dari proses pencarian kebenaran.

Diadik adalah nama model integrasi kedua. Menurut paradigma ini, ilmu pengetahuan dan agama mempunyai pola keterkaitan yang setara. Ada unsur kebenaran baik dalam sains maupun agama. Sedangkan model ketiga adalah triadik. Pada model ini ada unsur ketiga yang menjadi jembatan antara sains dan agama. Tetradik adalah nama model keempat. Setiap kajian ilmu pengetahuan dan agama menyumbangkan unsur-unsur yang saling melengkapi dalam pendekatan ini. Model kelima disebut

⁴ Sholihan, "Integrasi Islam dan Sains", hlm. xii.

⁵ Ulil Hidayah, Tobroni dan Faridi, "Islamisasi Integrasi Interkoneksi Ilmu Pengetahuan dan Agama: Model Keilmuan di Perguruan Tinggi Islam", dalam *Jurnal AL-MUADDIB: Jurnal Kajian Ilmu Kependidikan*, Vol. 5, No. 2, Oktober 2023, hlm. 306-320.

pentadik integralisme. Model inilah yang mengarah pada diskusi integrasi di berbagai bidang.⁶

Peradaban modern ditandai oleh struktur ilmiah yang memandang akal sebagai titik fokus peradaban manusia, menjadikan manusia sebagai fokus dan subjek utama peradaban tersebut. Tuhan dan alam dianggap sebagai subjek ilmiah dalam masyarakat kontemporer. Metafisika sebagai sumber kebenaran justru dieliminasi oleh akal sebagai faktor utamanya. Metafisika dikaitkan dengan perubahan kondisi mental dalam masyarakat kontemporer. Peradaban modern yang memiliki paradigma rasio itu ilmu pengetahuan yang empiris, materialistik, dan positifistik. Metafisika merupakan antitesis dari pandangan dunia positivistik saat ini. Karena itu, gaya hidup sekuler muncul dalam budaya kontemporer, dan Tuhan mulai diabaikan.⁷

Dalam bukunya "*The Turning Point*", Menurut fisikawan Fritjof Capra, sepanjang dekade pertama tahun 1900-an, umat manusia menghadapi bencana global disertai dengan berbagai permasalahan rumit.⁸ Ketidaktahuan manusia akan fungsinya

⁶ Sholihan, "Integrasi Islam dan Sains", hlm. xxviii.

⁷ Mahmudi, "Paradigma Kesatuan Ilmu UIN Walisongo dalam Perspektif Scientia Sacra Seyyed Hossein Nasr", dalam *Disertasi*, (Semarang; Program Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Walisongo, 2020), hlm. 15.

⁸ 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, hlm. 242. <https://doi.org/10.20414/ujis.v23i1.354>.

sebagai khalifah atau pusat pemikiran, yang membuat mereka meyakini bahwa mereka berhak mendominasi dan menyalahgunakan alam untuk memenuhi segala kebutuhannya, merupakan salah satu hal yang merugikan alam. Namun manusia sering kali memanfaatkan alam lebih dari yang dibutuhkan.⁹

Terlepas dari keberadaan manusia dan peran utamanya sebagai subjek dan agen perubahan ekosistem, kerusakan dan kehancuran ekosistem alam terus meningkat. Pola pikir dan tindakan manusia telah memastikan kerusakan ekosistem. Kebijakan dan peran manusia membuat alam ini semakin tidak terkendali.¹⁰

Banyak bencana terjadi karena manusia mengeksploitasi alam tanpa mempertimbangkan kelestarian. Mereka yang dianggap sebagai pusat pemikiran atau perwakilan Tuhan di bumi ini diberi tugas untuk menjaga alam ini, tetapi manusia sendirilah yang merusaknya dengan kebodohan mereka.¹¹ Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa prinsip-prinsip yang dianut oleh etika

⁹ Fritjof Capra, *The Turning Point Science, Society, and Rising Culture*, (New York: Bantam Edition, 1983). hlm. 21.

¹⁰ Nur Hidayat Wahid Uddin, "Perspektif tentang Resiprositas Hubungan Pelestarian Alam dan Kehidupan Sosial", dalam *Jurnal Maraji*, Vol. 2, No. 2 Maret 2016. hlm. 367.

¹¹ Dede Rodin, "Al-Quran dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-ayat Ekologis", dalam *Jurnal At-Tahir*, Vol. 17, No. 2 November 2017. hlm. 393.

lingkungan yang bersifat *antrophosentric* yang menyebabkan pencemaran dan perusakan alam yang semakin meningkat.

Menurut etika ini, kepentingan manusia lebih penting daripada kepentingan makhluk lain. Akibatnya, segala sesuatu di dunia kita dieksploitasi secara maksimal hanya untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan. Pendekatan antroposentrisme ini sering menganggap bahwa manusia berada di luar alam dan terpisah darinya. Sehingga alam terabaikan dan seringkali lupa untuk menjaga kelestariannya.¹²

Hanya dalam interaksi instrumental pola interaksi manusia dengan alam menjadi nyata. Selain itu, karena manusia pada dasarnya rakus, maka alam akan diabaikan jika alam atau komponen-komponennya dianggap tidak berguna bagi kepentingan manusia. Bagaimanapun, alam ada terutama untuk melayani kepentingan manusia.¹³

Menurut paham antroposentrisme ini, manusia adalah pusat alam semesta. Ketika menyangkut struktur ekosistem dan kebijakan langsung atau tidak langsung yang berdampak pada alam, manusia dan kepentingannya dipandang sebagai faktor

¹² M. Yasir Said, "Paradigma Filsafat Etika Lingkungan dalam Menentukan Arah Politik Hukum Lingkungan", dalam *Jurnal Al-Adl*, Vol. 12, No. 1 Januari 2020. hlm. 41.

¹³ Abd. Aziz, "Konserasi Alam dalam Perspektif Etika Islam: Tantangan dan Tuntutan Globalisasi", dalam *Jurnal As-Syari'ah*, Vol. 5, No. 2 Juni 2019. hlm. 7.

yang paling penting. masyarakat dan kepentingan mereka adalah hal yang paling penting; hanya orang yang berhak mendapatkan nilai.¹⁴ Persepsi terhadap alam sebagai sumber pemenuhan kebutuhan manusia memisahkan atau mengisolasi manusia dari entitas non-manusia. Namun, non-manusia dipandang inferior bahkan sebagai komoditas yang interaksinya ditentukan oleh paradigma pragmatis sisi antroposentris. Pandangan ini akan menghasilkan paradigma yang membedakan manusia dari alam semesta, atau manusia akan menolak gagasan bahwa alam dan manusia memiliki hubungan satu sama lain.¹⁵

Paradigma barat mengenai ilmu pengetahuan modern yang menggunakan paradigma atomistik ini membuat pemahaman bahwa keberadaan alam merupakan konstruksi manusia. Di mana alam tidak dilihat sebagai semesta yang komprehensif, terhubung dengan manusia dan Tuhan. Alam dilihat sebagai suatu yang materialistik sehingga kerusakan alam tidak dilihat *sustainability*-nya. Dalam hal ini alam sebagai bahan dan alat pemuas hasrat manusia. Pola ini mengingatkan pada pola mekanistik alam semesta yang ditemukan oleh Newton dan

¹⁴ A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, (Jakarta: Buku Kompas, 2010), hlm. 26.

¹⁵ Edy Syahputra Sihombing, "Reposisi Paradigma terhadap Alam Semesta: Tawaran Refleksi Filosofis dan Teologis", dalam *Jurnal Societas*, Vol. 06, No. 1, April 2019, hlm. 108-109.

Decartes.¹⁶ Hal ini pada akhirnya mempengaruhi cara pandang peradaban Barat terhadap eksploitasi alam tanpa mempertimbangkan spiritualitas agama sebagai landasan hubungan satu sama lain, alam, dan Sang Pencipta sebagai sumber segala kehidupan. Manusia modern tidak mempunyai tanggung jawab atas kehidupan dan kelangsungan keberadaannya jika ketiga unsur ini hilang.¹⁷ Nasr menyamakan masyarakat masa kini dengan pekerja seks yang mengejar keuntungan finansial dengan mengorbankan kewajiban dan konsekuensinya.¹⁸

Pada tahun 2024, berbagai dampak dari paradigma Barat terhadap lingkungan hidup terlihat dalam kasus-kasus konkret yang menggambarkan bagaimana pola pikir yang berfokus pada pertumbuhan ekonomi dan industrialisasi tanpa mempertimbangkan keberlanjutan ekologis telah memperparah kerusakan lingkungan. Seperti eksploitasi pertambangan untuk transisi energi hijau. Dalam hal ini permintaan global akan mineral penting seperti litium, kobalt, dan nikel semakin meningkat karena transisi energi terbarukan dan kendaraan listrik.

¹⁶ A. Sonny Keraf, *Filsafat Lingkungan Hidup: Alam Sebagai sebuah Sistem Kehidupan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2014), hlm. 64.

¹⁷ Arip Budiman dan Putri Anditasari, "Spiritualitas Agama bagi Bencana Kemanusiaan, Krisis Ekologi dalam Filsafat Perennial: Tinjauan Pemikiran Filsafat Seyyed Hossein Nasr", dalam *Jurnal JAQFI: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2021, hlm. 119.

¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2005), hlm. 28-29.

Meskipun bertujuan mengurangi emisi karbon, eksploitasi besar-besaran mineral ini telah menyebabkan kerusakan ekosistem di wilayah kaya sumber daya seperti Amerika Latin dan Afrika. Menurut laporan terbaru dari *United Nations Environment Programme* (UNEP) tahun 2024, pola ekstraksi ini mengancam biodiversitas dan kualitas air, serta menimbulkan tantangan besar dalam menjaga keberlanjutan ekosistem.¹⁹

Selain itu dampak lain yang terjadi yaitu polusi plastik di lautan pasifik atau *Great Pacific Garbage Patch*, yang mana area akumulasi sampah plastik terbesar di Pasifik, terus membesar. Kebanyakan plastik ini berasal dari negara-negara industri Barat yang menghasilkan plastik sekali pakai dengan tingkat daur ulang yang rendah. Sampah ini mengancam ekosistem laut dan masuk ke rantai makanan dalam bentuk mikroplastik, yang berdampak pada kesehatan manusia. Krisis ini adalah contoh dari paradigma konsumsi berlebih dan produksi massal yang berkontribusi pada polusi global, dengan sebagian besar tanggung jawab berada pada negara-negara maju.²⁰

¹⁹ UNEP. *Global Resources Outlook: Resource Use and the Environment Challenges*. dalam artikel UNEP (United Nations Environment Programme), 2024, hlm. 54-56.

²⁰ McNeill, J. R. *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*. (New York: W.W. Norton & Company, 2000), hlm. 150-152.

Kemudian adanya perubahan iklim yang dipicu oleh industrialisasi berat di negara-negara maju mengakibatkan suhu ekstrem dan pola cuaca tidak menentu yang sangat berdampak pada sektor pertanian, terutama di Asia Selatan. Di Pakistan dan India, suhu ekstrem tahun 2024 mengganggu produksi pangan, mengancam ketahanan pangan, dan mengganggu mata pencaharian petani kecil. S&P Global memperkirakan bahwa tanpa upaya adaptasi, perubahan iklim dapat menyebabkan kerugian ekonomi hingga 4,4% dari GDP tahunan di negara-negara berkembang.²¹

Dalam hal ini ilmu pengetahuan modern mengabaikan aspek metafisika, sains menjadi desakralisasi sebagai akibat dari paradigma materialistik, sehingga nilai ilmu pengetahuan merosot dan krisis spiritual melanda masyarakat. Ilmu pengetahuan di Barat saat ini telah meninggalkan kebutuhan moral manusia untuk melindungi alam disebabkan oleh cara orang memandang alam, masyarakat mempunyai kecenderungan sekuler untuk mengaturnya.²² Hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia tidak selaras dan tidak seimbang saat saintisme muncul. Apa yang

²¹ S&P Global. *Key 2024 Sustainability Trends Driving the Year Ahead*. dalam artikel S&P Global, 2024, hlm. 67-69.

²² Ach. Manimun Syamsuddin, *Integrasi Multidimensi Agama dan Sains; Analisis Sains Islam Naquib Al-Attas dan Mehdi Golshani*, (Yogyakarta; IRCISod, 2012), hlm. 169.

sekarang dikenal sebagai krisis lingkungan, juga disebut krisis ekologi dalam diskusi ilmiah lebih lanjut.²³

Karen Armstrong, sebaliknya, berpendapat bahwa opini yang meremehkan agama atau mitos karena dianggap tidak benar adalah contoh pola pikir yang salah. Sebab, pada hakikatnya, mitos menawarkan gambaran kemungkinan-kemungkinan baru, bukan menegaskan realitas absolut. Mitos dianut bukan hanya karena mitos itu benar tetapi juga karena mitos memberikan harapan baru, wawasan, dan tujuan hidup kepada orang-orang.²⁴ Selain itu, Armstrong menyatakan bahwa penghapusan mitos telah mengakibatkan kekosongan spiritual yang berdampak pada masyarakat dan lingkungan, dikarenakan alam hanya dipandang sebagai sumber daya untuk dimanfaatkan, maka alam kehilangan makna spiritualnya.

Sedangkan dalam ilmu pengetahuan Timur identik dengan konsep metafisika dalam menerjemahkan keberadaan alam dan manusia. seperti teori Nasr bahwa Islam mempunyai pandangan holistik tentang semesta yang komprehensif, dimana manusia dan alam saling bergantung dan menjadi satu kesatuan yang utuh. Melalui praktik-praktik spiritual dan konservasi alam

²³ Bambang Irawan, "Kearifan Ekologis dalam Perspektif Sufi", dalam *Annual International Conference on Islamic Studies /AICIS XII*, hlm. 2493.

²⁴ Karen Amstrong, *A Short History of Myth*, (Great Britain: Canongate Books, 2005), hlm. 4.

yang berkelanjutan, Ekosufisme berupaya untuk membangun kesadaran dan tindakan yang menghargai, melindungi, dan memelihara keanekaragaman hayati dan ekosistem alam semesta. Contohnya seperti *Gross National Happiness* (GNH) di Bhutan menggambarkan pendekatan holistik yang mengutamakan kesejahteraan ekologis dan spiritual di atas ekonomi, mencakup pelestarian sekitar 60% hutan nasional. Kebijakan ini menempatkan kelestarian alam sebagai elemen penting untuk kebahagiaan dan kesejahteraan nasional, sesuai dengan konsep Timur tentang hubungan manusia dengan alam yang sakral.²⁵

Contoh selanjutnya yaitu konsep Satoyama di Jepang adalah model pertanian berkelanjutan yang menjaga keseimbangan antara lahan pertanian dan ekosistem hutan sekitar, mencerminkan pandangan holistik yang mengintegrasikan manusia dengan alam.²⁶ Di Bali, *Tri Hita Karana*, atau harmoni antara manusia, alam, dan Tuhan, diterapkan dalam pengelolaan limbah organik. Pendekatan ini mencerminkan pengaruh

²⁵ Bhutan GNH Commission, *Gross National Happiness: A Sustainable Development Framework*, 2022, hal. 6.
<http://www.grossnationalhappiness.com>

²⁶ United Nations University, *Satoyama Initiative: Harmonious Coexistence of Nature and Humans*, (Tokyo: United Nations University Press, 2021), hlm. 12-13.

spiritualitas pada keberlanjutan ekologis yang berfokus pada keseimbangan ekosistem.²⁷

Aspek ilmiah dan teologis dari pertanyaan mengenai Sang Pencipta seharusnya dipisahkan oleh revolusi ilmiah yang terjadi di Barat. Untuk membedakan antara pengetahuan dan iman, agama dan sains, serta teologi dan seluruh aspek keberadaan manusia, sains kontemporer juga melakukan pendekatan dan mempelajari agama dari perspektif sekuler. Hal ini menyebabkan banyak kekacauan karena memisahkan manusia dari kemanusiaannya.²⁸

Tanpa disadari, krisis kemanusiaan saat ini tercermin dalam semua bencana lain yang terjadi di alam. Alih-alih melihat diri mereka sebagai bagian dari alam, manusia modern percaya bahwa mereka adalah individu yang berbeda dengan kemampuan berpikir unik yang tidak dimiliki makhluk lain di alam. Ini merupakan krisis karena kurangnya prinsip di dunia intelektual dan sosial.²⁹

²⁷ World Bank, *Bali: Cultural and Ecological Sustainability*, (Washington D.C.: World Bank Publications, 2018), hlm. 5-6. <https://www.worldbank.org/en/news/feature/2018/10/10/bali-cultural-and-ecological-sustainability>

²⁸ A. Singgih Basuki, *Agama Ideal; Perspektif Perenial*, (Yogyakarta: Gress Publishing, 2012), hlm. 55-56.

²⁹ Emanuel Wora, *Perenialisme; Kritik atas Modernisme dan Postmodernisme*, (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 1-2.

Ada dua alasan utama terjadinya krisis ekologi global saat ini: yang satu berakar pada teori dan yang lainnya berakar pada kehidupan sehari-hari. *Pertama*, secara praktis, bencana alam dan kerugian diakibatkan oleh sikap dan tindakan manusia yang tidak didasarkan pada prinsip-prinsip moral untuk menumbuhkan hubungan dan lingkungan. Model ini menunjukkan pola perilaku tidak bersahabat yang mendorong siklus interaksi eksploitatif dengan alam. Dari sudut pandang kebaikan lingkungan, pola ini tidak bermoral karena menonjolkan keserakahan manusia. *Kedua*, pemikiran filosofis dan cara pandang manusia terhadap alam mempunyai keterkaitan yang tidak dapat dipisahkan pada tataran paradigma atau cara berpikir manusia. Perilaku tidak bijak manusia dalam hubungan mereka dengan alam dan Tuhan menunjukkan pemikiran yang salah tentang alam. Salah satu penyebab kerusakan alam semesta adalah pemikiran manusia yang salah.³⁰

Singkatnya, krisis alam, kemanusiaan, dan keterasingan akan diakibatkan oleh pendekatan rasionalistik terhadap pengetahuan. Hal ini merupakan akibat dari sifat subjektif dari pandangan dunia kontemporer. Setelah itu, peradaban akan berubah menjadi anarki, karena Yang Maha Kuasa (Tuhan)

³⁰ Amirullah, "Krisis Ekologi : Problematika Sains Modern", dalam *Jurnal Lentera*, Vol. XVIII, No. 1, Juni 2015. hlm. 1-21.

seharusnya menguasai segala ilmu yang ada di alam semesta. Islam menyebut Tuhan sebagai "aliman dari Dzat Yang Maha Intelektual". Sebuah ungkapan bahwa keberadaan Tuhan bagi umat manusia (dalam peradabannya) mencakup keberadaan intelektual atau pengetahuan.

Pengetahuan adalah sesuatu yang terhubung dengan Tuhan/kesucian yang oleh Seyyed Hossein Nasr disebut sebagai *Scientia Sacra*. Tuhan sebagai Yang Maha Mengetahui merupakan landasan sistem pengetahuan *Scientia Sacra*. Di sini, pengetahuan tidak pernah mati (abadi). Para Rasul dan Nabi memperkenalkan ilmu pengetahuan dan pemikir *Scientia Sacra* kepada umat manusia dalam bentuk agama. Oleh karena itu, agama merupakan suatu bentuk “kecerdasan” yang menunjuk kepada Tuhan. Ritual keagamaan merupakan “cara” untuk mengembangkan kapasitas intelektual dan kecerdasan. "Jalan" lain menuju intelektual *Scientia Sacra* adalah kehadiran rasio manusia. Ritual dan rasio bersama-sama memberikan jalan intelektual menuju Tuhan.³¹

Semua disiplin ilmu yang berhubungan dengan peradaban, seperti psikologi, antropologi, seni, dan sebagainya, yang terhubung dengan kecerdasan Tuhan adalah hasil dari

³¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisime dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978). hlm. 21

pengetahuan yang didasarkan pada *Scientia Sacra*. Pengetahuan agama adalah segala informasi yang menunjuk kepada Tuhan. Karena agama berfungsi sebagai sarana untuk mencapai ketuhanan. Oleh karena itu, karena paradigma masa kini yang menjadi alasan pembedaan ini, maka tidak ada perbedaan antara ilmu umum dan ilmu agama. Para pemikir Islam aliran klasik sudah mempunyai pemahaman intelektual tentang Tuhan. Al-Farabi mempunyai gagasan Mustafad tentang emanasi dan konsep Mustafad tentang akal, yang berkaitan dengan pemahaman manusia yang dapat dikaitkan dengan Tuhan.³²

Kesimpulannya, *Scientia Sacra* dan filsafat kontemporer tidaklah sama. Pola kebenaran adalah salah satu perbedaannya. 'Jalan' menuju Tuhan dapat ditemukan dalam segala ilmu. Dalam sains, ada spiritualitas. Sains dan agama hidup berdampingan dalam koridor kecerdasan abadi *Scientia Sacra*.

Dalam bahasa ilmiah, Nasr menciptakan istilah baru yang diberi nama *Scientia Sacra*. Nasr berupaya mengatasi krisis ilmiah modern yang dianggap menyimpang dari doktrin agama. Namun, istilah ini juga memunculkan aliran ortodoksi Islam yang kedua. Peradaban Islam, khususnya setelah abad ke-12 M, didominasi oleh ortodoksi ini. Di mana Islam mengalami

³² Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisime dalam Islam*, hlm 22.

kemunduran dan sebagian pemikir muslim menganggap hal itu disebabkan oleh kejumudan berpikir dalam dunia Islam.³³

Menurut Nasr, ada upaya di dunia modern untuk desakralisasi ilmu pengetahuan atau sains. Rene Decares, dengan rasionalismenya, adalah pionir utama dalam hal ini. Sifat asli pengetahuan telah terputus dari integrasinya ke dalam diri manusia. Menurut Nasr, ilmu yang tidak dapat dilepaskan dari kesucian adalah ilmu yang hakiki.³⁴ Oleh karena itu Nasr membuat perbedaan yang jelas antara pandangan dunia Islam dan paradigma kontemporer yang dirintis Barat. Nasr menyebutnya sebagai tradisi.

Menurut buku Nasr, yang berjudul *Traditional Islam in the Modern World*, yang Transenden merupakan antitesis dari apa yang disebut modern. Nasr membedakan dengan jelas antara tradisi keagamaan dunia yang semuanya bersumber dari Yang Esa, yaitu Tuhan, dan dunia modern yang dibentuk oleh gagasan Descartes. Inilah sumber kekhawatiran intelektual Nasr.³⁵

Melalui karyanya yang berjudul *The Plight of Modern Man*, Nasr menggarisbawahi bahwa sepanjang masa keemasan

³³ Mahmudi, "Paradigma Kesatuan Ilmu UIN Walisongo dalam Perspektif Scientia Sacra Seyyed Hossein Nasr", hlm. 20.

³⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (New York: State University of New York 1989), hlm. 6.

³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Traditionsl Islam in The Modern World*, (New York: Colombia University Press, 1987), hlm, 97.

peradaban Islam, masyarakat Muslim mencerminkan kebenaran yang tak lekang oleh waktu. Mereka memperoleh keseluruhan hidup yang abadi di setiap cabang kehidupan. Namun menurut Nasr, peradaban Barat telah menyimpang dari aspek keberadaan yang tak lekang oleh waktu ini dalam beberapa tahun terakhir. Hal ini sulit dilakukan oleh peradaban Barat modern karena pola pikir profanitis dan mereduksi agama, padahal agama yang pada dasarnya dianggap merupakan puncak tradisi.³⁶

Menurut Nasr, hal ini juga merupakan dampak dari dunia Islam kontemporer yang sarat dengan penyakit modern termasuk degradasi lingkungan. Oleh karena itu, komunitas Muslim harus mengingat kontribusi para Nabi dan Rasul terhadap asal mula tradisi mereka. Nasr sangat memperhatikan hal ini untuk mengungkap kelemahan modernisme.³⁷

Mengenai etika lingkungan hidup dalam tasawuf Islam, Seyyed Hossein Nasr menyajikan perspektif yang menarik. Menurutnya, Islam sangat mengkhawatirkan hal ini. Tiga prinsip yang mendasari etika lingkungan Islam: tauhid, khilafa dan Akhirah.³⁸ Nasr memiliki konsep tauhid yang komprehensif.

³⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern*, (London and New York: Longman, 1975), hlm. 201-202.

³⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), hlm, 135-137.

³⁸ Suwito, "Etika Lingkungan dalam Kosmologi Sufistik menurut Seyyed Hossein Nasr", dalam Jurnal *Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017. hlm. 222.

Tauhid merupakan cara memahami keberadaan alam, Tuhan dan manusia. Bentuk penerapan paling praktis tentang Tauhid dimana tujuan utama adalah perjalanan spiritualitas (tasawuf).

Dalam bukunya *Hierarchy of Science: Building a Framework for the Islamization of Science*, murid Nasr, Osman Bakar, sampai pada kesimpulan bahwa semua pengetahuan berasal dari Tuhan.³⁹ Sebenarnya landasan semua ilmu pengetahuan bersifat monoteistik. Ketiga karakter tersebut jelas berbeda satu sama lain, namun jika dicari persamaannya maka akan ditemukan tauhid. Oleh karena itu, *maqamat* dan *ahwal* dalam tasawuf semestinya berintegrasi dengan keberlangsungan dan perawatan alam semesta. Ekosufisme yang dibangun secara filosofis ini muncul dikarenakan problem alam semesta yang semakin memprihatinkan. Dalam Ekosufisme Nasr bermuara dari pemahaman tauhid yang memandang adanya relasi Tuhan, alam dan manusia. Dalam hal ini Identik dengan corak ilmu pengetahuan Timur.

Dengan menjunjung tinggi integritas masa kini tanpa mengorbankan hak generasi mendatang untuk menjunjung tinggi integritasnya, keberlanjutan (*sustainability*) bertujuan untuk meningkatkan kualitas hidup generasi sekarang sekaligus

³⁹ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*, Terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997).

melindungi sumber daya alam untuk generasi mendatang. Hal ini sejalan dengan keberlangsungan dan kepedulian alam semesta.

Singkatnya, keberlanjutan (*sustainability*) mencakup aspek lingkungan, sosial, dan ekonomi serta bersifat multifaset dan lintas sektoral.⁴⁰ Ketiga faktor ini saling berhubungan, modifikasi pada salah satu faktor dapat berdampak pada faktor lainnya. Misalnya, perkembangan ekonomi dunia telah berubah secara dramatis selama satu abad terakhir. Namun, perubahan iklim dan permasalahan lingkungan rumit lainnya yang terkait dengan kesenjangan kekuasaan dan ekonomi dalam struktur kelas juga menyertai kemajuan ini. Pada akhirnya, menemukan strategi untuk memperbaiki berbagai bidang secara merata tanpa mengorbankan pembangunan satu sama lain sangatlah penting untuk mencapai keberlanjutan.

Pandangan dunia Islam memandang manusia sebagai bagian dari alam dan bukan terpisah darinya. Pada tingkat epistemologis ia menganggap pengetahuan sebagai sesuatu yang bersifat subjektif dan menyatakan bahwa pengetahuan yang valid dapat bersifat rasional dan non-rasional. Ini merupakan konsepsi pengetahuan yang berbeda dengan konsepsi dominan dalam

⁴⁰ Kresentia Madina dan Nazalea Kusuma, "Sustainability Isn't All Environment", dalam artikel *Green Network*, 15 April 2022. <https://greennetwork.asia/brief/sustainability-isnt-all-environment-then-what-is-it-all-about/>

pandangan dunia Barat yang memisahkan fakta dari nilai dan telah menyebabkan semacam ‘alienasi konseptual’. Hal ini disebabkan karena model barat lebih tertarik pada hal teknis, perbaikan cepat yang berfokus pada efisiensi, efektivitas dan produktivitas.

Akibatnya, kelumpuhan terjadi di sejumlah bidang, antara lain bidang sosial, budaya, ekonomi, dan lingkungan. Hal ini mungkin disebabkan oleh krisis spiritual dan kemanusiaan yang disebabkan oleh sudut pandang materialis atau sekadar pandangan positivistik-empiris dari para ilmuwan dan intelektual. Oleh karena itu, alam dipandang sebagai mekanisme atomistik, mekanistik, dan benda mati (tak bernyawa). Dengan kata lain, hanya alat logis dan matematis yang dapat digunakan untuk memahami, memanfaatkan, dan menggunakan alam. Pola pikir nenek moyang kita yang menjunjung tinggi alam—tanaman, hewan, api, udara, tanah, gunung, laut, dan sebagainya—sangat kontras dengan pola pikir ini. Semua elemen alam itu hidup dan bersenyawa, seperti halnya juga manusia, berjiwa.⁴¹

Mengingat fakta ini, penting untuk membahas pentingnya Ekosufisme karena tidak adanya prinsip-prinsip spiritual dalam masyarakat kontemporer akan berdampak buruk terhadap

⁴¹ Chusnul C, *Ekologi Adat Ammatoa*, (Yogyakarta: CRCS, 2021), Cet. I, hlm. 38-55.

lingkungan. Membangun kembali pemahaman yang lebih komprehensif tentang perilaku manusia berbasis Ekosufisme. Ekosufisme Seyyed Hossein Nasr menawarkan alternatif terhadap skeptisisme masyarakat kontemporer tentang menjaga alam dengan menekankan kebutuhan alam dalam upaya menghasilkan kebahagiaan manusia baik material maupun spiritual. Untuk itu tujuan penelitian ini adalah mendekatkan prinsip Ekosufisme dengan prinsip Seyyed Hossein Nasr.

Dengan demikian, penelitian ini fokus menjelaskan tentang Tauhid sebagai Dasar Pandangan Epistemologi Ekosufisme Berkelanjutan. Untuk mencegah terjadinya bencana lingkungan lagi, penelitian ini bertujuan untuk membangun kembali nilai-nilai spiritual pada masyarakat. Untuk mencapai hal ini, perdamaian antara manusia dan Tuhan serta antara manusia dan alam diperlukan. Ide Ekosufisme yang dicetuskan oleh Nasr mungkin dapat digunakan untuk mengatasi bencana lingkungan yang kini dialami umat manusia dan menjaga perdamaian.

B. Rumusan Masalah

Rumusan masalah yang menjadi penekanan pribadi penulis dalam penelitian ini, dengan memperhatikan latar belakang yang telah diberikan sebelumnya adalah sebagai berikut.:

1. Bagaimana Pola Relasi Tuhan, Alam, dan Manusia menurut Seyyed Hossein Nasr ?

2. Mengapa Tauhid sebagai dasar Epistemologi Ekosufisme Seyyed Hossein Nasr ?
3. Bagaimana Implikasi Penerapan Ekosufisme terhadap Sustainability ?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Dalam sebuah penelitian terdapat beberapa tujuan serta manfaat yang didapatkan sebagai acuan dalam memperkuat penelitian tersebut. Adapun penelitian ini tujuan dan manfaatnya, yaitu:

1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang sudah dipaparkan, tujuan penelitian yang ingin dicapai dari tesis ini adalah sebagai berikut;

- a. Mengetahui bagaimana pola relasi Tuhan, Alam dan Manusia menurut Seyyed Hossein Nasr dapat diartikulasikan dan diterapkan dalam kerangka Sustainability?
- b. Menjelaskan Tauhid sebagai dasar Epistemologi Ekosufisme Seyyed Hossein Nasr dalam Sustainability.
- c. Menganalisis Pemikiran Nasr yang dapat memberikan Implikasi Penerapan Ekosufisme

terhadap Sustainability berorientasi pada lingkungan.

2. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan akan memberikan dampak positif bagi dunia akademis dan praktik., yaitu;

a. Secara Akademis

Penelitian ini diharapkan dapat meningkatkan kapasitas penulis dalam analisis kritis dan pemikiran metodis. Hal ini dimaksudkan agar temuan penelitian ini dapat memperluas atau meningkatkan gagasan tentang bagaimana wacana dan kajian Islam telah mengembangkan permata intelektual, khususnya dalam membicarakan tentang pandangan Ekosufisme Islam terhadap sustainability, dengan menghadirkan orang⁴² yang konsepnya diakui secara luas yang berkenaan dengan Ekosufisme.

⁴² Kajian karakter perlu dilakukan setidaknya karena lima alasan: Pertama, ada pepatah yang berasal dari kebudayaan kuno prasejarah, yang menyatakan bahwa Dewa yang seringkali diwakili oleh sosok karismatiklah yang mengatur evolusi sejarah. Kedua, ada kredo teologis yang menyatakan bahwa rencana besar Tuhan, yang biasanya Dia berikan kepada manusia terpilih, itulah yang pada akhirnya menentukan jalannya sejarah suatu bangsa. Ketiga, keyakinan bahwa ide-ide besar yang diturunkan dari orang tua manusialah yang menjadi pendorong kemajuan peradaban manusia. Keempat, gagasan bahwa orang-orang berpengaruh dapat mempengaruhi perubahan muncul pada abad keempat belas. Faktor sosial dan ekonomi mengatur jalannya sejarah, dan

b. Secara Praktis

Penelitian ini bertujuan untuk menghasilkan penemuan-penemuan baru dalam ilmu pengetahuan terutama bagi mahasiswa UIN Walisongo terkait konsep Ekosufisme terhadap pembangunan berkelanjutan yang merupakan salah satu isu penting dalam konteks global saat ini. Dengan menerapkan konsep-konsep Ekosufisme dalam konteks Sustainability dapat membantu memberikan pandangan baru dan solusi berkelanjutan terhadap tantangan lingkungan, sosial dan ekonomi yang kompleks.

D. Tinjauan Pustaka

Penting untuk melakukan studi terhadap penelitian ilmiah sebelumnya untuk menghindari plagiarisme dan untuk melengkapi temuan tinjauan literatur peneliti. Peneliti dapat mengungkap berbagai item atau penelitian di antaranya yang sebanding dengan permasalahan yang ditelitinya, beberapa penelitian terdahulu yang dimaksud diantaranya sebagai berikut:

konsep hampir selalu mengacu pada konsep orang tertentu. Lihat Syahrin Harahap, *Metodologi Studi dan Penelitian Ushluddin*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 63-64.

Pertama, Artikel Daryono dan Rini Setiawati (2024) yang berjudul “*Exploring Enviromental Sustainability Through the Lens of Seyyed Hossein Nasr: A Scientific Perspective on Nature and Ecological Challenges*” dalam *Jurnal Advances in Enviromental Innovation (ANEVA)* Vol. 1, No. 1 tahun 2024.⁴³ Penelitian ini menyoroti filosofi Nasr mengenai krisis lingkungan sebagai krisis spiritual dan dampaknya terhadap keberlanjutan lingkungan di Indonesia. Penelitian ini mengeksplorasi pendekatan Nasr dalam menggabungkan spiritualitas dan pengetahuan tradisional sebagai solusi terhadap degradasi ekologis dan mengaitkan Ekosufisme dengan kebijakan lingkungan yang berkesinambungan. Dalam penelitian ini secara mencolok menyelaraskan penghormatan Nasr terhadap alam dengan hubungan spiritual para peserta dengan alam. Selain itu, memasukkan pengetahuan lingkungan tradisional ke dalam kebijakan terbukti memperkuat partisipasi masyarakat dan mendorong perilaku berkelanjutan. Namun, sekularisasi tata kelola pemerintahan modern sering kali melemahkan sudut pandang spiritual, sehingga menimbulkan tantangan.

⁴³ Daryono dan Rini Setiawati, “Exploring Enviromental Sustainability Through the Lens of Seyyed Hossein Nasr: A Scientific Perspective on Nature and Ecological Challenges”, dalam *Jurnal Advances in Enviromental Innovation (ANEVA)* Vol. 1, No. 1 tahun 2024. hlm. 35-46.
<https://analysisdata.co.id/index.php/ANEVA/article/view/107/104>

Persamaan penelitian ini yaitu sama-sama mengkaji terkait pemikiran Seyyed Hossein Nasr terkait Lingkungan dan Keberlanjutan. Adapun perbedaan dari penelitian ini adalah menggunakan metode yang berbeda, dalam penelitian diatas menggunakan metodologi hibrida, penelitian ini menggunakan kuesioner dan wawancara dengan 190 partisipan. Penelitian ini menganalisis perspektif mendasar, dengan mencatat persamaan dan perbedaan yang memengaruhi sikap dan praktik terkait lingkungan. Sedangkan dalam penelitian yang penulis gunakan menggunakan metode *library research*.

Kedua, Artikel Audah Manan (2018) yang berjudul “*Transformasi Nilai-nilai Tauhid dalam Perkembangan Sains dan Teknologi*” dalam *Jurnal Ilmu Aqidah-Ta* Vol. 4 No. 2 tahun 2018.⁴⁴ Artikel ini mengkaji hubungan antara monoteistik, ilmu pengetahuan, dan teknologi, menunjukkan bagaimana asal usul gagasan Tuhan secara genealogis dikaitkan dengan monoteisme sebagai landasan kemajuan ilmu pengetahuan. Salah satu hasil karya kreatif Ilahi adalah ilmu pengetahuan, yaitu Tuhan. Predikat paling dasar bagi integrasi pengetahuan ilmiah dan spiritual adalah pemahaman tentang keterhubungan antara Tuhan dan alam semesta, antara pencipta

⁴⁴ Audah Mannan, “Transformasi Nilai-nilai Tauhid dalam Perkembangan Sains dan Teknologi”, dalam *Jurnal Ilmu Aqidah-Ta*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2018, hlm. 252.

dan ciptaan, atau antara prinsip Ketuhanan dan manifestasi kosmis.

Persamaan penelitian ini yaitu sama-sama mengkaji tentang bagaimana tauhid digunakan sebagai dasar sebuah pandangan. Adapun perbedaan dari penelitian tersebut adalah obyek penelitian yang dikaji dalam penelitian ini berbeda yang mana mengkaji tentang Sustainability yang berlandaskan tauhid sebagai dasar Epistemologi Ekosufisme Seyyed Hossein Nasr sedangkan dalam penelitian tersebut lebih terfokus kepada bagaimana transformasi nilai tauhid dalam perkembangan sains dan teknologi.

Ketiga, Disertasi Abdul Qudus (2020) dengan judul “*Green Religion: Konservasi Alam Berbasis Spiritual Islam*” yang diajukan di sekolah pascasarjana UIN Jakarta dan disertasi ini sudah diterbitkan menjadi sebuah buku pada tahun 2020.⁴⁵ Disertasi ini menjelaskan teologi Islam konvensional dan etika lingkungan hidup. Abdul Qudus mengartikulasikan makna ungkapan *Lâ Ilâha Illa Allâh* yang mengandung makna bahwa tidak ada realitas otentik yang benar-benar ada di luar Allah, ketika membahas tentang ekoteologi. Konsep teologis ekologi bermula dari Tauhid. Seluruh alam semesta adalah

⁴⁵ Abdul Qudus, “*Green Religion : Konserasi Alam berbasis Spiritual Islam. Disertasi*. UIN Jakarta, (Mataram; Sanabil, 2020).

bukti keberadaan Allah, baik terlihat maupun tidak. Selain itu, segala sesuatu berasal dari Allah dan merupakan representasi-Nya. Dalam Tauhid terdapat kepercayaan terhadap alam yang meyakini bahwa alam adalah sesuatu yang dapat dimanfaatkan, dilestarikan, dan dipelihara oleh umat manusia. Selain gagasan amanah, ada gagasan Akhirah (tanggung jawab), yang berpandangan bahwa segala perbuatan manusia mempunyai akibat di akhirat. Akan menjadi jelas di kemudian hari bahwa amanah manusia bisa menjadi sumber kemuliaan bagi manusia jika mereka mampu memenuhi kewajiban kosmisnya sebagai khalifah, atau menjadi penyebab kehinaan jika mereka tidak mampu melakukannya. Topik perdebatan selanjutnya adalah tradisionisme Islam dan etika lingkungan. Menurut Abdul Quddus, Allah SWT menggunakan berbagai ungkapan, seperti *al-Baqarah* (sapi betina), *an-Nahl* (lebah), *al-Ankabût* (laba-laba), dan *an-Naml* (semut), untuk menyebut lingkungan. Floranya antara lain delima, zaitun, anggur, *at-Tîn* (buah pohon tin), dan lain-lain. Penyebutan ini menunjukkan perlunya melindungi dan menjaga lingkungan.

Persamaan penelitian ini adalah dalam tema pembahasan yaitu mengenai Tauhid sebagai sumber dasar dalam melestarikan lingkungan. Sedangkan perbedaannya adalah penelitian ini hanya membahas bagaimana etika tradisional bagi konservasi lingkungan dan masih bersifat

umum, sedangkan penelitian yang akan dilakukan oleh peneliti adalah lebih terfokus kepada tauhid sebagai dasar epistemologi Ekosufisme dari Seyyed Hossein Nasr dalam konteks Sustainability.

Keempat, Tesis Sri Redjeki (2022) yang berjudul *“Konsep Estetika Tauhid pada Arsitektur Islam (Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam tafsir The Study Quran : A New Translation and Commentary)* diajukan pada program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Konsentrasi Ilmu Tafsir Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.⁴⁶ Tesis ini menunjukkan bagaimana Seyyed Hossein Nasr memandang estetika tauhid dalam seni arsitektur sebagai gambaran hubungan antara konsep Tuhan, manusia, dan alam semesta. Melalui penerapan prinsip-prinsip perancangan arsitektur yang menerapkan *habluminallâh*, *hablumminannâs*, dan *habluminal’âlamîn*. Ketiganya merupakan perwujudan perpaduan antara kebudayaan manusia, kemajuan teknologi, dan proses pengabdian diri manusia kepada Tuhan. Melalui penerapan prinsip-prinsip perancangan arsitektur yang menerapkan *habluminallâh*, *hablumminannâs*, dan

⁴⁶ Sri Redjeki, *“Konsep Estetika Tauhid pada Arsitektur Islam (Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam tafsir The Study Quran : A New Translation and Commentary)”*. Disertasi. Jakarta : Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2022.

habluminal'âlamîn. Ketiganya merupakan perwujudan perpaduan antara kebudayaan manusia, kemajuan teknologi, dan proses pengabdian diri manusia kepada Tuhan.

Persamaan penelitian ini dengan penelitian yang dilakukan oleh peneliti adalah sama-sama membahas tentang konsep tauhid dari pemikiran Seyyed Hossein Nasr. Sedangkan perbedaannya adalah dalam penelitian ini fokus pembahasan Tauhid lebih kepada nilai estetika tauhid pada arsitektur Islam sedangkan dalam penelitian yang dilakukan peneliti ini lebih terfokus pada pembahasan mengenai Tauhid yang dijadikan dasar pandangan dalam epistemologi Ekosufisme dalam konteks sustainability.

Kelima, Artikel Nida Humaida, Miftahul Aula Sa'adah, Huriyah dan Najminnur Hasanatun Nida (2020) yang berjudul “*Pembangunan Berkelanjutan Berwawasan Lingkungan dalam Perspektif Islam*” dalam *Jurnal Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* Vol. 18 No. 1 tahun 2020.⁴⁷ Artikel ini menunjukkan bagaimana gagasan Islam sejalan atau berkelanjutan dalam kaitannya dengan *Sustainable Development Goals* (SDGs). Islam juga menawarkan cara

⁴⁷ Nida Humaida, Miftahul Aula Sa'adah, dkk. “Pembangunan Berkelanjutan berwawasan Lingkungan dalam Perspektif Islam”, dalam *Jurnal Khazanah; Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol.18. No.1 tahun 2020. hlm. 131-154.

untuk memerangi kemiskinan, diantaranya dengan zakat, puasa, dan hidup sederhana. Undang-undang tersebut menekankan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dan kedudukan mereka tidak setara, serta memerintahkan masyarakat untuk menjaga lingkungan dan melestarikan tatanan alam. Tantangan bagi pemerintah, organisasi masyarakat, dan akademisi adalah mensosialisasikan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan Sustainable Development Goals (SDGs) dan Ilmu Pengetahuan Berkelanjutan kepada perguruan tinggi dan masyarakat, khususnya perguruan tinggi agama Islam (PTKI), guna menggerakkan umat Islam untuk mendukung SDGs. sebagai cara menunjukkan ketaqwaannya kepada Allah SWT.

Persamaan penelitian ini adalah sama-sama membahas terkait Pembangunan Berkelanjutan berwawasan lingkungan. Hanya saja yang menjadi perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang peneliti kaji lebih kepada perspektif tauhid sebagai dasar epistemologi Ekosufisme dari Seyyed Hossein Nasr bukan secara umum perspektif Islam saja.

E. Kerangka Teori

Terjadinya krisis lingkungan global ini, sebenarnya berakar pada kesalahan fundamental-filosofis menyangkut cara pandang manusia dalam memahami hakikat tentang

dirinya sendiri dan alam raya, serta tempat manusia dalam ekosistem secara keseluruhan. Terjadinya krisis lingkungan tidak lepas dari cara pandang kehidupan manusia modern yang bersandar kepada paradigma positivisme dalam mengkonstruksi dan menerapkan ilmu pengetahuan (sains) modern. Krisis lingkungan global juga disebabkan oleh perilaku serakah, terutama karena ketidakseimbangan antara diri sendiri (*self*), kepentingan umum dan hak lingkungan (alam).

Masalah lingkungan hidup yang mendunia ini pada dasarnya adalah akibat dari kesalahan filosofis mendasar mengenai cara manusia memandang sifat alam, diri mereka sendiri, dan peran mereka dalam ekosistem. Keberadaan bencana lingkungan hidup tidak mungkin dipisahkan dari sudut pandang kehidupan manusia masa kini yang bertumpu pada paradigma positivis⁴⁸ dalam pengembangan dan penerapan ilmu pengetahuan masa kini.⁴⁹ Ketidakseimbangan

⁴⁸ Paradigma positivisme dikemukakan oleh Auguste Comte (1798-1857) dan para pendahulunya (Thomas Hobbes, René Descartes, David Hume dan John Locke). Pandangan positivis ini menolak semua aspek spiritual. Semua realitas yang tidak dapat diamati secara empiris dan ditemukan oleh akal dianggap mustahil. Pandangan seperti itu, yang muncul seiring dengan modernisasi yang merasuk di berbagai bidang kehidupan, tidak dapat dihindari lagi telah memenuhi jaringan otak dan hati masyarakat modern dan mengubahnya menjadi way of life. Akibatnya, manusia modern seringkali kehilangan makna, menjadi manusia kosong, tanpa nilai moral-spiritual.

⁴⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (New York: Crossroad Publishing Company, 1998), hlm. 123. Lihat juga Seyyed Hossein

antara kepentingan diri sendiri, kepentingan umum, dan hak lingkungan hidup (alam) merupakan salah satu penyebab utama terjadinya bencana lingkungan hidup yang mendunia.⁵⁰

Penyebabnya adalah kurangnya pemahaman manusia dari sudut pandang tradisional, serta pemahaman yang dangkal tentang agama sebagai nilai sakral tradisi, kualitas spiritual yang berdasar pada agama. Berbagai penelitian membuktikan bahwa pesatnya perkembangan pemikiran manusia yang membawa kemajuan di bidang ilmu pengetahuan, tidak membuat manusia cukup bijak untuk hidup selaras dengan alam. Di sisi lain, kondisi bumi saat ini terancam menjadi tempat yang penuh dengan bencana alam yang datang secara tiba-tiba.

Akar permasalahannya adalah kurangnya pengetahuan manusia yang konvensional serta pandangan yang dangkal terhadap agama sebagai atribut spiritual yang berakar pada agama dan nilai sakral tradisional.⁵¹ Sejumlah penyelidikan telah menunjukkan bahwa meskipun ada kemajuan ilmiah

Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: George Allan and Udwin, 1968), hlm. 78

⁵⁰ Richard Evanof, "Reconciling Self, Society, Nature Environment Ethics" dalam *jurnal Capitalism Nature Socialism*, Vol. 16, No. 3, 2005, hlm. 107-108, dan Sudarsono, *Menuju Kemapanan Lingkungan Hidup Regional Jawa*, (Yogyakarta: PPLHRJ, 2007), hlm. 154

⁵¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern*, hlm. 54.

yang disebabkan oleh evolusi cepat kognisi manusia, manusia masih belum cukup cerdas untuk hidup berdampingan secara damai dengan alam.⁵² Namun kondisi bumi saat ini membuatnya berisiko mengalami bencana alam yang sering terjadi dan parah.

Menurut Nasr, spiritualitas merupakan dimensi yang tidak terbatas dan jauh lebih besar dibandingkan segala sesuatu lainnya. Ia mengatakan bahwa karena Tuhan ada di alam transenden dan metafisik, maka diperlukan aspek mistik dan suprarasional yang halus.⁵³ Jadi, ada hubungan seperti ini antara alam semesta Tuhan dan umat manusia. Upaya untuk menerobos penghalang yang tidak dapat ditembus yang memisahkan Tuhan dan umat manusia belum pernah selesai; faktanya, sejak zaman Yunani kuno, seluruh alasan penciptaan para filsuf adalah untuk mencoba memberi makna dan memahami wujud Tuhan. Namun demikian, mereka akhirnya berakar pada epistemologi yang berbeda. Namun dalam hal ini, aliran paradigmatis menyangkut ikatan spiritual antara ilmu

⁵² Mary Evelyn dan Jhon A. Grim, *Introduction: The Emerging Alliance World Religion And Ecology*, (Daedalus, 2001), hlm. 130 dan hlm. 4. Lihat juga Bill McKibben, *The End of Nature*, (New York: Random House, 1989), Cet. 2, hlm. 78.

⁵³ Seyyed Hossein Nasr, *Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual Antara Tuhan, Manusia, dan Alam*, (Yogyakarta: IRICiSod, 2023). hlm. 7.

pengetahuan yang direpresentasikan oleh manusia dengan Tuhan yang terpancar di dalamnya.⁵⁴

Tampaknya kita perlu mengkaji tradisi Tiongkok klasik dalam hal ini, khususnya Taoisme dan Neo-Konfusianisme. Menurut Nasr, kedua sistem tersebut menekankan nilai pemahaman filosofis dan penghormatan terhadap alam. Selain itu, sikap hormat terhadap alam dimiliki oleh Jepang, ditandai dengan rasa simbolisme yang kuat, kesadaran akan kejelasan kosmos, dan transparansi terhadap kebenaran filosofis. Shintoisme sangat menekankan pola pikir ini. Oleh karena itu, lukisan pemandangan alam dianggap sebagai ikon otentik dalam tradisi seni tradisional Timur Tao dan Zen. Pasalnya, lukisan menawarkan anugerah dan cara bagi pengamatnya untuk berkomunikasi dengan kebenaran transenden selain membangkitkan kegembiraan emosional dalam diri mereka.⁵⁵

Nasr juga menyarankan cara untuk membawa peradaban kembali ke alam sakral dengan memperlakukan alam seperti sebuah teofani.⁵⁶ Hal ini menyiratkan bahwa agar ada keselarasan dalam hubungan antara Tuhan, alam, dan diri,

⁵⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual Antara Tuhan, Manusia, dan Alam*, hlm. 8.

⁵⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, hlm. 83

⁵⁶ Teofani menurut Nasr bermakna “melihat Tuhan”; dalam wujudnya yang terefleksikan dalam cerminan bentuk-bentuk ciptaan-Nya.

peradaban masa kini harus membangun kembali pemahamannya terhadap konsep-konsep ini. Ketika seseorang memandang alam melalui lensa intelektual, mereka melihatnya sebagai sebuah teater yang dipenuhi dengan karakteristik ilahi dan bukan sebagai pola realitas yang dieksternalisasi dan kasar. Bagaikan teofani atas satu realitas yang menjadi inti kepribadian manusia itu sendiri, atau bagaikan ratusan cermin yang memantulkan wajah yang disayangi. Melihat cermin Kehadiran di alam dan wujudnya berarti memandang alam sebagai sebuah teofani.⁵⁷ Singkatnya, alam dan manusia adalah ekspresi Tuhan, dan Tuhan adalah Pusatnya. Itulah inti kepercayaan monoteistik, yang memadukan manusia, alam, dan Tuhan dalam satu hubungan yang harmonis.

Perilaku sosial diyakini mencerminkan spiritualitas, artinya “Pengalaman Suci” mempengaruhi seluruh perilaku sosial pada manusia. Akibatnya, spiritualitas menjadi titik fokus aktivitas manusia, dan semua perilaku, baik yang baik maupun yang jahat, pada akhirnya harus dilihat sebagai bagian dari spiritualitas. Tingkah laku sosiologis (spiritualitas) yang mendominasi dalam tatanan kehidupan bermasyarakat akan segera menjangkitinya dalam tatanan baik dan jahat ini,

⁵⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama*, (Depok: Inisiasi Press, 2004), hlm. 201.

sehingga menyebabkan serpihan-serpihan spiritualitas menyempit dan menggumpal menjadi satu rona. Spiritualitaslah yang menentukan apa yang dimaksud dengan nilai-nilai kehidupan yang baik dan buruk.⁵⁸

Dalam kesempatan ini, Nasr menyoroti perlunya masyarakat kontemporer untuk menemukan kembali spiritualitas guna mengatasi bencana ekologis dan bentuk kerusakan lingkungan lainnya yang telah berlangsung selama 200 tahun terakhir dan merupakan akibat dari krisis eksistensial dan spiritual yang dihadapi manusia modern.⁵⁹ Ia mengklaim bahwa hal ini diakibatkan oleh terbatasnya kemampuan manusia untuk melakukan perjalanan jarak jauh dan kapasitas mereka untuk sekadar memenuhi kebutuhan dasar mereka.⁶⁰

⁵⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual Antara Tuhan, Manusia, dan Alam*, hlm. 9.

⁵⁹ Menurut Seyyed Hossein Nasr, negara-negara Barat telah begitu terikat pada ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga, tanpa disadari, integritas kemanusiaan mereka telah terkikis dan kini mereka terpenjara dalam jaringan sistem rasionalisasi teknis yang sangat kejam. Nasr menggunakan dua konsep utama dalam konteks ini: poros (*axis*) dan tepi (*rim*), atau inti dan pinggiran. Ia menegaskan bahwa masyarakat masa kini berada di pinggiran keberadaannya dan kini menjauhkan diri darinya. Selanjutnya lihat, *Islam and Plight of Modern Man*, hlm. 4.

⁶⁰ Munfarida, "Relevansi Nilai-Nilai Tasawuf bagi Pengembangan Etika Lingkungan Hidup", dalam *Journal of Islamic Theology and Philosophy*, Vol. 2, No. (1). Diakses pada 22 Januari 2023. <http://www.ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ijitp/article/view/3901>

Dalam hal ini realitas (kehidupan) pada hakikatnya satu, maka Nasr membentuk gagasannya tentang etika lingkungan dari sudut pandang sufi dengan mempelajari konsep Tauhid. Salah satu dari beberapa keadaan keberadaan. Nasr menegaskan wacana Al-Qur'an tentang kosmos (alam) mencerminkan perspektif Islam terhadap alam, termasuk ekosistem dan lingkungan hidup. Tuhan menciptakan semua makhluk hidup di alam semesta untuk menjadi saksi atas ciptaan material-Nya.⁶¹

Kemudian jika dilihat dari sudut pandang Nasr terhadap Tauhid, nampaknya memberikan pengaruh yang signifikan terhadap keyakinan Ibnu 'Arabi⁶² (seorang filosof

⁶¹ Suwito, *"Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta"*, dalam *Disertasi*. hlm. 56-57.

⁶² Tiga Orang Bijak Muslim: Avicena, Suhrawardi, dan Ibnu 'Arabi adalah buku sastra karya Nasr. Meskipun konsep-konsep ini telah ada sejak masa awal tasawuf, Nasr mencatat dalam karyanya bahwa Ibnu 'Arabi paling berguna karena artikulasinya yang jelas dan penjelasan filosofi tentang dua kontribusi utamanya: wahdat al-wujûd dan insân kamil. teori metafisika sebelumnya. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicena, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, terj. Ach. Maimun Syamsuddin. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 169-170.

Ibnu 'Arabi menyatakan bahwa segala gejala dan fenomena alam yang ada di sekitar umat manusia, termasuk segala fenomena yang timbul dalam jiwa sebagai proses dasar penyerapan batin pada setiap manusia, dapat dijelaskan melalui proses *ta'wil*. Peristiwa alam, wahyu Al-Qur'an, dan keadaan mental semuanya disebut sebagai ayat dalam tafsir Ibnu 'Arabi; ayat adalah isyarat atau tanda. Makna mendasarnya dapat tersampaikan melalui *ta'wil* karena saling berkaitan. Para sufi mengikuti pendekatan metodis untuk memahami makna

dan sufi yang hidup pada tahun 1165 hingga 1240 M) terhadap *Wahdat al-Wujud*. Sebab dalam pandangannya, intuisi dan gnostisisme⁶³ juga merupakan sumber kebenaran selain akal. Menurut Nasr, harus disadari bahwa alam ibarat produksi teatral yang menggambarkan hakikat Tuhan, bukan sekedar realitas (bentuk) benda-benda yang tidak menarik.⁶⁴

Menurut penuturan Nasr dan konsep-konsep ekosufi yang dikemukakan, komponen kesadaran surgawi Tauhid berperan penting dalam meningkatkan kesadaran aktivitas sufi, bahkan berdampak pada permasalahan kemasyarakatan. Untuk

lebih dalam dari kejadian alam yang mereka lihat, diikuti dengan ritual dan pengabdian, hingga mereka mampu menyelami kedalaman diri mereka sendiri. Sehingga para sufi akan menemukan esensi atau hakikat spiritual yang sama jauh di dalam jiwa mereka; keragaman realitas yang ditangkap sebelumnya hanyalah representasi dari esensi tersebut. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, terj. Ach. Maimun Syamsuddin. hlm. 194.

⁶³ Gnostisisme berasal dari kata Yunani *gnosis* yang berarti pengetahuan. Istilah "gnostisisme", yang mengacu pada pengetahuan eksoterik dan tersembunyi yang berasal dari alam ketuhanan, kemudian dikaitkan dengan kata ini. Gnostisisme menggabungkan kisah-kisah apokaliptik agama mistik Yahudi, gagasan dualistik Zoroastrianisme, dan cita-cita alegoris filsafat Platonis Tengah. Ia memperoleh daya tarik yang lebih besar ketika menganut ajaran Kristen pada awal abad kedua. Apologetika (ajaran) Injil Yohanes memberikan perlawanan terhadap kelompok Gnostik ini ketika kelompok ini pertama kali muncul di berbagai cabang Yudaisme pada abad pertama Masehi. Lihat Lukma Purwanto, "Perbandingan Gnostikisme dengan Ajaran Teologi Reformed Mengenai Pengetahuan akan Allah". dalam *Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen*, Vol. 17, No. 1, tahun 2019, hlm. 47-48.

⁶⁴ Suwito, "*Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*", dalam *Disertasi*. hlm. 58

mengapresiasi penerapan prinsip tauhid, ia memadukan argumen filsafat Islam dengan keyakinan sufi dalam upaya mencapai kesadaran tauhid yang diusung Nasr. Konsep etika lingkungan yang dipadukan dengan keyakinan tasawuf menjadi lebih mengakar merupakan hasil teknik Nasr dan keutuhan ilmu yang coba ia gabungkan. Sebab, dalam pandangannya, filsafat Islam dapat menjadi landasan bagi terciptanya keselarasan antara rasionalitas dan unsur mistik, khususnya yang berkaitan dengan Tuhan.

Timbulnya pertanyaan, misalnya, mengapa tasawuf sebagai ajaran yang mengedepankan problem batin harus diintegrasikan dengan isu-isu ingkungan. Pertanyaan ini sebenarnya muncul disebabkan oleh masih ada cara berpikir (*mindset*) dualistik; yang mendikotomi kehidupan spiritual dari kehidupan material, kehidupan surgawi dari kehidupan duniai, iman dari pekerjaan. Pemikiran terpolarisasi ini cenderung menghancurkan hubungan yang ada. seharusnya diantara eksoteris dan esoteris merupakan sesuatu yang integral kemudian dipisah menjadi dua hal yang berlawanan.

Timbulnya pertanyaan, misalnya, mengapa tasawuf sebagai ajaran yang mengedepankan problem batin harus diintegrasikan dengan isu-isu ingkungan. Persoalan ini benar-benar muncul karena masih adanya sikap dualistik yang memisahkan antara agama dengan sains, kehidupan surgawi

dengan kehidupan duniawi, dan kehidupan ruhani dengan kehidupan duniawi.⁶⁵ Hubungan yang sudah terjalin seringkali hancur karena pola pikir yang memecah-belah ini. Sesuatu yang seharusnya menyatu antara eksoterik dan esoteris, kemudian dipecah menjadi dua hal yang berlawanan.

Menyandingkan tasawuf dengan lingkungan dan alam sesungguhnya merupakan upaya untuk meningkatkan kesadaran akan nilai stabilitas dan keanekaragaman alam, yang dilandasi oleh keyakinan akan kesuciannya. Saat mengkaji wilayah spiritual dalam jiwa mereka, manusia perlu mengembalikan fokus mereka pada pandangan sekuler tentang alam. Hati manusia yang penuh dengan getaran spiritual dapat memperkuat sifat-sifat ketuhanan dalam jiwanya, membuatnya tercerahkan terhadap Tuhan, manusia, dan alam. Diharapkan bahwa ikatan erat yang terbentuk secara individu antara manusia dan Tuhan akan memberikan dampak manfaat yang lebih luas, yang mungkin berdampak pada seluruh struktur masyarakat.⁶⁶

Nasr sangat berharap dapat mendorong kita untuk mempertimbangkan gagasan bahwa kosmos adalah cerminan

⁶⁵ Zaim Saidi, "Islam Tradisional dan Krisis Lingkungan: Pandangan Seorang Aktivis", dalam *Majalah Islamika*, Edisi No. 3 Januari-Maret 1994, hlm. 19.

⁶⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), hlm. 195.

kekuasaan Ilahi dan bahwa sifat manusia adalah komponen penting alam melalui kerangka ini. Oleh karena itu, tindakan terbaik dalam situasi ini adalah melakukan upaya hidup harmonis dan damai dengan alam. Bagi Nasr, perdamaian manusia tidak bisa ada tanpa keselarasan dan perdamaian dengan alam. Agar semua ini terwujud, manusia perlu hidup seimbang dengan asal usul dan sumber semua spesies. Seseorang yang berdamai dengan Tuhan pasti akan menemukan kedamaian dengan ciptaan-Nya, baik manusia maupun alam.⁶⁷

Sufisme secara realistis dapat membantu pelestarian dan penyelamatan planet ini selain memberikan pemenuhan spiritual, seperti yang terlihat dari kesadaran sosial dan lingkungan, di antara aspek-aspek kehidupan lainnya. Ekosufisme merupakan sebutan bagi upaya menunjukkan kehadiran Tuhan melalui upaya pelestarian lingkungan.⁶⁸

⁶⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, terj. Ali Noer Zaman, hlm. 162-163.

⁶⁸ Ekosufisme merupakan cara pandang yang didasarkan atas penyatuan dua kesadaran sekaligus yaitu kesadaran ekologis dan kesadaran ketuhanan dengan dua prinsip yang mendasarinya, yaitu, pertama, kesadaran ekologis merupakan bagian integral dari kesadaran spiritual, mencintai alam adalah bagian dari cinta kepada Tuhan, karena mencintai milik Tuhan, merupakan mencintai Tuhan. Kedua, berusaha untuk melakukan transformasi dari kesadaran spiritual ke kesadaran berlingkungan, yang bertujuan untuk keselarasan dan keserasian di antara seorang sufi dengan Tuhan. Suwito NS,

Dalam dunia Islam, ekosufisme merupakan salah satu cabang tasawuf, yaitu filsafat mistik yang mengkaji hakikat manusia dan alam dalam upaya mendekatkan diri kepada Tuhan.⁶⁹

Ekosufisme merupakan konsep baru dalam dunia tasawuf yang dibangun berdasarkan kepada penyatuan dua kesadaran yaitu kesadaran ekologis dan kesadaran berketuhanan, yaitu 1) kesadaran ekologis merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kesadaran spiritual. Mencintai alam adalah bagian dari mencintai Tuhan. Mencintai makhluk Tuhan sama dengan mencintai Tuhan, 2) berupaya untuk melakukan transformasi dari spiritual *consciousness* menuju *ecological consciousness* (tataran implementasi/gerakan). Tujuannya adalah keserasian alam raya dan keselarasan antara pelaku tasawuf (sufi) dengan Tuhan. Situasi ini kemudian menciptakan rasa saling mencintai (antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam semesta).

Ekosufisme Integrasi dua kesadaran—yang ekologis dan yang ilahi—merupakan landasan tasawuf, sebuah gagasan baru dalam komunitas sufi. Secara spesifik, 1) kesadaran

Eko-Sufisme Konsep, Strategi, dan Dampak, (Purwokerto: STAIN Press Purwokerto, 2011) Cet. 2, hlm. 47-48.

⁶⁹ Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak*, hlm. 5.

ekologis merupakan komponen integral dari kesadaran spiritual. Mengasihi Tuhan termasuk mencintai alam. 2) berusaha melakukan peralihan dari kesadaran spiritual ke kesadaran ekologis (pada tataran implementasi/gerakan). Mencintai Tuhan sama dengan mencintai hewan milik Tuhan. Harmoni antar kosmos dan antara penganut tasawuf (sufi) dengan Tuhan menjadi tujuannya. Saling mencintai kemudian dipupuk oleh situasi ini (antara manusia dengan Tuhan, antar manusia, dan antara manusia dengan alam semesta).⁷⁰

Nama lain dari ekosufisme adalah tasawuf berbasis ekologi. Dengan kata lain, kesadaran spiritual dapat dicapai dengan memahami berapa banyak sistem *wujûd* yang berinteraksi, khususnya di lingkungan sekitar. Lingkungan atau alam berfungsi sebagai penyalur dzikir dan dapat membantu seorang hamba *wushûl* (sampai) kepada Allah.⁷¹ Dalam kajian tasawuf disebut tarekat yang berarti jalan. Jalur khusus ini merupakan jalan bagi seorang hamba untuk belajar lebih banyak dan mendekatkan diri kepada Allah. Kearifan lingkungan hidup yang selama ini menjadi bagian dari hubungan dialektis antara Tuhan, manusia, dan alam, menjadi tatanan yang dipertanyakan bila frasa ini digunakan bersamaan

⁷⁰ Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak*, hlm. 48.

⁷¹ Ahmad Ridla Syahida, *Ekosufisme di dalam Tafsir Indonesia Kontemporer*, (Purbalingga; Eureka Media Aksara, 2023), hlm. 8.

dengan kajian lingkungan hidup. Karena alam merupakan sumber kearifan, maka perlu ditangani dengan hati-hati. Merusak alam sama dengan merugikan diri sendiri dan generasi mendatang dari sudut pandang ekologi.

Hal ini juga sejalan dengan keberlanjutan yang menciptakan kerangka komprehensif untuk menjaga keselarasan antara pelestarian lingkungan dan kebutuhan manusia. Keberlanjutan didefinisikan sebagai pembangunan yang memenuhi kebutuhan saat ini tanpa membahayakan kapasitas generasi mendatang untuk memenuhi kebutuhan mereka.

Mengenai dampak dari teori-teori mengenai Nasr, seorang ulama Islam terkemuka pada masanya, tidak ada yang mempertanyakan tindakannya. Pandangan-pandangannya yang luar biasa diterima dengan baik dan menjadi sumber simpati yang besar, khususnya dalam kaitannya dengan lingkungan dan teologi. Banyak orang, khususnya umat Islam, yang menyadari bagaimana seharusnya manusia menjaga hubungan dengan Tuhan dan lingkungan hidup akibat kritiknya terhadap modernitas dan hilangnya aspek esoterik manusia modern. Munculnya gerakan etika lingkungan hidup merupakan dampak yang paling nyata. Sebuah gerakan untuk kesadaran, pelestarian, dan kepedulian lingkungan yang

didasarkan pada prinsip-prinsip yang relevan dikenal sebagai etika lingkungan.⁷²

Dalam menghadapi kesulitan lingkungan global, perpaduan prinsip-prinsip keberlanjutan dengan keyakinan agama menjadi semakin penting. Menurut sudut pandang holistik ini, manusia adalah penjaga dan pemelihara alam, yang mewujudkan kewajiban spiritual melalui tindakan praktis yang mendorong keberlanjutan.⁷³ Oleh karena itu, penerapan standar etika agama yang sejalan dengan prinsip keberlanjutan tidak hanya meningkatkan kesadaran akan pentingnya melestarikan lingkungan tetapi juga mengembangkan perspektif yang lebih peka terhadap tuntutan mendesak ekosistem global.

F. Metode Penelitian

Teknik umum yang digunakan untuk mengumpulkan data dan melihat fakta-fakta mendasar guna mencari solusi suatu permasalahan dikenal dengan metode penelitian. Dalam buku Metodologi Penelitian oleh Sumardi, penelitian dilakukan dengan pemahaman bahwa manusia pada dasarnya mempunyai rasa ingin tahu terhadap dunia dan lingkungannya,

⁷² M. Maftukhin, "Teologi Lingkungan Perspektif Seyyed Hossein Nasr." Dalam *Jurnal Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 16, No. 2, tahun 2016. hlm. 337-352.

⁷³ Mukhlas Nugraha and Muhammad Rafii, "Comparison Of The Paradigm Integration Of Science At State Islamic Universities," *Journal of Applied Transintegration Paradigm* 1, no. 1 (2021): 69–96, <https://e-journal.lp2m.uinjambi.ac.id/ojp/index.php/jatp/article/view/1030>.

serta alam yang bersentuhan dengannya.⁷⁴ Dalam hal ini, metodologi penelitian harus direncanakan terlebih dahulu untuk memfasilitasi proses penelitian bagi para peneliti. Adapun teknik metodologi penelitian penulis diuraikan dalam tesis yang berjudul *Tauhid Sebagai Dasar Epistemologi Ekosufisme Seyyed Hossein Nasr terhadap Sustainability* sebagai berikut;

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan metode deskriptif-analitis (menggambarkan). Deskriptif-analitis adalah metode pemecahan sebuah masalah yang sedang diselidiki dengan menggambarkan keadaan fenomena penelitian, yang sedang dilakukan saat sekarang berdasarkan fakta sesuai apa yang ada dilapangan.⁷⁵

Sugiyono mendefinisikan penelitian kualitatif sebagai suatu teknik yang digunakan peneliti untuk melihat kondisi alam. Ini adalah instrumen penting untuk mengumpulkan data, yang dapat dicapai dengan melakukan triangulasi dan melakukan analisis data

⁷⁴ Sumardi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta; Raja Grafindo Persada, 2003), hlm. 2.

⁷⁵ Hari Wijaya, *Metodologi dan teknik Penelitian Skripsi, Tesis, serta Disertasi*, (Jakarta: Elementera Publising, 2007), hlm. 68.

tertentu. Nilai temuan penelitian kualitatif diutamakan di atas generalisasi.⁷⁶

Penelitian kualitatif ini didasarkan pada data kata demi kata dan tertulis dari perilaku yang diamati.⁷⁷ Dipilihnya jenis penelitian kualitatif atas dasar pertimbangan diantaranya: a) Variabel yang dijadikan sebagai sumber penelitian lebih mengarah kepada pemikiran subyektif dan aktualisasi dalam lapangan, b) bahwa obyek yang dijadikan bahan penelitian bersifat spiritual dan *science*.

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kepustakaan, yaitu penelitian yang dilakukan dengan mencari dan mengkaji informasi dari sumber primer dan sekunder yang relevan dengan topik pembahasan. Analisis dan interpretasi konten tekstual berbasis konteks menjadi penekanan utama dalam karya ini.⁷⁸

2. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan filosofis dalam metodologi penelitian. Pendekatan filosofis adalah

⁷⁶ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, R&D*, (Bandung: Alfabetha, 2009), hlm. 27.

⁷⁷ Ahmad Tanzeh, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm. 101.

⁷⁸ Eko Sugiarto, *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif Skripsi dan Tesis*, (Yogyakarta: Suaka Media, 2015), hlm. 8.

suatu sudut pandang atau paradigma yang berupaya menjelaskan hakikat, dan hikmah dari segala sesuatu yang terkandung dalam objek formalnya..

Ciri yang ditekankan oleh metode filosofis adalah penyelidikan dan analisis organisasi konsep-konsep dan gagasan-gagasan kunci yang dikembangkan oleh seorang pemikir. Karena seorang pemikir tidak pernah bisa lepas dari perkembangan sejarah yang melingkupinya, unsur-unsur lain, seperti unsur politik, agama, atau sejarah, tidak diragukan lagi mempunyai pengaruh yang signifikan dalam penciptaan keyakinan-keyakinan esensial tersebut.⁷⁹

Kalau dibenturkan dengan Islam, maka ajaran yang terkandung di dalamnya adalah sesuatu yang bisa dikaji secara filosofis. Tujuan pendekatan filosofis adalah sebagai alat analisis terhadap berbagai permasalahan fenomena yang berkembang akibat pengaruh ajaran agama tersebut, selain untuk mendeskripsikan dan

⁷⁹ Mark B. Woodhouse, *A Preface to Philosophy*, (California: Wadsworth Publishing Company, Third Edition, 1984), hlm. 3. Lihat juga Anton Bekker, *Metode-metode Filsafat*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), hlm. 141-143.

mengidentifikasi gagasan sentral atau substansi ajaran Islam.⁸⁰

Untuk menghindari pemikiran yang bersifat formalistis saja yakni mengikuti ajaran agama tanpa menghargai signifikansinya atau menganggapnya kosong, para ahli penelitian sebenarnya sudah banyak melakukan pemikiran filosofis. Islam misalnya, senantiasa menganjurkan pemeluknya untuk menggunakan akal atau akal dalam memahami. Setiap instruksi.⁸¹

3. Sumber Data

Sumber informasi penelitian ini dipecah menjadi kata-kata dan tindakan. Sementara itu, sumber-sumber yang digunakan dalam penelitian ini telah dimodifikasi sesuai dengan konsep Lofland yang menyatakan bahwa meskipun kata-kata atau tindakan merupakan sumber informasi utama dalam penelitian kualitatif, namun selebihnya informasi tersebut berasal dari sumber tambahan seperti arsip dan sumber lainnya.⁸²

a. Data Primer

⁸⁰ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 5.

⁸¹ Muhaimin, *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 7.

⁸² Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktis*, (Jakarta; PT. Bina Aksara, 1989), hlm. 157.

Salah satu sumber data yang dikumpulkan langsung dari sumber data disebut data primer. Dalam hal ini Penulis mengambil beberapa karya yang dari Seyyed Hossein Nasr, seperti: *Man and Nature; The Spiritual Crisis in Modern Man*.

b. Data Sekunder

Analisis dapat mengumpulkan informasi pemeriksaan secara tidak langsung dari sumber informasi dengan menggunakan data sekunder. Data sekunder ini dapat disebut sebagai data pendukung penelitian. Dalam hal ini, penulis menggunakan lebih dari sekedar buku dan karya Seyyed Hossein Nasr yang menjadi subjek penyelidikan ini. Akan tetapi juga menggunakan buku atau karya tulis orang lain seperti; *Religion and the Order of Nature, Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* Karya Seyyed Hossein Nasr, Arne Naes; *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*,

4. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian harus mencakup prosedur pengumpulan data karena prosedur tersebut penting dan sangat penting di lapangan. Peneliti dapat lebih mudah menyusun instrumen penelitian dengan menggunakan strategi ini

untuk mengumpulkan sumber daya penelitian dari sumber yang tersedia. Oleh karena itu, peneliti harus memiliki pengetahuan yang cukup tentang metode pengumpulan data agar data yang mereka kumpulkan dapat mematuhi pedoman yang telah ditetapkan. Temuan penelitian kualitatif ini disajikan melalui deskripsi dan analisis. Jadi, berbeda dengan penelitian kuantitatif, hasil penelitian ini tidak diperoleh dengan menggunakan metode statistik.⁸³

Seperti yang telah dikatakan selama ini, metodologi penelitian penelitian ini adalah penelitian kepustakaan; dengan demikian, materi yang dikumpulkan akan disusun sesuai dengan hipotesis yang ada dengan cara menulis pencarian data yang relevan. Penulis melakukan kajian menulis atau konsentrasi menulis dengan cara mengumpulkan karya-karya Seyyed Hossein Nasr yang berkaitan dengan pokok bahasan, membaca, mengkategorikan, dan menganalisisnya di samping meneliti teori atau buku harian untuk mendukung penyelidikan yang sedang berlangsung. Setelah itu, penulis menyusunnya secara cermat hingga tercipta sebuah karya tulis yang runtut.

⁸³ Eko Sugiarto, *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif Skripsi dan Tesis*, hlm. 8.

5. Analisis Data

Dalam analisis data, penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Ide-ide Seyyed Hossein Nasr akan dijelaskan secara menyeluruh untuk menguraikan isu-isu utama survei masyarakat di zaman sekarang ini. Unsur-unsur umum yang digunakan dalam penyelidikan ini adalah, *Pertama*, ada unsur tertentu yang harus dicantumkan: semua materi yang dikumpulkan, khususnya informasi yang bermula dari gagasan Seyyed Hossein Nasr, harus disajikan secara lengkap, efektif, dan tepat dengan menggunakan metodologi untuk analisis yang utuh. berbagai sumber. materi ilmiah yang dikumpulkan untuk membantu individu di zaman modern ini memahami berbagai hal dengan lebih jelas. *Kedua*, *interpretasi* melibatkan melihat pemikiran Seyyed Hossein Nasr, yang selanjutnya akan dianalisis untuk menyoroti betapa pentingnya memahami bahasa dan deskripsi komposisi orang tersebut untuk memperoleh kejelasan pemahaman. Ketiga, *idealisasi*, yaitu proses menyaring pemikiran-pemikiran Seyyed Hossein Nasr

yang dibahas menjadi suatu konsep tunggal yang ideal agar dapat dikaji secara menyeluruh dan tepat.⁸⁴

G. Sistematika Penulisan

Dalam upaya ilmiah, penulisan yang sistematis sangat penting untuk mencegah penulis menghindari masalah yang telah ditetapkan. Selain itu, metodologi ini akan mengkomunikasikan koherensi dan keterkaitan antar bab sehingga pembaca dan penulis dapat sama-sama memahaminya. Sistematika dalam penelitian ini dipecah menjadi tiga bagian utama: pendahuluan, pembahasan, dan kesimpulan. Sistematika penulisan dalam penelitian ini sebagai berikut;

Bab pertama Pendahuluan, bagian ini memamparkan mengenai latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab kedua, merupakan uraian pembahasan tentang tauhid sufistik sebagai dasar Ekosufisme yang meliputi kajian tentang konsep Ekosufisme secara umum, tauhid dalam tasawuf, wahdatul wujud sebagai dasar etika lingkungan dan filsafat lingkungan, sustainability alam, tasawuf dan lingkungan, alam

⁸⁴ Achmad Charis Zubair dan Anton Baker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 63.

sebagai pancaran tuhan, dan paradigma barat memandang alam semesta.

Bab ketiga, merupakan uraian pembahasan tentang Ekosufisme Seyyed Hossein Nasr yang meliputi biografi Seyyed Hossein Nasr, konsep spiritualitas dalam tasawuf Seyyed Hossein Nasr, paradigma Barat dan Timur menurut Seyyed Hossein Nasr, konsep tauhid Seyyed Hossein Nasr, dan etika lingkungan Seyyed Hossein Nasr.

Bab keempat, berisi bagaimana pola relasi Tuhan, alam dan manusia menurut Seyyed Hossein Nasr, tauhid sebagai dasar epistemologi Ekosufisme, dan implikasi Ekosufisme terhadap sustainability.

Bab kelima, Penutup berisi kesimpulan dan saran.

BAB II

TAUHID SUFISTIK SEBAGAI DASAR EKOSUFISME

A. Konsep Ekosufisme secara umum

Ketika membahas Ekosufisme, istilah “*eco*” dan “Sufisme” digabungkan. Istilah bahasa Inggris “ekologi” berasal dari kata Yunani “*oikos*” yang berarti “tempat tinggal” dan “*logos*” yang berarti “ilmu”. Menurut ilmu yang menyelidiki interaksi timbal balik antara makhluk hidup dan lingkungannya, inilah arti ungkapan ini dari segi bahasa. Sebagai seorang ahli biologi, Haeckel adalah orang pertama yang mengemukakan kata ini pada tahun 1866.⁸⁵

Sebuah ide baru dalam komunitas Sufi, Ekosufisme, diciptakan dengan menyatukan dua kesadaran secara bersamaan: kesadaran akan isu-isu lingkungan dan pengetahuan tentang isu-isu ketuhanan. Menurut tasawuf, inilah ilmu memahami bagaimana caranya mensucikan jiwa, menjernihkan akhlak, membangun zahir serta bathin, dan mencapai apa yang disebut kebahagiaan. Hal ini digunakan untuk menumbuhkan pemahaman spiritual bahwa mencintai kosmos adalah salah satu komponen mencintai Tuhan,

⁸⁵ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005). hlm. 182.

dan mencintai apa pun yang menjadi milik Tuhan sama dengan mencintai Tuhan.⁸⁶

Cara lain untuk berpikir tentang ekosufisme adalah sebagai kesadaran spiritual yang diperoleh melalui analisis bagaimana sistem saat ini berinteraksi, khususnya di lingkungan sekitar. Oleh karena itu, lingkungan ini berfungsi sebagai saluran dan jalan untuk mendekati Tuhan. Keharmonisan universal, atau keselarasan alam, dan keselarasan antara tasawuf dan Tuhan, atau keselarasan, atau taufiq, menjadi tujuannya. Dari sini akan timbul hubungan cinta kasih timbal balik (antara manusia dengan Tuhan, antara manusia dengan sesamanya, dan antara manusia dengan alam semesta).⁸⁷

Ekologi spiritual, agama hijau, dan spiritualitas hijau merupakan istilah-istilah yang erat kaitannya dengan ekosufisme. Landasan Ekosufisme, sebuah penafsiran baru atas tasawuf, adalah kesatuan kesadaran ilahi dan manusia. Landasan pengetahuan ini adalah keyakinan bahwa mencintai Tuhan tidak dapat dipisahkan dari kesadaran ekologis. Sedangkan mencintai Tuhan berarti mencintai apa yang menjadi hak Tuhan. Upaya untuk mengubah kesadaran spiritual menjadi kesadaran ekologis dikenal sebagai "distribusi kesadaran yang setara". Secara sederhana, ekosufisme

⁸⁶ Nur Laila, "Ekosufisme Majelis Zikir Kraton Habib Muhamad Dardanylla Shahab Pekalongan", dalam Jurnal *Religia*, Vol. 21, No. 1, 2018. hlm. 68.

⁸⁷ Nur Arifah Febriani, "Ekosufisme Berwawasan Gender dalam AlQur'an", dalam Jurnal *Musawa*, Vol. 16, No. 1 Januari 2017, hlm. 131.

adalah terpeliharanya keharmonisan antara penganut sufi dengan Tuhannya serta antara lingkungannya.⁸⁸

Nasr menawarkan bagaimana manusia harus beretika dan menjaga alam dengan baik yang dikenal dengan konsep Ekosufisme. Ekosufisme merupakan hubungan antara tasawuf dan nilai-nilai ekologi dengan melihat permasalahan pada krisis lingkungan hidup. Rozi menambahkan bahwa Ekosufisme berkaitan dengan konstelasi orientasi keagamaan antara tauhid, musyrik, dan panteisme serta hubungan Tuhan dengan alam dalam menyikapi persoalan lingkungan hidup.⁸⁹ Konsep Ekosufisme merupakan sebuah alternatif pemikiran untuk menjawab permasalahan krisis ekologi dan krisis spiritual pada manusia modern.⁹⁰ Sehingga dalam bentuk gerakan Ekosufisme akan tercipta keselarasan antara Tuhan, alam dan manusia.⁹¹ Menggabungkan tasawuf dengan ekologi dan teologi adalah sebuah gerakan yang dapat

⁸⁸ Ahmad Saruri, Arqom Kuswanjono, and Agus Himmawan Utomo, "Ecological Sufism Concepts in the Thought of Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Research, Society and Development*, Vol. 9, No. 10 (2020), hlm. 1–24. <https://doi.org/10.33448/rsd-v9i10.8611>.

⁸⁹ Syafwan Rozi, "Understanding the Concept of Ecosufism: Harmony and the Relationship of God, Nature and Humans in Mystical Philosophy of Ibn Arabi," hlm. 242–65. <https://doi.org/10.20414/ujis.v23i1.354>.

⁹⁰ Ahmad Saruri, Arqom Kuswanjono, and Agus Himmawan Utomo, "Ecological Sufism Concepts in the Thought of Seyyed Hossein Nasr," hlm. 1–24.

⁹¹ Reni Dian Anggraini and Ratu Vina Rohmatika, "Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam Dan Manusia Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 16, no. 2 (2021): 1–30, <http://dx.doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9971>.

mengembalikan semangat pengetahuan spiritual,⁹² yang semakin sulit dipahami dan hampir tidak ada artinya, bahkan di kalangan umat Islam sendiri, dan menyeimbangkan posisi umat Islam di dunia modern.⁹³

Ekosufisme adalah konsep spiritualitas Islam yang menyatukan prinsip-prinsip *sufisme* (tasawuf) dengan pendekatan ekologis. Dalam Ekosufisme, alam dipandang sebagai ciptaan Tuhan yang harus dijaga dan dihormati, dan manusia memiliki tanggung jawab sebagai khalifah (wakil Tuhan di bumi) untuk merawat dan melindungi alam. Prinsip-prinsip Ekosufisme didasarkan pada pemahaman bahwa menjaga lingkungan adalah bagian dari ibadah dan pengabdian kepada Tuhan. Berikut ini adalah penjelasan prinsip-prinsip utama Ekosufisme:

1. Tauhid

Tauhid atau keyakinan pada keesaan Tuhan adalah dasar dari seluruh ajaran Islam, termasuk Ekosufisme. Dalam perspektif Ekosufisme, tauhid mengajarkan bahwa segala sesuatu di alam semesta ini berasal dari Tuhan yang Esa. Oleh

⁹² Irawan Dedy, "Tasawuf Sebagai Solusi Krisis Manusia Modern: Analisis Pemikiran Seyyed Hossein Nasr," dalam Jurnal *Tasfiyah*, Vol. 3, No. 1 (2019), hlm. 41–66. <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v3i1.2981>.

⁹³ Restu Aulad Al Fattaah, "Interaksi Sufisme, Ekologi Dan Teologi Di Era Postmodernisme: Antara Wahdat al Wujūd Ibn 'Arabi Dan Sulūk al-Ghazali," dalam Jurnal *Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 22, No. 1 (2023), hlm. 1–21, <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v22i1.6239>.

karena itu, menjaga hubungan yang harmonis dengan alam berarti menjaga keharmonisan dengan Tuhan. Manusia diingatkan bahwa mereka hanyalah bagian dari ciptaan-Nya yang lebih besar dan bukan pemilik alam, tetapi penjaga dan pemeliharanya untuk kepentingan bersama dan keseimbangan ekosistem. Tauhid mengajarkan integritas dan tanggung jawab manusia dalam menjaga kelestarian lingkungan sebagai perwujudan ketundukan kepada Tuhan.⁹⁴

2. Manifestasi kehadiran Tuhan, Alam dan Manusia

Ekosufisme melihat alam sebagai manifestasi kehadiran Tuhan yang dapat menjadi sarana bagi manusia untuk mengenali kebesaran-Nya. Alam dipandang sebagai tanda-tanda (ayat) Tuhan yang membawa pesan spiritual, sehingga menjaga alam adalah bentuk penghormatan kepada kehadiran Ilahi. Manusia memiliki posisi sebagai khalifah, yang berarti diberi tanggung jawab untuk mengelola dan menjaga alam. Interaksi antara Tuhan, alam, dan manusia dalam Ekosufisme menciptakan kesadaran akan saling keterkaitan, di mana kerusakan pada alam merupakan ketidakseimbangan yang berdampak buruk bagi semua makhluk hidup.⁹⁵

⁹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Need For A Sacred Science*, (Prancis: Curzon Press, 1993), hlm. 103-105.

⁹⁵ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, 1989. hlm. 45-47.

3. Representasi dalam etika lingkungan

Ekosufisme menekankan bahwa etika lingkungan harus mencerminkan nilai-nilai spiritual, seperti rasa syukur, tanggung jawab, dan kasih sayang. Etika lingkungan dalam Ekosufisme mengajarkan manusia untuk hidup sederhana dan berkelanjutan, menggunakan sumber daya alam secara bijak, serta meminimalkan dampak negatif terhadap lingkungan. Prinsip ini mencerminkan kearifan sufistik dalam menjaga keseimbangan antara kebutuhan manusia dan keberlangsungan ekosistem. Representasi etika ini menjadikan kehidupan yang ramah lingkungan sebagai bagian dari praktik spiritual.⁹⁶

B. Tauhid dalam Tasawuf

Tauhid secara bahasa, merupakan ungkapan *wahhada-yuwahhidu* yang menunjukkan kesatuan, kesatuan, atau penciptaan, berbentuk mashdar (kata benda). Percaya hanya kepada Allah saja dan tidak kepada yang lain disebut tauhid.⁹⁷ Menurut Kamus *al-Muhith*, disebutkan *ja'alahu wahidan* (membuat sendiri) setara dengan *wahhadahu tawhidan* (menyatukan sesuatu menjadi satu). atau mempunyai pengetahuan tertentu.⁹⁸ Keesaan Tuhan yang

⁹⁶ Foltz, R.C., Denny, F.M., & Baharuddin, A. (Eds.). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Harvard Divinity School, 2003. hlm. 97-99.

⁹⁷ At-Thahir Ahmad Az-Zawi, *Mukhtarul Qamus*, Dar Al-Arabiyyah Al-Kitab, Asbania.

⁹⁸ Mustahafa Said al-Khan, *al-Aqidah al-Islamiyah, Arkanuha Haqiqatuhu Mufsidatuhu*, (Damaskus:Dar al-Kalim al-Thayyib, 2004), hlm. 24.

disembah dan dipuja, dipadukan dengan keyakinan bahwa Dia Maha Esa, yang membenarkan hakikat, sifat, dan aktivitas-Nya, disebut monoteistik. Cara lain untuk menjelaskannya adalah bahwa monoteisme adalah keyakinan bahwa Allah adalah Tuhan, tidak ada seorang pun yang serupa atau setara dengan-Nya, dan tidak ada satu pun nama dan sifat-sifat-Nya yang kurang atau tersirat.

Para ulama Mu'tabar telah mengusulkan makna beberapa terminologi. Al-Asy'ari misalnya menyatakan bahwa Allah S.W.T. Tuhan itu Esa (*Wahid*), Tunggal (*Fardh*), dan Absolut (*Shamad*), artinya tidak ada tuhan lain selain Dia dalam penjelasannya tentang aqidah *ashhab al-hadits* dan *ahl al-sunnah*.⁹⁹ Al-Faruqi menyatakan bahwa tauhid merupakan pandangan yang luas terhadap realitas, kebenaran, dunia, ruang, dan waktu serta sejarah manusia. Ini mencakup gagasan dualisme, ideasionalitas, teologi, kapasitas manusia untuk menafsirkan alam, dan tugas menghakimi.¹⁰⁰ Raji al-Faruqi juga menegaskan, tauhid adalah inti ajaran Islam yang mendasari berbagai prinsip dalam kehidupan; mulai dari prinsip keluarga, pengetahuan, etika, metafisika, sejarah,

⁹⁹ Abu al-Hasan 'Ali bin Ismail al-Asy'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Musallīn*, (Ed.) Muhammad Muhy al-Din Abd al-Hamid, (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, 1990), Jilid I, hlm. 345.

¹⁰⁰ Isma'il Raji Al-Faruqi dan Lois Lamya Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, terj. Ilyas Hasan, Atlas Budaya Islam, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 110

kenegaraan (tatanan politik, sosial, dan ekonomi), ummat, dan estetika.¹⁰¹

Kesimpulannya, landasan ajaran Islam bersifat tauhid, yang menyoroti bagaimana jiwa seseorang mengakui keesaan Allah S.W.T., kesempurnaan hakikat, perbuatan, nama, dan sifat-sifat-Nya, serta bagaimana pengaruhnya terhadap seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk ibadah, akhlak berpikir, dan muamalah. Sangat penting untuk memahami apa itu tauhid/monoteistik karena, jika kita memahaminya, maka monoteistik akan menjadi kekuatan yang kuat yang dapat memerangi segala jenis kemunafikan, kejahatan, dan pembangkangan. Seseorang yang telah mendarah daging dalam jiwa tauhidnya tentu mempunyai pandangan hidup yang ceria dan penuh semangat.¹⁰²

Dalam hal ini, seorang sufi yang telah mencapai ma'rifah akan menunjukkan tauhid melalui muamalah dan ibadah yang tauhid yang tujuannya semata-mata karena Allah, bukan karena menghendaki pahala atau takut akan siksa dan bercita-cita masuk surga. Ibnu Sina menegaskan, jika ia beribadah karena surga, sama saja dengan menyembah kenikmatan. Akibatnya, gagasan

¹⁰¹ Isma'il Raji Al-Faruqi, *Tauhid*, terj. Rahmani Astuti, Bandung, Pustaka, 1988, hlm.25.

¹⁰² As'aduttabi'in, "Metode Pembelajaran Tauhid Analisis Ayat Kursi'Al-Baqarah Ayat 255", dalam *Jurnal Pendidikan Islam An-Najah*, Vol.2, No.1 Januari 2018.

“monoteisme tujuan” juga dipengaruhi oleh monoteisme sufi. Berbeda dengan tafsir ibadah yang formalistik, tasawuf menekankan keesaan kepada Allah tanpa barter atau kesepakatan.

Menurut keyakinan Islam, pendekatan diri kepada Tuhan adalah inti tasawuf. Di mana manusia dan Tuhan sangat dekat. Para sufi tidak perlu melakukan perjalanan jauh untuk menemukan Tuhan; yang harus mereka lakukan hanyalah mencari ke dalam diri mereka sendiri, dan mereka akan menemukan Tuhan yang mereka cari. Para sufi memandang kesatuan Tuhan dan manusia di sini. Tuhan dekat dengan manusia dan hewan lainnya, dan aktivitas manusia adalah tindakan Tuhan.

Tasawuf adalah suatu cara hidup yang memperhatikan fitrah manusia. Manusia pada umumnya menderita dua penyakit mental yang paling mendasar: kesulitan dalam penderitaan dan ketakutan akan risiko. Mengenai permasalahan ini, orang-orang mencari solusinya, dan tasawuf adalah salah satunya; itu akan membantu untuk rileks dari semua kekhawatiran, ketakutan, kesulitan.

Upaya manusia dalam situasi ini mungkin melibatkan pencarian spiritual. Para sufi mungkin mengalami hal ini melalui sejumlah jalur panjang dan berliku-liku yang melelahkan karena *maqamat* yang berbeda-beda.¹⁰³ Seorang sufi menggunakan

¹⁰³ Siti Mutholingah, “Tasawuf ‘Irfani dan Implementasinya dalam Pendidikan Agama Islam, dalam Jurnal *PIWULANG: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 3, No. 1, September 2020, hlm. 35-55.

maqamat untuk mencapai tingkat pencapaian sufi tertinggi, namun sufi yang berbeda menggunakan pendekatan yang berbeda. Bahkan keadaan yang dia temui di puncak pun agak berbeda.

Oleh karena itu, seorang sufi tidak bisa hanya dekat dengan Allah. Namun, dia harus menempuh jalan yang panjang dan datar. Ternyata jumlah maqam yang harus dilalui seorang sufi adalah relatif. Karena *maqāmāt* terkait erat dengan pengalaman sufi itu sendiri, seorang sufi mungkin mempunyai jumlah *maqāmāt* yang berbeda dengan sufi lainnya.¹⁰⁴

Puncak pencapaian spiritual yang dapat dicapai seseorang itulah yang dimaksud dengan maqam dalam konteks ini. Hal ini dapat diibaratkan seperti tangga bertingkat yang harus dinaiki oleh para pencari Tuhan (*salik*) melalui berbagai cara. Mujahadah, riyadhah, dan pertarungan spiritual diperlukan untuk mencapai puncak dari bawah. Tidak setiap individu atau tarekat mengikuti tata cara (*maqamat*) yang sama. Persatuan antara kekasih dan yang dicintai tentu saja merupakan pencapaian maqam terhebat yang dicita-citakan seorang sufi.

Konsep penyatuan ini sejalan dengan karakteristik dalam dunia tasawuf, atau yang dikenal dengan sebutan tasawuf falsafi. Tasawuf falsafi ini merupakan intergrasi filsafat dengan tasawuf mengenai

¹⁰⁴ Ade Fakhri Kurniawan, *Sufi Healing: Praktik Terapi Sufistik dalam Literatur Tasawuf Klasik*, (Serang; FUDPress, 2014), Cet. I. hlm. 112.

konsep penyatuan. Umumnya tasawuf falsafi merupakan tasawuf yang ajarannya menggabungkan visi mistik dan visi rasional.¹⁰⁵ Tasawuf menggunakan bahasa filosofis dalam tuturannya, yang berasal dari berbagai ajaran filosofis yang berdampak pada manusia. Tasawuf filosofis menekankan penalaran dan ajaran yang memadukan pandangan mistik dan intelektual, dan ajarannya lebih terfokus pada gagasan rumit yang memerlukan pemahaman lebih dalam.

Adapun konsep penyatuan dalam tasawuf falsafi ini terdapat beberapa konsep yaitu sebagai berikut;

- a. ***Fana' dan Baqa'***, yaitu berhentinya kesadaran dan abadi. *Al-fana* adalah ungkapan linguistik yang menunjukkan hilangnya bentuk suatu benda. *Al-fasad* (rusak) tidak sama dengan *fana'*. *Al-fasad* atau rusak adalah pengubahan sesuatu menjadi sesuatu yang lain, sedangkan *fana'* adalah segala sesuatu yang tidak kasat mata. Karena definisi yang diberikan oleh para sufi adalah sifat *fana* jiwa atau penghilangan sifat-sifat keji, *fana'* mungkin memiliki arti yang berbeda-beda bagi para sufi. Misalnya, hal itu mungkin menunjukkan kondisi akhlak yang luhur. Lalu, *baqa'* adalah akibat kematian. Meskipun kata "*baqa*" secara teknis berarti "kekal", para sufi menafsirkannya

¹⁰⁵ Devi Umi Solehah, Haidar Putra Daulay dan Zaini Dahlan, "Konsep Pemikiran Tasawuf Falsafi (Ittihad, Hulul dan Wahdatul Wujud), dalam Jurnal *Islam & Contemporary Issues*, Vol. 1, No. 2, September 2021, hlm. 1-8.

sebagai merujuk pada karakter dan sifat-sifat Tuhan yang kekal dan terpuji dalam diri manusia.

Menurut para ulama tasawuf, menggambarkan *fana'* dan *baqa'* sebagai saudara kembar yang tidak terpisahkan dan menyatu dalam pengalaman sufi, sebagaimana dikemukakan oleh para ahli tasawuf: "*Ketika muncul cahaya kebaqaan, maka yang fana' itu tidak ada, dan baqa' yang ada, yaitu abadi,*" Oleh karena itu, jelas bahwa hilangnya sifat-sifat kemanusiaan, akhlak yang keji, kebodohan, dan perilaku maksiat adalah apa yang ditunjukkan oleh fana.

Sedangkan *baqa'* adalah sifat ketuhanan yang kekal, akhlak terpuji, hikmah, dan kesucian diri dari maksiat dan dosa. Upaya seperti taubat, dzikir, pengabdian, dan menghiasi diri dengan nilai-nilai terpuji diperlukan untuk mencapai *baqa'* ini. Menurut sebagian orang, *baqa'* menghasilkan sifat-sifat yang terpuji, sedangkan *fana'* meninggalkan sifat-sifat yang keji.

- b. *Ittihad*,** secara harfiah berarti "penyatuan" dan merujuk pada konsep penyatuan antara jiwa manusia dengan Tuhan. Dalam konteks sufisme, *ittihad* adalah keadaan di mana seorang sufi mencapai kedekatan luar biasa dengan Tuhan sehingga mereka merasakan kehadiran Tuhan dalam jiwa mereka, seolah-olah keduanya bersatu. Namun, *ittihad* bukan berarti manusia benar-benar menyatu secara fisik dengan Tuhan, melainkan kondisi spiritual di mana ego pribadi seseorang sirna dalam

kehadiran Tuhan. Pemahaman ini dikritik oleh sebagian ulama karena dianggap berpotensi mengaburkan perbedaan antara makhluk dan Sang Pencipta.¹⁰⁶

- c. **Hulul**, adalah konsep yang menggambarkan "penitisan" Tuhan ke dalam diri manusia. Menurut konsep ini, Tuhan "menetap" dalam diri manusia yang suci atau individu yang telah mencapai tingkat spiritual tinggi. Salah satu tokoh yang dikenal dengan ajaran hulul adalah Al-Hallaj, seorang sufi yang menyatakan "*Ana al-Haq*" (Aku adalah Kebenaran), yang dianggap sebagai ekspresi dari kehadiran Tuhan dalam dirinya. Namun, pemahaman ini juga menimbulkan kontroversi dan bahkan dianggap sebagai paham yang menyimpang oleh ulama ortodoks, karena dianggap mereduksi kemurnian tauhid atau keesaan Tuhan.¹⁰⁷
- d. **Wahdat al-Wujud**, berarti "kesatuan wujud" dan merupakan pandangan yang menyatakan bahwa seluruh alam semesta ini adalah manifestasi dari satu wujud yang sama, yaitu Tuhan. Konsep ini diperkenalkan oleh Ibnu Arabi, yang berpendapat bahwa semua eksistensi pada dasarnya adalah Tuhan, dan dunia hanyalah manifestasi dari kehadiran-Nya. Wahdatul wujud mengajarkan bahwa Tuhan adalah realitas tunggal,

¹⁰⁶ Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*, Routledge, 1914. hlm. 52-53

¹⁰⁷ Al-Hujwiri, A., & Nicholson, R.A, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, Terj. Luzac & Co. 1911, hlm. 72-73.

sementara segala sesuatu yang ada hanyalah bentuk-bentuk yang tampak dari wujud yang satu itu. Konsep ini dianggap sebagai salah satu pandangan yang paling berpengaruh dalam sufisme dan sering dikaitkan dengan pandangan kosmologis yang menyeluruh.¹⁰⁸

- e. ***Wahdat al-Syuhud***, berarti "kesatuan kesaksian" dan lebih menekankan pengalaman sufi dalam melihat Tuhan sebagai satu-satunya realitas sejati tanpa mengingkari keberadaan makhluk lainnya. Dalam pandangan *wahdatul syuhud*, makhluk tidak diartikan sebagai wujud Tuhan, tetapi seorang sufi merasakan kehadiran Tuhan sebagai satu-satunya yang nyata, sementara makhluk dianggap fana atau tak berharga di hadapan-Nya. *Wahdatul syuhud* pertama kali diperkenalkan oleh Ahmad Sirhindi sebagai tanggapan terhadap *wahdatul wujud*, dan pandangan ini menekankan bahwa Tuhan dan alam adalah dua realitas yang terpisah, meskipun pada tingkat spiritual seseorang hanya "menyaksikan" Tuhan sebagai hakikat yang sejati.¹⁰⁹

¹⁰⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, 1989, hlm. 152-154.

¹⁰⁹ Trimingham, J.S. *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1998. hlm. 101-102.

C. Wahdat al-Wujud sebagai Dasar Ekosufisme

Dalam hal ini konsep tauhid *Wahdat al-Wujud* menjadi dasar dalam Ekosufisme, tak lepas dari konteks historis yang melingkupinya. Ibnu ‘Arabi yang hidup pada abad ke enam hijriah, termasuk salah seorang tokoh pada fase pemaduan antara tasawuf dan filsafat, Ibnu ‘Arabi mencoba untuk mempertemukan kedua-duanya dalam perspektif tasawuf falsafi (*mysticis-philosophy*) yang tercermin dalam ajarannya tentang *Wahdat al-Wujud*.

Tasawuf pada fase sebelumnya dijadikan sebagai ilmu akhlak keagamaan, namun pada fase Ibnu ‘Arabi, tasawuf dipandang sebagai ajaran akhlak yang bertujuan untuk memperbaiki jiwa manusia guna mencapai kesempurnaan diri dan kebijaksanaan hidup atau menjadi fana dalam realitas absolut.¹¹⁰ Menurut Ibnu ‘Arabi, manusia dan alam tidak dipandang sebagai satu sama lain, melainkan sebagai realitas realitas ketuhanan yang merupakan amanah ketuhanan yang harus dijalankan oleh manusia. Sebagai khalifah Tuhan di Bumi, penerapan amanah oleh manusia adalah suatu realisasi tanggung jawab.

Sebagai seorang sufi, Ibnu ‘Arabi memahami bahwa aktualisasi diri, yaitu memberikan hak kepada orang yang

¹¹⁰ Abu al Wafa al Ghanimi al Taftazani, *Madkhal ila al Tasawuf al Islamy*, terj. Ahmad Rafi’ Utsmani, Pustaka, Cet. I, Bandung, 1985, hlm. 20.

memilikinya, merupakan wujud kedaulatan Tuhan di muka bumi. Menurut perspektif intelektual Ibnu 'Arabi, aktualisasi moral tasawuf melampaui ikatan vertikal dengan gagasan keesaan seseorang dengan Tuhan hingga mencakup interaksi horizontal dengan realitas manusia dan alam.¹¹¹

Karena menurut Ibnu 'Arabi, tasawuf mencakup aktivitas yang berhubungan dengan realitas manusia dan alam, bukan hanya asketisme saja. Karena Ibnu 'Arabi mengakui bahwa kembali pada refleksi realitas alam dan kemanusiaan sama pentingnya dengan asketisme (berkonsentrasi pada ibadah) dalam mencapai “Esensi Absolut”.

Salah satu ciri khas tasawuf Ibnu 'Arabi, menurut Nurkhalis Madjid, adalah perpaduan dua unsur, yaitu aspek *esoteris* (sifat batin) dan aspek *eksoteris* (lahiriah), yang berkaitan dengan realitas manusia dan alam yang bersifat empiris. Inilah yang membuat banyak orang Barat tertarik pada Islam.¹¹²

Bermula dari penafsiran moralistik tasawuf yang intinya menonjolkan perpaduan unsur *esoteris* dan *eksoterik* tasawuf Ibnu Arabi, kemudian berkembang menjadi tafsir tasawuf filosofis, dengan Wahdat al-Wujud sebagai doktrin sentralnya.

¹¹¹ Hamzah Harun Al Rasyid, *Pandangan Sufistik Ibnu 'Arabi: Studi tentang Wahdat al-Wujud dan Pantheisme*, (Makassar, Alauddin University Press, 2021), hlm. 15.

¹¹² Hamzah Harun Al Rasyid, *Pandangan Sufistik Ibnu 'Arabi: Studi tentang Wahdat al-Wujud dan Pantheisme*, hlm. 16.

Karena para sufi dan filsuf memandang wahdah sebagai komponen penting dari hakikat dan wujud, seperti halnya Allah dan alam—alam dianggap berasal dari Allah—*wahdat al-Wujud* dapat dipahami sebagai penyatuan Tuhan dengan mereka yang telah mencapai kesucian batin.¹¹³

Konsepsi *Wahdat al-Wujud* yang berarti kesatuan wujud antara Allah dan alam, *al-Khaliq* dan *al-Makhluk*¹¹⁴ berangkat dari sumber aslinya. Deskripsi tentang *Wahdat al-Wujud* yang diteliti Kautsar Azhari Noer tersebut sebagai berikut:

“Semua wujud adalah satu dalam realitas, tak sesuatupun bersama dengan-nya. Wujud bukan lain dari *al-Haqq* karena tiada sesuatu wujud kecuali *al-Haqq*, karena wujud adalah *al-Haqq*, dan Dia adalah satu. Entitas wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka. Dia (*al-Haqq*, Tuhan) adalah Esa dalam wujud karena semua yang mungkin dapat dilihat, disifati dalam keadaan ini dengan ketiadaan. Semua yang mungkin itu tidak mempunyai wujud meskipun tampak bagi yang melihat. Tidak ada keserupaan dalam wujud dan tidak ada pertentangan dalam wujud, karena sesungguhnya wujud adalah satu

¹¹³ Faza.A.M.D. “Tasawuf Falsafi”, dalam Jurnal *Al-Hikmah*, Vol. 1, No. 1, 2019, hlm. 56-70.

¹¹⁴ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisime dalam Islam*, hlm. 92.

realitas dan sesuatu tidak bertentangan dengan dirinya sendiri.”¹¹⁵

Selain menekankan pada keesaan wujud, Ibnu ‘Arabi juga menyoroti keberagaman realitas. Beliau menyampaikan ilmu tentang *tasybih* (kesamaan) dan *tanzih* (ketidakterbandingan). Dalam hal ini harus terlebih dahulu memahami konsep wujud agar dapat memahami makna *Wahdat al-Wujud*. Kata *wujud* biasanya diterjemahkan sebagai “*being*” atau “*existence*” dalam bahasa Inggris.¹¹⁶

Ibnu 'Arabi terutama dan lebih tepat menggunakan kata "wujud" untuk menggambarkan bentuk Tuhan. Hanya ada satu wujud—yaitu wujud Tuhan—dan itu adalah wujud-Nya. Ini menyiratkan bahwa segala sesuatu tidak memiliki bentuk kecuali Tuhan. Masuk akal untuk menyimpulkan bahwa hanya Tuhan (*Ma Siwa Allah*), alam, dan segala isinya yang dapat dikatakan ada.

Menurut Ibnu Arabi, setiap kejadian di alam merupakan jati diri *al-Haqq* (*ta'ayyun*), sebagaimana alam adalah penampakan diri *al-Haqq* (*tajjali*). Akibatnya, satu-satunya cara untuk memahami Tuhan atau alam adalah dengan kumpulan paradoks

¹¹⁵ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta; Paramadina), 1995, hlm. 35.

¹¹⁶ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, hlm. 36.

ontologis. Ada inkonsistensi ontologis horizontal dan vertikal di dunia nyata. Yang Esa (*al-wahid*) dan Yang Banyak (*al-katsir*), Yang Nampak (*al-Zahir*) dan Yang Batin (*al-batin*), Yang Awal (*al-awwal*) dan Yang Akhir (*al-akhir*), dan Ketimpangan (*tanzih*) dan kemiripan (*tasybih*) keduanya bertentangan satu sama lain.¹¹⁷

Menurut Ibnu 'Arabi, ada dua sifat yang berbeda dalam realitas: sifat ketuhanan dan sifat makhluk. Segala sesuatu yang ada di alam memiliki sifat ciptaan dan sifat ilahi. Ibnu 'Arabi menjelaskan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam dengan menggunakan berbagai metafora (simbol). Makanan (*al-ghidza*) dan orang yang mengkonsumsinya (*al-mutaghadzi*) adalah dua contoh simbolisme tersebut. Alam, dalam satu hal, adalah makanan Tuhan. Dari sudut pandang yang berbeda, Tuhan adalah makanan bagi alam. Jadi, masing-masing memberi makan dan makan untuk yang lain sebagai balasannya.¹¹⁸

Dari penggunaan simbol makanan dan yang memakannya ini ada tiga hal yang perlu diketahui. *Pertama*, makanan meresap bukan hanya ke dalam bagian-bagian tertentu, tetapi ke dalam seluruh bagian tubuh. Tubuh dan makanan yang meresap

¹¹⁷ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, hlm.49.

¹¹⁸ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, hlm. 51.

kedalamannya menjadi satu. Demikian pula halnya *al-Haqq* dan *al-Khalq*, keduanya adalah satu. *Kedua*, kelangsungan hidup sesuatu yang memakan tergantung kepada makanan. Tanpa makanan ia tidak bisa hidup, tidak bertahan, tidak kekal. Demikian pula halnya *al-Haqq* dan *al-Khalq*, *al-Haqq* memakan *al-Khalq* dalam arti Dia menyerap sifat-sifat *al-Khalaq* agar tampak Dia tampak dalam bentuk-bentuk alam. *Al-Khalaq* memakan *al-Haqq* dalam arti bahwa ia menerima wujud dari *al-Haqq*. Tanpa *al-Haqq* ia tidak memiliki wujud. *Ketiga*, *al-Haqq* dan *al-Khalaq* sama-sama mempunyai peran yang sama secara timbal balik. Masing-masing sama-sama “memakan” dan “dimakan”, “menerima” dan “memberi”, tergantung kepada yang lain dan menjadi tempat bergantung.

Ibnu ‘Arabi juga menggunakan simbol matahari dan cahayanya untuk menjelaskan hubungan ontologis antara *al-Haqq* dan *al-Khalaq*. Ibnu ‘Arabi mengatakan;

“Maka setiap maujud adalah cahaya dari cahaya-cahaya matahari kekuasaan. Cahaya matahari serta matahari tidak mempunyai “tingkat kesertaan” (*rutbat al-ma’iyyah*), tetapi “tingakt kelilinan” (*rutbat al-syam’iyyah*). Maka ketahuilah realitas demikian itu, niscaya engkau akan memahami bahwa setiap sesuatu pada waktu bersamaan hancur. Kehancuran segala sesuatu dalam keadaan wujudnya diumpamakan seperti kehancuran nyala api lilin ketika ia membakarnya. Perumpamaan ini hanyalah untuk mendekatkan pemahaman yang sebenarnya bagi pemula karena pemahaman itu masih menjauhkan kehancuran sesuatu dalam keadaan wujudnya.

Adapun kehancuran segala sesuatu dalam pandangan orang yang tenggelam dalam mencari realitas, maka baginya arti kehancuran itu sangat halus yang tidak dapat dilihat.”¹¹⁹

Perumpamaan di atas menunjukkan bagaimana sinar matahari mirip dengan nyala lilin, yang tampaknya tetap berada di sana ketika dinyalakan. Jadi, api masih ada. Namun kenyataannya, mata kita tertipu. Kenyataannya, nyala api itu datang dan pergi. Setiap kali nyala api baru timbul, ia padam, diikuti oleh nyala api yang lain, yang padam, diikuti oleh nyala api yang lain, dan seterusnya. Demikian pula segala sesuatu yang kita amati di alam mempunyai bentuk. Bentuk terus berubah, berkembang, dan larut. Gambaran ini konsisten dengan doktrin “ciptaan baru”, yang menyatakan bahwa Tuhan menciptakan alam secara terus-menerus. Perumpamaan ini digunakan Ibnu ‘Arabi untuk menyatakan satu-satunya pemilik hakiki wujud yang “dipancarkan”-Nya kepada alam, laksana matahari memancarkan cahayanya.

Simbol lain yang digunakan Ibnu ‘Arabi ialah simbol pelangi. Ia mengatakan:

“Wujud *al-haqq* tidak mempunyai sifat melintas sehingga Dia bersifat menghilang dan tidak menghilang, karena Dia adalah wujud itu sendiri. Adapun *al-maujud* mempunyai sifat melintas. Tidak ada yang mengetahui apa yang *al-muhdatsat* (sesuatu

¹¹⁹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, hlm. 52.

yang baru, yang ada permulaannya, yang diciptakan secara temporal) itu kecuali orang yang mengetahui apa pelangi itu dengan keanekaragaman warnanya sebagaimana keanekaan bentuk-bentuk *al muhdatsat*. Kita mengetahui bahwa pelangi, ketika dilihat memiliki warna, padahal sebenarnya ia tidak memiliki warna. Demikian pula halnya ketika kita melihat bentuk-bentuk *al-muhdatsat* pada wujud *al-haqq* yang merupakan wujud satu-satunya.”¹²⁰

Perumpamaan di atas membuktikan bahwa penglihatan mata kita tertipu ketika melihat pelangi. Dalam penglihatan kita, pelangi mempunyai banyak warna. Padahal sebenarnya warna-warna itu tidak lain daripada pecahan warna putih. Demikian pula *al-muhdatsat* dengan berbagai bentuk tidak mempunyai wujud, yaitu wujud hakiki, karena satu-satunya wujud adalah wujud *al-Haqq*.

Simbol cermin, salah satu lambang paling terkenal dan pra-Islam, juga digunakan oleh Ibn 'Arabi. untuk memperjelas bagaimana hubungan *al-Haqq* dan *al-Khalaq* secara ontologis. Dengan menggunakan simbol ini, Ibnu 'Arabi memberikan analogi timbal balik: *al-Haqq* adalah cermin bagi *al-Khalaq*, dan *al-Khalaq* adalah cermin bagi *al-Haqq*.

Ada dua maksud dari perumpamaan *al-Khalaq* yang merupakan cerminan *al-Haqq*. Awalnya untuk menjelaskan

¹²⁰ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, hlm. 53.

alasan terbentuknya alam. Kedua, untuk mendeskripsikan hubungan ontologis antara Yang Esa dan yang banyak serta bagaimana yang banyak muncul dari Yang Esa. Boleh dikatakan bahwa *al-Haqq* (Tuhan) memiliki sifat senang “melihat Diri-Nya” (*al-tara'i*) dalam kaitannya dengan peran pertama, yaitu menjelaskan alasan di balik penciptaan alam. *Al-Haqq* menciptakan *al-Khalaq* (alam) agar ia dapat “melihat Diri-Nya”.¹²¹

Menurut Ibnu ‘Arabi, kesatuan dipandang sebagai kesatuan non-absolut di mana Allah dan hamba dianggap satu karena mereka diturunkan dari Yang Esa, seperti halnya sifat-sifat manusia yang diturunkan dari sifat-sifat Ilahi sehingga dibatasi.¹²² Dengan demikian jelas dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, kondisi makhluk yang memandang realitas atau fenomena berasal dari Tuhan Yang Maha Esa adalah keesaan makhluk dan Tuhan. *Wahdat al-Wujud* pada hakikatnya menyatakan bahwa Sang Pencipta adalah satu-satunya pencipta dan ciptaan-Nya adalah cerminan diri-Nya.

Terlalu dini jika kita menyebut *Wahdat al-Wujud* dan panteisme sebagai hal yang sama dalam paradigma filsafat

¹²¹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, hlm. 54.

¹²² Ridhwan, A.M. “Ibnu ‘Arabi; Epistemologi dan Kontroversi, dalam *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 02, No. 01, 2016, hlm. 88.

Barat. Kautsar Azhari Noer menjelaskan bahwa *Wahdat al-Wujud* mengandung *tanzih* (Tuhan berbeda dengan alam) dan *tasybih* (alam identik dengan Tuhan). Namun jika memahami *Wahdat al-Wujud* hanya dari segi gagasan bahwa alam identik dengan Tuhan (*tasybih*), maka pemahaman yang dihasilkan terjebak dalam panteisme. Said berpendapat bahwa tidak tepat menyebut *Wahdat al-Wujud* sebagai panteisme karena dalam konsepsinya, panteisme mengingkari transendensi Tuhan, namun *Wahdat al-Wujud* menjunjung gagasan tersebut dalam ajarannya.¹²³

Seyyed Hossein Nasr, salah satu filsuf modern, menolak tuduhan *Wahdat al-Wujud* Ibn 'Arabi tentang panteisme karena tasawuf tidak mengajarkan bahwa Tuhan adalah alam; jika ya, alam bisa menjadi tuhan bagi dirinya sendiri dan kehilangan kemutlakan yang hanya dimilikinya. Yang mulia. Hal ini menunjukkan bahwa, berbeda dengan panteisme, *Wahdat al-Wujud* sangat menegaskan transendensi Tuhan. Untuk memahami *Wahdat al-Wujud* secara utuh, kita harus mengingat kembali kehadiran *tanzih* yang membedakan hakikat Tuhan dengan ciptaan-Nya, bukan hanya memahami *tasybih* saja.

¹²³ Said, N. M. "Jalan Sufistik Ibnu 'Arabi (Menuju Kesatuan Wujud)", dalam *Jurnal Al-Irsyad Al-Nafs; Jurnal Penyuluhan Islam*, Vol. 7, No.1, 2020, hlm. 99-109.

Dalam hal ini sistem Ibnu ‘Arabi berpusat pada Tuhan, pada tauhid dalam bentuk *wahdat al-wujud*, paham bahwa tiada wujud selain Tuhan; hanya satu wujud yang hakiki, yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri, ia hanya ada sejauh menampakkan wujud Tuhan. Alam adalah lokus (wadah) penampakan diri Tuhan. Manusia sempurna adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Dengan demikian konsep ini dijadikan dasar oleh Nasr dalam memandang hubungan Tuhan, alam dan manusia.

D. Etika Lingkungan dan Filsafat Lingkungan

a. Etika Lingkungan

Etika secara etimologis berawal dari kata Yunani *ethos* yang memiliki arti adat istiadat atau kebiasaan. Dalam pengertian ini, etika berkaitan erat dengan kebiasaan atau cara hidup yang baik seseorang atau masyarakat. Etika diadopsi dan diwariskan dari satu generasi ke generasi selanjutnya.¹²⁴ Etika juga dipandang sama dengan moralitas, yakni adat kebiasaan yang dibakukan dalam bentuk aturan tentang bagaimana manusia seharusnya hidup secara baik. Sebaliknya, etika juga dapat dipahami secara berbeda dari moralitas.

¹²⁴ M. Ied Al Munir, “Corak Paradigma Etika Lingkungan: Antroposentrisme, Biosentrisme dan Ekosentrisme”, dalam *Jurnal Yaqzhan*, Vol. 09, No. 01 Juni 2023, hlm. 23.

Dalam pengertian ini, etika dipahami sebagai refleksi kritis tentang bagaimana manusia seharusnya hidup dan bertindak dalam situasi konkret tertentu. Etika adalah filsafat moral atau ilmu yang membahas dan mengkaji secara kritis persoalan benar dan salah secara moral. Etika juga mengkaji tentang bagaimana manusia bertindak dalam situasi konkret.¹²⁵ Dari sini jelas bahwa etika di satu sisi bisa dipandang sama dengan moralitas, namun di sisi lain sekaligus juga berbeda dengan moralitas.

Negara-negara Barat, yang memiliki indeks kemanusiaan tertinggi dan berada di garis depan dalam menghadapi tantangan lingkungan hidup, merupakan tempat di mana studi tentang etika lingkungan hidup secara historis pertama kali mulai terbentuk. Temuan ini memicu perbincangan mengenai masalah lingkungan dan usulan solusi yang diusulkan negara-negara Barat.

Namun jika satu-satunya paradigma untuk menciptakan etika lingkungan hidup sebagai pendekatan berbeda terhadap bencana lingkungan hidup berasal dari Barat, maka hal ini akan menjadi masalah. Alasannya adalah bukti sejarah menunjukkan bahwa budaya Barat, dengan kecenderungan sekuler dan antroposentrisnya, merupakan sumber

¹²⁵ A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, hlm. 14-17.

permasalahan lingkungan yang membahayakan masyarakat modern. Paradigma global, yang terbukti cacat dan tidak memadai, pada dasarnya merupakan kebalikan dari beberapa aliran etika lingkungan hidup yang bermunculan.

Dalam pandangan dunia Kristen abad pertengahan adalah cikal bakal permasalahan global saat ini. Ketika gereja sudah tidak mampu lagi menghubungkan pemikiran para intelektual masa kini, seperti Francis Bacon dan Isaac Newton, “gerhana” inilah yang terjadi. Efek akhirnya adalah paradigma sekuler-materialis yang secara alami memungkinkan manusia memanfaatkan kosmos. Perspektif dualisme Cartesian, yang memisahkan kesadaran dan tubuh serta berdampak buruk pada perbedaan esensial antara alam sebagai objek dan manusia sebagai subjek, adalah salah satu filsuf kontemporer paling signifikan dalam hal ini.¹²⁶

Teologi Islam memiliki konsep etika lingkungan yang lebih seimbang, integratif, dan komprehensif dalam perspektif hubungan manusia-alam dibandingkan teologi Kristen, yang menjadi landasan pandangan dunia kontemporer yang antroposentris dan menimbulkan dilema saat ini.

¹²⁶ Muhammad Yasser, “Etika Lingkungan dalam Perspektif Teori Kesatuan Wujud Teosofi Transenden, dalam *Jurnal Kanz Philosophy*, Vol. 4, No. 1 Juni 2014, hlm. 50.

Etika lingkungan sendiri merupakan sebuah sub-disiplin dalam filsafat yang mengkaji hubungan moral manusia dengan lingkungan dan makhluk lainnya, sekaligus juga mengkaji nilai dan status moralnya. Dalam perkembangannya beragam paradigma etika lingkungan muncul dalam mencermati pola hubungan ini.

Menurut paradigma antroposentris, etika lingkungan merupakan cabang filsafat yang mengkaji moralitas interaksi antara manusia dengan lingkungan atau alam semesta serta perilaku manusia yang patut terhadapnya. Oleh karena itu, bagaimana seharusnya manusia bertindak atau berperilaku terhadap lingkungan hidup merupakan penekanan utama etika lingkungan hidup. Dalam konteks ini, etika lingkungan dipandang sebagai bidang ilmu yang mengkaji standar moral dan hukum yang mengatur bagaimana manusia berinteraksi dengan alam serta cita-cita dan prinsip moral yang memotivasi interaksi tersebut.¹²⁷

Etika lingkungan hidup sebaiknya dianggap sebagai kritik terhadap etika manusia yang selama ini dianut, yang hanya terbatas pada kelompok sosial manusia saja. Menerapkan moralitas dan etika pada komunitas biotik atau ekologi merupakan persyaratan etika lingkungan. Etika

¹²⁷ A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, hlm. 40.

lingkungan juga dipandang sebagai refleksi kritis terhadap norma dan prinsip atau cita-cita moral yang diakui dalam komunitas manusia untuk diterapkan secara lebih luas dalam komunitas biotik atau komunitas ekologi. Selain itu, etika lingkungan dipandang sebagai analisis kritis terhadap perilaku manusia ketika dihadapkan pada dilema moral yang berkaitan dengan isu lingkungan. Termasuk keputusan moral yang harus diambil manusia demi memuaskan keinginannya yang berdampak pada lingkungan.

Etika lingkungan hidup tidak hanya berbicara tentang tingkah laku manusia terhadap alam, tetapi juga berbicara tentang interaksi antara seluruh kehidupan di alam semesta, yaitu antara manusia dengan manusia, antara manusia dengan hewan hidup lainnya, atau antara manusia dengan alam secara keseluruhan. Ini mencakup serangkaian inisiatif ekonomi dan politik yang berdampak pada lingkungan secara langsung atau tidak langsung.

Menurut Seyyed Hossein Nasr, pandangan dunia antroposentris yang berlandaskan materialisme dan sekularisme, telah mengakibatkan desakralisasi alam, yang hanya dilihat dari nilai instrumental dan karakteristik kuantitatifnya untuk memaksimalkan keuntungan ekonomi. Menurut Nasr, resakralisasi ilmu pengetahuan dan alam (*scientia sacra*), di mana unsur-unsur metafisik yang

berkaitan dengan hakikat alam harus dibangkitkan dan disucikan atribut-atributnya sekali lagi dianggap berasal dari alam semesta, adalah satu-satunya cara untuk menyelesaikan masalah ini.¹²⁸

Mengembalikan ilmu pengetahuan modern ke landasan metafisiknya adalah satu-satunya tujuan dari inisiatif resakralisasi alam ini. Hanya dengan mengakui kesucian dan kualitas kualitatif alam, maka kita akan mengungkap semua misteri dan keindahannya, yang pada akhirnya akan mengarah pada terjalinnya hubungan harmonis antara manusia dan alam.

b. Filsafat Lingkungan

Filsafat Lingkungan adalah suatu refleksi mendalam mengenai interaksi semua unsur kehidupan di dalam alam ini. Menurut filosofi lingkungan hidup ini, yang juga merupakan sudut pandang ekologi dalam arti luas, manusia dan alam adalah satu dan bahwa kosmos berevolusi dari benda tak hidup menjadi benda hidup, pada kesadaran dan pada akhirnya menuju Tuhan.¹²⁹

¹²⁸ Muhammad Yasser, "Etika Lingkungan dalam Perspektif Teori Kesatuan Wujud Teosofi Transenden, hlm. 53.

¹²⁹ Laksmi Gondokusumo Siregar, "Filsafat Lingkungan Paradigma Baru untuk Para Arsitek", dalam *Jurnal Bumi Lestari*, Vol. 10, No. 1, Februari 2010, hlm. 139.

Ide-ide Nasr pada akhirnya akan memainkan peran penting dalam kemajuan studi filsafat lingkungan, menjangkau komponen teleologis dari bidang tersebut dan bukan hanya berfungsi sebagai pelengkap. Namun sebelum kita melihat kontribusi ini, pertama-tama kita harus memahami sejauh mana filosofi lingkungan hidup telah berkembang. Menurut definisi Keraf, filsafat lingkungan hidup, atau sederhananya filsafat lingkungan, adalah bidang filsafat yang mengkaji interaksi antara manusia dan lingkungannya serta implikasi moral perilaku manusia terhadap lingkungan. Konsep-konsep seperti kemiskinan, keadilan lingkungan, dan tanggung jawab masyarakat terhadap lingkungan juga dipelajari dalam filsafat lingkungan hidup.

Keraf¹³⁰ menegaskan bahwa filsafat lingkungan mencakup lebih dari sekedar ilmu lingkungan, ekologi, atau ilmu pengetahuan secara umum. Menurut Arne Naes, ekософи adalah istilah untuk dua aspek filosofi lingkungan yang terkait erat. Berdasarkan definisi sebelumnya, *eco* dari *oikos* mencakup lebih dari sekedar ilmu ekologi dan lingkungan. Sementara itu, sebagaimana diketahui dalam

¹³⁰ A. Sonny Keraf, *Filsafat Lingkungan Hidup: Alam Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan*.

konteks filsafat, *sophy* juga merupakan bahasa Yunani. Oleh karena itu, ekосоfi mengacu pada gagasan bahwa filsafat lingkungan hanyalah pengetahuan tentang lingkungan dan ekosistem secara keseluruhan.

Dalam hal ini, ekосоfi adalah filsafat lingkungan yang mencakup gagasan kearifan dalam memahami alam sebagai rumah dan mengarahkan alam untuk membangun rumah yang mendukung dan layak untuk ditinggali. Khususnya, dengan membiarkan kehidupan tumbuh subur di sana. Hal ini melampaui kebijaksanaan dan juga pengetahuan.¹³¹

Menurut Keraf, pada hakikatnya ada tiga tahapan dalam evolusi pemikiran tentang hakikat alam semesta dan kehidupan di dalamnya. Namun, tahap ketiga pada dasarnya terhubung dengan dua paradigma utama yang bergantian sepanjang perkembangan tiga tahap pertama. khususnya dari sains dan filsafat. Dalam hal ini, filsafat alam—juga disebut filsafat ilmu—telah melalui tiga fase dalam dua perubahan paradigma yang signifikan sepanjang sejarah filsafat dan ilmu pengetahuan, menurut konsep Thomas Kuhn.

¹³¹ Zein Muchamad Masykur, dkk, “Scientia Sacra Seyyed Hossein Nasr Perspektif Filsafat Lingkungan dan Kontribusinya pada Pengembangan Kajian Ekologis”, dalam *Jurnal Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 25, No. 2, Oktober 2023, hlm. 173.

Periode pertama adalah zaman para filosof alam, dengan Aristoteles sebagai protagonisnya, yang secara organik memahami alam semesta sebagai unit dasar di antara berbagai bagian alam semesta. Secara organik, alam dipandang sebagai entitas fundamental. Karakter dan perilaku manusia terhadap alam dibentuk oleh gagasan ini, yang bertahan hingga Abad Pertengahan hingga sekitar tahun 1500. Gagasan ini menciptakan sistem hubungan harmonis yang menjaga seluruh kosmos sebagai komponen keberadaan manusia. Dengan mengutamakan kepentingan banyak orang dibandingkan kepentingan individu, sudut pandang umum ini memandang alam semesta, alam, dan segala isinya dalam suatu hubungan organik yang ditandai dengan saling ketergantungan antara kejadian-kejadian spiritual dan material yang berbeda. Ada yang berpendapat bahwa utilitarianisme sudah lazim pada masa ini. Tradisi Aristotelian dan teologis mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap sudut pandang ini, yang disatukan oleh Thomas Aquinas pada abad ke-13 untuk menciptakan kerangka konseptual yang kuat dan bertahan sepanjang Abad Pertengahan.

Fase kedua lahir dengan datangnya Zaman Pencerahan yang mengubah seluruh pandangan tentang hakikat alam semesta. Model alam mekanis, yang kini mendominasi

peradaban kontemporer, telah menggantikan model alam organik. Selain mempengaruhi perilaku dan masyarakat kontemporer (Barat), model ini juga diakui sebagai satu-satunya penjelasan akurat tentang kosmos. Hal ini mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap berbagai bidang lainnya, seperti ilmu pengetahuan, teknologi, dan lingkungan. Filsafat René Descartes dan fisika Isaac Newton mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap paradigma mekanik ini. Kosmos dan penghuninya dilihat dari perspektif paradigma mekanis ini sebagai mesin yang terdiri dari komponen-komponen individual. Karena menekankan bahwa kosmos terdiri dari banyak bagian, paradigma ini disebut sebagai model mekanis, reduksionis, dan atomis.

Fase ketiga mencerminkan evolusi ilmu pengetahuan dan filsafat pada abad ke-19 dan ke-20, ketika peristiwa alam tidak lagi dapat dijelaskan dengan paradigma sebelumnya. Model sistem organik yang telah berkembang sejak awal mula filsafat menjadi paradigma baru yang mengemuka. Terobosan Albert Einstein dalam teori kuantum dan relativitas mendefinisikan era baru ini. Sejak saat itu, kosmos dipandang sebagai suatu sistem kehidupan, bukan mesin yang masif, kering, dan tidak fleksibel. Kosmos dipandang sebagai suatu sistem kehidupan, suatu

kesatuan utuh yang bergantung satu sama lain dan saling mendukung sehingga memungkinkan munculnya kehidupan. Dengan menonjolkan kosmos sebagai satu kesatuan yang organik dan holistik, paradigma ini kemudian dikenal dengan model sistemis, organik, holistik, dan ekologis.¹³²

Sedangkan menurut pendapat lain, fase-fase perkembangan filsafat lingkungan dapat dibagi menjadi tiga yaitu fase pragmatis-utilitarisme, fase eksistensial-humanis, dan fase ekologis-holistik. Lingkungan hanya dipandang sebagai sumber daya yang dapat dimanfaatkan untuk kepentingan manusia pada fase pragmatis-utilitarianisme. Landasan filosofi ini adalah utilitarianisme, yang berpendapat bahwa tindakan yang optimal adalah tindakan yang memberikan manfaat bagi sebanyak-banyaknya orang. Jeremy Bentham mendirikan utilitarianisme sebagai aliran filsafat moral dan politik (1748-1832).

Menurut Bentham, manfaat sebenarnya beragam. Terkadang ada kalanya dua hak istimewa atau dua kemanfaatan saling bertentangan pada satu waktu atau lainnya. Lebih jauh lagi, kebajikan hanya dapat dicapai

¹³² Zein Muchamad Masykur, dkk, "Scientia Sacra Seyyed Hossein Nasr Perspektif Filsafat Lingkungan dan Kontribusinya pada Pengembangan Kajian Ekologis", hlm. 175.

dengan melepaskan keuntungan-keuntungan kecil demi keuntungan-keuntungan yang lebih besar atau dengan melepaskan keuntungan-keuntungan jangka pendek demi keuntungan-keuntungan jangka panjang.¹³³

Yang kedua adalah fase eksistensial humanisme, di mana lingkungan mulai dipandang penting bagi kehidupan manusia. Filosofi ini didasarkan pada eksistensialisme, yang menekankan pentingnya pengalaman pribadi dan otonomi dalam menentukan jalan hidup seseorang. Fase ekologi-holistik adalah fase ketiga. Lingkungan mulai dipandang sebagai satu kesatuan yang kohesif dan terhubung dengan semua makhluk hidup sepanjang tahap ini.

Tahap ketiga ini pada dasarnya sebanding dengan apa yang telah dijelaskan oleh Keraf, yang menyatakan bahwa pandangan dunia sistemik-organik dan filosofi lingkungan memiliki prinsip dan peraturan yang sama. Menurut paradigma model sistemik-organik Keraf, yang biasa disebut model ekologi, saling ketergantungan, dampak

¹³³ Arief Budiono, "Teori Utilitarianisme dan Perlindungan Hukum Lahan Pertanian dari Alih Fungsi", dalam *Jurnal Jurisprudence*, Vol. 9, No. 1, 18 September 2019. hlm. 102.
<https://doi.org/10.23917/JURISPRUDENCE.V9I1.8294>

timbang balik, ketidakterpisahan, dan jaringan semuanya melekat pada kehidupan dan kosmos itu sendiri.

Hasilnya adalah perubahan radikal dalam masyarakat dan perilaku berdasarkan paradigma sistemik ini. Kosmos harus dilihat secara berbeda karena ia merupakan sebuah sistem kehidupan dan bukan sebuah mesin raksasa. Kosmos ditangani dengan rasa hormat, kolaborasi, dan komunikasi, bukan dominasi dan kontrol. Sebagai suatu sistem kehidupan yang perlu diperlakukan dengan hormat dan berpikiran terbuka agar dapat “bekerja sama” dalam pola hubungan yang saling mempengaruhi dan saling mendukung bagi kehidupan di alam semesta, termasuk kehidupan manusia, maka manusia harus membentuk pola yang benar-benar baru, tentang hubungan dengan alam.

Dari definisi filsafat lingkungan di atas terlihat jelas bahwa dari sudut pandang Nasr, kajian filsafat lingkungan yang dirintis Keraf tidak menganggap spiritualitas sebagai komponen epistemologis yang signifikan. Menurut Nasr, hal ini jauh lebih bertentangan dengan ilmu pengetahuan idealis *Scientia Sacra*.

Dalam hal ini, *Scientia Sacra* mengacu pada makna sains yang lebih dalam, khususnya bahwa sains lebih dari sekadar pemahaman yang tidak berarti tentang segala hal. Namun terdapat kesadaran bahwa semua ilmu pengetahuan

menyembunyikan makna spiritual dan ketuhanan. Sekilas interpretasi ini akan membantu kita memahami tahap pertama, yaitu gagasan bahwa kosmos pada dasarnya adalah satu kesatuan di antara banyak komponennya dan, dalam hal ini, manusia dan alam membentuk hubungan organik. Dilihat dari kedekatannya dengan kerjasama akal dan agama, *Scientia Sacra* merupakan pemahaman tahap pertama. Keyakinan akan adanya kualitas keagamaan dan spiritual dalam pengetahuan itu sendiri, dan akal dalam proses mengetahui.

Scientia Sacra tidak cocok dengan fase kedua, yang memandang alam sebagai mekanisme mekanis yang masif. Karena ketika seseorang memandang alam dengan cara seperti itu, ilmu pengetahuan akan tereduksi menjadi sebuah alat yang tidak berguna dan tidak memiliki nilai yang melekat. Selanjutnya, semakin banyak perubahan yang benar-benar bertentangan dengan prinsip spiritualitas dan kesucian, sehingga meningkatkan kemungkinan terjadinya krisis—krisis spiritual, menurut Nasr.

Menurut penulis, meski *Scientia Sacra* tidak disebutkan secara spesifik, setidaknya bisa menjadi pintu yang harus dibuka seluas-luasnya guna membawa kesadaran ke fase ketiga, yaitu organik-sistemik. Dengan kata lain, dengan mempunyai rasa curiga bahwa segala

sesuatu yang ada di dunia ini dan di alam ini dipandang sebagai satu kesatuan utuh yang saling memelihara, tumbuh dalam dirinya sendiri, dan terus-menerus membentuk dirinya sendiri. Artinya, sadar dan hidup. Klaimnya adalah bahwa segala sesuatu mempunyai kehidupan dan kesadaran jika tumbuh dan berubah sepanjang waktu, dan sebagai hasilnya, ia memiliki kualitas spiritualitas dan kesucian.¹³⁴

E. Sustainability Alam

Alam atau yang bisa disebut lingkungan hidup adalah gabungan kondisi fisik yang meliputi kondisi sumber daya alam seperti tanah, air, tenaga surya, mineral, serta flora dan fauna yang tumbuh di darat maupun di lautan, dengan lembaga-lembaga yang mengaturnya, mencakup ciptaan manusia seperti keputusan tentang cara menggunakan lingkungan fisik tersebut.

Komponen biologis dan abiotik yang mengelilingi suatu organisme atau spesies, yang sebagian besar mendukung kesehatannya, secara kolektif disebut sebagai lingkungan. Semua unsur alam bumi—udara, air, tanah, flora, hewan, dan lain-lain—serta semua interaksi yang terjadi baik di dalam maupun di antara unsur-unsur tersebut juga dapat disebut sebagai “lingkungan”.

¹³⁴ Zein Muchamad Masykur, dkk, “Scientia Sacra Seyyed Hossein Nasr Perspektif Filsafat Lingkungan dan Kontribusinya pada Pengembangan Kajian Ekologis”, hlm. 177-179.

Menurut Otto Soemarwoto,¹³⁵ lingkungan hidup adalah segala sesuatu yang ada di dalam dan mempengaruhi kehidupan suatu makhluk hidup. Misalnya, lingkungan hidup kucing adalah segala sesuatu yang mengelilinginya dan mempengaruhi kemampuannya untuk bertahan hidup. Demikian pula lingkungan hidup manusia adalah segala sesuatu yang ada di sekitar manusia dan mempengaruhi kemampuannya untuk bertahan hidup.

Salim Emil¹³⁶ mengartikan lingkungan hidup sebagai segala benda, situasi, kondisi, dan pengaruh yang ada dalam ruang hidup kita dan berdampak pada seluruh makhluk hidup, termasuk kehidupan manusia. Ada persamaan antara definisi lingkungan yang mengacu pada dampak dan bagaimana pengaruhnya terhadap kehidupan. Mengingat hal tersebut, maka dapat dikatakan bahwa lingkungan hidup atau lingkungan hidup adalah segala sesuatu yang ada di sekitar makhluk hidup dan mempengaruhi sifat, pertumbuhan, dan persebarannya.

Sustainability atau berkelanjutan memiliki arti yang cukup luas, yaitu kemampuan untuk melanjutkan sesuatu yang didefinisikan tanpa batasan waktu. Berkelanjutan dapat dimaksudkan dengan ketahanan, keseimbangan, keterkaitan. Selain itu, keberlanjutan dapat dilihat sebagai kapasitas untuk melanjutkan

¹³⁵ Otto Soemarowoto, *Ekologi Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, (Jakarta: Djambatan, 1983).

¹³⁶ Salim Emil, *Konsep Pembangunan Berkelanjutan*, (Jakarta, 1990).

aktivitas tertentu tanpa batas waktu. Keberlanjutan, menurut Komisi Lingkungan dan Pembangunan Dunia, adalah kemampuan untuk memenuhi kebutuhan saat ini tanpa membahayakan kapasitas generasi mendatang untuk memenuhi kebutuhan mereka sendiri.¹³⁷

Segala sesuatu yang ada di sekitar makhluk hidup dan mempengaruhi kehidupan mereka dengan cara yang dipelihara secara alami atau melalui campur tangan manusia tanpa memperhatikan batasan waktu dapat dianggap sebagai lingkungan yang berkelanjutan. Cara memenuhi kebutuhan sumber daya generasi saat ini dan masa depan tanpa mengorbankan kesehatan ekosistem yang memasoknya adalah cara lain untuk memikirkan lingkungan yang berkelanjutan.

Lebih tepatnya, lingkungan yang berkelanjutan adalah lingkungan yang berketahanan, seimbang, dan saling berhubungan sehingga masyarakat dapat memenuhi kebutuhannya tanpa melebihi kapasitas ekosistem yang mendukungnya dan dapat beregenerasi untuk memenuhi kebutuhannya di tahun-tahun mendatang.

F. Tasawuf dan Lingkungan

Mistisisme dalam Islam disebut dengan *Sufism* oleh para orientalis barat. Dalam literatur Barat, istilah “sufisme” hanya

¹³⁷ Rahayu Effendi, dkk. “Pemahaman tentang Lingkungan Berkelanjutan”, dalam *Jurnal MODUL* Vol. 18, No. 2, tahun 2018. hlm. 77.

mengacu pada ilmu kebatinan Islam atau ilmu kebatinan yang berkembang di dalam Islam.¹³⁸ Tasawuf atau sufisme merupakan satu cabang keilmuan dalam Islam dan produk kebudayaan Islam yang muncul setelah wafatnya Nabi. Tidak ada ungkapan seperti itu ketika beliau masih hidup; sebaliknya, umat Islam yang hidup pada masa Nabi disebut sebagai shahabat, dan mereka yang hidup setelahnya dikenal sebagai tabi'in. Kata tasawuf pertama kali digunakan pada pertengahan abad kedua Hijriyah, menurut Hakim Hassan dalam *al-Tashawwuf fi Syi'ri al-'Arab*, dan pertama kali muncul pada pertengahan abad ketiga Hijriyah, menurut Nicholson dalam bukunya kitab *al-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*.¹³⁹

Nicholson yang dikutip oleh Alwi Shihab menyatakan, terdapat 78 definisi tasawuf atau tasawuf Islam, yang menunjukkan adanya beberapa pandangan mengenai hal tersebut. As-Suhrawardi menegaskan bahwa ada lebih dari seribu definisi tasawuf. Hal ini menunjukkan bahwa banyaknya definisi tasawuf yang muncul merupakan sebuah fakta yang tidak bisa dihindari, dan jumlah definisi tersebut sama dengan jumlah persepsi sufi yang diungkapkan sebagai hasil pengalaman tasawuf (mistik) mereka.¹⁴⁰

¹³⁸ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hlm. 25.

¹³⁹ Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 3.

¹⁴⁰ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, (Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2014), hlm. 24.

Secara etimologis, kata ini berasal dari bahasa Arab, *Tashawwafa*, *yatashawwafu*, *tashawwufan* yang berarti memurnikan, membersihkan atau membeningkan. Sebagian mereka ada yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *shuufiy*.

Menurut pakar Amin al-Kurdi, tasawuf adalah “ilmu mengetahui keadaan jiwa, baik dan buruk, kemudian menentukan untuk menyucikan jiwa dari sifat-sifat buruk, mengisinya dengan sifat-sifat baik, dan berusaha menambah jalan (*suluk*) untuk dekat dengan Allah SWT.” Demikianlah tasawuf diartikan sebagai salah satu cabang ilmu pengetahuan dalam Islam. Menurut Ibnu ‘Arabi, tasawuf secara psikis dan fisik sejalan dengan hukum syariah (*adab syar’iyyah*) dengan tetap menjunjung tinggi kebajikan yang terhormat dan menjauhi kebajikan yang memalukan..

Menurut al-Ghazali, jiwa manusia diibaratkan logam berharga yang dapat diubah menjadi perhiasan mahal melalui proses pemanasan luar biasa yang melibatkan penempatannya dalam tungku dengan merkuri atau bahan kimia lainnya sambil diawasi oleh seorang ahli di bidangnya. Demikian pula, jiwa manusia harus menjalani beberapa tingkat pemurnian sebelum bisa sedekat mungkin dengan Tuhan Yang Mahakudus.

Menurut Ma’ruf al-Karkhi yang dikutip as-Suhrawardi “Tasawuf adalah mengambil hakikat dan menyerahkan apa yang ada pada tangan makhluk,”. Uraian ini bertujuan untuk

menunjukkan bahwa tasawuf mengejar hakikat kebenaran dengan menjauhi kesenangan duniawi. Karena kesenangan duniawi dapat menghalangi ibadah dan hubungan dengan Allah SWT, maka hal tersebut tidak perlu dikhawatirkan dan bahkan dihindari.¹⁴¹

Sebaliknya, Abu Bakar al-Kattani yang dikutip oleh Imam al-Ghazali menegaskan bahwa konsep tasawuf lebih menitikberatkan pada hal-hal akhlak yang terpuji sebelum terjun ke ranah sufi. Menurut tasawuf adalah:

“Tasawuf adalah budi pekerti. Barang siapa yang memberikan bekal budi pekerti atasmu, berarti ia memberikan bekal bagimu atas dirimu dalam tasawuf. Maka hamba yang jiwanya menerima (perintah) untuk beramal, karena sesungguhnya mereka melakukan suluk dengan petunjuk (nur) Islam. Orang-orang zuhud yang jiwanya menerima (perintah) untuk melakukan sebagian akhlak, karena mereka telah melakukan suluk dengan petunjuk (nur) imannya.”

Pada hakikatnya tasawuf adalah ikhtiar melatih jiwa melalui berbagai aktivitas yang dapat membebaskannya dari pengaruh keberadaan duniawi yang bersifat sementara, sehingga menghasilkan jiwa yang mencerminkan nilai-nilai luhur dan dekat dengan Allah SWT.¹⁴² Tasawuf adalah cara untuk memperbaiki diri dan mendekatkan diri kepada Allah; itu adalah metamorfosis

¹⁴¹ M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf : Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas*, (Jakarta: Gaung Persada Press), hlm. 5.

¹⁴² Ahmad Bangun Nasution, *Akhlaq Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013), hlm. 13.

spiritual yang mengarah pada roh yang dekat dengan Tuhan (rabbani).¹⁴³

Berdasarkan penjelasan di atas, terlihat dari bahasa atau asal kata bahwa istilah “tasawuf” mengandung makna kebijaksanaan, hati yang murni bebas dari godaan hawa nafsu, keputusan untuk menjalani hidup zuhud dan membenamkan diri dalam ibadah untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, dan keputusan untuk mandiri dari dunia global, yang dapat memperburuk hubungan seseorang dengan-Nya. Di sisi lain, tasawuf mempunyai makna yang luas karena setiap sufi mempunyai pengalaman batin yang berbeda dan terdapat banyak perspektif mengenai aktivitas sufi.

Kenyataannya, ajaran internal Islam yang terdapat dalam Alquran dan hadis mempunyai pengaruh yang lebih besar terhadap terbentuknya tasawuf. Tasawuf merupakan penerapan prinsip-prinsip Islam itu sendiri, oleh karena itu, meskipun pengaruh eksternal seperti pengaruh agama lain mungkin ada, namun pengaruh tersebut bukanlah sumber utamanya.¹⁴⁴ Tentu saja, Alquran dan Hadits menjadi landasan bagi semua tindakan tasawuf karena tasawuf adalah penerapan ajaran Islam, atau syariah.

Sedangkan pengertian lingkungan menurut kamus besar bahasa Indonesia adalah keadaan sekitar yang mempengaruhi

¹⁴³ Suwito NS, *Eko-Sufisme: Konsep, Strategi, dan Dampak*, hlm. 51.

¹⁴⁴ Dewan Redaksi Ensiklopedia Tasawuf, *Ensiklopedi Tasawuf*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008), hlm. 1317.

perkembangan dan tingkah laku makhluk hidup.¹⁴⁵ Lingkungan atau lingkungan hidup menurut Munadjat Danusaputro adalah semua benda dan daya serta kondisi, termasuk di dalamnya manusia dan tingkah-tingkah perbuatannya, yang terdapat dalam ruang di mana manusia berada dan mempengaruhi kelangsungan hidup serta kesejahteraan manusia dan jasad-jasad hidup lainnya. Sementara itu, menurut Otto Soemarwoto lingkungan hidup diartikan sebagai ruang yang ditempati suatu makhluk hidup bersama dengan benda hidup dan tak hidup di dalamnya. Manusia bersama tumbuhan, hewan dan jasad renik menempati suatu ruang tertentu.¹⁴⁶

Pengertian lain dari lingkungan hidup antara lain: 1) letak suatu makhluk hidup; 2) keadaan yang melingkupi suatu makhluk hidup; dan 3) keseluruhan skenario yang melibatkan suatu makhluk hidup atau sekelompok makhluk hidup.¹⁴⁷ Lingkungan hidup merupakan ilmu yang mempelajari tentang sikap dan tingkah laku manusia, dengan segala hak, kewajiban, dan tanggung jawabnya untuk menegakkan ketertiban lingkungan hidup dengan sebaik-baiknya, klaim Mohammad Soerjani dkk. Kelangsungan hidup

¹⁴⁵ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), hlm. 877.

¹⁴⁶ Muhammad Akib, *Hukum Lingkungan Perspektif Global dan Nasional* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2014), hlm. 1.

¹⁴⁷ Bahrudin Supardi, *Berbakti Untuk Bumi* (Bandung: Rosdakarya, 2009), hlm. 11.

secara keseluruhan, termasuk kesejahteraan manusia dan makhluk hidup lainnya, sangat bergantung pada sikap dan tindakan tersebut.¹⁴⁸

Dalam hal ini, hubungan antara tasawuf dan lingkungan saling berkaitan. Yang mana terlihat dalam konsep dasar tasawuf yang tetap berada pada simpul *Rahmatan lil 'alamin*, dimana memandang bahwa memperhatikan dan memperjuangkan umat manusia adalah wajib hukumnya. Tasawuf adalah filsafat yang mengajarkan manusia untuk mengenal Tuhan secara benar. Ini menekankan kesalehan masyarakat seperti menjaga lingkungan di samping kesalehan individu.¹⁴⁹ Untuk mengembangkan etika lingkungan, para sarjana tasawuf telah banyak meneliti konsep kehidupan, dunia, dan interaksi antar hewan. Teori etika ini dikenal dengan nama Ekosufisme (ekologi sufi).

Dalam menjaga lingkungan, tasawuf menekankan sejumlah faktor. Pertama, teknik mengubah atribut spiritual dikatakan berhasil dalam tasawuf. Kedua, realitas ilmu tasawuf mengakui kebenaran metafisik selain hal-hal yang bersifat logis (rasional) dan nyata (materiil). Perkembangan etika lingkungan dan proses

¹⁴⁸ Mohamad Soerjani, dkk, *Lingkungan Hidup: Pendidikan, Pengelolaan Lingkungan dan Kelangsungan Pembangunan* (Jakarta: Penerbit Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan (IPPL), 2007), hlm. 28.

¹⁴⁹ Muhammad Sholikin, *Tradisi Sufi dari Nabi : Tasawuf Aplikatif Ajaran Nabi Muhammad SAW*, (Yogyakarta: Cakrawala, 2009), hlm. 80.

peningkatan kesadaran lingkungan sangat bergantung pada kedua elemen tersebut. Hal ini sejalan dengan Brown yang menyatakan bahwa ada kebutuhan mendesak untuk mengembalikan spiritualitas ke dalam agama sehingga tasawuf, yang merupakan salah satu aspek esoterik Islam, dapat digunakan sebagai alternatif untuk mengatasi krisis lingkungan tanpa dipandang sebagai kesalahan intelektual yang tidak benar, asing dan aneh. Bahkan hubungan tiga dimensi antara manusia dengan lingkungannya, Tuhan, dan satu sama lain bergantung pada ikhtiar ini.¹⁵⁰

Aspek mistik Islam, tasawuf, menekankan pola moral dan indah dalam hubungan antara manusia dengan Tuhan serta antara manusia dan ekosistem lainnya.¹⁵¹ Selain itu, kepedulian tasawuf terhadap lingkungan hidup berarti mengakui dan memperlakukan lingkungan sebagai ciptaan Allah SWT yang melambangkan kesucian dan kekudusan.

Upaya pelestarian lingkungan hidup menjadi tanda kedekatan makhluk hidup dengan Sang Pencipta ketika ia dihormati dan diperlakukan sebagai aspek suci keberadaannya. Sufisme Palsu diartikan sebagai tasawuf yang terbatas pada tataran formal dan seremonial serta gagal meningkatkan kesadaran keagamaan dan moral siswa terhadap alam dan sekitarnya. Karena ibadah ritual

¹⁵⁰ Bambang Irawan, "Kearifan Ekologis dalam Perspektif Sufi", hlm. 2490.

¹⁵¹ Suwito NS, *Eko-Sufisme: Konsep, Strategi, dan Dampak*, hlm. 5.

bersifat simbolis, maka mengabdikan kepada Tuhan dan menyerahkan diri tidak terbatas pada praktik ritual saja. Pengetahuan manusia akan kehadiran Tuhan perlu ditunjukkan melalui perbuatan nyata terhadap sesamanya dan lingkungannya.

Berbeda dengan ekologi, tradisi Sufi memandang hubungan ekosistem lebih dari sekedar aturan produsen dan konsumen. Di sisi lain, tasawuf mengambil pendekatan yang lebih canggih dan komprehensif. Alam, dalam tradisi sufi dapat berfungsi sebagai 1) ayat (tanda kebesaran Tuhan. 2) media untuk mendekatkan diri (*qurbah*) dan (syukur), 3) piranti pembelajaran (mendapatkan kearifan), 4) pemanis/ zinah, 5) pemenuhan kebutuhan (konsumsi).

Tradisi tasawuf menekankan bahwa Islam pada intinya merupakan sebuah pesan yang berisi tentang etika. Pelajaran ini relevan dengan masyarakat, alam semesta, dan ketenangan batin. Islam merupakan proses penyerahan diri kepada Allah yang menyatukan kosmos sebagai makrokosmos dan kemanusiaan sebagai mikrokosmos. Penyerahan diri ini merupakan sumber tindakan dan pengetahuan selain menjadi tujuan etis. Potongan-potongan menjadi satu dengan keseluruhan melalui penyerahan ini. Makhluk datang untuk mengetahui Sang Pencipta, dan melalui Sang Pencipta, terwujudlah kesatuan eksistensi, *waḥdat al-wujūd*.

Bagi Ibn ‘Arabī, berangkat dari hadis qudsi “*Aku adalah khasanah (harta) terpendam, Aku ingin dikenal karena itu aku menciptakan makhluk agar Aku dikenal*”, Allah merindukan diri-

Nya sendiri sehingga Dia menciptakan alam semesta, kerinduan ini bertujuan agar Dia dikenal. Hal ini bisa dijadikan argumen bahwa ciptaan Tuhan adalah dimensi yang tak terpisahkan dari eksistensi Tuhan. Keberadaan alam yang unik dan teratur memberi isyarat tentang eksistensi sang pengatur, Tuhan pencipta alam.¹⁵²

Dalam hal ini tasawuf dalam etika lingkungan (juga dikenal sebagai ekosufisme) dapat merujuk pada tasawuf berbasis ekologi atau ekologis, yaitu pengetahuan spiritual yang diperoleh dengan menganalisis hubungan antar sistem, khususnya yang ada di lingkungan terdekat. Diyakini bahwa Tuhan dapat dijangkau melalui lingkungan. Alam berfungsi sebagai pengingat akan Allah. Penganut aliran tasawuf ini akan menyikapi alam secara cerdas, yaitu keutamaan-keutamaan yang telah ditanamkan dalam diri (*tahalli*), jika alam merupakan sumber kebijaksanaan dan pemahaman.

Merusak alam sama dengan menghancurkan diri sendiri dan generasi seseorang dalam kerangka sistem ekologi. Sebaliknya menurut tasawuf/ekosufisme, merusak alam sama saja dengan menghilangkan kehidupan dan sarana *ma'rifah*. Dengan kata lain, karena lingkungan alam merupakan sumber kehidupan dan ilmu pengetahuan (ilmu marifat), maka merupakan saudara kandung

¹⁵² Ahmad Munji, "Tauhid dan Etika Lngkungan: Telaah atas Pemikiran Ibnu 'Arabi", dalam Jurnal *Teologia*, 25 Juli-Desember, 2014. hlm. 521

yang harus dilindungi dan dipelihara dalam konteks ekosufisme. Dan merusak alam sama halnya dengan menutup pintu hidayah /*ma'rifat*.¹⁵³

G. Alam sebagai Pancaran Tuhan

Alam menyediakan ruang bagi manusia untuk melakukan aktivitas sehari-hari. Manusia tidak dapat bertahan hidup tanpa alam di tempat ini. Oleh karena itu, sangatlah penting bagi masyarakat untuk dapat melestarikan dan menjaga alam sebaik mungkin. Manusia telah menaati arahan Tuhan dan menaati perintah karena dapat dengan cepat menjaga alam dengan baik.

Masyarakat harus memahami bahwa segala tindakan yang berkaitan dengan pengelolaan dan pemanfaatan alam harus didasarkan pada pemahaman dan keyakinan bahwa Tuhanlah yang menciptakan alam dan segala isinya. dimana tujuan didirikannya adalah untuk mengajarkan masyarakat tentang Tuhan dan keberadaannya.¹⁵⁴ Oleh karena itu, alam harus dipandang oleh manusia melalui mata akal (mata hati), bukan sekadar sebagai realitas (bentuk) benda-benda yang aneh tetapi juga sebagai teater (pertunjukan) yang mencerminkan sifat-sifat Ketuhanan. baik teater maupun alam. Wajah Tuhan tercermin dalam banyaknya

¹⁵³ Suwito NS, *Eko-Sufisme: Konsep, Strategi, dan Dampak*, hlm. 47.

¹⁵⁴ Abdul Qudus, "Respon Tradisionalisme Islam terhadap Krisis Lingkungan; Telaah atas pemikiran Seyyed Hossein Nasr", dalam *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020, hlm. 109.

cerita yang terdapat di alam. Menganggap alam sebagai teofani berarti Tuhan tercermin dalam alam dan bentuknya.¹⁵⁵

Segala sesuatu di alam, mulai dari bintang hingga partikel subatom, serta komponen hewan dan bahkan tumbuhan, terikat pada harmoni yang luar biasa dalam konteks ini. Ketika seluruh tatanan kosmos diperiksa secara matematis, akan segera terlihat adanya keselarasan.¹⁵⁶

Menurut Nasr, lingkup kosmologis yang ada di barat dan perspektif Islam tentang awal dan akhir alam berbeda secara signifikan. Menurut keyakinan Islam, Tuhan adalah satu-satunya pencipta alam yang tertinggi. Baik keberadaannya maupun bentuknya tidak dapat diciptakan oleh kosmos. Di sisi lain, permulaan dan akhir alam tidak dapat dijelaskan oleh kosmologi kontemporer. Selain itu, kosmologi modern mengaitkan otoritas Tuhan dengan alam, yang dipandang ada secara independen dari Tuhan.¹⁵⁷

Islam meyakini bahwa kekuatan Tuhan ditunjukkan ke seluruh alam semesta melalui aturan-aturan yang mengaturnya. Islam memandang tatanan alam sebagai tanda dan kehendak Yang Esa yang mengatur alam semesta dan sebagai bukti kehadiran-Nya,

¹⁵⁵ Suwito, "Etika Lingkungan dalam Kosmologi Sufistik Menurut Seyyed Hossein Nasr", hlm. 228.

¹⁵⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Need For A Sacred Science*, hlm. 59.

¹⁵⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Science, Muslim dan Technology*, (Pakistan; Dost Publications, 2009), hlm. 38.

sedangkan dunia masa kini memandangnya sebagai bukti bahwa kosmos dapat berfungsi tanpa Tuhan. Apakah Tuhan itu ada atau tidak, sains kontemporer mungkin masih menyelidiki aturan-aturan alam. Menurut Nasr, pandangan Islam adalah bahwa Tuhan adalah Pemelihara, Yang Awal, dan Yang Akhir, serta tidak ada prinsip alam yang tidak diungkapkan dalam ciptaan-Nya. Tuhan adalah sumber segala sesuatu, namun filsafat ilmiah kontemporer berpendapat bahwa alam adalah sumber kehidupan tersendiri, tanpa berasal dari Tuhan.¹⁵⁸

Menurut Nasr, kitab alam terdiri dari wahyu-wahyu mendasar yang paling signifikan serta informasi suci tentang alam semesta, yang menggabungkan pengetahuan faktual tentang alam dan konsep-konsep filosofis. Melihat cermin Sang Pencipta di alam berarti memandang alam sebagai sebuah teofani. Kepercayaan berdasarkan Kitab Suci berpendapat bahwa alam memiliki beberapa tingkat pemahaman dan mengungkapkan maknanya dalam halaman-halaman yang berisi ungkapan Sang Pencipta. Interaksi antara manusia, alam, dan Al-Quran merupakan hal mendasar dalam Islam.

Nasr menyampaikan bahwa tujuan utama dari penciptaan dunia adalah sebagaimana yang terdapat pada hadis qudsi, “*Aku*

¹⁵⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Science, Muslim dan Technology*, hlm. 41.

adalah harta terpendam. Aku ingin diketahui. Sehingga, Aku menciptakan manusia supaya Aku diketahui". Mengenal Tuhan berarti mencapai tujuan Dia menciptakan dunia. Gagasan bahwa segala sesuatu di alam semesta merupakan manifestasi Realitas Ilahi dan berasal darinya dilambangkan dengan harta terpendam. Setiap elemen alam—baik yang terlihat maupun yang tidak terlihat—merupakan teofani, atau ekspresi nama dan sifat-sifat Tuhan. Umat Islam memandang kosmos sebagai wahyu Tuhan karena mereka percaya bahwa ilmu Tuhan meresap ke seluruh alam semesta.

Lebih jauh, untuk mengembalikan peradaban dunia kepada yang sakral, Nasr menawarkan solusi, yaitu meletakkan alam sebagai teofani.¹⁵⁹ Artinya, masyarakat modern perlu meletakkan kembali pemahamannya tentang eksistensi diri, alam dan Tuhan serta bagaimana relasi antar ketiganya bisa berlangsung harmoni. Alam sebagai teofani merupakan cerminan dari Allah melalui dan segala isinya, yang menjadi esensi ajaran tauhid. Melihat alam melalui mata intelek merupakan sebuah perspektif yang memandang alam sebagai sebuah teater dengan sifat-sifat ketuhanan yang tertanam di dalamnya, bukan sebagai pola realitas yang dieksternalisasi. Bagaikan sebuah teofani atas satu realitas

¹⁵⁹ Teofani menurut Nasr bermakna "melihat Tuhan", dalam wujudnya yang terefleksikan dalam cerminan bentuk-bentuk ciptaan-Nya.

yang menjadi inti kepribadian manusia itu sendiri, bagaikan ratusan cermin yang memantulkan wajah yang disayangi. Melihat alam sebagai sebuah teofani berarti mencerminkan Kehadiran alam dan wujudnya atau menjadi emanasi Tuhan.¹⁶⁰

Berkaitan dengan hal ini Nasr juga mencetuskan sebuah pemikiran yang dikenal dengan *Scientia Sacra*. Seperti pendapat Nasr, *Scientia Sacra* juga mengungkap tabir terselubung di sekitar Yang Nyata, yang mengarah pada kesadaran bahwa Tuhan, pada kenyataannya, adalah pusat dari segalanya. Kita dapat memahami bahwa manusia selalu menempatkan Tuhan sebagai pusat dari segala sesuatu dalam hidup mereka dengan menggunakan konsep Tuhan sebagai Titik Pusat. Tuhan dipandang sebagai titik fokus pengalaman keagamaan dan pusat realitas global.

Menurut tradisi Islam, Allah SWT berperan besar dalam perbuatan, pemikiran, bahkan niat setiap muslim. Kesadaran umat Islam dipenuhi dan dipenuhi oleh kehadiran Allah SWT yang melampaui ruang dan waktu. Dengan memberikan eksistensi atas non-eksistensi dan menunjukkan perbedaan antara apa yang nyata dan apa yang tidak, Tuhan adalah sumber dari semua sumber yang “ada”, “yang bermanifestasi”, dan “yang ada”. Realitas Imanen seluruh ciptaan dan Sumber serta Asal segala sifat. Inilah landasan

¹⁶⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Intelektualitas dan Spiritualitas Agama-Agama*, hlm. 201.

gagasan bahwa Tuhan adalah Penyebab Pertama segala sesuatu, termasuk manusia, hewan, dan alam.

Dalam hal ini, Nasr menjelaskan bahwa kosmologi Islam pada hakikatnya menekankan bahwa Tuhan adalah satu-satunya sumber segala sesuatu dan segala sesuatu tunduk kepada-Nya serta diatur oleh perintah-perintah-Nya pada tingkatan atau tingkatan eksistensi. Kosmos ini didasarkan pada keselarasan dan keteraturan, yang melampaui perwujudan nyata kuasa Tuhan, karena alam semesta saling terhubung melalui upaya kreatif primordial Tuhan.

Tingkatan ini, yang memadukan pemahaman terdahulu yang menjelaskan bahwa alam semesta bukan sekedar realitas kasar yang berdiri sendiri melainkan alam semesta yang saling berhubungan dan mencerminkan aspek ketuhanan, pada akhirnya melahirkan persepsi utuh tentang alam, khususnya alam sebagai cermin wajah Tuhan. Jadi, menurut Nasr, alam juga menyampaikan maknanya melalui penggunaan buku yang luas, di mana “kata-kata” penulisnya memenuhi setiap kata, frasa, dan halaman. Kemudian, alam juga harus dipandang sebagai wujud kasih atau rahmat Tuhan, serta sebagai komponen yang membantu membangun, memperkuat, dan memelihara berbagai aspek kehidupan spiritual.

Penjelasan Ibnu 'Arabi sesuai dengan gagasan yang dikembangkan Nasr. 'Makhluk' itu adalah satu, bahwa hanya ada satu Wujud yang 'Ada'; bentuk bahkan tidak ada pada dirinya

sendiri, kecuali Tuhan. Alam adalah “kondisi penampakan” Wujud, dan manusia adalah “kondisi ideal” penampakan itu. Bentuk-bentuk ini, yang tidak ada dengan sendirinya, hanya menunjukkan bentuk Tuhan. Wujud yang 'Ada' adalah sumber keberadaan alam yang tidak lain.

Oleh karena itu, ada yang berpendapat bahwa alam adalah cerminan Tuhan. Inilah gagasan wahdatul wujud yang diciptakan Ibnu 'Arabi. Menurut Ibnu 'Arabi, segala sesuatu yang ada di alam mempunyai esensi Ilahiyyah dan sifat ketuhanan. Realisasi kesatuan wujud muncul dari sini. Karena semua yang ada di alam semesta ini benar-benar satu, maka yang banyak hanyalah di mata banyak orang. Ini mirip dengan seseorang yang melihat dirinya sendiri di beberapa cermin yang ditempatkan di sekelilingnya. Dia mengenali dirinya sendiri di setiap cermin. Dia sering menatap dirinya sendiri di cermin. Namun, dia hanyalah satu.

Fasus Al-Hikam menjelaskan, meskipun kenyataannya hanya ada satu wajah, namun ada banyak wajah jika dikalikan. Atau, dalam kata-kata Parmenides, "hanya ada satu, dan banyak hanyalah ilusi belaka."¹⁶¹ Menurut pandangan sufi berdasarkan tasawuf Ibnu Arabi, alam adalah manifestasi Tuhan, dan dimanapun wajah dan

¹⁶¹ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm. 88.

mata Tuhan ditemukan di alam semesta, disitulah wajah Tuhan berada (menatap hakikat Tuhan di alam semesta).

Ringkasnya, manusia dan alam merupakan ekspresi sifat-sifat Tuhan, namun Tuhanlah yang menjadi intinya. Itulah inti kepercayaan monoteistik (tauhid), yang menghubungkan alam, manusia, dan Tuhan dalam suatu hubungan yang menyeluruh. Faktanya, Nasr menggunakan kerangka ini untuk meminta kita mempertimbangkan bagaimana kosmos merupakan ekspresi atau refleksi kekuasaan Ilahi, sedangkan sifat manusia merupakan komponen penting dari alam.

Jelas terlihat dari berbagai gagasan lingkungan hidup Nasr bahwa ia sangat menekankan keharmonisan alam. Hal ini sejalan dengan pernyataannya bahwa manusia tidak dapat secara konsisten menundukkan alam tanpa mengantisipasi respon alam untuk mengembalikan keseimbangan yang telah diganggu oleh manusia. Dalam tesisnya, Ridhwan menyampaikan klaim menarik: inti filosofi lingkungan Nasr adalah resakralisasi alam. Hal ini mendasarkannya pada pemikiran bahwa manusia telah ditipu oleh ego di luar keberadaannya sendiri, dan bahwa satu-satunya cara untuk mendapatkan kendali adalah dengan mengikuti jalan sufi, yang mengarah pada keharmonisan antara manusia dengan alam semesta serta antar manusia. Menurut Ridhwan, inilah alasan Nasr

fokus pada anggapan bahwa alam adalah teofani yang menyelubungi sekaligus menyingkapkan Tuhan.¹⁶²

Oleh karena itu, tindakan terbaik dalam situasi ini adalah mengambil tindakan untuk mewujudkan perdamaian dan hidup selaras dengan alam. Menurut Nasr, perdamaian manusia tidak akan ada sampai ada keselarasan dan perdamaian dengan alam. Manusia harus selaras dengan asal usul dan sumber hewan agar semua itu dapat terpenuhi. Jika seseorang berdamai dengan Tuhan, maka ia juga akan berdamai dengan alam dan orang lain.¹⁶³

H. Paradigma Barat Memandang Alam Semesta

Manusia mengalami proses kemajuan dalam bidang sosial, ekonomi, budaya, dan aspek kehidupan lainnya, sebagaimana dibuktikan oleh sejarah peradaban manusia. Hal yang sama juga berlaku dalam sains. Di masa lalu, pemikiran mitos menjadi landasan konsep manusia tentang kosmos. Seiring berjalannya waktu, metode berpikir mistis tidak lagi dianggap cukup karena tidak mampu menjelaskan setiap aspek alam semesta. Akibatnya, beberapa upaya telah dilakukan untuk menggunakan kerangka pemikiran logis untuk menggambarkan kosmos.¹⁶⁴

¹⁶² Muhammad Ridhwan, "Ekosofi Islam: Kajian Pemikiran Ekologi Seyyed Hossein Nasr", dalam *tesis* (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009).

¹⁶³ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, terj. Ali Noer Zaman, hlm. 162-163.

¹⁶⁴ K. Bertens. *Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm 21.

Pandangan dan tindakan suatu kelompok masyarakat terhadap lingkungan dan alam sangat dipengaruhi oleh pandangan dunianya.

Menurut beberapa ahli, pola pikir dominan yang mengutamakan kepentingan manusia di atas segala pertimbangan lainnya menjadi akar permasalahan permasalahan lingkungan hidup. Keinginan manusia sendirilah yang menentukan nilai segala sesuatu di alam semesta. Kombinasi prinsip-prinsip ini disebut sebagai homosentris atau antroposentris.

Antroposentrisme berpendapat bahwa lingkungan atau alam semesta hanya boleh dilestarikan demi kepentingan manusia. Sumber daya alam di alam semesta hanya dipandang sebagai alat untuk memenuhi kebutuhan manusia. Pandangan antroposentris menyatakan bahwa manusia bukanlah bagian dari alam. Kuasa kreatif Tuhan menghasilkan manusia. Selain itu, manusia diciptakan untuk mengendalikan dan menundukkan alam. Benda-benda alam dan makhluk hidup lainnya, termasuk tumbuhan dan hewan, dikecualikan dari hukum yang mengatur masyarakat manusia. Oleh karena itu, sudut pandang antroposentris menimbulkan dualisme antara kosmos dan spesies lain di satu sisi, dan manusia di sisi lain. Oleh karena itu, sudut pandang antroposentris mengharuskan eksploitasi terhadap kosmos dimaknai sebagai ekspresi kehendak Tuhan. Tuhan pada dasarnya menciptakan manusia untuk memerintah dan menaklukkan alam.

Padangan ini muncul ditandai dengan abad Pencerahan. Banyak perubahan paradigma terjadi pada saat ini baik dalam sains maupun cara manusia berinteraksi dengan kosmos. Paradigma biologis alam semesta secara bertahap mulai ditinggalkan. Model mekanis kosmos merupakan sudut pandang yang berlaku selama ini. Cita-cita yang mendasari ilmu pengetahuan dan budaya global mengalami pergeseran akibat perubahan paradigma dari organik ke mekanistik.

Cara pandang mekanistik dipengaruhi oleh Rene Descartes (1596-1650). Descartes mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap evolusi filsafat Barat, mempengaruhi ilmu pengetahuan dan peradaban. Pemikiran Descartes memunculkan ungkapan *Cogito Ergo Sum*¹⁶⁵ (saya berpikir maka saya ada), yang telah meresap ke dalam pemikiran Barat tentang manusia dan kosmos. Tahap ini adalah tahap perayaan akal budi. Karena akal adalah landasan dan sumber pengetahuan, aspek lain seperti tubuh, intuisi, dan emosi sering kali diabaikan. Singkatnya, pengetahuan yang valid adalah pengetahuan rasional, atau validitas kebenaran yang

¹⁶⁵ Descartes disebut-sebut sebagai bapak filsafat modern. Filsafat modern diterjemahkan dalam karakter *Clara et Distincta*. Pernyataan itu bermakna bahwa realitas bisa dijelaskan secara jelas, lugas dan bisa dibedakan antara yang satu dan yang lain oleh kesadaran akal budi atau pikiran manusia. Dengan demikian, zaman modern itu ditandai oleh kebangkitan akal budi manusia sebagai subjek yang berpikir. Lihat. F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), hlm. 34-42.

menyimpang dari pemikiran yang masuk akal. Namun, pengaruh Descartes cenderung lebih kuat pada saat itu, seiring dengan berkembangnya pengetahuan empiris, yang menyatakan bahwa pengalaman adalah landasan yang dapat diandalkan dan akurat untuk mengetahui.

Paradigma mekanistik berpengaruh terhadap cara pandang manusia atas alam semesta. Perspektif rasionalitas berpendapat bahwa karena manusia adalah landasan pengetahuan dan merupakan makhluk rasional, maka bentuk-bentuk yang tidak termasuk dalam kategori ini adalah inferior. Alam semesta dipandang lebih rendah dibandingkan manusia karena tidak mempunyai kemampuan berpikir, dan sayangnya, alam semesta tidak dihargai dengan sendirinya. Kosmos (alam) dikaitkan dengan benda mekanis pada tingkat sudut pandang ini. Satu-satunya cara kerja kosmos dan komponen-komponennya adalah secara mekanis. Pandangan dualisme pada masa Pencerahan tegas tersirat. Gagasan bahwa alam berfungsi sebagai sistem mekanis dengan bagian-bagian berbeda yang interaksinya diyakini menentukan peristiwa alam muncul dari pemisahan tubuh dan jiwa.

Pada masa ini, lingkungan hidup menjadi pusat revolusi ilmu pengetahuan yang dimulai dengan validitas rasional sebagai landasannya. Hal ini ditandai dengan dualisme atau pemisahan. Setelah pertama kali mencoba memahami tatanan alam yang organik dan harmonis, sains mengalihkan fokusnya menjadi alat

untuk mengatur dan mengatur alam. Pemikiran Descartes berdampak besar pada pergeseran arah pemikiran ilmu pengetahuan dan filsafat pada abad ke-16 dan ke-17.¹⁶⁶

Teknik keraguan, atau skeptisisme yang parah terhadap segala hal, adalah pendekatan mendasar yang diajukan Descartes. Meragukan segala sesuatu, bahkan jenis informasi lainnya, adalah jalan menuju pemahaman yang valid dan akurat. Tidak diragukan lagi, manusia dapat sampai pada pengetahuan *clara et dictata* (pengetahuan yang jelas dan dapat dibedakan, dapat dibedakan). Fakta yang dipikirkan manusia adalah satu hal yang tidak dapat dipertanyakan; begitu seseorang memahami bahwa ia sedang berpikir, hal itu dianggap sebagai kenyataan yang tidak dapat diubah dan tidak dapat dipertanyakan lagi, karena akan bertentangan jika membantah bahwa ia sedang berpikir saat ini.

Oleh karena itu, orang-orang direduksi menjadi logika nalar karena ini adalah fakta yang tidak dapat disangkal yang dipikirkan orang. Aspek-aspek lain dari diri manusia dipandang lebih rendah daripada akal budi, yang merupakan dampak lain. Karena tubuh, intuisi, dan emosi dipandang inferior dan tidak logis, maka tidak dapat menghasilkan kebenaran ilmiah. Pola pikir ini mengarah pada keyakinan bahwa akal budi lebih penting daripada materi.

¹⁶⁶ Edy Syahputra Sihombing, "Reposisi Paradigma Terhadap Alam Semesta; Tawaran Refleksi Filosofis dan Teologis, hlm. 93-95.

Langkah selanjutnya adalah menyadari bahwa diri manusia adalah subjek dalam kaitannya dengan kosmos, yang dipandang sebagai entitas material yang tidak memiliki pikiran atau jiwa. semuanya bermuara pada cara manusia melihat dan berinteraksi dengan kosmos; segala sesuatunya dinilai dari sudut pandang manusia, yang memandang alam sebagai sumber pemenuhan kebutuhan manusia.

Model pemahaman rasionalitas yang berorientasi pada akal budi yang berpikir melahirkan model lain untuk sampai pada pengetahuan adalah model empiris. Pengalaman dianggap sebagai landasan dan sumber pengetahuan dalam pendekatan empiris. Namun pendekatan ini juga menggeser fokus ilmu pengetahuan yang tadinya bertujuan mengatur alam semesta dengan memahami keteraturannya dalam kaitannya satu sama lain. Menurut Bacon, *“Knowledge is Power”*¹⁶⁷ dalam situasi ini. Dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, masyarakat mempunyai kecenderungan untuk fokus memanfaatkan alam untuk kepentingannya sendiri dan menjadikannya sebagai objek.

Isaac Newton yang mencoba menggunakan kedua paradigma tersebut sebagai sumber pengetahuan merangkum konflik antara rasionalisme dan empirisme. Namun asumsi mekanis mendasar

¹⁶⁷ A. Sonny Keraf, *Filsafat Lingkungan Hidup: Alam Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan*, hlm. 33.

alam semesta tetap tidak berubah. Newton memiliki keyakinan yang sama dengan Descartes bahwa kosmos adalah mesin masif dengan prinsip yang jelas dan tidak berubah. Hasilnya, rangkaian sebab dan akibat dapat digunakan untuk meramalkan dan menjelaskan keseluruhan gerak alam semesta.

Disiplin ilmiah lainnya juga dipengaruhi oleh pendekatan mekanistik Descartes dan Newton. Misalnya, studi biologi menganggap makhluk hidup sebagai mesin dengan arsitektur berbeda. Dengan mengikuti pendekatan ini, organisme dapat dipahami dan direduksi menjadi bagian-bagian kecil. Gagasan bahwa aturan biologis dapat diterapkan pada hukum fisika dan kimia berasal dari keberhasilan pengaruh paradigma mekanistik terhadap biologi. Akibatnya, Julien de La Mettrie menulis buku mengerikan *Man a Machine*, yang memperlakukan manusia seperti mesin mati dengan hukum yang tetap dan dapat diprediksi.¹⁶⁸

Perubahan cara pandang yang terdapat dalam bidang fisika, biologi, dan matematika yang memperlebar paradigma mekanistik, berpengaruh juga dalam tatanan ilmu sosial. Misalnya, untuk memahami realitas sosial di masyarakat, John Locke juga menerapkan paradigma atomistik Newton. Menurut John Locke, pola perilaku orang-orang yang juga mempengaruhi masyarakat

¹⁶⁸ Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems* (New York: Anchor Books: 1996), hlm. 20.

dapat digunakan untuk mengamati dan mengacu pada hakikat masyarakat. Faktanya, Locke sependapat dengan Thomas Hobbes yang menyatakan bahwa manusia mempunyai kecenderungan untuk memangsa dan menghisap orang lain. Hanya konsensus dalam bentuk institusi yang kuat dan peraturan ketat yang menjamin keselamatan dan kesejahteraan semua orang serta ketertiban sosial yang dapat mengekang kecenderungan ini. Pola ini mengacu pada pola mekanistik Newton dan Descartes tentang alam semesta.¹⁶⁹

Sistem perekonomian yang cenderung bersifat konsumeris juga dipengaruhi oleh cara pandang yang mekanistik. Meskipun kadang-kadang bisa menjadi bumerang bagi manusia, kemajuan teknologi dapat dipandang sebagai suatu anugerah dan perayaan atas kreativitas dan nalar manusia. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi berdampak pada sistem perekonomian dengan mempengaruhi preferensi konsumen. Sikap membuang atau ketinggalan zaman pada akhirnya timbul dari dorongan untuk terus mengejar kebaruan, yang dipicu oleh pembaharuan sebagai daya kreatif nalar manusia dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Tuntutan produsen meningkat, keinginan konsumen akan hal-hal

¹⁶⁹ A. Sonny Keraf, *Filsafat Lingkungan Hidup: Alam Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan*, hlm. 64.

baru tertahan, dan kekhawatiran mengenai terbatasnya sumber daya alam mulai mengemuka.

Mengambinghitamkan sistem ekonomi yang dipaksa oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi adalah tidak adil. Lebih tepatnya, isu-isu ekologi adalah isu-isu yang mempengaruhi kaum borjuis, investor, dan anggota kelas atas yang mulai merasakan kelangkaan sumber daya mentah untuk manufaktur. Ada sejumlah faktor yang saling berhubungan, dan perubahan cara pandang manusia terhadap kosmos adalah sumber mendasar permasalahan yang terkadang luput dari perhatian. Setiap manusia, apapun tingkat sosialnya, rentan mengalami masalah ini.

Manusia didorong untuk melakukan demitologisasi sebagai akibat dari transisi dari pandangan dunia organik ke pandangan dunia mekanis, yang berarti bahwa penalaran logis menggantikan penalaran mitologis dan signifikansinya. Manusia didorong untuk melakukan demitologisasi alam guna mengukurnya berdasarkan kebutuhan manusia. Manusia mulai memisahkan diri dari alam semesta, yang menyebabkan mereka melepaskan diri dari alam dan mengklasifikasikannya sedemikian rupa sehingga hanya berguna bagi kepentingan manusia. Pada akhirnya, kosmos dipandang tidak memiliki nilai intrinsik di luar sudut pandang manusia.

Sudut pandang ini merupakan sumber permasalahan umat manusia saat ini dan menjadi katalisator krisis ekologi, yang berakibat pada kerusakan lingkungan dan bahkan bencana alam.

Karena manusia menempatkan dirinya sebagai subjek di luar alam dalam sistem mekanis dan alam biasanya dipandang lebih rendah daripada manusia, sudut pandang ini mengarah pada sikap eksploitatif terhadap kebutuhan manusia. Dengan demikian, dengan memandang alam semesta sebagai suatu sistem mekanis dari sudut pandang dualistik dan antroposentris, manusia saat ini seolah-olah telah kehilangan rasa kesatuannya dengan kosmos.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Edy Syahputra Sihombing, "Reposisi Paradigma Terhadap Alam Semesta; Tawaran Refleksi Filosofis dan Teologis. hlm. 98.

BAB III

EKOSUFISME SEYYED HOSSEIN NASR

A. Biografi Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr dilahirkan di Teheran, Iran, pada 7 April 1933.¹⁷¹ Beliau berasal dari keluarga yang cukup terpelajar. Seyyed Valiallah Nasr¹⁷² adalah nama ayah Seyyed Hossein Nasr, yang merupakan seorang dokter dan sekaligus seorang pendidik untuk Dinasti Qajar (1794-1925 M), sebelum kemudian diangkat menjadi menteri di masa Dinasti Reza Syah (1944-1979 M).¹⁷³ . Dia adalah Menteri Pendidikan di bawah Reza Shah. Kemahirannya dalam bidang filsafat Islam dan Persia saat itu, serta keterbukaannya terhadap keberadaan pola pikir kontemporer menjadi alasannya.

"Nasr" berarti "kemenangan" dengan sendirinya. Istilah tersebut berasal dari gelar “nasr al-attiba” (kemenangan dokter) yang diberikan kepada leluhurnya, Profesor Nasr, oleh Raja Persia. Selain itu, Nasr berasal dari keluarga sufi. Salah satu nenek moyangnya, Mulla Seyyed Muhammad Taqi

¹⁷¹ Seyyed Hossein Nasr, *An Intellectual Autobiography*, dalam *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, (ed.) Lewis Edwin Hawn, Randall E. Auxier, and Lucian W. Jr. Stone, (Chicago: Open Court, 2001), hlm. 1

¹⁷² Sumber lain menulisnya dengan ejaan Seyyed Waliyullah, tetapi penulis memilih menggunakan ejaan Seyyed Valiyullah, sebagaimana asli tertulis dalam autobiografi yang ditulis oleh Nasr sendiri.

¹⁷³ A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 287.

Poshtmashhadi, adalah seorang tokoh yang dihormati dan terkenal di wilayah Khaosan. Pemakamannya terletak berdekatan dengan makam Shah Abbas, Raja Shafawi. Banyak peziarah yang terus mengunjungi makam saat ini.¹⁷⁴

Ayahnya Seyyed Valiallah dibesarkan dalam keluarga yang berpendidikan tinggi dan taat. Studi Islam klasik dan kekayaan klasik budaya Persia, termasuk ilmu kedokteran, adalah bidang studi ayahnya. Ia menerima gelarnya dari Dar al-Funun, satu-satunya sekolah kedokteran di Persia pada saat itu. Karena Seyyed Valiallah tidak pernah bepergian ke luar Iran untuk mengejar tujuan akademis atau spiritual, ia dikategorikan sebagai sarjana tradisional¹⁷⁵ Iran. Di negara Iran, sebagian besar masyarakatnya menganut prinsip-prinsip Islam. Secara politik, Iran telah diperintah oleh penguasa Islam sejak

¹⁷⁴ Zailan Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, dalam *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*, (Chicago: ABC International, 1999), hlm. 9.

¹⁷⁵ Secara tradisional golongan ulama (mullah) mempunyai peranan penting dalam kehidupan politik Iran sesuai dengan ajaran madzhab Syi'ah. Madzhab Syi'ah secara tegas menganggap bahwa antara agama dan politik tidak bisa dipisahkan. Manifestasi dari doktrin tersebut, maka para ulama harus terlibat secara langsung dalam kehidupan politik. Namun sejak masa Reza Shah peranan kaum agamawan sudah mulai dihapuskan. Hal inilah kemudian yang mendorong para ulama semisal Valiollah memberikan penentangan terhadap pemerintahan Shah. Lihat WF. Abboushi, "Politik di Iran", dalam Mochtar Mas'ood dan Comin Mas Andrews (ed), *Perbandingan Sistem Politik*, (Yogyakarta: UGM Press, 1981), h. 152.

masuknya Islam pada tahun 637 M, tepatnya sejak tahun 750 M.¹⁷⁶

Selain itu, ia mempelajari ajaran Ibnu Sina tentang pengobatan tradisional Islam. Hingga pada akhirnya ia menjadi guru besar dan administrator di bidang pendidikan. Selain itu, ia menjabat sebagai dekan di banyak fakultas di Universitas Teheran dan rektor Teacher's College. Dia dipuji karena membantu membangun sistem pendidikan kontemporer di wilayah yang sekarang disebut Iran. Selain itu, ia adalah seorang filsuf, khususnya di bidang etika, dan ia menulis buku Persia terkenal *Danish wa Akhlaq* (Pengetahuan dan Etika).¹⁷⁷

Islam terus memberikan pengaruh yang signifikan terhadap Iran di sejumlah bidang sebelum Reza Shah naik ke tampuk kekuasaan. Tradisi Islam mulai memudar di bawah pemerintahan Reza karena akademisi Islam tradisional tidak mampu menjawab permasalahan masyarakat kontemporer. Reza Shah, sebaliknya, berupaya mengintegrasikan unsur-unsur budaya Barat karena ia yakin hal itu dapat meningkatkan peradaban Iran.

¹⁷⁶ Nasir Tamara, *Revolusi Iran*, (Jakarta: Sinar kasih, 1980), hlm. 26.

¹⁷⁷ Seyyed Hossein Nasr, *An Intellectual Autobiography*, dalam *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, (ed.) Lewis Edwin Hawn, Randall E. Auxier, and Lucian W. Jr. Stone, hlm. 4

Sejumlah akademisi menilai eksistensi prinsip agama Islam yang sudah lama mendarah daging di masyarakat Iran terancam oleh kehadiran budaya Barat. Ketika budaya Barat menyebar ke seluruh Iran, wajah baru budaya pun muncul. Akibatnya, pertumbuhan Iran di segala bidang, termasuk pendidikan, mulai berubah arah. Pendidikan konvensional yang diajarkan selama ini nampaknya belum mampu menjawab seluruh permasalahan peradaban. Sementara itu, sistem pendidikan yang diperkenalkan oleh Barat tampak lebih menjanjikan meskipun bersifat sekuler.

Sebagai ulama ternama saat itu, Valiallah sadar betul bahwa peradaban Islam tradisional sedang menghadapi kesulitan dari dunia kontemporer yang merambah bangsanya. Ini merupakan kewajiban penting bagi ulama tradisional. Valiallah menyadari sepenuhnya bahwa ancaman bahaya modernitas tidak dapat diatasi sampai seseorang mampu memahami setiap jenis pendekatan ilmiah yang muncul dari dunia kontemporer. Seyyed Valiallah menyadari hal ini dan mendorong putranya untuk bersiap mengenyam pendidikan di luar negeri setelah menguasai tradisi sastra dan ilmiah Islam yang mapan, yang kaya akan prinsip-prinsip spiritual. Seyyed Valiallah membesarkan cucunya sesuai dengan norma Islam yang ketat, normatif, dan kaku. Kadang-kadang, ia bahkan mendorong anak-anaknya

untuk terus belajar dan berkomitmen untuk mengingat puisi dan puisi Persia terbaik.

Namun Valiallah melakukan hal tersebut karena ia yakin bahwa tidak mungkin melestarikan tradisi bangsanya tanpa mampu memahami tradisi Barat yang mengancam akan menyalipnya, bukan karena ia cuek terhadap dampak yang ditimbulkan oleh masyarakat modern. Ia pun berupaya melawan dampak tradisi kontemporer dengan menggunakan adat istiadat bangsanya sebagai basis. Hal ini terlihat dari keinginannya yang kuat untuk menyekolahkan anaknya ke Barat setelah ia menguasai adat istiadat bangsanya dan tradisi Islam yang murni.

Tak lama setelah memutuskan untuk mengirim Nasr ke luar negeri, ia jatuh sakit akibat kecelakaan. Khawatir dengan peluang kesembuhannya, Valiallah mengambil keputusan untuk menyekolahkan putranya yang berusia 13 tahun ke sekolah menengah Amerika. Nasr diketahui meninggal beberapa bulan setelah kepergiannya.¹⁷⁸

Ayah Seyyed Hossein Nasr menjadi mentor moral dan intelektual pertamanya. Ayahnya juga memiliki perpustakaan yang luar biasa. Ada ribuan buku, termasuk karya berbahasa

¹⁷⁸ William C. Chittick, "Pengantar" dalam Mehdi Amin Razavi dan Zailan Moris, *The Complete Bibliography of the Works Of Seyyed Hossein Nasr From 1958 through April 1993*, (Kuala Lumpur: Islamic Academy Of Science of Malaysia, 1994), h. xiii.

Perancis. Michel Montaigne, Charles-Louis Montesquieu, Rene Descartes, Blaise Pascal, Francois Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, Plato, dan Aristoteles termasuk di antara nama-nama yang pertama kali ditemui Nasr berkat perpustakaan itu. Selain itu, ayahnya adalah seorang pendidik sistematis di bidang pikiran dan jiwa yang fasih dalam beberapa disiplin filsafat, agama, serta tradisi intelektual dan ilmiah Barat. Nasr dibesarkan dan dididik di lingkungan tersebut, namun dengan gaya yang sangat Persia. Meskipun demikian, ia menerima pengetahuan dan gagasan ilmiah Barat serta konsep intelektual dari tradisi lain.

Oleh karena itu, tidak mengherankan jika gagasan Nasr tidak bersifat eksklusif atau tertutup. Kenyataannya, Nasr menyumbangkan gaya berpikir yang lebih luas dan umumnya komprehensif. Meskipun masih didasarkan pada tradisi yang dijunjung tinggi, namun terbuka untuk menerima banyak pandangan. Ini juga menjadi dasar cara berpikirnya. Menurut pernyataan Nasr, "universalisme dalam arti yang paling positif meresap ke dalam atmosfer tempat saya dibesarkan tanpa bermaksud melemahkan fondasi budaya tradisional Persia tempat saya dibesarkan."

Meski Ashraf Nasr, ibu dari Seyyed Hossein Nasr, berasal dari latar belakang yang berbeda, namun mereka memiliki minat yang sama dalam bidang agama dan intelektual. Salah satu tokoh

agama dan politik paling terkenal dalam sejarah Persia kontemporer, kakeknya Syekh Faḍlallah Nūri adalah seorang ulama Syiah ('alim) terkenal pada zamannya. Namun, pemerintah saat itu menangkapnya dan menjatuhkan hukuman mati karena menentang Revolusi Konstitusi 1906. Pemecatan salah satu individu paling berpengaruh pada masanya, yang pernah dikunjungi Shah di rumahnya, merupakan hal yang belum pernah terjadi sebelumnya. Akibatnya, jiwa atau kondisi mental semua keturunan langsungnya rusak parah. Banyak di antara mereka yang akhirnya beralih ke modernisme radikal dari pandangan agama yang paling tradisional. Bahkan salah satu cucunya memutuskan bergabung dengan Partai Komunis Iran (Tudeh) dan menjadi sekretaris jenderal.¹⁷⁹

Putri sulungnya, Ashraf Nasr, diterima di satu-satunya sekolah menengah dan universitas khusus wanita pada saat itu dan merupakan salah satu lulusan pertama sekolah tersebut. Oleh karena itu, dia adalah salah satu perempuan terpelajar dan kontemporer pertama di Iran yang menggabungkan keyakinan Islamnya dengan kecenderungan intelektual tertentu untuk terlibat dalam aktivitas yang berkaitan dengan hak-hak perempuan, struktur sosial yang mendukung tujuan perempuan,

¹⁷⁹ Zailan Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr, dalam Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*, hlm. 10.

sebagai pertarungan intelektual, dan kemanusiaan. Tapi seperti ibunya (nenek Nasr), dia sama-sama tertarik pada sastra Persia dan mempelajari dan bahkan menghafal sejumlah besar puisi Persia dan Arab. Selain itu, ketika Nasr masih kecil, ibunya membawanya ke tempat-tempat ziarah penting seperti Qom dan Hadrat-i' Abd al-'Azim di luar Teheran, yang memberinya pengalaman suci yang tidak akan pernah ia lupakan. Nasr juga belajar tentang adat istiadat Islam, khususnya shalat sehari-hari, dari ibunya.

Sebagai anak tertua, Nasr mendapat semua perhatian yang dibutuhkannya untuk studinya, khususnya di rumah di mana puisi diucapkan secara terbuka seperti udara pagi dan isu-isu budaya dan agama selalu dibahas. Ketika Nasr masih berada di tahap prasekolah, orang tuanya mulai mengajarnya sejak usia muda, menghabiskan waktu berjam-jam setiap minggunya untuk mengajarnya puisi Persia, ayat-ayat Alquran, dan bahkan sejarah—terutama sejarah suci. Nasr adalah pembelajar awal yang mulai menulis dan membaca pada usia tiga tahun.

Nasr kecil dibesarkan dalam budaya yang sangat Syiah. Setelah menyelesaikan pendidikan formal dasar di Teheran, ayahnya mengirimnya untuk belajar filsafat, tasawuf, dan Kalam di bawah bimbingan Thabathaba'i (1892–1981). Ia belajar menghafal puisi Persia dan Alquran di lembaga ini.

Dia dibesarkan dalam budaya yang sangat Syiah. Saat kuliah di *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), sebuah universitas di Amerika, ia mempelajari adat istiadat Barat. Ia lulus dengan gelar *Bachelor of Science* (B.Sc.) dalam bidang sejarah sains dari universitas ini. Selain belajar filsafat Barat¹⁸⁰ kontemporer dari Bertand Russell (w. 1970), ia juga secara mandiri mempelajari ilmu-ilmu Timur di MIT, antara lain Budha, Kristen, dan Islam. Ia mempelajari agama Hindu di bawah bimbingan George de Santillana. Melalui karya René Guénon (1886–1951), A.K. Coomaraswamy (1877–1947), F. Schuon (1908–1998), dan Titus Burckhardt (1908–1984), Santillana juga memperkenalkannya pada gagasan Timur.¹⁸¹

Selain itu, di bawah pengawasan H.A.R. Gibb, dia menerima gelar Ph.D. dari Universitas Harvard di Amerika Serikat pada tahun 1958 untuk disertasinya, "Pengantar Doktrin Kosmologis Islam," yang kemudian diterbitkan dengan judul yang sama pada tahun 1964.¹⁸² Sains dan Peradaban dalam

¹⁸⁰ Jane I. Smith, "*Seyyed Hossein Nasr*", dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Word* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1995), hlm. 230

¹⁸¹ William C. Chittick, "Pengantar" dalam Mehdi Amin Razavi dan Zailan Moris, *The Complete Bibliography of the Works Of Seyyed Hossein Nasr From 1958 through April 1993*, hlm. xiv.

¹⁸² Abdul Hamid, *Konsep Tradisi Menurut Seyyed Hossein Nasr (Tesis)* (Jakarta: UIN Jakarta, 2022), hlm. 34.

Islam adalah judul cetakan ulang versi yang diperbarui pada tahun 1968.¹⁸³

Warisan intelektual Iran dalam sejarah pemikiran dianggap sebagai kawasan yang memberikan contoh kegigihan evolusi pemikiran keagamaan, khususnya tasawuf dan filsafat. Salah satu kekuatan utama bagi evolusi filsafat teologis ini adalah warisan agama Syiah. Pada masa ketika warisan intelektual Islam (Sunni) di seluruh dunia sedang memudar, lahirlah para pemikir besar di wilayah ini. Tokoh-tokoh berikut dapat disebutkan: Mulla Sadra (wafat tahun 1571), Mir Damad (wafat tahun 1632).¹⁸⁴

Ia diangkat sebagai Profesor Sains dan Filsafat Islam di Universitas Teheran sekembalinya dari Amerika. Dia menjabat sebagai Ketua Agha Khan untuk studi Islam di Universitas Amerika di Beirut dari tahun 1962 hingga 1965 dan menjabat sebagai dosen tamu di Universitas Harvard. Dekan Fakultas Sastra dan Seni Universitas Teheran selama empat tahun (1968–1972), sekaligus menjabat sebagai wakil rektor dari tahun 1970–1971. Sebelum berangkat dari Iran menjelang Revolusi Iran

¹⁸³ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, Cet. Ke 4, 1999) Vol. 2, hlm. 80-82.

¹⁸⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis*. Terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ (Yogyakarta: CIIS Press, 2015), hlm. 77

(1979), ia menjabat sebagai konselor di Universitas Teknologi Arya Mehr di Teheran.

Nasr mendirikan Akademi Filsafat Kekaisaran Iran di bawah Shah Mohammad Reza Pahlevi (1919–1979) dan menjabat sebagai presidennya dari tahun 1975 hingga 1976. Ia mendirikan Husainiyyah Irsyad bersama Muthahhari dan Syari'ati. Sebelum lembaga tersebut dibubarkan pada tahun 1973, Nasr meninggalkan Husainiyah Irsyad dengan alasan penafsiran Syari'ati terhadap Islam di sana berusaha menggambarkan Islam sebagai revolusi agama dengan menghilangkan komponen spiritualnya. Nasr memilih untuk tidak kembali ke Iran ketika dia berada di Amerika Serikat menjelang revolusi. Dia adalah seorang profesor di Universitas George Washington dan Universitas Temple.

Three Muslim Sages (1964) adalah karya setelah disertasinya. Tiga mazhab penting dijelaskan dalam buku Universitas Harvard ini: 1) paripatetis (masysaiyah), 2) iluminasi ishraqiyah, dan 3) gnosis (irfân). Ia kemudian menulis *Ideal dan Realitas Islam* pada tahun 1966.¹⁸⁵ Ia menggambarkan Islam ideal dan realitas historis Islam, yang memiliki banyak varian, dalam karyanya.

¹⁸⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*. Terj. Abdul Rahman Wahid dan Hasyim Wachid (Jakarta: LAPENNAS, 2011).

B. Konsep Spiritualitas dan Tasawuf Seyyed Hossein Nasr

Tiga budaya mempengaruhi pemikiran Nasr: Persia, Syi'ah, dan Sufisme. Apresiasi Nasr terhadap kekayaan klasik Islam yang terdapat dalam tulisan Ibnu Sina, Ibnu 'Arābi, Suhrawardi, dan Mulla Sadra bukanlah hal yang tidak terduga mengingat masa kecilnya. Orang-orang ini telah membentuk banyak idenya dan menjadi panutan. Ia juga mampu mengapresiasi permata intelektual Barat karena latar belakang pendidikan Baratnya yang kuat. Ia berada dalam posisi unik untuk menulis dan berbicara secara otoritatif mengenai interaksi rumit dan hubungan antara Timur dan Barat, tradisi dan modernisasi, berkat perpaduan yang tidak biasa ini.

Di Barat, Nasr juga membaca karya penulis ortodoks seperti Titus Burckhardt, Frithjof Schuon, dan René Guénon.¹⁸⁶ Dalam tradisi Timur, Nasr mengapresiasi karya-karya tradisionalis seperti Ibnu 'Arābi, Mulla Sadra, dan Suhrawardi. Kedua gerakan dalam kekayaan pemikiran tradisional ini pada akhirnya mengubah Nasr menjadi pribadi tradisionalis yang luar biasa dan

¹⁸⁶ Mohammad Subhi, "Manusia Teomorfis dalam Antropologi Metafisis Seyyed Hossein Nasr", *Disertasi* (Sekolah Tinggi Filsafat Driyakara, 2020), hlm. 6-9.

memberikan pengaruh yang signifikan terhadap cara berpikirnya.¹⁸⁷

Memang Nasr adalah orang yang cara berpikirnya yang khas dikemas dalam kerangka tasawuf, namun dalam makna yang lebih modern dan kekinian (neosufisme). Salah satu bagian dari tasawuf yang sangat menekankan aktivitas adalah neosufisme Nasr. Di sisi lain, tasawuf mendorong penganutnya untuk mempraktikkan pelepasan batin demi mencapai tingkat pencerahan spiritual tertinggi daripada memaksa mereka untuk menyerah atau bahkan meninggalkan kehidupan mereka di bumi. Karena ia yakin bahwa ide-ide terkini dan kontemporer jauh dari inti kehidupannya, Annimarie Schimmel menyebutnya sebagai pemikir mistik modern. Sebagai keadaan manusia dimana seseorang kehilangan kesadaran akan kepribadian dirinya yang sebenarnya.¹⁸⁸

Metafisika sufi berpendapat bahwa manusia adalah makhluk dengan beberapa lapisan realitas. Pertama, tingkat fisik, yaitu bentuk yang terlihat. Kedua, manusia mempunyai realitas psikologis yang mempunyai lapisan-lapisan lain di atas tingkat tersebut. Ketiga, manusia mempunyai kapasitas

¹⁸⁷ Dwi Wahyuni, Syukri Al Fauzi Harlis Yurnalis, and Mhd Idris, "Filsafat Perenial dan Dialog Agama: Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr," dalam *Jurnal Al-Aqidah* Vol. 13, No. 1 (2021), hlm. 107.

¹⁸⁸ Maftukhin, *Filsafat Islam* (Yogyakarta: Teras, 2012), hlm. 207-208.

imajinasi yang berkaitan dengan alam psikis dan bidang imajinasi kehidupan kosmis. Akal tercermin dalam pikiran, yang menempati urutan keempat. Kelima, manusia memiliki beberapa tingkat kecerdasan, yang sekali lagi sejalan dengan tatanan kosmis dan metakosmik yang dapat dipahami. Pada tingkatan ini, akal diasosiasikan dengan ruh pada hakikatnya dan tingkatan yang paling agung. Terakhir, Yang Ilahi, Diri semua makhluk, tinggal di dalam diri kita masing-masing. Karena pengetahuan tertinggi adalah tentang keberadaan, maka ada kemampuan yang dapat mengetahui masing-masing tingkat realitas ini baik di dalam maupun dalam kaitannya dengan tingkat-tingkat keberadaan lainnya.

Mencapai Tuhan dalam hidup ini dan sampai pada “Kebenaran” melalui jalan tarekat adalah tujuan tasawuf. Satu-satunya hukum yang dapat menawarkan bentuk-bentuk amalan yang sakral, satu-satunya pintu gerbang di dunia yang terus berubah ini, dan jalan paling cocok menuju “Alam Semesta Zat Tak Berwujud” yang kekal semuanya disediakan oleh Hukum Tuhan, yaitu Haqiqah, sumber dari kedua hal tersebut. Hukum dan Jalan itu sendiri, akan lebih menyadarinya dibandingkan siapapun.

Untuk menyatukan eksistensi manusia, Nasr menggunakan tasawuf sebagai jalan spiritual yang juga bersifat intelektual. Menurut Nasr, aktivitas utama di antara semua model pemikiran

sufistik dan intelektual adalah kontemplasi, atau pemikiran mendalam. Menurut Nasr, tasawuf bukan tentang orang-orang yang harus hidup sejauh mungkin dari dunia material, melainkan tentang orang-orang yang ingin berinteraksi dengan dunia sambil melakukan aktivitas introspektif dan kontemplatif. Sebagaimana yang Nasr katakan, demikian,

*“Sufism in an active participation in the spiritual path an is intellectual in the real meaning of this word. Contemplation in Sufism is the highest from of activity and in fact Sufism has always integrated the active and contemplative live.”*¹⁸⁹

Dalam perjalanannya definisi spiritualitas selalu mengalami perubahan tentang spiritual. Dalam konsepsi definitive paling awal spiritualitas memang berkaitan erat dengan wujud kesucian yang kudus atau *the sacred* yang menyifati diri ketuhanan dalam agama-agama.¹⁹⁰

Spiritualitas dalam konsep yang diusung Nasr merupakan jawaban dari konsep sufistik yang klasik dan konsep modernitas yang kelewat batas dalam menyikapi perubahan dunia. Dua pandangan ini menurut Nasr memiliki sisi negatifnya sendiri.

¹⁸⁹ “Sufisme dalam partisipasi aktif sebagai jalan spiritual adalah kerja intelektual dalam arti sebenarnya dari kata ini. Kontemplasi dalam tasawuf merupakan aktivitas tertinggi dan pada kenyataannya tasawuf selalu mengintegrasikan kehidupan aktif dan kontemplatif.” Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Chicago: ABC International Group, Inc., 2000), hlm. 127

¹⁹⁰ Muhammad Mustofa Hilmi, *Ibnul Faridh wa al-hubbul Ilahi* (Cairo: darul Maarif), hlm. 67-68.

Konsepsi sufistik klasik tersebut cenderung mengabaikan dunia dan sementara pola hidup modernitas lebih mementingkan dunia dengan orientasi progresifitas yang justru menanggalkan spritualitas. Untuk itu Nasr berkeyakinan bahwa keterhubungan antara dunia material the sacred dengan dunia material yang profane menjadi suatu keniscayaan untuk membangun dunia saat ini.¹⁹¹

Menurut Nasr, alam spiritual adalah sebuah dimensi yang nampaknya sangat besar, tidak dapat diakses, dan jauh sekali. Tuhan dalam arti Yang Maha Kuasa bersemayam dalam realitas metafisik dan transenden yang sekaligus memerlukan kehalusan yang bersifat mistik dan suprarasional.¹⁹²

Dengan demikian, ada hubungan antara dunia manusia dan kosmos Tuhan. Keberadaan semua filsuf sejak zaman Yunani kuno selalu didasarkan pada upaya memberi makna dan pemahaman terhadap wujud Tuhan; sebenarnya, upaya manusia untuk menerobos penghalang yang tidak dapat ditembus antara Tuhan dan manusia tidak pernah dilakukan. Meskipun demikian, keduanya didasarkan pada epistemologi yang berbeda. Namun dalam hal ini, aliran paradigmatik menyangkut

¹⁹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and The Order of Nature*, (English: Oxpord University Press), hlm. 48-49.

¹⁹² Seyyed Hossein Nasr, *Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, hlm. 7.

keterkaitan antara ilmu pengetahuan yang diwakili oleh manusia dan spiritualitas yang digambarkan oleh Tuhan.¹⁹³

Perilaku sosial diyakini mencerminkan spiritualitas, menunjukkan bahwa "Pengalaman Suci" juga memengaruhi semua perilaku sosial manusia. Dalam pengertian ini, spiritualitas menjadi titik fokus aktivitas manusia, dan setiap perilaku—baik atau buruk—harus dipandang sebagai bagian dari spiritualitas. Tingkah laku sosiologis (spiritualitas) yang mendominasi tatanan kehidupan bermasyarakat mau tidak mau akan mencemari tatanan baik dan jahat ini, sehingga menyebabkan kepingan-kepingan spiritualitas itu menggumpal dan menyempit menjadi satu corak. Begitulah cara spiritualitas menentukan apa yang baik dan buruk dalam hidup.¹⁹⁴

Karena Allah menciptakan manusia sebagai khalifah di muka bumi ini untuk dapat berbuat baik sesuai dengan ketentuan yang telah Allah sebutkan dalam wahyunya, maka manusia dan alam mempunyai hubungan yang sangat erat. Manusia membutuhkan Tuhan untuk menemukan jati dirinya sebagai makhluk Tuhan yang beretika. Sementara itu, alam sendiri mengharuskan manusia untuk merawatnya dan tidak

¹⁹³ Seyyed Hossein Nasr, *Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, hlm. 8.

¹⁹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, hlm. 9.

memanfaatkannya secara berlebihan. Masyarakat perlu kembali pada kerohanian agar tidak mencemari lingkungan karena akan mampu membedakan perbuatan baik dan buruk.

Dalam hal ini, Nasr menawarkan gagasan yang dikenal dengan nama *Scientia Sacra* untuk menjelaskan pemahaman mendalam tentang kosmos dari sudut pandang Islam. Ungkapan tersebut ia gunakan untuk menggarisbawahi bahwa pemahaman menyeluruh terhadap ajaran agama sama pentingnya dengan ilmu pengetahuan saat ini dalam memperoleh informasi tentang alam semesta yang sebenarnya.¹⁹⁵

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa *Scientia Sacra* adalah sumber pengetahuan manusia yang paling mendasar dan mencakup kebenaran hakiki. Menurut ajarannya, *Scientia Sacra* merupakan sumber ilmu yang dapat membantu masyarakat dalam memahami secara benar makna fenomena alam, selain bermanfaat bagi keyakinan dan keimanan seseorang. *Scientia Sacra* mencakup berbagai pengetahuan, termasuk filsafat, sains, seni, dan ilmu agama. Ia berkhutbah bahwa setiap orang yang

¹⁹⁵ Syarif Hidayatullah, "Konsep Ilmu Pengetahuan Syed Hussein Nasr: Suatu Telaah Relasi Sains Dan Agama," dalam *Jurnal Filsafat* 28, no. 1 (2018), hlm. 113, <https://doi.org/10.22146/jf.30199>

ingin bertahan hidup dan mendapatkan manfaat yang sejati harus memiliki pengetahuan tentang *Scientia Sacra*.¹⁹⁶

Scientia Sacra dalam pandangan Nasr merujuk pada metafisika yang dipandang merupakan puncak ilmu pengetahuan tentang Yang Real. *Scientia Sacra* dipandang sebagai pengetahuan suci yang ada di setiap wahyu, yang juga adalah pusat yang menentukan tradisi, yang dalam tradisi Islam disebut sebagai *al-ilm al-huduri*, yang berarti pengetahuan tentang yang ‘hadir’.¹⁹⁷ Akan tetapi terdapat perbedaan makna antara metafisika dalam pandangan Nasr dengan metafisik dalam pandangan Barat. Metafisika dalam pandangan Barat dipandang sebagai suatu aktivitas mental ketimbang aktivitas fisik. Metafisika juga dipandang sebagai pengetahuan setelah yang fisik. Di sisi lain, metafisika dipandang oleh Nasr sebagai pengetahuan superior dan dasar, yang mencakup kaidah-kaidah segala bentuk ilmu pengetahuan dan dianggap sebagai hikmah yang mendahului atau mendasari “yang fisik”.

Scientia Sacra adalah pengetahuan yang berisi kebenaran hakiki tentang kosmos dan segala isinya, menurut teori ontologis. Seyyed Hossein Nasr mendefinisikan *Scientia Sacra*

¹⁹⁶ Ummu Kulsum, “Pemikiran Seyyed Hossein Nasr: Nilai Pendidikan Islam Tradisional Ditengah-Tengah Kemodernan,” dalam jurnal *Ahsana Media* 5, no. 1 (2019), hlm. 73–80, <https://doi.org/10.31102/ahsana..5.1.2019.73-80>

¹⁹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (New York: State University of New York Press), hlm. 119.

sebagai ilmu yang berkenaan dengan hakikat sebenarnya alam semesta dan segala isinya, yang dipandang sebagai cermin keagungan dan kemuliaan Allah. Rusydi membenarkan adanya sisi tersembunyi alam ini, dengan menyatakan bahwa seluruh kosmos dan seluruh isinya yang diamati manusia sehari-hari, terdapat tanda-tanda yang tertulis (Al-Qur'an dan As-Sunnah) dan tersirat.¹⁹⁸

Dari sudut pandang epistemologi, *Scientia Sacra* merupakan ilmu yang diperoleh dari pemahaman menyeluruh terhadap ajaran agama, khususnya Islam. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa pemahaman menyeluruh terhadap ajaran agama yang mengungkap hakikat fundamental alam semesta dan segala isinya sama pentingnya dengan ilmu pengetahuan saat ini dalam memperoleh informasi tentang alam semesta yang sebenarnya. Kosim mendukung pernyataan ini dengan menyatakan bahwa ilmu pengetahuan dalam Islam mempunyai dasar yang kuat (Al-Qur'an dan As-Sunnah) dan dapat diambil dari ranah fisik dan metafisik.¹⁹⁹

Terakhir, *Scientia Sacra* merupakan informasi yang sangat berharga dan bermanfaat bagi keberadaan manusia dari sudut

¹⁹⁸ Akhmad Rusydi, "Tafsir Ayat Kauniyah," dalam jurnal *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan* 9, no. 17 (2018), <https://doi.org/10.35931/aq.v0i0.56>

¹⁹⁹ Mohammad Kosim, "Ilmu Pengetahuan Dalam Islam (Perspektif Filosofis-Historis)," dalam jurnal *Tadrīs* 3, no. 2, tahun. 2008, hlm. 122–40.

pandang aksiologis. Seyyed Hossein Nasr berpendapat bahwa *Scientia Sacra* adalah ilmu yang dapat membantu manusia memahami dengan benar pentingnya peristiwa alam sehingga mereka dapat bertahan hidup dan benar-benar memperoleh manfaat darinya. Aksiologi jenis ini sejalan dengan yang diungkapkan oleh Rosnawati dkk, yang menjelaskan bahwa tujuan ilmu pengetahuan adalah untuk membebaskan manusia dari kebodohan itu sendiri dan untuk memberikan arahan dan jawaban.²⁰⁰

Oleh karena itu, tasawuf merupakan puncak inti spiritual Islam dan komponen ajarannya yang paling universal. Tasawuf, puncak spiritualitas dan inti doktrin Islam, diibaratkan dengan jiwa yang memberi kehidupan pada tubuh.

C. Paradigma Barat dan Timur menurut Seyyed Hossein Nasr

Berbicara tentang sebuah kebudayaan Islam atau tentang beberapa buah kebudayaan di dalam peradaban Islam, tergantung pada apa arti istilah kebudayaan yang dalam keadaan apapun, merupakan sesuatu yang baru dalam dunia Islam dan digunakan di bawah pengaruh langsung penggunaan istilah ini dalam bahasa-bahasa Barat. Namun jika kita perhatikan unsur-unsur spiritual dan intelektual yang menentukan kehidupan

²⁰⁰ Rosnawati dkk, "Aksiologi Ilmu Pengetahuan Dan Manfaatnya Bagi Manusia," dalam Jurnal *Filsafat Indonesia* 4, no. 2, tahun. 2021, hlm. 186–94. <https://doi.org/10.36418/syntax-idea.v3i11.1571>

masyarakat tradisional dan mendefinisikan kebudayaan sedemikian rupa sebagai sesuatu yang mengandung unsur-unsur dasar ini, maka tanpa diragukan lagi terdapat sebuah kebudayaan Islam dengan kawasan-kawasan tertentu atau dunia-dunia di dalamnya.

Dunia-dunia yang dipersatukan oleh ruh dan bentuk tradisi yang suci (sakral) dan dipisahkan oleh faktor etnik, bahasa, geografi lokal dan faktor-faktor lainnya. Sebuah peradaban tradisional seperti Islam didominasi oleh sebuah norma Ilahi, oleh sebuah ‘gagasan pokok’, atas wadah duniawinya, sementara tiap wadah diberi kebebasan untuk mengembangkan potensi-potensi bawaanya di dalam tradisi Islam yang ke dalamnya ia diintegrasikan, dan karenanya melahirkan sebuah ‘dunia’ atau ‘kawasan’ khusus di dalam matriks umum tradisi yang bersangkutan.²⁰¹

Mempelajari tipologi kebudayaan Islam berarti memperhatikan batas-batas dan wajah ‘dunia’ ini seperti Arab, Iran, Turki, Melayu dan Afrika Hitam di dalam keseluruhan kebudayaan Islam dan menganalisa pola-pola kompleks yang ada di dalam masing-masing ‘dunia’ ini.

²⁰¹ Seyyed Hossein Nasr, “Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual”, dalam Jurnal *ULUMUL QUR’AN: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. 1, No. 1, tahun 1989. hlm. 78.

Dalam hal ini, kriteria dengan nama ‘dunia’ yang bermacam-macam itu dapat dibedakan dan ditetapkan. Banyak faktor, yang dapat disebutkan satu persatu yang masing-masing dari mereka atau biasanya lebih dari satu dalam kombinasi satu dengan yang lainnya, bertanggung jawab atas penciptaan ‘dunia’ kebudayaan ini dan yang dapat dipakai sebagai kriteria untuk melukiskan dan menggambarkan.

Sejauh menyangkut pembuluh duniawi tradisi, ternyata ciri-ciri etnis dan rasial bangsa-bangsa yang telah memeluk Islam merupakan faktor yang sangat menentukan keberagaman budaya lokal. Ciri-ciri ini telah mempengaruhi bahasa dan kesusastraan, segala macam bentuk seni, termasuk pakaian, perhiasan, variasi dan gaya kaligrafi dan arsitektur, musik dan sebagainya. Pada kenyataannya banyak mahasiswa sejarah Islam yang hanya membagi kebudayaan Islam ke dalam berbagai jenis, tergantung kriteria etnis atau bahasanya, sehingga orang menjadi terbiasa untuk bicara soal Islam Arab, Persia atau Melayu.²⁰²

Dalam beberapa kasus, bahasa dan kasus-kasus lainnya, segi-segi etnik dianggap sebagai faktor-faktor yang membedakan dan menentukan. Namun demikian, walaupun

²⁰² Seyyed Hossein Nasr, “Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual”, hlm. 79.

unsur-unsur tersebut sangat penting, mereka tidak dapat berdiri sendiri dan harus diperhitungkan bersama unsur-unsur lainnya baik yang bersifat spiritual maupun historis-geografis.

Ternyata sejarah merupakan faktor yang paling kuat, tidak saja dalam membentuk identitas kebudayaan suatu daerah tetapi juga dalam memberikan warna pembedaan berdasarkan tempat atau lokal di dalam suatu pola budaya yang lebih luas. Kesamaan pengalaman sejarah dan jenis kesadaran yang dimiliki sebuah masyarakat tertentu di masa lampau dapat sekuat faktor-faktor yang disebut di atas dalam menetapkan pola kebudayaan lokal.

Proses sejarah yang menghasilkan keragaman ‘dunia’ atau ‘kawasan’ kebudayaan Islam harus juga diterangkan secara singkat sebelum setiap kawasan dijelaskan karena pengaruh proses ini tidak dapat dipisahkan dari unsur-unsur yang menetapkan dan membedakan kawasan-kawasan ini.²⁰³

Telah diketahui bahwa pertama-tama bangsa Arab mempersatukan jazirah Arab, kemudian merebut provinsi-provinsi kekaisaran Bizantium di bagian selatan dan seluruh kekaisaran Persia, karenanya dunia Arab secara historis merupakan ‘kawasan’ tertua yang muncul dalam peradaban Islam. Tetapi harus digaris bawahi bahwa Islamisasi beberapa

²⁰³ Seyyed Hossein Nasr, “Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual”, hlm. 80.

bagian dunia Arab tertentu seperti Afrika Utara berbarengan dengan Persia dan bahkan dengan sejumlah bangsa-bangsa hitam tertentu di Afrika Barat. Begitu menjadi Islam, yang sebagian besar melalui cara-cara damai dan bukan dengan kekerasan seperti yang dikatakan, orang-orang Iran menjadi alat utama penyebaran Islam di wilayah Asia lainnya paling tidak sampai Malaysia.

Di kawasan Arab, ‘rasa memiliki’ pada ras Arab lebih dirasakan melalui penggunaan bahasa Arab daripada jejak geneologi yang sebenarnya, sehingga di bagian dunia Islam ini alasan bahasa benar-benar mengatasi pertimbangan-pertimbangan rasial dan etnik dan dalam batas-batas tertentu menetapkan (kelompok bangsa) mereka.²⁰⁴

Di kawasan Iran, di sinilah kebudayaan Islam Persia Klasik dibesarkan dan dari sini pula ia menyebarkan wilayah lain baik dekat maupun jauh. Di dunia kultural Iran, seperti halnya dunia Arab, juga terdapat banyak unit kultural kecil yang bersekutu dengan masyarakat-masyarakat yang telah menjadi terisolasi secara geografis atau menjadi bagian mazhab (aliran) atau sekte agama tertentu.²⁰⁵

²⁰⁴ Seyyed Hossein Nasr, “Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual”, hlm. 83.

²⁰⁵ Seyyed Hossein Nasr, “Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual”, hlm. 84.

Di kawasan Turki, Islam yang kebanyakan menyebar melalui para sufi menggantikan *Shamanisme*, *Budhisme*, *Manichaeisme* dan Kristen di kalangan orang Turki dan membuat bangsa-bangsa yang berbahasa Turki menjadi salah satu komponen penting di dunia Islam.²⁰⁶

Di kawasan Melayu, dalam abad 9 H. (15 M.) Islam mulai menyebar ke Jawa secara bertahap dan menggantikan tempat kerajaan-kerajaan Hindu-Budha yang ketika itu sedang ambruk namun tetap meninggalkan bekasnya pada kehidupan kebudayaan di beberapa bagian tempat Indonesia sampai saat ini. Lebih dari itu, di abad 11 H. (17 M), arus Sufisme yang kuat dari dunia Persia meresap ke wilayah ini dengan memakai Sumatera dan bagian barat semenanjung Melayu sebagai basis, dari mana pengatuh-pengaruh ini menyebar ke pulau-pulau lain. Dalam hal ini juga Singapura merupakan pusat dari mana gerakan-gerakan Islam utama mempengaruhi Malaysia seperti juga Indonesia yang tumbuh di awal abad ini.²⁰⁷

Di kawasan Afrika Hitam, Sudan menjadi satu-satunya negara Afrika hitam di mana proses Islamisasi dan Arabisasi bersama-sama dan di mana sekarang bahasa Arab menjadi

²⁰⁶ Seyyed Hossein Nasr, "Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual", hlm. 85.

²⁰⁷ Seyyed Hossein Nasr, "Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual", hlm. 86-87.

bahasa resmi. Karena itu, ia mewakili sebuah sintesa unik di Afrika dan memiliki ciri-ciri pembawan kultural yang khusus yang disebabkan oleh adanya kenyataan ini. Di sinilah bahasa *Swahili* (yang secara harfiah berarti pantai), yang merupakan sebuah sintesa dan bahasa bantu, Arab dan Persia, lahir.²⁰⁸

Dalam hal ini, bahwa walaupun ada banyak ‘bentuk’ dan pembagian-pembagian dalam kawasan, kebudayaan Islam menunjukkan sebuah kesatuan yang tidak dapat dibantah yang merupakan hasil dari perpaduan semangat dan bentuk pewahyuan Islam dan yang terakhir ialah Allah SWT, itu sendiri. Jadi perbedaan-perbedaan wajah kebudayaan Islam, menurut Nasr, ialah menyerupai keberagaman dalam alam semesta yang merupakan pencerminan *Theophanic* Yang Maha Esa. Demikianlah keberagaman kebudayaan Islam dengan kekayaannya yang bernekaragam, tetapi merupakan cerminan dari spiritualitas yang satu.²⁰⁹

Desakralisasi ilmu pengetahuan di Barat bermula pada periode *renaissance*, ketika rasio mulai dipisahkan dari iman. Sejak Revolusi Ilmiah, pertimbangan teologis dan filosofis mengenai aktivitas Sang Pencipta atau kuasa Tuhan dalam

²⁰⁸ Seyyed Hossein Nasr, “Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual”, hlm. 88.

²⁰⁹ Seyyed Hossein Nasr, “Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual”, hlm. 90.

menciptakan kosmos secara metodis dijauhkan dari sains di Barat.²¹⁰ Sekularisasi pada akhirnya terjadi dalam studi agama sebagai akibat dari pemisahan yang terus berlanjut ini, yang juga mengarah pada pendekatan sekuler dalam studi agama. Ilmu pengetahuan Barat modern telah kehilangan visi yang menyatukan agama dan ilmu pengetahuan, ilmu pengetahuan dan iman, serta teologi dengan segala bidang upaya intelektual.

Nasr mengusulkan Ilmu Pengetahuan Suci sebagai obat bagi sekularisasi ilmu pengetahuan. Ia menegaskan bahwa ilmu dan keimanan tidak bisa dibedakan satu sama lain (*credo ut intelligam et intelligo ut credam*). Pengetahuan berfungsi sebagai jalan utama menuju Yang Suci. “*Aql* artinya mengikat pada Yang Maha Esa.” Nasr menggarisbawahi bahwa Ilmu Pengetahuan Suci tidak bergantung pada warna lokal dari lokasi dan era yang berbeda dan tidak hanya berada dalam payung ajaran Islam yang disebut *'irfân* atau *gnosis*. Inti dari *philosophia perennis* adalah Pengetahuan Tertinggi, yang juga dimiliki oleh agama Buddha, Konfusius, Taoisme, Magi, Yudaisme, Hinduisme (*Eankara*), Kristen (*Eriugena*),²¹¹ dan filsafat Yunani klasik.

²¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern; Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 189.

²¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Merengguk Sari Tasawuf*, terj. *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (Penerbit Mizan, Bandung, 2010), hlm. 257.

Nasr berusaha mengubah pemikiran klasik Islam dan Barat menjadi filsafat abadi. Ia menampilkan dirinya sebagai juru bicara perenialisme baik di Barat maupun di dunia Islam. Ia mampu menjadi pembicara yang sukses karena pemahamannya yang luas tentang agama lain dan adat istiadatnya, serta rasa hormatnya terhadap agama tersebut. Dia memiliki kemampuan untuk berbicara tentang inti tradisi. Tanpa dipandang sebagai "orang luar", dia mampu mencapai inti dari adat istiadat ini dan mendapatkan rasa hormat dari orang-orang yang diajak bicara. Nasr berhasil menggambarkan dirinya sebagai kritikus Barat, "pembawa perdamaian" antara Timur dan Barat, dan pendukung Islam yang diterima Barat. Dalam hal ini ia menulis sebuah karya, *The Heart of Islam: Enduring Values of Humanity*.

Dalam pemikiran Nasr apa yang kita sebut sebagai *scientia sacra*, tidak lain sesungguhnya adalah metafisika itu sendiri. Penting untuk memahami secara akurat kata "metafisika" dalam konteks ini sebagai ilmu tertinggi tentang Yang Nyata. *Pertama*, kata "meta" menunjukkan transendensi daripada imanensi, dan kata ini juga menunjukkan ilmu atau pengetahuan yang melampaui fisika, itulah sebabnya frasa ini memiliki konotasi negatif. Metafisika, di sisi lain, lebih baik dianggap sebagai ilmu atau harta karun pemahaman mendasar dan utama yang mendahului semua disiplin ilmu lain dan mencakup prinsip-prinsip yang mendasarinya.

Kedua, kecenderungan Barat yang memandang metafisika sebagai subbidang filsafat—bahkan dalam aliran filsafat yang memiliki komponen metafisika—telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap berkurangnya pentingnya metafisika pada latihan mental sederhana dibandingkan dengan ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan hakikat metafisika. kenyataan dan dikaitkan dengan metodologi. untuk memahami informasi ini sebagai ilmu yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia.

Dalam ilmu Metafisika, sesuatu yang paling Nyata (*real*) adalah menjadi objek utama. Ketika Yang Real sudah dapat diketahui, maka yang lain merupakan ilusi. Pengetahuan ini adalah pengetahuan *noumena* yaitu pengetahuan *in divinis* (paripurna).²¹²

Dengan kata lain, metafisika dapat dianggap sebagai peta jalan manusia menuju Tuhan. Fungsinya mirip dengan peta yang membantu orang memahami Realitas. Ilmu ma'rifah merupakan nama lain dari ilmu metafisika dalam Islam. Ia mampu memimpin orang lain kepada Tuhan. Hal ini dapat dicapai melalui proses realisasi, atau *tahaqquq*. Mengetahui pada hakikatnya ada (*knowing as being*). Hubungan antara Yang

²¹²Mohammad Subhi, "Desakralisasi dan Alenasi Manusia dalam Peradaban Modern Perspektif Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr", dalam *Jurnal Universitas Paramadina* Vol. 11 No. 2 Agustus 2014, hlm. 1115

Mengetahui dan Yang Mengetahui pada akhirnya adalah hal yang penting. Mulla Sadra yang membahas tentang epistemologi Islam menyebut gagasan ini sebagai mengetahui dengan kehadiran. Pandangan dunia modern mengabaikan pendekatan epistemologis ini.²¹³

Dalam istilah kosmologi, realitas itu berlapis-lapis. Menurut perspektif Barat kontemporer, realitas tidak terbatas pada dunia fisik yang terlihat dengan mata telanjang. Hal-hal yang tidak terbatas ada di dunia ini. Nasr menganut premis metafisik Islam ini. Kehadiran Ilahi memanifestasikan dirinya dalam dunia fisik.²¹⁴

Konsepsi yang berlapis-lapis mengenai keberadaan alam semesta juga merupakan hasil dari gradasi realitas ini. "Aku" adalah akhir dari semua realitas tertinggi. Realitas tampaknya lebih subjektif daripada objektif dalam hal ini. Alam tampaknya menjadi area terlarang. Realitas Tertinggi, sebaliknya, tidak bergantung pada yang terbatas. Itu mutlak. Nasr membandingkan konsep-konsep seperti *Maya*, *Atman*, *Samsara*, dan *Nirwana* dengan konsep-konsep yang ditemukan dalam

²¹³ Mohammad Subhi, "Desakralisasi dan Alenasi Manusia dalam Peradaban Modern Perspektif Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr", hlm. 1117.

²¹⁴ Irfan Noor, "Sufisme Seyyed Hossein Nasr dan Formalisme Agama di Indonesia", dalam *Jurnal Al Banjari*, Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2014, hlm. 254.

agama Hindu. Bagi Nasr, Tuhan Absolut pada dasarnya bersifat transenden dan imanen.

Konsepsi sains Nasr didasarkan pada gagasan *scientia sacra*. Seluruh cara pandang Nasr terhadap pemahaman manusia benar-benar berpusat pada alur penalaran ini, yang mengarah pada pengembangan konsep utamanya yang terkenal baik di kalangan intelektual Timur maupun Barat.

Dari sudut pandang ontologis, Nasr tidak setuju dengan konsepsi realitas Barat yang berpendapat bahwa realitas terbatas pada materi. Desakralisasi ilmu pengetahuan yang diawali oleh sosok Descartes yang terkenal dengan *cogito ergo sum* dijelaskan dalam bukunya *Knowledge and the Sacred*. Dalam konteks sains kontemporer, rasio merupakan sumber informasi yang penting.

Menurut Nasr, realitas pada hakikatnya berlapis-lapis dan berkenaan dengan realitas abadi, yaitu kebenaran abadi yang disampaikan para nabi kepada dunia melalui wahyu Nabi Adam. Teofani, atau *tajalliyat* Tuhan dalam bahasa Arab, adalah sejenisnya. Yang Ilahi ditunjukkan di alam. Alam masih bergantung pada Dzat yang menciptakannya; itu tidak bisa ada sendirian. Nasr menyebutnya sebagai Realitas Tertinggi, Yang Mutlak, atau Yang Nyata.

Sedangkan paradigma sains kontemporer yang serba empiris, yang diperkenalkan René Descartes, bersifat menipu

dan tidak nyata. Konsep Nasr berbeda dengan paradigma kontemporer pada tataran ontologis. Nasr memandang akal hanya sebagai salah satu alat yang digunakan untuk mencapai kebenaran, sedangkan paradigma kontemporer memandang akal sebagai sumber kebenaran yang eksklusif. Di sinilah pandangan dunia ilmiah kontemporer mereduksi kebenaran.

Menurut Nasr, paradigma modern memiliki konsep manusia yang berada pada pinggiran eksistensi (*rim*). Padahal, seharusnya, dalam kacamata Nasr, manusia yang utuh harus melihat realitas pada pusatnya (*axis*). Untuk mencapai inti tersebut, manusia harus mampu menggunakan kecerdasannya. Sebaliknya, Nasr menegaskan bahwa akal—yang didasari oleh gagasan Descartes—selalu digunakan di Barat modern. Faktanya, rasio sebenarnya merupakan salah satu komponen instrumen pencapaian kebenaran. Pikiran dan bahkan jiwa tetap berada di belakangnya dan harus dimanfaatkan juga. Ada unsur spiritual dalam hal ini.²¹⁵ Manusia pada dasarnya adalah roh. Sedangkan jiwa dan raga adalah bagian dari diri manusia. Namun ia bukanlah substansi. Ia hanyalah aksiden saja. Tubuh

²¹⁵ Ach. Maimun, *Seyyed Hossein Nasr: Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*, (Yogyakarta: Diva Press, 2015), hlm. 99.

berfungsi sebagai rumah bagi roh, yang merupakan perwujudan Tuhan.²¹⁶

Kelemahan manusia modern adalah mereka terlalu berpusat pada lingkaran luar dari eksistensi. Sebagaimana dijelaskan oleh Nasr bahwa realitas itu memiliki gradasi dan tingkatan. Sementara alam yang tampak ini adalah gradasi yang paling rendah. Alam adalah bagian luar dari sudut eksistensi kosmos. Menurut Nasr, manusia memiliki potensi keterarahan kesadaran. Di satu sisi, kesadaran mungkin terfokus pada dunia luar. Inilah pengalaman umat manusia masa kini. Namun, kesadaran dapat dipusatkan pada inti. Ini disebut sebagai pusat keberadaan oleh Nasr. Hal ini menyiratkan bahwa pada dasarnya manusia seharusnya berpikir secara terpusat. Dia perlu percaya pada dirinya sendiri. Manusia menderita amnesia ontologis ketika mereka kehilangan pandangan akan inti keberadaan dan hanya sibuk dengan dunia luar.²¹⁷

Konsep *scientia sacra* dalam epistemologi mengacu pada cahaya yang berasal dari akal budi manusia. Akal merupakan sumber informasi bagi pengetahuan, yang merupakan refleksi. Akal didasarkan pada intelek, dan jika akal digunakan dengan

²¹⁶ Ach. Maimun, *Seyyed Hossein Nasr: Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*, hlm. 101.

²¹⁷ Mohammad Subhi, "Desakralisasi dan Alenasi Manusia dalam Peradaban Modern Perspektif Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr", hlm. 1120.

cara yang sehat dan normal, maka secara alamiah akan mencapai intelek. Pada akhirnya, logika seseorang akan menuntunnya pada realitas Tuhan.²¹⁸

Ada kesenjangan antara Islam dan Barat dalam pertumbuhannya setelah *Scientia Sacra* muncul sebagai paradigma pengetahuan. Hal ini misalnya terjadi di bidang medis. Penciptaan pengetahuan dalam pengobatan Barat tidak memiliki sudut pandang metafisik. Sementara itu, dunia Islam menganut perspektif metafisik. Sardar menegaskan bahwa pengobatan Islam bersifat sosial dan didasarkan pada ajaran agama untuk meningkatkan kesehatan manusia. Paradigma Ibnu Sina dari Abad Pertengahan menjadi buktinya. Ibnu Sina memadukan filsafat dan ilmu kedokteran. Al-Razi juga menggunakan paradigma metafisika dalam praktik kedokterannya. Di dunia Barat masa kini, peradaban medis tidak memiliki hal ini.²¹⁹

Secara aksiologis, *scientia sacra* diekspresikan dalam berbagai bentuk seni di seluruh dunia. Nasr mengklaim bahwa simbolisme yang kaya dapat ditemukan dalam seni Islam.

²¹⁸ Asfa Widiyanto, "Rekontekstualisasi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang Bangunan Ilmu Pengetahuan dan Pendidikan Islam", dalam *Jurnal ISLAMICA*, Volume 11, Nomor 2, Maret 2017, hlm. 422.

²¹⁹ Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*, terj. A.E. Priyono, (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), hlm. 79.

dimana manusia dibimbing menuju keindahan Tuhan dengan lambang ini. Manusia pada akhirnya akan menemukan keindahan. Selain itu juga mendorong kerukunan antar umat beragama. Orang-orang menyadari bahwa baik dan buruk adalah aspek keberadaan yang terbatas untuk sementara waktu. Penerapan aksiologi pada kebaikan dan keindahan merupakan inti pandangan ontologis tentang alam. Tentu saja, keuntungan terbesar bagi umat manusia juga berasal dari pemahaman manusia.

Berikut ini adalah tabel yang menjelaskan *Scientia Sacra* dilihat dari perspektif filsafat ilmu (ontologi, epistemologi, dan aksiologi):

Ontologi <i>Scientia Sacra</i>	Ontologi Sains Modern
Hirarki Realitas	Realitas Nampak (Materi)
Makrokosmos (<i>Transenden</i>)	Kosmos Tunggal
Mikrokosmos (<i>Immanen</i>)	Pinggiran Eksistensi
Sakral	Profan (alam mekanistik)

Epistemologi <i>Scientia Sacra</i>	Epistemologi Sains Modern
Huduri (<i>knowledge by presence</i>)	Reason (Rasio)/ <i>Ratiocination</i>

<i>Intellectual Intuition</i>	Positifisme
Mikrokosmos (Immanen)	Pinggiran Eksistensi
<i>Sense of the Heart</i>	Empiris/Tampak
<i>Purification of the Soul</i>	Tanpa Intuisi

Aksiologi <i>Scientia Sacra</i>	Aksiologi Sains Modern
Spiritualitas dan Seni	Alam sebagai objek pasif
Kemanfaatan alam semesta	Eksplorasi alam/Destruksi Lingkungan
Kerukunan antar umat beragama	Anti agama
Keindahan	Reduksi keindahan

Jika paradigma Nasr disandingkan dengan para Cartesian Barat dapat dilihat sebagai berikut:

Modern-Cartesian	Tradisional Nasrian
Prinsip utama: mathematization of nature	Prinsip utama: resacralization of nature
Kosmos adalah mesin raksasa yang mekanis	Kosmos adalah selubung (teofani) kehadiran Tuhan
Alam adalah mati, substansi tanpa makna	Alam adalah hidup, syarat pesan spiritual

Alam diketahui dari sisi luar yang terpisah dari manusia sebagai pengamat	Alam disingkap dalam hubungan eksistensial manusia
Tujuan sains; control empiris atas alam	Tujuan sains; mengenal alam secara holistic
Keseluruhan tidak lebih dari bagian-bagian	Keseluruhan memiliki sifat-sifat yang tidak dimiliki oleh bagian-bagian
Sistem-sistem hidup direduksi menjadi bagian-bagian materi anorganik	Sistem hidup tidak dapat direduksi komponen-komponenya
Pikiran terpisah dari tubuh, subjek terpisah dari objek	Pikiran-tubuh, subjek-objek adalah dua level eksistensi
Logika; <i>either ... or ...</i> , <i>linier</i> , dikhotomis	Logika; <i>both... and</i> , <i>non linier</i> , kompleks
Tidak ada hubungan antara fakta dan nilai	Fakta dan nilai tidak bisa dipisahkan
Rasio instrumental yang tunduk empiri	Rasio yang merujuk pada intelek

Menurut Nasr, mengatasi kelemahan paradigma Barat dalam memandang alam pada bagian ini. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, Nasr berpendapat bahwa krisis spiritual adalah penyebab utama bencana lingkungan.²²⁰ Selain itu, Nasr menyatakan bahwa pola Cartesian yang membungkam akal budi menjadi penyebab krisis spiritual yang terjadi di berbagai belahan dunia, khususnya di Barat.

²²⁰ Seyyed Hossein Nasr, "Islam dan Krisis Lingkungan", terj. Dalam *Islamika*. No. 3 Januari-Maret 1994, hlm. 5

Dalam konteks ini, menurut Capra sebagaimana dikemukakan oleh Kautsar Azhari Noer²²¹ yang mengatakan bahwa ada dua macam cara berfikir, (1) berpikir rasional (*rational thinking*) dan (2) berpikir imaginal (*imaginal thinking*). Ciri cara berpikir rasional adalah (a) diskursif, (b) bertumpu pada penggunaan rasio, (c) menekankan kemajemukan, diversitas, perbedaan, dan keterpisahan (*either... or...*). Sementara itu, berpikir imaginal, yang sering juga disebut berpikir intuitif, menekankan penggunaan hati. Ciri berpikir imaginal di antaranya adalah (a) cenderung menekankan keesaan, keidentikan, dan pepaduan, (b) cara berpikir “baik ini maupun itu,” (*both... and...*) atau “kedua-duanya.” Cara berikir ini menggunakan prinsip *coincidentia oppositorum* atau prinsip hubungan yin-yang. Cara berpikir ini dalam sejarah Islam digunakan oleh para sufi, filosof yang sufi atau filosof Iluminasionis (*Isyrâqî*).

Oleh karena itu, Nasr mengkritik dunia saat ini yang memiliki banyak kekurangan. Di antara kelemahan tersebut adalah sebagai berikut: *pertama*, dunia modern mengabaikan intuisi dan lebih mengutamakan logika. *Kedua*, Sekularisasi telah terjadi didunia kontemporer. Dari perspektif ontologis,

²²¹ Kautsar Azhari Noer, “Mencari Keselarasan Sain Modern dan Sufisme”, dalam www.iccjakarta.com/ Sain Modern dan Sufisme Sain Modern dan Sufi

dunia kontemporer memandang alam sebagai sesuatu yang mekanis dan dapat bergerak dengan sendirinya. Selain itu, terdapat permasalahan lingkungan akibat eksploitasi alam yang dilakukan dunia saat ini. *Scientia Sacra* juga dapat disebut sebagai ma'rifat. Hanya saja istilah *Scientia Sacra* dijadikan istilah sebagai wacana baru dalam bidang keilmuan, sehingga kalangan Barat juga dapat mengerti istilah tersebut. *Scientia Sacra* dapat diambil dari akar keilmuan hingga era Yunani yaitu pengetahuan suci yang *perennial* (abadi). Sebuah kebijaksanaan yang diperoleh dari berbagai tradisi.

D. Konsep Tauhid Seyyed Hossein Nasr

Setiap agama, aliran pemikiran, dan filsafat mempunyai paradigma atau pandangan dunia, dan jika kuat dan luas cakupannya, maka hal tersebut dapat menjadi landasan ideologi suatu agama. Tauhid berfungsi sebagai landasan atau kerangka fundamental bagi keseluruhan perspektif dan pandangan dunia keimanan Islam.²²²

²²² Murtadha Mutahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*. (Berkeley; Mizan Press. 1985), Selanjutnya Mutthari membagi tauhid menjadi dua yaitu tauhid teoritis dan tauhid praktis. Tauhid teoritis membahas tentang keesaan zat, sifat dan perbuatan, di mana pembahasan tersebut khusus berkaitan dengan iman/kepercayaan, pengetahuan, persepsi dan pemikiran manusia tentang Tuhan. Sedangkan tauhid praktis berhubungan dengan kehidupan praktis manusia, dunia nyata, sosial kultural manusia.

Tauhid setara dengan fiqh, tasawuf, dan filsafat dalam disiplin ilmu Islam klasik.²²³ Sebagai suatu sistem pengajaran, tauhid berkembang menjadi empat pilar keilmuan yang diakui sebagai bagian integral dari kebudayaan Islam, bersama dengan fiqh, tasawuf, dan filsafat. Keempat landasan ilmiah ini memungkinkan berkembangnya tatanan kehidupan yang sehat secara etis. Jika *akhlakul karimah* merupakan mahkota dalam humanisme Islam.²²⁴ Tercapainya *akhlakul karimah* ditopang oleh empat pilar ilmu tersebut. Namun demikian, penelaahan menyeluruh terhadap hal ini mengarah pada kesimpulan bahwa tauhid memainkan peran penting dalam menjadi dasar kemajuan beberapa bidang keilmuan Islam tradisional. Memang, hampir pada abad ke-7 hingga abad ke-13, tauhid mempengaruhi kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di dunia Islam.

Tauhid adalah sistem keagamaan yang mencakup banyak aspek dan kualitas berbeda dari satu Tuhan. Monoteisme identik dengan tauhid.²²⁵ Konsep transendensi, keunikan, dan keesaan Tuhan bersifat doktrinal dalam keyakinan Islam. Oleh karena

²²³ Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), Cet. 3, hlm. 177.

²²⁴ Ali Syariati, *Al-Insan, Al-Islam wa Madaris Al-Gharb (Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat)*, terj. Afif Muhammad, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), hlm. 37.

²²⁵ Fazlur Rahman, *Major themes of the Qur'an* [Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999], hlm. 83.

itu, Tuhan adalah eksistensi yang berbeda dari semua eksistensi lainnya yang disadari atau mungkin dibayangkan oleh manusia. Misalnya, gagasan bahwa Allah Maha Besar adalah gagasan tentang Tuhan yang keagungannya tidak terbatas dan tidak tertandingi oleh kedahsyatan zat, benda, atau wujud apa pun di dunia nyata keberadaan manusia. Tauhid memperjelas bahwa Allah lah yang menciptakan segala sesuatu. Al-Qur'an bahkan menyiratkan bahwa "manusia beragama menurut kodratnya" karena monoteisme diartikulasikan dengan baik dalam keyakinan Islam.

Awalnya gagasan tauhid berarti mengesakan Allah, kemudian telah berkembang hingga mencakup tema-tema sosial, budaya, dan akhirnya lingkungan hidup. Hal ini bukan sebuah keberangkatan melainkan sebuah syarat agar makna tauhid dapat disebarluaskan. Allah Maha Kuasa, namun hal ini tidak berarti bahwa Dia sendirian atau kesepian. Menurut kepercayaan sufi, Allah merindukan ciptaan-Nya sendiri. Tujuan dari keinginan ini adalah untuk mengenalkan manusia kepada-Nya. Sebuah hadis, misalnya, menyebutkan: *“Aku adalah harta terpendam. Aku ingin dikenal karena itu Aku menciptakan makhluk agar Aku dikenal”*.²²⁶ Fakta bahwa

²²⁶ Validitas hadis ini diragukan dan masih diperdebatkan. Sebagian besar ahli hadis melemahkan hadis ini. Fazlur Rahman, pemikir Islam modern, bahkan menyebut hadis ini sesat. Lihat Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*,

ciptaan Tuhan merupakan komponen integral dari keberadaan Tuhan dapat dijelaskan oleh sumber ini. Menurut klaim ini, monoteisme dan lingkungan mempunyai hubungan yang sangat tua dan mendasar.

Anggapan bahwa tauhid merupakan sebuah konsep dengan prinsip-prinsip esensial yang perlu dijadikan model bagi ilmu pengetahuan Islam merupakan suatu keharusan filosofis dan teologis. Karena landasan Islam adalah tauhid, yaitu pandangan dunia Islam. Oleh karena itu, pandangan dunia monoteistik harus menjadi dasar yang tepat bagi penciptaan ilmu pengetahuan dan teknologi. Perspektif monoteistik terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi berpendapat bahwa nilai-nilai kemanusiaan [antropo-sosiologis] dan alam [kosmologis] berfungsi sebagai landasan praktik operasional, sedangkan nilai-nilai ketuhanan (teologis) berfungsi sebagai landasan etika normatif.²²⁷

Tauhid menurut Nasr adalah jantungnya Islam (*the heart of Islamic life*). Dan keberadaan yang bermanfaat adalah yang

terj. Anas Mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), cet. II. hlm. 12. Hadis ini dikutip oleh Ibn 'Arabi dalam *Futūhāt al-Makkiyah* dan dinyatakan sahih dilihat dari *mukāsyafah* atau penyingkapan mistis meski tidak sahih dilihat dari sisi riwayat. Lihat uraian Sachiko Murata dalam *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996), cet. I, hlm. 39.

²²⁷ Muhammad Irfan dan Mastuki HS. *Teologi Pendidikan, Tauhid Sebagai Paradigma Pendidikan Islam* (Jakarta: Priska Agung Insani, 2000), Cet. I, hlm. 109

mampu mencapai dan mempertemukan keberagaman (mutiplicity) dalam kerangka kesatuan (unity), itulah makna prinsip tauhîd di dunia nyata.²²⁸

Fondasi dari semua keyakinan Islam adalah pemahaman tentang keesaan Tuhan, atau tauhid. Menurut Tabathaba'i, tauhid adalah keseluruhan Islam bila dijelaskan dan diperoleh bila dijumlahkan. Tauhid, yang sekilas tampak sebagai sebuah gagasan sederhana namun akan mencakup seluruh Islam setelah diungkapkan dan diperluas, bagaikan permata yang dipadatkan.²²⁹

Allah berada di luar semua sifat berbilang dan keterkaitan, terlepas dari jenis kelamin dan seluruh sifat yang membedakan antara makhluk yang satu dan yang lainnya di dunia ini. Namun, Allah adalah titik akhir dan lokasi di mana segala sesuatu kembali, sekaligus sumber segala keberadaan, alam, dan sifat manusia. Kualitas spiritual, atau ihsan, yang memungkinkan kita untuk "melihat Tuhan di mana-mana" dan menjadi "mata, telinga, dan tangan Tuhan" di dunia ini adalah "jantung" atau "inti" Islam.

²²⁸Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*, (New York: HarperSanfransisco, 2002), hlm. 6.

²²⁹ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *The Learnings of the Glorious Qur'an*, terj. *Filsafat Tauhid*, (M.Habib Wijaksana, (Bandung: Arasy, 2003), hlm. 59.

Pengetahuan abadi atau sophia, yang terpancar dari mutiara yang menjadi pusat setiap komunikasi dari Tuhan, dapat ditemukan dalam keimanan hati. Aktualitas Tuhan—Yang Maha Esa, Yang Mutlak dan Tidak Terbatas, Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, Yang Maha Tinggi dan Abadi—merupakan inti keyakinan Islam (juga dikenal sebagai tauhid). Dia lebih besar melebihi apa pun yang dapat kita pahami atau pahami. Nasr menutup penjelasannya dengan menyatakan bahwa “jantung” atau “inti” Islam tidak lain hanyalah realisasi Keesaan Realitas Tuhan, universalitas Kebenaran, kemutlakan atau ketundukan pada Kehendak Tuhan, terpenuhinya seluruh kewajiban manusia, dan menghormati hak semua makhluk hidup.²³⁰

Menurut ungkapan Alquran (QS: 57:3). Nasr mengemukakan empat sifat terbesar dunia: batin dan lahiriah, awal dan akhir. Karena Tuhan adalah permulaan, semua realitas berasal dari-Nya, dan karena Dia adalah akhir, maka semua realitas berakhir dan kembali kepada-Nya. Konsep bahwa Tuhan adalah realitas yang mencakup dan merangkum segala sesuatu terkandung dalam ungkapan zahir dan batin. Karena Tuhan adalah pusat spiritualitas dan sekaligus merupakan realitas batin

²³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*, hlm. 7.

dan luar-Nya, maka ayat di atas tidak sekadar membahas kedudukan dan fungsi Tuhan dalam spiritualitas Islam. Tuhan adalah titik fokus kehidupan Islam dan tujuan akhir keberadaan manusia dalam semua aspek atau tingkat spiritualitas.

Selain itu, Tuhan berkomunikasi dengan umat-Nya melalui “tanda-tanda” (ayat-ayat) yang muncul di alam semesta dan dalam ruh manusia. Untuk memperjelas kebenaran Al-Qur'an kepada umat manusia, Al-Qur'an mengungkapkan bahwa Allah akan memperlihatkan tanda-tanda (kekuasaan) baik pada diri manusia maupun pada seluruh aspek alam (QS. Fushilat 41:53). *Haqiqah*, atau kebenaran, adalah Allah. *Al-Haq* yang berarti kenyataan dan kebenaran dihubungkan dengan istilah *Haqiqah*. Baik secara makro maupun mikro kosmos, esensi ini hadir di seluruh alam. berkaitan dengan bagaimana Tuhan bermanifestasi dalam diri manusia. Karena tauhid merupakan hikmah yang disampaikan semua nabi, maka Islam dalam konteks syariat Nabi Muhammad SAW sesungguhnya tidak mempunyai ikatan khusus dengannya. Akibatnya, monoteisme benar-benar berkembang menjadi gagasan sentral semua agama yang ada sebelum masuknya Islam oleh Muhammad.

Inti dari tauhid adalah penyerahan diri secara total kepada kehendak Allah baik dalam beribadah maupun muamalah, dengan tujuan membentuk pola hidup yang selaras dengan kehendak Allah. Oleh karena itu, tauhid harus menjadi landasan

bagi seluruh gagasan dan tindakan umat Islam, termasuk gagasan dan tindakan sosial, politik, budaya, dan ekonomi.

Definisi monoteisme harus melampaui perdebatan logis dan masuk akal, yang sering kali hanya berada pada tingkat teoretis tanpa signifikansi atau penerapan nyata. Monoteisme lebih pada pengalaman dan keyakinan keagamaan yang sekaligus dapat mencakup bidang transenden dan praktis tanpa menimbulkan kontradiksi di bidang sosial dan politik. Bukan sekedar definisi dan argumen di kalangan teolog, filosof, dan ahli hukum tentang hakikat Tuhan dalam Islam. serta ilmu pengetahuan.

Pandangan monoteistik menyatakan bahwa segala sesuatu di alam adalah ciptaan Allah dan pada akhirnya akan kembali kepada-Nya; pada kenyataannya, segala sesuatu dikelilingi oleh Allah. Allah menciptakan dan membangun alam ini karena suatu alasan, dan Dia juga menjamin kelestarian atau kelestariannya. *Iradah* (kehendak) suci Tuhan diwakili oleh alam semesta dan seluruh makhluk di dalamnya, yang dijadikan sebagai jalur atau petunjuk kepada-Nya.

Alam dan seluruh makhluk hidup diciptakan oleh Allah bukan hanya dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) untuk ada, namun juga karena Allah memberikan perlindungan, kelestarian, dan nutrisi bagi semua makhluk tersebut.

Dalam Islam, tauhid merupakan sumber fundamental dari semangat ilmiah dalam seluruh wilayah pengetahuan, bahkan

tauhid merupakan pengetahuan tertinggi yang merupakan pengetahuan tentang sifat-sifat, hakikat, dan nama-nama Tuhan, serta ilmu tentang akibat dan perbuatan Tuhan, yang mencakup seluruh ciptaan Tuhan.²³¹

“Kesaksian” (*syahādah*) merupakan sarana yang paling umum untuk merepresentasikan gagasan tauhid. Kalimat “*lā ilāha illallāh*” berarti “tidak ada Tuhan selain Allah” dalam terjemahan umumnya. Teori tersebut mengandung makna bahwa setiap umat Islam harus memahami dasar-dasar dan hakikat tauhid dalam segala bentuk ilmu, pemikiran, konsepsi, dan teori. Bahkan harus meresap ke dalam setiap aspek realitas sosial dan budaya manusia. agar gagasan dan perbuatan menjadi satu kesatuan yang utuh dan harmonis.

Tidak akan ada perbedaan atau kesenjangan apa pun antara ranah pemikiran dan tindakan, antara spiritual dan temporal, atau antara hal-hal duniawi dan spiritual setelah kesatuan ini tercapai. Seorang Muslim percaya bahwa Tuhan tidak hanya hadir tetapi juga sumber hukum, atau komponen fundamental dari normatifitas, dalam setiap bidang kehidupan. Pengalaman keagamaan yang berpuncak pada terbentuknya keyakinan kritis dan logis pada inti normatifitas. Lima prinsip utama monoteistik

²³¹ Osman Bakar, *Tauhid and Science; Islamic Perspectives on Religion and Science* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1998), hlm. 2.

adalah dualisme, ideasionalitas, teleologi, potensi manusia dan kelenturan alam, tanggung jawab, dan penilaian.²³²

Menurut Nasr, penafsiran Islam konvensional mengenai syahadat pada kalimat *Lā Ilāha Illa Allāh* adalah bahwa Allah adalah Yang Maha Esa dan tidak ada yang lain. Manusia tidaklah mutlak dalam dirinya sendiri, meskipun mereka dianggap sebagai makhluk teomorfik atau khalifah Allah karena mereka secara langsung dan terpusat mencerminkan nama dan sifat-sifat Allah. Sebenarnya, Tuhan adalah sumber segala kebajikan manusia. Oleh karena itu, Al-Qur'an menekankan bahwa Tuhan itu kaya sedangkan kamu semua miskin.²³³

Selanjutnya menurut Nasr, kemenangan terbesar manusia terletak dalam kesadaran akan kemiskinan ini, yang hanya melaluinyalah ia mampu menggapai Yang Mutlak. Dalam hal ini, Nasr mengkritik Humanisme Barat yang memutlakkan manusia kontemporer, mengeluarkan mereka dari inti dirinya, dan menciptakan seni dan budaya yang benar-benar tidak memiliki inti. Humanisme Barat telah berupaya untuk membekali manusia yang tidak memiliki pusat dengan karakteristik kemutlakan.

²³² Ismail Raji Al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 1992), hlm. 10.

²³³ Seyyed Hossein Nasr, *Islam; Religion, History and Civilization* (USA: Harpercollins books, 2003), hlm. 3.

Paradigma manusia modern kemudian dibentuk oleh humanisme, rasionalisme, dan berbagai aliran ilmu pengetahuan modern pada abad ke-17, yang berpendapat bahwa manusia mempunyai hak yang tidak dapat dicabut untuk mendominasi dan memanfaatkan alam. Menurut Nasr, humanisme berpendapat bahwa karena manusia bersifat absolut, baik Tuhan maupun alam tidak mempunyai hak apa pun.

Implikasi lainnya adalah lahirnya *worldview* manusia modern yang *fragmented and consciousness* sehingga memandang segala sesuatu sebagai '*accident*' atau kebetulan belaka, yang terpisah-pisah, yang terfragmentasi, yang tidak berhubungan satu dengan lainnya. Dan justru aspek ilmu pengetahuan kontemporer inilah yang menyulitkan manusia untuk memahami integritas realitas mereka dan dunia di sekitar mereka.

Perennialisme Islam tidak pernah meninggikan hak asasi manusia di atas Allah dan ciptaan-Nya; sebaliknya, mereka dengan keras menentang gagasan tersebut dan selalu menjunjung tinggi hak Tuhan dan semua makhluk hidup lainnya, termasuk tumbuhan, hewan, dan benda alam lainnya..

Menurut Osman Bakar, konotasi tauhid—persatuan—dapat dicapai dalam dua tingkat: secara intelektual dan praktis.²³⁴ Pertama, penerapan konsep kesatuan dan hierarki ilmu pengetahuan, serta adanya paham yang hanya dimiliki Islam namun benar-benar dianut oleh seluruh peradaban sebelumnya, inilah yang mengantarkan pada kesatuan atau integrasi pada tataran akal. Kedua, penerapan syariat Islam, atau hukum ketuhanan, yang merupakan ekspresi nyata dari niat ketuhanan, menghasilkan kesatuan dalam tataran tindakan. Hukum Tuhan memberikan petunjuk khusus tentang bagaimana manusia harus bertingkah laku dan berperilaku selain prinsip-prinsip universal.

Menurut Ibnu Arabi, alam semesta ini tidak lain hanyalah manifestasi Allah (*tajalliyat*), atau lebih khusus lagi, ekspresi sifat, nama, dan *af'āl* Allah. Karena Tuhan adalah sumber realitas alam namun alam tidak memilikinya, maka Tuhan adalah al-Haqq, atau realitas aktual. Pandangan para pemikir yang parapatitis, khususnya Ibnu Sina, yang menyatakan bahwa alam adalah mumkin al-wujud (suatu potensi) dalam dirinya, pandangan sufi ini juga sejalan dengan keyakinan mereka bahwa alam belum mempunyai keberadaan karena ia hanya sekedar potensi. dan bukan sebuah kenyataan. Menurut Suhrawardi,

²³⁴ Osman Bakar, *Tauhid and Science; Islamic Perspectives on Religion and Science*, hlm. 4.

alam membutuhkan Tuhan (*al-ghaniy*) agar dapat mencapai potensinya secara maksimal.

Tauhid, dapat dijadikan sumber doktrin teologi ekologi. Baik terlihat maupun tidak, seluruh kosmos berfungsi sebagai bukti keberadaan Allah. Selain itu, segala sesuatu berasal dari Allah dan merupakan representasi dari-Nya. Nasr mengklaim bahwa gagasan ini tercermin dalam gagasan ihsan, atau pusat Islam.²³⁵ Ihsan membantu manusia menyadari bahwa Tuhan hadir dalam setiap tindakan dan langkah yang mereka ambil untuk membangun hubungan dengan makhluk hidup lain dan alam.

Saat ini, memahami gagasan monoteistik memerlukan paradigma baru. Menjadikan tauhid lebih “membumi” diperlukan untuk menafsirkan kembali tauhid yang hanya dipahami secara sempit dalam bidang teologi (aqidah). Bahkan menjadi sebuah konsep krusial yang membentuk pandangan dunia Islam atau weltanshaung dalam menyikapi berbagai permasalahan kehidupan, termasuk krisis lingkungan hidup.

Selain sebagai pernyataan lisan (*taqrirun bi al-lisan*), tauhid juga membawa makna membenaran dalam hati (*tasdiqun bil al-qalbi*) dan ditunjukkan melalui perilaku dan pola nyata dalam

²³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*, hlm. 314.

kehidupan sosial masyarakat (*'amalun bi al- jawarih*). Tauhid tidak boleh dibatasi pada penegasan ketuhanan saja. Oleh karena itu, monoteisme harus meresapi setiap aspek pola perilaku manusia ketika berhubungan dengan hewan alami. Monoteisme, menurut Roger Garaudy, adalah penggunaan filosofi ini untuk memberikan inspirasi dan dorongan kepada masyarakat dalam kehidupan sehari-hari.²³⁶

Manusia harus melihat bahwa alam bukanlah entitas-entitas yang tidak mempunyai nilai sakral. Umat Islam harus berpandangan bahwa asal mula dan tujuan alam serta seluruh makhluk hidup yang ada di dalamnya adalah satu. Monoteisme harus menjadi nilai fundamental kemanusiaan untuk memahami alam dalam konteks bencana lingkungan. Alam harus dilihat sebagai ayat atau simbol yang dapat mengantarkan manusia untuk sampai pada realitas sejati. Alam memang diciptakan untuk manusia, namun berbagai hak yang dimiliki manusia hanya berupa hak pemanfaatan yang nantinya akan diminta pertanggungjawaban.

E. Etika Lingkungan Seyyed Hossein Nasr

a. Pandangan Nasr terhadap Alam

Prinsip kesatuan (tauhid) menjadi landasan tesis sentral Nasr tentang etika lingkungan. Ia melihat

²³⁶ Roger Garaudy, *Mencari Agama abad XX*, Ter. HM Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 304.

keberadaan (realitas) sebagai satu kesatuan. Ada beberapa keadaan keberadaan, termasuk dunia nyata. Nasr berpendapat, permasalahan ini bisa dijelaskan dengan menggunakan halaman buku yang berisi teks yang terdiri dari huruf-huruf. Simbol (tertulis) yang berbeda membentuk huruf. Namun simbol huruf-huruf ini bermula dari satu esensi—"realitas"—yang berasal dari suara udara yang keluar dari tenggorokan yang sama.

Menurut Nasr, alam semesta (kosmos) dan Alquran mempunyai bentuk yang sama. Alam merupakan wahyu yang berwujud kosmis (*takwin*),²³⁷ namun Al-Quran merupakan wahyu yang diberikan melalui kumpulan simbol-simbol dan kata-kata yang tertulis (Al-Quran yang terekam). Salah satu buku yang memiliki “wahyu primordial”²³⁸ adalah Alam. Oleh karena itu, keduanya adalah “kitab suci” Tuhan (Al-Quran kosmis).

Nasr menegaskan bahwa Alquran menjadi landasan filosofi lingkungan Islam. Al-Quran membahas alam (alam semesta) serta laki-laki dan perempuan. Sebagai bukti keberadaan-Nya, Tuhan menciptakan matahari, laut,

²³⁷ Kautsar Azhari Noer, “Menyemarakkan Dialog Agama”, dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat* (Bandung: Aman Wacana Mulia, 2019), hlm. 64-66.

²³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama*, hlm. 199.

mineral, tumbuhan, dan makhluk yang menyusun alam semesta.²³⁹

Kriteria	Al-Qur'an Kitab (Tadwini)	Al-Qur'an Kosmis (Takwini)
Wujud	Tertulis dalam teks suci	Tertulis di alam semesta (mikroskopis dan makrokosmik)
Element (Ayat)	Keanekaragaman huruf (29 huruf <i>hijaiyyah</i>) Huruf merupakan representasi suara yang berasal dari nafas.	Keanekaragaman ciptaan (<i>maujud</i>). Entitas-entitas ini berfungsi sebagai representasi dari wujud yang esa.
Pesan Utama	Pengetahuan dan Kesadaran ketuhanan	Pengetahuan dan kesadaran ketuhanan
Cara Memahami	<i>Iqra</i> atau menyikap simbol-simbol (konten dan konteks)	<i>Iqra</i> atau menyikap makna simbol dari drama puitik serta tarian kosmik (kausalitas dan relasional)

Realitas yang mendasari kemunculan kosmos dibedakan dari realitas empiris yang indrawi dan realitas empiris yang logis oleh ilmu pengetahuan modern. Menurut

²³⁹ Seyyed Hossein Nasr, "Islam dan Krisis Lingkungan", hlm. 5.

Nasr, sangat penting untuk memasukkan unsur kepekaan yang mendorong munculnya ilmu pengetahuan yang tidak hanya bersifat ilmiah tetapi juga pada tingkat yang lebih tinggi. Informasi ini disebut sebagai kearifan adat oleh Nasr. Dalam kaitannya dengan alam, Nasr bahkan mengamanatkan agar ilmu pengetahuan alam konvensional (kosmologi) menggunakan terminologi simbolik. Ada beberapa percakapan tentang alam dalam setting ini, semuanya sampai pada kesimpulan yang sama. Di sini dapat dikemukakan beberapa konsep, seperti kosmik dalam devinis dan kosmologia perennis, yang membahas tentang metafisika (Tuhan) dan alam (kosmos) yang mendasarinya.

Menurut Nasr, orang mungkin memandang alam sebagai sesuatu yang sakral karena kosmologi tradisional. Dengan kata lain, alam dilihat melalui kacamata pengetahuan “sakral”, yang didasarkan pada intuisi, atau kemurnian mata hati. Pemahaman bahwa alam adalah teofani Tuhan lahir dari proses ini.

Konsep *Wahdat al-Wujud* karya Ibnu ‘Arabi memberikan pengaruh yang signifikan terhadap kesatuan pemikiran (tauhid) Nasr. Legitimasi dan validitas hasil pemikiran imajinatif simbolik ala sufi, khususnya paradigma Ibn ‘Arabî, harus dijelaskan Nasr dalam konteks

ini. Ia percaya bahwa intuisi dan gnostik, selain akal, adalah sumber kebenaran.²⁴⁰

Menurut Nasr, memandang alam melalui mata intelek (hati) berarti melihatnya tidak hanya sebagai realitas (bentuk) benda-benda aneh tetapi juga sebagai teater (pertunjukan) di mana sifat-sifat Ketuhanan tercermin pada keduanya. Wajah Tuhan terpantul dalam jutaan cermin yang membentuk alam. Menganggap alam sebagai teofani berarti Tuhan tercermin dalam alam dan bentuknya.

Menurut Nasr, alam adalah sebuah buku yang "luas" dengan halaman-halaman yang penuh dengan kata-kata pengarangnya. Menurut Nasr, gagasan tauhid (persatuan) merupakan landasan seni dan ilmu pengetahuan dalam Islam. Kesatuan dan keterhubungan segala sesuatu juga ditunjukkan oleh kosmologi awal dan ilmu-ilmu Islam pertengahan. Keesaan Tuhan, yang kesatuan universalnya adalah gambaran-Nya, menjadi jelas bila kita memikirkan kesatuan ini.

Pemahaman Nasr terhadap ide-ide Islam dan persepsinya tentang alam sebagai representasi manifestasi Tuhan tidak mungkin dipisahkan. Tiga tingkatan makna

²⁴⁰ Ali Hasan Zaidi, "Philosophy and Ideology", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 45, 2013, hlm. 179-181.

Islam menurutnya adalah sebagai berikut: (1) semua makhluk ada dalam ketaatan (Muslim) “berserah kepada Tuhan”; (2) semua manusia yang menerima kehendak hukum suci Tuhan menurut kodratnya adalah umat Islam (taat); dan (3) sifat muslim yang ideal adalah gnostik (hikmah). Keberadaan Tuhan terkait dengan seluruh alam. Dengan kata lain, Islam adalah tentang menaati Tuhan baik secara pasif (pada tingkat pertama) maupun secara aktif (pada tingkat dua dan tiga).

Kaum gnostik ini percaya bahwa pencipta bunga, burung, dan komponen kosmik lainnya bertanggung jawab atas penciptaannya. Menurut derajat keberadaannya, setiap unsur di alam semesta merupakan refleksi atau emanasi Tuhan yang pasif maupun aktif. Jelaslah dari pemahaman gnostik yang luas ini bahwa setiap makhluk tidak dapat dipisahkan.

Pemahaman dan sains Barat saat ini tidak mendukung hal ini. *Curiosity* (sikap keingintahuan) dan peristiwa dipisahkan oleh ilmu pengetahuan Barat. Ilmu pengetahuan Barat mempunyai ciri-ciri yang bertolak belakang dengan pandangan dunia Gnostik, yang menekankan (1) kesatuan dengan alam (*one with nature*) dan (2) memahami alam dari dalam alam (memahaminya “dari dalam”).

Oleh karena itu, gnostik ini dapat berfungsi sebagai saluran untuk memahami luasnya kosmos. Di sini ada keterkaitan antara Islam kodrat (ketaatan) dan Islam gnostik. Dengan kata lain, Nasr menyatakan bahwa pandangan dunia Cartesian adalah sumber masalah spiritual yang dihadapi masyarakat masa kini. Landasan rasionalisme Cartesian adalah perbedaan antara roh dan materi, antara realitas fisik dan metafisik.

Sehubungan dengan hal ini, gagasan tentang intelek dan perannya perlu didefinisikan ulang, karena hal ini tidak menyentuh atau mengarah pada pengetahuan Gnostik tentang alam di Barat. Alam adalah pabrik simbol-simbol (alam adalah jalinan simbol-simbol) yang bila dilihat sebagai teks harus ditafsirkan sesuai dengan makna pesannya. Menurut Nasr, alam digambarkan dalam Al-Qur'an sendiri sebagai ayat-ayat (tanda-tanda) yang bergantung pada penafsirannya. Alhasil, Alquran dan alam sama-sama membahas wujud Tuhan. Agar kebenaran terwujud, adalah tanggung jawab umat manusia untuk menafsirkan dan membuat tanda-tanda yang terlihat. Kaum Gnostik memandang ayat-ayat Al-Quran sebagai simbol, sedangkan para ahli hukum menafsirkannya sebagai arahan atau larangan (resep). Dunia alami bersifat simbolis. Menurut Nasr, tujuan ilmu pengetahuan alam Islam adalah

untuk mencapai kesatuan alam yang ditekankan pada ruh agama.

Dari sudut pandang Capra, Nasr, seperti halnya Azhari Noer, merupakan kelompok yang sering menggunakan pemikiran kreatif dalam situasi ini. Lima hierarki (al-hdharât al-ilâhiyat al-khamsah) yang menyusun keanekaragaman tajalli Tuhan adalah sebagai berikut: 1) dunia hakikat Tuhan (lahût); 2) dunia Nama dan Sifat Tuhan (Kecerdasan Universal); 3) dunia yang dipahami (dunia zat malaikat/jabarut); 4) dunia psikis dan manifestasinya (malakût); dan 5) dunia fisik (nasût).²⁴¹

Kembali ke tradisi yang memadukan keduanya atas dasar kesatuan. Dua komponen membentuk hipotesis *rim* dan *axis*, yang menjelaskan hakikat (realitas) alam semesta kita. *al-bâthin* dan *al-zhahîr*. Bentuk luar suatu benda mengandung substansi pada tingkatnya dan bukan merupakan ilusi. Meskipun demikian, hal-hal ini pada dasarnya mengalami "gerakan menurun" yang melepaskan diri dari "prinsip" pusat yang dikenal sebagai "batin". Hidup pada tataran "kelahiran" dalam kerangka kehidupan manusia mengandung rasa syukur atas keberadaan diri

²⁴¹ Eha Julaiha, *Etika Lingkungan: Prespektif Tasawuf Nasr* (Tesis) (Jakarta: PPs IAIN Syarif Hidayatullah, 2002), hlm. 65-66.

sendiri. Namun, bersikap tenang dan puas pada saat ini mengkhianati sifat bawaan manusia, yang seharusnya maju. Dengan kata lain, manusia mengalami kemajuan secara transendental yakni, dari luar ke dalam.²⁴²

Ada persamaan antara gerakan trans-substansial Nasr dan gagasan gerakan trans-substansial Mulla Sadra dalam penafsiran alam ini. Secara khusus, Nasr lebih menekankan pada gerakan *ascendant* (naik) dibandingkan gerakan *descendent* (turun). Konsep *rim* dan *axis* yang digunakan Nasr dengan istilah *adzhan* (esensi) dan *a'yan* (realitas aktual), menunjukkan perbedaan antara Sadra dan Nasr.

b. Pandangan Nasr tentang Manusia

Nasr memulai pembahasan tentang etika lingkungan dari konsep tauhid dan peran manusia. Menurut Nasr, peran manusia sebagai khalifah dijelaskan secara rinci dalam Al-Qur'an. Hal ini sebanding dengan bagaimana Q.S. al-Baqarah [2]:30 disebutkan dalam Al-Qur'an. Tuhan menggunakan barometer kehambaan ('ubûdiyyah) untuk menilai keunggulan seorang khalifah. Nasr menegaskan bahwa karena manusia

²⁴² Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*. hlm. 45-47.

adalah hamba Tuhan (*'abd Allâh*), maka mereka harus tunduk kepada-Nya.²⁴³ Manusia hendaknya bersikap pasif seperti *'Abd Allah*, namun tetap aktif sebagai khalifah, yaitu menjaga tatanan alam dan menebar karunia dan manfaat. Manusia berperan sebagai perantara atau perwakilan, yang menjelaskan hal ini.

Di antara “tugas” Tuhan adalah memelihara alam semesta. Menurut Nasr, manusia “mengabdikan” apa yang diwakilinya sebagai utusan-Nya. Dengan kata lain, manusia harus menjaga alam dengan cara yang sama seperti yang dilakukan Tuhan. Manusia sangat penting dalam situasi ini.

Gelar wakil Tuhan adalah milik manusia. Hal ini merupakan hasil kesediaan masyarakat menerima amanah Tuhan. Manusia yang merusak alam sama saja dengan tidak menaati atau melanggar perintah, menurut Nasr. Dengan kata lain, tidak menghormati alam sama dengan tidak menghormati Tuhan. Menurut Nasr, tidak ada ancaman yang lebih besar terhadap kosmos selain pelaksanaan otoritas oleh para wakil Tuhan yang tidak mau mengakui statusnya sebagai hamba Tuhan dan

²⁴³ Zul'azmi Informasi Yaakob, Zailan Moris, “Human Rights in Dealing with the Environmental Crisis: Seyyed Hossein Nasr's Perspective”, dalam *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 2, 2012, hlm. 80-90.

wajib menaati aturan-aturan-Nya. Khalifah Allah, yang kehilangan kesadaran bahwa dirinya adalah *`abd Allah*, adalah makhluk paling mematikan di planet ini.

Sufisme menawarkan cara untuk melakukan perjalanan melalui kehidupan. Sebab, menurut Nasr, tasawuf mempunyai dua ajaran mendasar: 1) kesatuan wujud yang transenden, dan 2) manusia ideal. Menurut Ibnu `Arabî, premis dasarnya adalah bahwa segala sesuatu yang ada adalah cerminan Tuhan, mencerminkan nama dan sifat-sifat-Nya. Satu-satunya hewan yang dapat sepenuhnya mencerminkan Tuhan adalah manusia. Citra Tuhan adalah Insan Kamil yang memancarkan segala sifat dan nama-Nya.²⁴⁴

Teori ketaatan manusia yang dikemukakan Nasr sebanding dengan teori fungsi manusia yang dikemukakan al-Ghazali. Al-Ghazali menggunakan nama yang sama untuk Nasr seperti yang ia gunakan untuk khalifah. Sederhananya, Nasr juga membahas tentang peran khalifah dalam diri manusia sebagai cerminan Tuhan seutuhnya; ada manusia (*par excellence*), atau yang disebut Ghazali dengan *al-wâsilûn* atau *al-mutâ*, yaitu khalifah Allah, yaitu

²⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, hlm. 18.

pengatur, pengganti, dan figur otoritas. tinggi di kosmos.²⁴⁵

Gagasan tentang manusia dikaitkan dengan fungsinya sebagai khalifah yang harus aktif melakukan aktivitas kenabian dan tugasnya sebagai hamba Tuhan (*abd*), yang harus menerima dan menaati perintah Tuhan secara pasif. Inilah cara Nasr mengembangkan etika lingkungannya. Menurut pemikiran ini, Nasr tidak terikat pada kelompok ekosentris Baird Callicott dan kawan-kawan, atau ekofeminis seperti Maria Mies (1993), Mery Melor (1997), dan Ariel Salleh (1997), atau antroposentrisme seperti Clare A. Gunn (1969). , Paul Shephard (1969), dan Daniel McKinley (1969).

Pendekatan Nasr terhadap etika lingkungan dapat disebut sebagai eko-sufisme. Meskipun paradigma teori ini bersumber dari kebenaran alam semesta, namun secara genealogis ia berasal dari *wahdat al-wujûd* karya Ibnu `Arabî.

Jika dibandingkan dengan pandangan kontemporer mengenai etika lingkungan, pandangan Nasr adalah sebagai berikut:

²⁴⁵ Annmarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 282-283.

Tinjauan	Ekologi Dangkal	Ekologi Dalam	Sosial Ecologi	Etika Ekologi Nasr
Pandangan dunia	Antroposentris	Ecosentris	Naturalisme dialektis	Realisme
Posisi Kritis	Problem teknis	Problem nilai	Problem sosial	Problem eksistensial
Evolusi Kosmos	Darwinisme	Konservatisme	Evolusi sosial	Gerak, transubstansial
Sumber utama ilmu	Nalar instrumen Saintisme	Intuisi Mistisime	Nalar dialektis	Nalar diskursif- intuitif Filsafat- Intuitif
Afinitas	Saintisme	Mistisisme	Dialektika Hegel	Filsafat Hikmah
Fokus perubahan	Structural	Cultural	Structural	Sistemik (Cultural- Struktural)
Fokus relasi	Dominasi	Interspecies	Interspecies	Gradasi eksistensial
Nilai	Kemajuan	Kedamaian	Persamaan	Keadilan

Menurut Nasr, manusia adalah makhluk spiritual dan material. Hasilnya, ia memiliki kedua sifat tersebut. Sifat manusia memang seperti ini. Semua elemen ciptaan—bukan hanya elemen yang berwujud dan substansial—pada dasarnya ada dalam diri manusia. Manusia adalah makhluk yang berada di antara ekstrem tubuh dan alam spiritual. kesatuan khusus tubuh dan jiwa. Pada hakikatnya, manusia diciptakan menurut gambar Allah, namun mereka juga mempunyai kebebasan memilih untuk melakukan apa yang mereka sukai. Oleh karena itu, manusia merupakan emanasi dari dunia binatang dan sekaligus emisi dari dunia spiritual. Oleh karena itu, tidak mungkin memisahkan takdir manusia dari alam dan alam rohani.²⁴⁶

Meskipun secara lahiriah diatur oleh alam, manusia adalah makhluk spiritual yang mempunyai kemampuan untuk mempengaruhi segala sesuatu yang ada di dalam dirinya, terutama ketika mereka telah mengatasi sifat batin mereka sendiri.²⁴⁷ Khususnya, sifat-sifat yang tidak menunjukkan sifat-sifat Tuhan.

²⁴⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, terj. Ali Noer Zaman, hlm. 167-168.

²⁴⁷ William C. Chittick, *The Essential Seyyed Hossein Nasr* (Canada: World Wisdom, 2007), hlm. 65-66.

Dalam pengertian ini, manusia adalah mereka yang percaya bahwa segala sesuatu di alam semesta—termasuk ilmu pengetahuan dan manusia—berasal dari Yang Esa. Menurut gagasan sufi tentang tauhid, yang menyatakan bahwa segala sesuatu di alam semesta adalah ekspresi kehadiran Tuhan, kekayaan tersebut adalah cara untuk memahami Tuhan di mana pun.²⁴⁸ Akibatnya, dunia itu sendiri tertarik dan mengarah pada manusia spiritual yang telah menaklukkan sifat nafsunya, merupakan cerminan Manusia Universal, dan menjadi realisasi dan perwujudan Realitas Absolut..²⁴⁹

Sebagai makhluk spiritual, konsepsi tentang diri Manusia Universal, Manusia Sempurna atau *Insan Kamil*, tentu tak bisa dilepaskan dari kenyataan bahwa manusia adalah *Abdullah* (hamba Allah). Karena hanya dengan memahami itu, manusia akan mampu memahami diri dan posisinya. Sebagaimana yang dikatakan oleh Nasr, berikut:

“To understand fully the reality of being human, we must also understand fully this aspect of our nature as God's servants, to use the language of the Islamic tradition. Our ego must realize its full servanthood,

²⁴⁸ Zubaidillah, “Konsep Manusia Sempurna Perspektif Seyyed Hossein Nasr,” dalam *Jurnal Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 1, No. 2 (2020), hlm. 9.

²⁴⁹ William C. Chittick, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, hlm. 166.

which the Sufis call ubudiyyah, before the Lord, and we must realize that as servants we can never become the Lord.”²⁵⁰

Hal ini sekaligus mengungkapkan bahwa landasan pengetahuan tentang “aku manusia” tidak hanya berakar pada Dzat Ilahi atau “Aku” sebagai Yang Maha Esa, yang pada akhirnya merupakan satu-satunya Dzat; yang lainnya hanyalah Wahyu Diri dan manifestasi-Nya. Namun manusia juga memiliki sifat-sifat sebagai perwujudan sejati sifat hewannya dan sebagai individu yang diciptakan Tuhan pada tingkatnya sendiri. Dengan kata lain, manusia pada dasarnya juga diberkahi dengan kemampuan untuk menghendaki sesuatu. Misalnya, mereka dikaruniai kemampuan nalar dan kreativitas (baca: passion), yang merupakan aspek diri atau jiwa manusia. Hal ini sesuai dengan tanggapan kaum sufi terhadap pertanyaan-pertanyaan mengenai hakikat manusia yang berpendapat bahwa manusia adalah

²⁵⁰ “Untuk memahami sepenuhnya realitas menjadi manusia, kita juga harus memahami sepenuhnya aspek sifat kita sebagai hamba Tuhan, menggunakan bahasa tradisi Islam. Ego kita harus menyadari kehambaan penuhnya, yang oleh para Sufi disebut ‘ubudiyyah, di hadapan Tuhan, dan kita harus menyadari bahwa sebagai hamba, kita tidak akan pernah menjadi Tuhan.” Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Merengguk Sari Tasawuf*, terj. *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*, hlm. 12

makhluk antropos—yaitu makhluk yang sengaja diciptakan untuk disapa oleh Tuhan sendiri dan untuk mendekatkan diri kepada-Nya—baik secara sadar maupun bebas.²⁵¹

c. Pandangan Nasr tentang Tuhan

Tuhan adalah pusat pengalaman keagamaan, perspektif Nasr relevan dengan bagaimana gagasan tentang Tuhan benar-benar ada dalam realitas universal.²⁵² Akibatnya, pertanyaan tentang Tuhan terus-menerus disorot dan didahulukan dibandingkan persoalan teologis lainnya dalam tradisi agama monoteistik.

Pernyataan “Tidak ada Tuhan selain Allah” adalah prinsip dasar Islam, dan membuka pengenalan bagi para pengikutnya (Tauhid). Topik persepsi manusia terhadap realitas tercakup dalam pernyataan afirmasi ini. Oleh karena itu, "Allah" adalah nama Tuhan dan penting dalam pikiran dan tindakan setiap Muslim. Pikiran seorang Muslim terus-menerus dipenuhi dengan kehadiran Tuhan. Definisi umum Islam lebih

²⁵¹ Seyyed Hossein Nasr *The Garden of Truth: Merengguk Sari Tasawuf*, terj. *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, hlm. 17.

²⁵² Isma'il Raji Al-Faruqi, *Tauhid*, terj. Rahmani Astuti, hlm.1

tepat menggambarkan pola pikir ketundukan atau penyerahan diri kepada Tuhan karena Tuhan begitu fundamental dalam kerangka eksistensial umat manusia.²⁵³

Dengan demikian, setiap agama asli telah berupaya mengkomunikasikan Keesaan Tuhan dan berbagai aspek Realitas Tak Terbatas-Nya, menurut Nasr. Namun Islam menawarkan dan menjelaskan kepada manusia ajaran tentang sifat Tuhan yang utuh dengan cara yang dapat dimengerti oleh bahasa manusia, berbeda dengan agama lain yang menonjolkan aspek realitas tertentu.²⁵⁴

Nasr menjelaskan dalam hal ini: Allah SWT, Realitas Yang Maha Kuasa, Tuhan dan Ketuhanan, transenden dan imanen, Maha Besar dan Maha Penyayang, dan jauh dan dekat dengan umat manusia.

²⁵³ Sehingga tidak salah jika Nurcholish membangun argumen bahwa “Agama atau sikap keagamaan yang benar (diterima Tuhan) ialah sikap pasrah kepada Tuhan (QS.3:19). Perkataan “al-Islam” bias diartikan sebagai “agama Islam”, yakni, agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Tetapi dapat juga diartikan secara lebih umum, yaitu menurut makna asal atau generiknya, “pasrah kepada Tuhan”, suatu semangat ajaran yang menjadi karakteristik pokok semua agama yang benar”. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Krisis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, hlm. 2.

²⁵⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat, hlm. 34.

Dia adalah asal mula segala rahmat dan tidak terbatas serta mutlak. Dia adalah awal dan akhir segalanya. Karena Dia mengendalikan hidup dan mati, Dialah pencipta, pemelihara, dan pemusnah alam semesta. Semuanya kembali pada-Nya. Semua sifat positif alam semesta, termasuk keindahan, kebaikan, dan kekuatannya, berasal dari-Nya. Dialah sumber alam semesta dan sifat-sifat-Nya.

Menurut Nasr, seluruh aspek Realitas Ketuhanan tersusun dalam pola hubungan bipolar yang seluruh kutubnya setara dan inklusif satu sama lain. Hasilnya, konsepsi eksistensial Islam tentang Tuhan menyelesaikan paradoks yang jelas-jelas berbeda. Hal ini menunjukkan bahwa mereka semua termasuk dalam kesempurnaan Dzat-Nya, sehingga jelaslah bahwa landasan konseptual Nasr dalam memahami Realitas Tuhan adalah asas bertepatan (*al-jam' bayn al-addad*). Nasr menegaskan bahwa satu-satunya cara untuk memahami Tuhan adalah dengan menggabungkan dua sifat-sifat-Nya yang berlawanan.

Semua ini bermula dari konsep Tauhid, yang merupakan inti wahyu Islam dan, menurut Nasr, tidak hanya mengandaikan Realitas Ketuhanan tetapi juga mengatur seluruh manifestasi-Nya. Walaupun dalam

Al-Qur'an terdapat beberapa nama Tuhan, namun kesemuanya berkaitan dengan nama yang paling *agung* (*al-ism al-a'zam*), yaitu "Allah" sebagai nama hakikat Tuhan karena sifat ketuhanan Allah memuat seluruh hakikat Tuhan. Karakteristiknya..²⁵⁵

Dengan mengatasi relativisme, ambiguitas, dan kemungkinan ketuhanan lainnya, Syahadat memberikan ajaran komprehensif tentang Allah yang didasarkan pada keesaan-Nya.²⁵⁶

Berdasarkan pandangan tersebut di atas, wujud Keesaan Tuhan juga dapat dijelaskan dengan menggunakan konsep *coincidentia oppositorum*. Tuhan dipandang sebagai Yang Transenden dalam diri-Nya sendiri. Namun, Tuhan sebagai hakikat-Nya bersifat munazzah, terlepas dan lebih unggul dari segala sifat, batasan, dan keterikatan; Dia murni dan tidak dapat dibandingkan dengan alam. Menurut perspektif ini, Tuhan tidak dapat dibayangkan, tidak dapat diungkapkan, dan tidak dapat diketahui. Dia memiliki "Kemutlakan" sebagai satu-satunya kualitas.

²⁵⁵ Seyyed Hossein Nasr, "GOD", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*, (New York: Crossroad, 1987), hlm. 312.

²⁵⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat, hlm. 39.

Dalam bahasa Al-Qur'an, kemutlakan Tuhan melambangkan Keagungan-Nya, ketidakterbatasan-Nya melambangkan Keindahan (Jamal), dan kesempurnaan-Nya melambangkan Kamal, yang dalam bahasa Arab melambangkan keutuhan dan kesempurnaan. Penafsiran tentang "Kemutlakan" ini menyatukan sifat-sifat Tuhan yang tidak terbatas dan tanpa cela. Para sufi mengidentifikasi Tuhan sebagai Sumber model dasar yang abadi (*al-a'yan al-thabithah*), dan sebagai Yang Maha Sempurna, Tuhan adalah Sumber dan Asal segala kesempurnaan dan segala kualitas dalam ciptaan. Oleh karena itu, "sebagai Yang Mutlak, Tuhan adalah Sumber dari segala yang ada; Dia menganugerahkan keberadaan atas yang tidak ada dengan cara yang menakjubkan dan menyajikan perbedaan antara Yang Nyata dan yang tidak nyata, sebagai Yang Tak Terbatas, Dia adalah Sumber dari realitas yang ada. model dasar dari segalanya."

Pola interaksi dengan makhluk-Nya sebagai penghubung yang melampaui segalanya dipengaruhi oleh landasan kemutlakan ini, yang juga menyangkut ketidakterbatasan dan kesempurnaan Tuhan. Alhasil, kebenaran Asal Usul lebih diutamakan di atas manusia dan makhluk-Nya yang lain. Tuhan dipandang dalam

sudut pandang ini sebagai Realitas Imanen dalam semua karya-Nya. Tuhan itu musyabbah pada tataran perwujudan-Nya dalam nama, sifat-sifat, dan wujud alam-Nya; pada tingkat ini, Dia sebanding dengan ciptaan-Nya. Tuhan adalah "Yang Menampakkan Dirinya" (*Mutajalli*), dan "Yang Menampakkan Dirinya" mempunyai persamaan tertentu dengan "tempat penampakan diri" (*majla*), yaitu alam, yang merupakan "tempat penampakan" (*mazhar*), meskipun hanya sedikit. Nama-nama dan sifat-sifat Tuhan.

Pada hakikatnya, segala sesuatu yang ada di alam semesta merupakan manifestasi Wajah Tuhan (wajh Allah) jika diyakini bahwa alam semesta merupakan manifestasi ciptaan Ilahi dan segala sesuatu berasal dari Realitas Ilahi. Al-Qur'an juga membahas Wajah Tuhan dalam beberapa aspek. Dipercayai bahwa segala sesuatu akan mati kecuali wajah-Nya yang asli, namun wajah Tuhan akan muncul di mana pun manusia menghadap ke arah diri mereka sendiri. Karena "keindahan" pada hakikatnya hanyalah salah satu aspek dari sifat Tuhan di samping Keesaan Tuhan, Iqbal memandang hal ini sebagai titik di mana Tuhan tidak lagi dipandang sebagai keindahan lahiriah melainkan sebagai Kehendak Abadi, yang karenanya Dia harus

dicari dan dipahami. Menurut *The Ultimate Spiritual Basis of All Life*, Tuhan harus dilihat sebagai prinsip spiritual tertinggi dari semua kehidupan.²⁵⁷

Namun mayoritas ulama mengartikan Wajah Tuhan dengan istilah Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan, atau kumpulan nama-nama dan sifat-sifat Ilahi, yang teofaninya adalah kosmos, baik dalam bentuk mikrokosmos maupun makrokosmos. daripada aspek metakosmik dari Realitas Ilahi, yang menurutnya tidak ikut serta dalam tindakan penciptaan. Meski demikian, pada hakikatnya, Wajah Ilahi itu sendiri tercermin dalam segala sesuatu dalam tatanan penciptaan. Lebih jauh lagi, wajah Allah pada akhirnya sama dengan wajah yang disapa makhluk-Nya kepada-Nya. Terlebih lagi, wajahnya mewakili realitas batin makhluk tersebut. Oleh karena itu, penegasan Al-Qur'an bahwa semua orang akan mati kecuali wajah-Nya menyinggung fakta filosofis bahwa segala sesuatu yang tampak sebagai sesuatu sebenarnya tidak ada dan merupakan realitas eskatologis yang sederhana. Karena wajah-Nya terpancar dalam segala hal.

²⁵⁷ Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2013), hlm. 188.

Oleh karena itu, manusia masa kini benar-benar telah “menodai” wajah Tuhan yang sengaja ditujukan pada ciptaan-Nya, dengan cara merusak alam, menurut budaya modernis. Karena tidak mungkin manusia memiliki kekuatan untuk menghancurkan Wajah sepenuhnya, manusia saat ini tidak mampu melakukannya. Cermin spiritualnya di alam dan bahkan di dalam dirinya telah dilenyapkan oleh manusia modern. Jelaslah bahwa wajah manusia yang dengan tegas menolak Tuhan mewakili aspek yang paling menyedihkan dari keberadaan manusia, dan kehancuran yang dilakukan terhadap pantulan Wajah Ilahi di alam tidak hanya menandakan kehancuran tatanan alam tetapi juga kehancuran harga diri seseorang. Dalam arti yang paling mendasar, manusia.

Hakikat seluruh ciptaan itu sendiri adalah Tuhan. Dialah yang memberikan tubuh alam semesta dan makhluk-makhluk-Nya—khususnya manusia—baik kualitas rohani maupun materi. Oleh karena itu, dengan cara yang sangat kejam, umat manusia sedang membunuh kebenaran ilahi (Tuhan) ketika mereka menghancurkan segala jenis ciptaan. Sebab Wajah Tuhan sendiri hadir dalam segala bentuk ciptaan. Sebagaimana yang dikatakan Nasr, bahwa

*“The Countenance of God embraces a total reality, one aspect of which is man’s spiritual countenance and the other God’s countenance toward his creation and especially his vicegerent on earth, man.”*²⁵⁸

Argumentasi ini diperkuat dengan penafsiran Nasr terhadap Wajh Tuhan, yang sebenarnya mengacu pada beragam nama dan sifat-sifat Tuhan yang ada di alam semesta yang diciptakan dan menunjukkan bahwa unsur-unsur Realitas Ilahi telah muncul dalam penciptaan. Memang benar, ada segi-segi Ketuhanan yang tidak bergantung pada aturan penciptaan dan berada di atas dan di luarnya. Karena Nama dan sifat-sifat Tuhan cukup untuk dikaitkan dengan tindakan kreatif dan kehadiran hukum penciptaan, maka wajah Allah SWT benar-benar merupakan aspek Ilahi yang nyata dan berkaitan dengan penciptaan.²⁵⁹

Oleh karena itu, hubungan Tuhan dengan alam semesta bukan hanya tentang asal mula segala sesuatu; ini juga tentang menjadi pemelihara dan akhir alam semesta, karena segala sesuatu pada akhirnya akan

²⁵⁸“Wajah Tuhan mencakup realitas total, satu aspek di antaranya adalah wajah rohani manusia dan aspek lainnya adalah wajah Tuhan terhadap ciptaan-Nya dan terutama khalifah-Nya di bumi, yaitu manusia.” William C. Chittick, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, hlm. 70.

²⁵⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat, hlm. 37.

kembali kepada-Nya. Pola hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta—yang dalam pandangan Nasr merupakan hubungan yang saling inklusif—kemudian dijelaskan secara mendalam untuk menggambarkan kebenaran universalitas Tuhan. Koneksi menyeluruh ini merupakan ekspresi dari Realitas Karakter Ilahi yang Absolut.

BAB IV
TAUHID SEBAGAI DASAR PANDANGAN
EPISTEMOLOGI EKOSUFISME SEYYED HOSSEIN
NASR

A. Relasi Tuhan, Alam dan Manusia dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr

Ekosufisme sebagaimana dijelaskan oleh Seyyed Hossein Nasr menjelaskan bahwa manusia adalah penjaga sekaligus penyalur rahmat bagi alam ini. Karena manusia dan alam saling bergantung, maka manusia harus bisa menjaga alam tersebut agar dengan sifat manusia yang tidak serakah dalam pengelolaannya maka niscaya alam akan tetap terjaga dengan baik.

Oleh karena itu, baik alam maupun umat manusia sangat membutuhkannya untuk keberadaannya. Dia membutuhkan manusia untuk bisa merawatnya. sebagaimana Nasr mengatakan bahwa:

“Interaksi antara manusia dan lingkungan, termasuk laut dan gelombang, dimana terdapat hubungan yang signifikan dan bersifat kausatif. Namun saat ini, kita tidak tahu apa-apa tentang cakrawala lautan yang sangat luas dan tak terbatas—yaitu, lautan yang mencerminkan ketidakterbatasan dan bahkan ketenangan dan ketentraman yang tak tertandingi. Oleh karena itu, meneliti gelombang laut tidak dapat memberikan kita pemahaman mendasar tentang gelombang laut. Fragmen-fragmen pengetahuan hanya

dapat dikaitkan dengan keseluruhan jika kita sudah memiliki gambaran intelektual mengenainya.”²⁶⁰

Oleh karena itu, kehadiran manusia di alam merupakan kelanjutan dari penciptaan, yaitu dihasilkannya sesuatu yang baru dari sesuatu yang sudah ada. Mengingat alam bukanlah benda yang sepenuhnya tercetak, ia mempunyai kapasitas untuk berevolusi agar sesuai dengan proses kreatif manusia.²⁶¹

Sehingga manusia harus bisa untuk memanifestasi alam dengan caranya sendiri. namun, memanifestasi dalam artian tidak merusak poros alam ini sebagaimana yang dikatakan Nasr bahwa:

“Manusia dan alam mempunyai hubungan mutlak yang diungkapkan secara relatif melalui simbol-simbol yang tidak didasarkan pada kesepakatan manusia. Namun, karena ini adalah bagian dari kebenaran ontologis, maka ia tidak dapat diamati oleh manusia. Melalui metode yang memungkinkan manusia digiring kembali ke alam yang lebih tinggi, tanda ini mengungkap realitas tingkat yang lebih tinggi di dalam tatanan yang lebih rendah. Menerima struktur kosmos yang bertingkat-tingkat dan hakikat kehidupan yang bertingkat-tingkat memerlukan pemahaman tentang simbol-simbol.”²⁶²

²⁶⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj Anas Mahyuddin, hlm. 7.

²⁶¹ Ahmad Zuhri, “Tasawuf Ekologi (Tasawuf Sebagai Solusi dalam Menanggulangi Krisis Lingkungan)”, dalam jurnal *Religia*, Vol. 22, No. 2, 2019. hlm. 3.

²⁶² Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf dulu dan Sekarang*, hlm. 170.

Menurut Nasr, metafisika pada dasarnya harus mendukung interaksi antara manusia dan alam. Hilangnya komponen metafisik dari pandangan dunia manusia menjadikannya sekuler, sehingga alam yang dapat diamati dipandang sebagai objek yang dapat dieksploitasi.

Metafisika, pada kenyataannya, bersifat abadi dan global. Nasr percaya bahwa masyarakat saat ini memiliki perspektif yang sangat terbatas terhadap alam. Nasr bahkan membandingkan orang-orang masa kini dengan seseorang yang berhubungan dengan pelacur. Begitu mereka menikmatinya, mereka tidak bertanggung jawab. Nasr menyatakan dalam bukunya:

“Moreover, nature has come to be regarded as something to be used and enjoyed to the fullest extent possible. Rather than being like a married woman from whom a man benefits but also towards whom he is responsible, for modern man nature has become like a prostitute-to be benefited from without any sense of obligation and responsibility toward her. The difficulty is that the condition of prostituted nature is becoming such as to make any further enjoyment of it impossible. And, in fact, that is why many have begun to worry about its condition”.²⁶³

Secara umum, alam itu indah dan patut dilestarikan oleh manusia, sehingga bentuk dominasi seperti ini tidak tepat.

²⁶³ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, hlm. 18.

Alam harus berada di bawah kendali manusia. Bencana lingkungan setidaknya akan berkurang jika hal ini dilakukan. Karena manusia tidak memperlakukan alam dengan adil, alam tidak baik terhadap manusia. Kita perlu menghindari cara teknologi masa kini memandang alam. Aspirasi manusia masa kini, yang merasa seolah-olah dunia hewan telah menyusup ke dalam diri mereka, juga terkait erat dengan hal ini.

Nasr menyajikan pola interaksi antara manusia dan alam yang mencakup sejumlah elemen dari sudut pandang metafisik konvensional. Poin pertama dan paling krusial adalah bahwa lingkungan kosmis di mana manusia hidup adalah sebuah realitas yang tidak bersifat absolut dan fundamental; itu juga disebut sebagai realitas relatif. Nasr sering menggunakan kata "ilusi". Ini adalah lingkungan tempat orang tinggal.

Yang absolut adalah yang mutlak. Namun yang relatif itu nisbi (*muqayyad*), dan keduanya tidak bisa diperbandingkan. Analisis komparatif terhadap pola hubungan manusia dengan alam juga dilakukan oleh Nasr. Ini disebut maya dalam agama Hindu. Ini disebut sebagai samsara dalam agama Buddha. Menurut tasawuf, ungkapan ini mungkin bisa dianggap sebagai hijab (kerudung). Sementara itu, hijab terus berkembang dan beradaptasi secara dinamis seiring berjalannya waktu. Temporalitas adalah apa yang dia rasakan.

Menurut Nasr, masyarakat harus bisa menyadari bahwa ada Yang Mutlak di baliknya. Tidak ada perubahan pada Yang Mutlak. Ini sebuah permulaan. Al Haqq namanya. Sebaliknya, alam adalah khalq, atau ciptaan

Kedua, simbol adalah pola interaksi antara manusia dan alam. Manusia mampu mewujudkan pencerahan semacam ini dari realitas yang lebih tinggi ke dunia yang lebih rendah. Menerima struktur hierarki alam semesta dan berbagai tingkat keberadaan diperlukan untuk memahami simbol. Nasr berpendapat bahwa cara manusia masa kini dan tradisional memandang alamlah yang membedakan mereka. Masyarakat tradisional percaya bahwa sesuatu yang permanen dan tetap mendasari segala sesuatu yang berubah, namun manusia masa kini percaya bahwa segala sesuatu berubah dan tidak tetap. Hal ini mengandung makna bahwa manusia modern kekurangan sesuatu, yaitu kemampuan melihat lebih dekat suatu fenomena.

Dalam hal ini, Nasr mencoba berargumen bahwa manusia, sebagai mikrokosmos, diciptakan untuk memahami Yang Tak Terbatas (*infinite*) dan Yang Absolut. Dalam hal ini, pemikiran filsuf Jerman Kant coba dijembatani oleh Nasr. Menurut Kant, selama manusia masih ada di dunia, ia tidak akan pernah mampu mencapai sesuatu yang bersifat noumenal (das ding an sich/sesuatu dalam dirinya sendiri). Nasr, sebaliknya, berpendapat bahwa manusia diciptakan untuk

memahami Yang Absolut, atau Tuhan. Nasr menegaskan dengan tegas bahwa realitas adalah Tuhan.

Kehadiran alam di antara manusia merupakan bentuk hubungan manusia-alam berikutnya (ketiga). Alam diciptakan dengan mempertimbangkan manusia. Sebenarnya tidak pernah ada “perubahan” apa pun di alam. Antara puluhan juta tahun lalu dan sekarang, pola evolusi sistem tetap konsisten. Hal ini menunjukkan bahwa keyakinan masyarakat masa kini bahwa alam muncul dengan sendirinya tanpa bantuan Tuhan adalah tidak berdasar. Hal ini menunjukkan bahwa Nasr menyangkal hipotesis evolusi yang mengingkari Tuhan.

Keberadaan insan kamil (manusia semesta) sebagai perwujudan nama dan sifat Tuhan menjadi alasan mengapa manusia ada di bumi. Selain itu, manusia berperan sebagai khalifah dan memberikan kekayaan kepada dunia agar bisa mendekatkan diri kepada Tuhan dengan aman dan gembira.²⁶⁴

Menurut Ekosufisme, Nasr menyoroti bahwa umat manusia telah diberikan alam, dan Tuhan telah mempercayakan alam ini kepada mereka agar mereka dapat menjaganya dengan sebaik-baiknya. Manusia harus bisa menjaga alam dengan menghindari penggunaan bahan-bahan

²⁶⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, hlm. 96

kimia yang berlebihan, yang justru merugikan tanaman lain, dan tidak menjadikan teknologi sebagai pengganti manusia, yang bebas memanfaatkan alam sesuka hatinya. Alam, seperti halnya manusia, membutuhkan perawatan dan pernapasan yang sehat. Mustahil untuk sepenuhnya memisahkan hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia. Tujuan utama manusia di planet ini adalah untuk mengabdikan kepada Tuhan dan menaati perintah-perintah-Nya.

Jika umat manusia dapat melestarikan alam dengan baik tanpa eksploitasi yang tidak bertanggung jawab, maka alam akan menjadi murni, tidak terkontaminasi, dan bahkan tidak banjir. Selain membutuhkan udara segar untuk menjalankan aktivitas sehari-hari, manusia juga bergantung pada alam agar tetap menarik dan tidak menjadi gersang. Masyarakat diimbau untuk tidak menebang pohon sembarangan karena dapat mengakibatkan tanah longsor dan membuat kawasan menjadi gersang akibat aktivitas manusia yang dapat membahayakan banyak orang.

Menurut penalaran Ibnu 'Arabi yang dikutip Azhari Noer, manusia dan Tuhan mempunyai hubungan yang mana manusia ibarat biji mata Tuhan. Dalam pengertian ini, ini mungkin berarti "manusia" dan "biji mata" dalam kata-kata manusia. Tuhan mampu melihat diri-Nya dengan mata ini. Oleh karena itu, manusia adalah tajalli atau manifestasi Tuhan.

Sebagaimana biji mata berperan sebagai mediator antara yang terlihat dan yang melihat, demikian pula manusia berperan sebagai mediator antara Tuhan dan alam. Hanya manusia yang mampu merasakan kesempurnaan Tuhan. Kesempurnaan alam ini, sumber perwujudan Tuhan, diketahui manusia. Tuhan menciptakan alam untuk diketahui melaluinya. Dalam hal ini, alam ada karena kita.²⁶⁵

Selain sebagai ciptaan Tuhan, manusia juga sadar akan kehadirannya di alam semesta. Intinya, manusia berada "di dalam Tuhan". Ketika manusia melihat lokasi alami ini, mereka dapat merasakan kehadiran Tuhan. Selain itu, masyarakat mampu memahami siapa dirinya di dunia. Menurut Nasr, hal ini menunjukkan bahwa manusia adalah bagian dari alam kecil, atau mikrokosmos.²⁶⁶

Namun, kelupaan—yang disebut Nasr sebagai primal dan primordial—terkadang terjadi pada manusia. Manusia berasal dari langit. Ini adalah hasil dari Realitas Tertinggi, ciptaan tertinggi. Oleh karena itu, masyarakat perlu mempertimbangkan jati diri mereka dan masa depan umat manusia. Hal ini dapat ditemukan dalam ajaran sufi yang

²⁶⁵ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al 'Arabi Wahdat al Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 132.

²⁶⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (New York: HarperCollins, 2008), hlm. 5-6.

sangat meyakini bahwa manusia sedang berada di jalan menuju realitas terbesar, yaitu Tuhan.

Pada akhirnya segala sesuatu akan kembali kepada Tuhan, dan Tuhanlah pemelihara alam ini dalam hubungan timbal balik dengan alam semesta. Terlepas dari anggapan sebagian penganut deisme, alam tidak sekadar diproduksi dan kemudian ditinggalkan. Kita bisa saja memandang hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia sebagai hubungan yang melibatkan semua pihak. Tuhan Absolut memanifestasikan dirinya di alam.

Kehadiran Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Pengampun secara logika berujung pada diutusnya manusia ke bumi sebagai perantara antara unsur langit dan bumi. Dengan kata lain, manusia adalah khalifah yang bertanggung jawab atas perbuatannya. Dia ditugaskan untuk menjunjung tinggi karakter ini. Manusia dengan demikian harus sadar akan dirinya yang terdalam. Dia harus ingat dari mana dia berasal.

Menurut Nasr, manusia akan mengenali dirinya sebagai makhluk ruhani yang diutus ke bumi ketika mereka menyadari bahwa dirinya tidak hanya berwujud fisik dan merupakan bagian dari komponen bumi, tetapi juga terdiri dari bagian langit. Dengan cara ini, orang terhindar dari amnesia, atau lupa

siapa diri mereka sebenarnya. Manusia sangat sadar bahwa pada akhirnya dia akan kembali ke permulaannya.²⁶⁷

Dengan demikian, manusia akan menyadari sepenuhnya bahwa dirinya lebih dari sekedar benda material dan akan mengetahui apa yang harus dilakukan di dunia. Ia melihat keindahan alam seutuhnya terpancar di wajah Tuhan. Sebagai hamba seutuhnya, manusia wajib mengikuti dan tunduk kepada Yang Absolut yaitu Tuhan. Pada saat yang sama, kesadaran spiritual sedang memburuk dalam paradigma manusia kontemporer. Hal ini kontras dengan Abad Pertengahan, ketika sains terkait erat dengan metafisika dan simbolisme. Hanya ciri-ciri eksternal dari realitas yang digambarkan oleh manusia modern. Mereka kehilangan makna dan aspek terdalam yang tersembunyi di dalam simbol-simbol tersebut.²⁶⁸

Dengan memposisikan sumber cahaya di tengah, seperti pendapat Copernicus dalam karyanya *De Revolutionibus orbium coelestium*, sistem heliosentris juga memiliki konotasi spiritual. Ilmu astronomi ini memberikan

²⁶⁷ Irwandra, "Konsepsi Tuhan dalam Kesemestaan Menurut Seyyed Hossein Nasr", dalam Jurnal *Ushuluddin* Vol. XVII No. 1, Januari 2011, hlm. 4.

²⁶⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, hlm. 66.

simbol-simbol yang jelas tentang pusat Pikiran Semesta (*al 'Aql al kulli*).

Dalam hal ini corak pengetahuan yang berbeda antara cara pandang barat dan timur mengenai alam, tuhan dan manusia mengakibatkan cara pandang yang berbeda terkait bentuk keberadaan alam, tuhan dan manusia. Dengan titik awal Barat yang pemikirannya berpusat pada manusia sebagai central berpikir yang menghasilkan pemikiran yang atomistik dan positivistik. Walaupun seringkali narasi yang diberikan untuk kepentingan Tuhan tapi pada dasarnya hal itu tidak mengarah pada hal tersebut melainkan tetap mengarah kepada kepentingan manusia itu sendiri. Tentunya hal ini tidak akan memunculkan sebuah relasi yang berdampak pada sikap *sustainability*.

Berbeda dengan timur yang dalam hal ini terfokuskan dengan pemikiran Nasr yaitu dengan konsep *Scientia Sacra*. Hakikat sebenarnya dari alam semesta dan segala isinya, merupakan refleksi dari kebesaran dan keagungan Allah (*wajh* Tuhan) yang sakral. Maka keberadaan alam beserta dinamika perkembangannya merupakan *tajjaliat* (manifestasi) dari Tuhan begitu juga dengan manusia merupakan manifestasi dari Tuhan itu sendiri. Manusia tidak menjadi sentral dan alam juga tidak menjadi sentral.

Alam dan manusia merupakan suatu hal yang sama. Dimana semua pihak mengalami sisi perennial masing-masing terhadap Tuhan dan juga merupakan manifestasi dari wajah Tuhan. Berkaitan dengan hal tersebut perlulah adanya sikap saling menghormati dimana alam harus dirawat dengan baik, dan manusia memanfaatkan alam sesuai dengan batasan-batasannya sehingga mampu membuat ruang sustainability yang bisa bertahan lebih lama. Sebuah ruang terhadap Allah yang abadi yang mana pastinya ada perhatian khusus terhadap sustainability. Dengan demikian mampu memberikan ruang tajjaliat lebih lama, yang mana proyeksi sustainability alam ini merupakan cara bertauhid kepada Tuhan.

B. Tauhid sebagai dasar Epistemologi Ekosufisme

Monoteisme adalah inti Islam, atau inti keberadaan Islam, menurut Nasr. Eksistensi yang produktif adalah yang mampu mencapai dan mempertemukan keberagaman (*mutiplicity*) dalam kerangka kesatuan, itulah makna tauhid dalam dunia nyata. Jauh sebelum Islam datang, setiap Nabi dan Rasul membawa serta risalah yang disebut tauhid, yang merupakan landasan semua agama. Akibatnya, monoteisme benar-benar berkembang menjadi gagasan sentral semua agama yang ada sebelum masuknya Islam oleh Muhammad.

Definisi monoteisme (tauhid) harus melampaui perdebatan logis dan masuk akal, yang sering kali hanya berada pada tingkat teoretis tanpa signifikansi atau penerapan nyata. Pandangan monoteistik menyatakan bahwa segala sesuatu di alam adalah ciptaan Allah dan pada akhirnya akan kembali kepada-Nya; pada kenyataannya, segala sesuatu dikelilingi oleh Allah. Tuhan membentuk dan merancang alam ini dengan kesinambungan dan tujuan di bawah pemeliharaan-Nya. Seluruh makhluk hidup dan alam semesta adalah suci irada (kehendak).

Pendirian ini sebenarnya mendukung penegasan Ibnu Arabi bahwa alam semesta merupakan manifestasi (*tajalliyât*) Allah SWT. Nasr juga menegaskan bahwa alam semesta tidak lebih dari manifestasi teofani Tuhan (kosmos sebagai teofani). Alam semesta ini sering juga disebut dengan ayat takwîn atau tanda-tanda yang ada pada alam semesta dan dapat menjadi petunjuk keberadaan Allah SWT.²⁶⁹

Pandangan modernis berpendapat bahwa alam semesta dan alam tidak lebih dari kumpulan benda mati, tidak berjiwa, dan tidak berharga yang hanya memiliki kegunaan ekonomi. Dalam pandangan dunia seperti ini, masyarakat mengabaikan

²⁶⁹ Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, (Bandung: Arasy, 2005), Cet. 1, hlm. 164.

sentimen dan tanggung jawab untuk menjaga lingkungan, memperlakukannya seperti pekerja seks yang bisa dieksploitasi secara bebas.²⁷⁰ Bumi saat ini sedang berdarah-darah karena banyaknya luka yang dideritanya akibat ulah manusia yang tidak lagi ramah terhadapnya karena keadaan tersebut. Dunia sedang mengalami krisis yang semakin besar dan semakin dekat dengan jurang kehancuran akibat sudut pandang sekuler, ilmu pengetahuan, dan teknologi yang telah tercabut dari landasan spiritualitas dan agama.²⁷¹

Selama ribuan tahun, berbagai bentuk kerusakan lingkungan jangka panjang telah berkembang; Hal ini semata-mata disebabkan oleh krisis eksistensial dan spiritual yang dihadapi umat manusia saat ini. Oleh karena itu, alam menjadi tidak berharga karena desakralisasi manusia modern terhadap alam, yang memandang alam sebagai sesuatu yang hanya boleh dimanfaatkan, dinikmati, dan dieksploitasi semaksimal mungkin. Bagi manusia modern, posisi alamiahnya adalah sebagai pelacur; yang dinikmati dan dimanfaatkan tanpa merasa ada kewajiban atau tanggung jawab terhadapnya, berbeda dengan perempuan yang sudah menikah, dimana suami istri mempunyai hubungan timbal balik dimana laki-laki

²⁷⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, hlm. 18.

²⁷¹ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, hlm. 3.

menerima kebaikan sekaligus memikul tanggung jawab. Secara umum, cara orang modern memandang alam didasarkan pada pengabaian unsur-unsur metafisik, khususnya kehadiran hierarki keberadaan dan pengetahuan.

Sufisme berpendapat bahwa alam adalah makhluk hidup yang dapat mencintai dan dicintai, dan cinta serta pengertian timbal balik dapat berkembang antara manusia dan alam, berbeda dengan pandangan modernisme yang memandang alam sebagai benda mati tanpa makna. Dalam satu lingkungan hidup, kehidupan seluruh makhluk hidup—tumbuhan, hewan, dan manusia—saling berhubungan. Gangguan pada satu jenis organisme akan menyebabkan gangguan pada ekosistem secara keseluruhan. Dari sini kita dapat menyimpulkan bahwa manusia dan alam memiliki hubungan yang cukup erat, artinya apapun yang dilakukan manusia akan berdampak pada alam.²⁷² Sekarang terserah kepada masyarakat untuk memutuskan apakah mereka akan

²⁷² Ikhwān Ash-Shafa berpendapat bahwa alam raya memiliki jiwa yang dinamakan jiwa universal, menurutnya alam tiada lain merupakan al-insan al-kabir atau manusia besar, karena baik susunan ataupun fungsinya memiliki kesamaan dengan anatomi tubuh manusia. Hal ini diperkuat dengan penemuan para saintis bahwa segala sesuatu yang ada di alam raya ini merupakan makhluk yang memiliki aktifitas, baik yang terlihat dinamis ataupun statis. Sehingga setiap entitas makhluk yang ada di alam semesta ini menjalani seperangkat fungsi secara mandiri maupun bersamaan. Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2014) Cet. 1, hlm, 60.

terus merusak alam atau berteman dengannya dan menciptakan keharmonisan dan perdamaian di antara mereka.

Manusia harus menjalin keselarasan dan perdamaian dengan alam, padahal Tuhan telah menundukkan seluruh potensi alam demi kemaslahatan umat manusia di muka bumi ini. Hal ini tidak berarti bahwa manusia dapat berbuat semaunya dan memanfaatkan alam dengan cara yang menyebabkan kerusakan alam. Satu-satunya tanggung jawab yang Allah berikan kepada umat manusia sebagai khalifah adalah memerintah, menjaga, dan memakmurkan planet ini dan seluruh penghuninya. Menurut agama dasar tasawuf, Islam, segala sesuatu yang dihasilkan mempunyai manfaat, tidak ada sampah, dan diagungkan.

Pernyataan bahwa semua makhluk bertasbih kepada Allah. Realitas ini merupakan ranah metafisik (*ghaib*) yang tidak diterima oleh tradisi keilmuan Barat. Jika demikian halnya, maka batu, daun, tanaman, hewan, bahkan nasi dan piringnya bertasbih. Dalam ekosistem, di antara mereka merupakan produsen (penyedia makan) bagi yang lain. Dalam tradisi sufi, relasi ekosistem tidak hanya berlaku hukum produsen dan konsumen sebagaimana pada ekologi. Namun, tasawuf mengambil pendekatan yang lebih canggih dan komprehensif. Alam dapat berfungsi sebagai 1) âyat (lambang keagungan Tuhan), 2) alat penilaian diri dan syukur (*qurbah*),

3) alat belajar (mendapatkan hikmah), 4) pemanis (zînah), dan 5) suatu cara pemenuhan kebutuhan (konsumsi) dalam tradisi sufi.²⁷³

Menghadirkan etika lingkungan yang berlandaskan spiritual dianggap penting pada saat ini karena tidak mungkin dan tidak ada gunanya mengembangkan etika lingkungan tanpa wawasan spiritual terhadap alam semesta. Tasawuf yang merupakan salah satu komponen mistisisme Islam dianggap mampu mengatasi sejumlah permasalahan lingkungan. Hal ini menunjukkan bahwa prinsip inti tasawuf adalah moralitas dan etika, atau adab, termasuk etika terhadap Tuhan, manusia, dan alam semesta. Kedalaman renungan tradisi sufi diharapkan dapat menggugah setiap orang untuk bersikap bijak dalam segala bidang, termasuk lingkungan hidup.

Perlunya memperluas pemahaman tasawuf terhadap tantangan lingkungan hidup bukanlah suatu kesalahan konseptual yang aneh atau asing. Hubungan tiga dimensi yang terjalin antara manusia dengan lingkungannya, Tuhan, dan satu sama lain sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari upaya ini. Menurut aliran tasawuf, menjaga lingkungan berarti mengakui dan menghormatinya sebagai ciptaan Tuhan, yang merupakan cerminan kesucian. Upaya pelestarian lingkungan hidup

²⁷³ Suwito NS, Eko-Sufisme Konsep, Strategi, Dan Dampak, hlm. 44.

menjadi tanda kedekatan makhluk dengan Penciptanya apabila ia dihormati dan diperlakukan sebagai salah satu komponen kehidupan yang suci. Tasawuf palsu adalah tasawuf yang hanya mencapai tataran formal-ritual dan gagal meningkatkan kesadaran keagamaan dan moral umat Islam terhadap alam dan sekitarnya. Karena ibadah ritual bersifat simbolik, maka pengabdian dan pengabdian kepada Tuhan tidak sekedar berbentuk aktivitas ritual. Tindakan konkrit terhadap manusia dan lingkungan hidup diperlukan untuk menunjukkan bahwa manusia sadar akan keberadaan Tuhan.²⁷⁴

Penerapan tasawuf yang menghargai lingkungan diperlukan untuk memperluas tasawuf yang kini hanya sebatas ketaqwaan kepada Tuhan. Hal ini tidak berarti panteisme, yaitu keyakinan bahwa alam adalah tuhan. Tasawuf harus kembali pada tujuan awalnya yaitu menyeimbangkan aspek material dan spiritual dalam kehidupan. Ini adalah cara untuk mengembalikan keseimbangan sempurna antara manusia dan lingkungannya serta dengan Tuhannya. Tasawuf lebih dari sekedar pengalaman spiritual; ia juga mampu menghasilkan konsekuensi (pragmatis) bagi penebusan dan perlindungan planet kita, berkat kesadarannya terhadap aspek sosial,

²⁷⁴ Ahmad Ridla Syahida, *Ekosufisme di dalam Tafsir Indonesia Kontemporer*, hlm. 97.

lingkungan (alam), dan aspek keberadaan lainnya. Oleh karena itu, tasawuf memandang ekologi sebagai bidang interdisipliner yang memerlukan kerjasama.²⁷⁵

Ekosufisme, atau tasawuf yang berbasis ekologi, diartikan oleh Suwito NS sebagai kesadaran spiritual yang dicapai dengan memahami hubungan antar sistem keberadaan, khususnya di lingkungan terdekat. Alam berfungsi sebagai saluran menuju Tuhan. Alam berfungsi sebagai platform untuk mengingat Allah. Jika alam merupakan sumber hikmah dan pemahaman, maka orang yang mengamalkan tasawuf seperti ini akan menyikapinya secara bijaksana, yakni dengan sifat-sifat yang terpuji seperti cinta, kasih sayang, rasa hormat, perlindungan, pengasuhan, pelestarian, dan masih banyak lagi. lainnya sebagaimana disebutkan dalam asma dan sifat-sifat indah Allah (*al-asma al-husna*).²⁷⁶ Cara berpikir eko-sufisme lainnya adalah sebagai berikut: pertama, memanfaatkan alam sebagai cara berdoa kepada Allah SWT guna memperoleh wawasan tentang kehidupan. Kedua, mendekatkan diri kepada Allah membuat kita lebih sadar betapa pentingnya hidup seimbang dengan lingkungan, sehingga mengarah pada inisiatif eco-healing.

²⁷⁵ Ahmad Ridla Syahida, *Ekosufisme di dalam Tafsir Indonesia Kontemporer*, hlm. 98.

²⁷⁶ Suwito NS, *Eko-Sufisme Konsep, Strategi, Dan Dampak*, hlm. 47.

Kerusakan atau kehancuran alam identik dengan pembangkitan dan penghancuran diri dalam konteks sistem ekologi. Sebaliknya menurut ekosufisme, merusak alam sama saja dengan merusak kehidupan dan sarana ma'rifah. Dengan kata lain, paham ekosufisme memandang lingkungan sekitar sebagai suatu hal yang relatif dan harus dilestarikan, sebab kehidupan dan hikmah (ilm, ma'rifat) berasal dari alam. Merusak alam sama dengan mengingkari arah atau marifat. Selain itu, alam juga menjadi tolak ukur seberapa dekat seorang hamba dengan Tuhannya. Seorang hamba akan memiliki hubungan yang positif dengan Tuhan jika ia memiliki hubungan yang positif dengan alam. Sebaliknya, hubungan saya dengan Tuhan akan buruk jika saya memperlakukan alam dengan buruk.

Ada dua komponen kunci ekosufisme. Pertama, dengan menggunakan pola *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*, ekosufisme merupakan etika lingkungan yang dilandasi ilmu tasawuf. Takhalli adalah proses membersihkan diri dari sifat-sifat negatif seperti kerakusan, keserakahan, keserakahan, kehancuran, dan sifat-sifat negatif lainnya. Langkah tahalli selanjutnya adalah mengisi jiwa dengan kebaikan dan sifat-sifat mulia lainnya yang tercermin dalam asma dan sifat-sifat indah Allah (*al-asma al-husna*). Terakhir, tajalli adalah perwujudan, penerapan, dan pengamalan kebaikan yang

menyinari lingkungan sekitar dengan menjalin hubungan dengan lingkungan yang damai, bermartabat, saling menguntungkan, dan berakhlak mulia. Karena sifatnya yang egois, tasawuf diadaptasi untuk menimbulkan konsekuensi terhadap keamanan lingkungan baik bagi individu maupun masyarakat secara keseluruhan. Etika lingkungan didasarkan pada kesadaran, pengetahuan, dan kecintaan para sufi terhadap Tuhan, alam, dan hubungan mereka.

Kedua, ekosufisme juga mengacu pada praktik tasawuf atau perolehan ilmu pengetahuan dengan menggunakan media lingkungan. Hal ini menyiratkan bahwa memahami hubungan antar sistem keberadaan, khususnya di lingkungan sekitar, adalah kunci untuk mencapai pengetahuan spiritual.²⁷⁷

Gagasan sufi baru yang dikenal dengan nama Ekosufisme, atau sufisme hijau, didasarkan pada integrasi kesadaran lingkungan dan ketuhanan: 1) kesadaran lingkungan (menyimpan, mengkaji, dan memanfaatkannya) merupakan komponen integral dari kesadaran spiritual. Mengasihi Tuhan termasuk mencintai alam semesta. 2) Mengarahkan proses perubahan dari kesadaran spiritual ke kesadaran ekologis (tingkat implementasi/gerakan) merupakan salah satu

²⁷⁷ Ahmad Ridla Syahida, *Ekosufisme di dalam Tafsir Indonesia Kontemporer*, hlm. 99-100.

komponen mencintai Tuhan, begitu pula mencintai segala sesuatu yang menjadi milik Tuhan. Tujuannya adalah keselarasan (konformitas, *taufiq*) antara penganut sufi dengan Tuhannya serta keselarasan secara umum (*harmony in natura*). Dari keadaan ini timbul cinta timbal balik (antara manusia dengan dunia, antara manusia dengan Tuhan, dan antara manusia). Hidup selaras dengan Tuhan dan alam didorong oleh prinsip ekosufisme. Keindahan (estetika) kemudian merupakan hasil dari kerangka etika ini. Kedua elemen ini—sistem estetika dan etika—kemudian menjelma menjadi ciri-ciri masyarakat dan pribadi, sehingga memberikan gaya unik pada Ekosufisme yang membedakannya dengan tasawuf lainnya.²⁷⁸

Logika yang digunakan dalam Ekosufisme ini adalah dengan menggunakan konsep *Wahdatul Wujud* (kesatuan wujud) yang diilustrasikan melalui “wajah” yang ada pada beberapa cermin. Beberapa cermin saat ini menampilkan bentuk yang sama. Menurut penafsiran ini, kesucian suatu bentuk dicerminkan dan meresap ke dalam banyak bentuk lainnya. Dari gagasannya tentang kesatuan (tauhid), Nasr juga mengutarakan gagasan serupa. Ia melihat keberadaan (realitas) sebagai satu kesatuan. Ada beberapa keadaan keberadaan,

²⁷⁸ Suwito NS, *Eko-Sufisme Konsep, Strategi, Dan Dampak*, hlm. 48.

termasuk dunia nyata. Dengan kata lain, tasawuf memperbolehkan manusia untuk menghormati alam. Karena alam adalah teofani Tuhan, proses ini mengarah pada kesadaran bahwa memandang alam berarti melihat Tuhan.

Diyakini bahwa ketika manusia memahami realitas ini, mereka akan memperoleh pemahaman spiritual tentang bagaimana banyak sistem kehidupan berinteraksi, khususnya di lingkungan sekitar mereka. Alam adalah cara untuk mengingat Allah, dan lingkungan adalah cara untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Masyarakat akan menangani lingkungan secara bijaksana dan masuk akal jika mereka memiliki wawasan ini, memandang alam sebagai kolaborator dan bukan sebagai musuh yang perlu ditaklukkan. Para sufi menekankan bahwa manusia dan semua hewan lainnya memiliki kondisi eksistensial yang sama yaitu berserah diri kepada Tuhan, seperti yang dikemukakan oleh Murata dan Chittick. Penemuan kearifan, keselarasan, dan keindahan dalam keanekaragaman dan keutuhan alam inilah yang mendefinisikan spiritualitas manusia.²⁷⁹

Dalam kerangka perlindungan lingkungan hidup yang berkelanjutan, ajaran tasawuf yang telah digariskan merupakan

²⁷⁹ Ahmad Munji, "Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabi," dalam *Jurnal Teologia*, hlm. 524.

prinsip-prinsip penting yang dapat mendorong berkembangnya kesadaran spiritual dan intelektual yang lebih permanen, yang kemudian dapat menjadi pedoman hidup (*Sustainability*). Sebagai landasan pemikiran holistik, ekosufisme akan menghasilkan konsep-konsep cerdas yang memungkinkannya menerapkan langkah-langkah praktis yang tercermin dalam strategi konservasi ekonomi, hukum, teknis, dan lingkungan.

C. Implikasi Ekosufisme dalam Sustainability

Pada bagian sebelumnya, dikemukakan bahwa melalui berbagai tindakan eksploitasi yang merugikan, umat manusia telah berdosa terhadap alam dengan merusak kesucian dan keindahannya. Karena manusia juga memiliki kualitas hidup (bahan biotik-vegetatif), maka tindakan merusak yang mereka lakukan di alam merupakan cerminan dari kehancuran ekologis mereka sendiri. Kerusakan kualitas hidup yang paling mengerikan dan berkaitan erat dengan umat manusia adalah kerusakan alam. Artinya, dalam dimensi manusia itu sendiri, umat manusia secara tidak sengaja telah memulai proses bunuh diri. Ini menantang dan membahas inti kemanusiaan. Oleh karena itu, untuk melanjutkan kepedulian terhadap alam, diperlukan kesadaran mendasar. Menghargai harkat dan martabat umat manusia sendiri sama pentingnya dengan menjaga lingkungan.

Pandangan ekologis Seyyed Hossein Nasr terhadap sifat-sifat luhur lingkungan alam sebagai bahan fundamental yang suci, murni, dan sakral terlihat jelas. Dengan menumbuhkan sikap-sikap baik dalam menjaga kelestarian alam yang mempunyai sifat-sifat luhur, maka manusia dapat berkontribusi dalam menjaga kesucian alam. Gagasan bahwa alam itu sakral sangat relevan dengan upaya etis menata ulang interaksi manusia dengan alam guna menginspirasi motivasi spiritual manusia. Dorongan spiritual ini harus dipahami, dialami, dan diterapkan dalam aktivitas sehari-hari. Manusia perlu menyadari hal ini agar dapat mengambil langkah berani untuk menumbuhkan sikap peduli terhadap kualitas alam.

Sikap humanis, moral, etis, integratif, holistik, dan menyeluruh akan muncul dari pemahaman spiritual terhadap alam. Perkembangan filsafat analitis, empiris, dan ilmu pengetahuan kontemporer yang cenderung melihat alam sebagai realitas fisik yang dapat dimanipulasi dan dieksploitasi, menjadi pengingat bagi manusia untuk mewaspadaikan konsepsi yang hanya bersifat teknis, mekanis, dan logis-rasional.

Masyarakat harus mempertimbangkan kembali untuk kembali ke alam. Masyarakat bercita-cita mengembalikan daya tarik, eksotisme, dan kesucian alam seperti semula. Kepedulian spiritual umat manusia terhadap lingkungan hanya

akan mempunyai makna yang tulus dan mendalam dengan cara ini. Manusia harus melihat alam sebagai realitas spiritual di mana Tuhan, alam, dan manusia saling terkait.

Ide Ekosufisme idealnya dapat diimplementasikan dalam tindakan sehari-hari, bukan hanya sekedar cara berpikir. Diperlukan ekspresi, demonstrasi, dan realisasi di dunia nyata. Gagasan ini dapat ditunjukkan melalui perbuatan sehari-hari, yang merupakan kesaksian paling sejati dalam sistem dunia modern.

Implementasi Ekosufisme terhadap kearifan alam semesta dapat dilakukan dengan cara memahami hubungan antara manusia dan alam semesta, praktik penghematan energi, menggunakan produk ramah lingkungan, menjaga kelestarian alam, dan menghormati ciptaan Allah. Adapun implementasi Ekosufisme adalah sebagai berikut:

Pertama, setiap umat beragama dan beriman tentunya harus hidup dengan kesadaran bahwa lingkungan alam merupakan sumber kehidupan bagi seluruh makhluk hidup, termasuk manusia dan hewan. Manusia akan lebih menghormati, menghargai, dan menoleransi alam jika mereka sadar akan prinsip-prinsip dasar alam. Ketika manusia bersikap toleran terhadap alam, mereka membiarkan alam berkembang sesuai dengan kecenderungannya sendiri tanpa terlalu banyak campur tangan. Lingkungan alam akan merevitalisasi seluruh

makhluk hidup, termasuk manusia, jika manusia melakukan revitalisasi. Namun, membunuh kehidupan di alam akan membuat alam semakin kejam dalam menghancurkan kehidupan manusia dan makhluk hidup lainnya. Jika kita menjaga alam maka alam akan menjaga kita. Alam tidak akan menjaga umat manusia jika manusia tidak menjaganya. Masyarakat akan lebih berhati-hati dalam menanam pohon, menghindari pembukaan hutan sembarangan, membuang sampah dengan baik, dan lain sebagainya jika sadar bahwa lingkungan alam merupakan sumber kehidupan.

Menyitir Korten,²⁸⁰ *“orang yang memiliki kesadaran spiritual akan menginsafi bahwa lingkungan alam merupakan integral world dan memaknai keberadaan dirinya sebagai partner aktif atau co-creator dalam melayani evolusi ciptaan untuk mengaktualisasikan kemungkinankemungkinannya.”* Manusia yang sadar spiritual berperilaku kreatif untuk menjamin kelangsungan alam semesta. Wajar saja dengan membiarkan alam mewujudkan dirinya secara bebas dan mandiri tanpa campur tangan manusia secara berlebihan.

Kedua, praktikkan gerakan-gerakan minimalis dalam kehidupan sehari-hari. Menurut gerakan minimalis,

²⁸⁰ Korten, C. D. *The Great Turning from Empire to Earth Community*. (San Francisco: Berrett-Koehler Publisher & Kumaran Press, 2006), hlm. 47.

masyarakat tidak membutuhkan banyak hal untuk bertahan hidup—cukup sedikit. Manusia tidak perlu mengelola lingkungan alam dengan cara terbaik. Manusia hanya perlu mengambil keuntungan dari alam sampai batas tertentu tanpa memberikan kesan ingin menguasainya, apalagi mendorong keserakahan berlebihan untuk mengeksploitasi sumber daya bumi secara sembrono dan tidak wajar. Gerakan minimalis mendorong individu untuk bahagia dengan hidupnya tanpa berusaha menguras lingkungan semaksimal mungkin. Sikap tidak menyia-nyiakan sumber energi alam, seperti menghemat air, listrik, dan minyak bumi, atau sekadar bersepeda ke kantor atau sekolah, patut menjadi wujud gerakan minimalis. Penting untuk mengikuti tren minimalis agar bisa menjalani kehidupan yang konsisten ke depannya.

Ketiga, mempunyai keberanian untuk menyerukan inisiatif pembangunan yang meremehkan nilai alam. Masyarakat yang menganut paham ekologi harus mewaspadaikan segala inisiatif pembangunan yang meremehkan nilai alam. Para spiritualis dan organisasi keagamaan harus bersuara menentang pengabaian partai politik dan kapitalis terhadap keselamatan dan kebaikan alam. Pelaku kejahatan lingkungan hidup harus mengungkapkan cita-cita yang bertentangan dengan cita-citanya jika tetap melakukan kejahatan ekologis. Konsep pembangunan berkelanjutan dan filosofi

pembangunan yang tidak mendukung kehidupan harus dikritisi. Jika kelompok agama dan spiritual tidak melakukan apa pun untuk menjaga planet ini, maka kejahatan ekologis akan meningkat. Artinya, masyarakat tidak bisa tinggal diam ketika eksploitasi lingkungan hidup terus terjadi. Demi keutuhan dan kebaikan dunia, manusia harus berani mengamalkan kritik positif sebagai komitmen mulia dalam menjaga kebaikan lingkungan alam.

Keempat, memupuk ikatan spiritual dengan alam. Penting untuk mempertimbangkan alam sebagai realitas yang memiliki nilai spiritual yang melekat. Orang-orang terinspirasi oleh visi ini untuk melihat kesucian, kemurnian, dan keagungan alam yang mendasarinya. Sejarah telah menunjukkan bahwa ketika manusia kehilangan penghargaan terhadap kemurnian alam, alam pun hancur. Oleh karena itu, seseorang hanya boleh mengambil tindakan untuk melestarikan dan mempertahankan alam jika mereka yakin bahwa alam adalah realitas yang suci. Visi ini akan menghentikan manusia dari mengambil keuntungan dari alam untuk tujuan egois mereka sendiri. Sudah waktunya bagi masyarakat untuk membangun, menjunjung tinggi, dan melestarikan pola interaksi spiritual baru dengan lingkungan. Kehidupan spiritual seperti ini akan menumbuhkan rasa hormat yang kuat terhadap alam sebagai realitas berharga yang

nilai dan martabatnya tidak diragukan lagi terpelihara. Manusia beroperasi dengan cara yang menjaga kebaikan, keindahan, dan kesucian alam tanpa berusaha menyakiti, merusak, atau menodainya karena pola ikatan spiritual dengan alam.²⁸¹

Agar masyarakat dapat menghargai kembali kualitas-kualitas suci yang telah mengkristal di alam, ekosufisme menawarkan keharusan spiritual. Karena penalaran rasional yang cacat dan perilaku manusia yang tidak bermoral dan merugikan, ekosufisme menyulut kesadaran manusia yang berupaya mengembalikan seluk-beluk keindahan dan pesona alam yang luar biasa. Manusia perlu melakukan segala dayanya untuk kembali ke alam.

Menurut Nasr, perombakan radikal terhadap pemahaman mekanistik-materialistis yang ada tentang alam diperlukan untuk mengatasi masalah ekologi secara berkelanjutan. Menurut Nasr, gerakan ini tidak dapat dihindari demi keberlanjutan ekologi, yang memerlukan perspektif partisipatif dan spiritual terhadap alam. Reformasi seperti ini tidak akan terjadi kecuali masyarakat masa kini mempunyai pemahaman yang kuat mengenai keseimbangan ekologi yang

²⁸¹ Frederikus Fios, "Eko-Spiritualisme; Sebuah Keniscayaan pada Era Kontemporer", dalam Jurnal *HUMANIORA*, Vol. 4, No. 2, Oktober 2013, hlm. 1237-1246.

diperlukan agar kehidupan dapat bertahan hidup. Mereka perlu belajar bagaimana mengutamakan kenyamanan manusia dan perspektif komprehensif tentang keberadaan semua makhluk hidup. Menurut Nasr, wawasan ini berasal dari pemahaman keagamaan dan spiritual terhadap alam, yang sangat penting dalam mengubah perspektif sekuler kontemporer tentang alam menjadi perspektif spiritual.

Gerakan ini tidak dapat dibatasi pada segelintir orang saja; hal ini harus melibatkan seluruh komunitas global, termasuk individu, tokoh politik, akademisi, pembuat kebijakan ekonomi (khususnya kapitalis), dan masyarakat umum. Hal ini harus dilakukan secara kolektif, bukan secara terpisah (terkotak-kotak). komprehensif dan mencakup semua hal. Seluruh individu di muka bumi yang masih mempunyai hati untuk peduli terhadap kesejahteraan lingkungan alam harus bergabung dalam kampanye kami.

Ekosufisme tentu saja dapat menjadi tanggung jawab atau kesadaran moral spiritual bagi kelompok masyarakat penganut spiritualisme, termasuk agama. Hal ini juga dapat dimanfaatkan sebagai modal paradigmatic yang kuat untuk mengubah cara berpikir yang salah terhadap lingkungan alam. Dengan kejahatan ekologis termasuk perambahan hutan yang melanggar hukum, membuang sampah sembarangan, penebangan pohon, polusi udara dan air, dan masih banyak

lagi, manusia telah berdosa terhadap alam. Untuk mengembalikan keindahan dan kesucian alam semesta, diperlukan metanoia ekologis atau konversi lingkungan.²⁸²

Komitmen tindakan nyata untuk menciptakan hubungan yang lebih bermoral, indah, humanis, dan damai dengan alam juga menunjukkan berhasilnya perubahan cara berpikir dan cita-cita luhur yang telah memantapkan hati. Setelah itu, kita semua menyambut tatanan global baru yang bebas dari bencana ekologis dan masa depan ekologis yang lebih baik dan ideal bagi planet ini.

Keberlanjutan alam (*Sustainability*) menjadi penting karena, krisis ekologi sesungguhnya merupakan sebuah krisis spiritual. Oleh karena itu, hanya mengandalkan kesucian hidup—yang biasanya ditegakkan terutama melalui doa sehari-hari—untuk pulih dari bencana ekologis tidaklah cukup. Meskipun salat teratur itu penting, Nasr percaya bahwa mengembangkan interaksi yang sehat dengan berbagai aspek alam sangat penting untuk meningkatkan spiritualitas.

Tradisi mistik Islam—yang lebih dikenal dengan tasawuf—menjadi landasan penjelasan Nasr tentang kesucian

²⁸² Frederikus Fios, “Eko-Spiritualisme; Sebuah Keniscayan pada Era Kontemporer”, hlm. 1237-1246.

alam.²⁸³ Demikian pula hakikat penciptaan dalam kaitannya dengan Sang Pencipta dijelaskan oleh gagasan Wahdat al-Wujud, atau keesaan segala sesuatu yang kelihatan. Ia juga menyoroti kesucian alam yang terkait dengan keberlanjutan (*sustainability*), menggunakan ide Scientia Sacra. Nasr kemudian memandang kebenaran penciptaan sebagai manifestasi Tuhan, atau teofani (*tajjali*), berdasarkan gagasan tersebut. Alam ternyata menjadi wahana kehadiran Yang Ilahi dan ekspresi kebenaran Ilahi.²⁸⁴

Alam adalah Alquran yang kedua sebagai teofani. Ada dua macam Al-Qur'an dalam Islam, menurut Nasr. Meski mempunyai bentuk yang berbeda, namun kedua Al-Quran tersebut saling eksklusif. Yang pertama dikenal dengan Al-Quran al-tadwini, yaitu Al-Quran yang berbentuk kitab atau kitab yang bagian utamanya adalah tulisan atau kata-kata. menyertakan Al Quran yang asli. Komponen utama Al-Quran kedua ini adalah alam semesta.

²⁸³ Md. Abu Sayem. Religion and Ecological Crisis: Christian and Muslim Perspectives from John B. Cobb and Seyyed Hossein Nasr (1st ed.). Routledge.2022. <https://doi.org/10.4324/9781003287285>

²⁸⁴ Chlaodhius Budhianto dan Istianah, "Visi Agrarianisme Seyyed Hossein Nasr", dalam Jurnal *Alhamra; Jurnal Studi Islam*, Vol. 4, No. 2, Agustus, 2023, hlm. 143-156.

Berkaitan dengan hal ini Nasr memberikan contoh bentuk implementasi atau alternatif atas krisis ekologi dan identitas manusia modern antara lain;

1. Sistem Pertanian Tradisional

Sistem pertanian kontemporer yang bergantung pada teknologi dan pupuk buatan mendapat tantangan dari Nasr. Menurutnya, cara sistem pertanian saat ini menghasilkan tanaman dan buah-buahan sangat berbahaya bagi lingkungan karena mengubah komposisi tanah dan merusak sistem ekologi dengan menggunakan bahan kimia, pestisida, dan herbisida untuk membunuh makhluk biotik seperti cacing tanah dan serangga lainnya. pupuk yang diterapkan pada lahan pertanian.²⁸⁵ Melalui asupan, zat-zat ini semakin menyusup ke dalam tubuh manusia, menyebabkan penyakit langka dan asing termasuk berbagai jenis kanker. Meskipun metode pertanian masa kini memberi masyarakat cukup makanan untuk memuaskan hasrat mereka, hal ini sebenarnya membahayakan kesehatan manusia dan merusak lingkungan seiring berjalannya waktu. Untuk menyediakan makanan yang sehat dan ramah lingkungan,

²⁸⁵ Seyyed Hossein Nasr and Muzaffar Iqbal, "The Islamic Perspective on the Environmental Crisis: Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal", dalam Jurnal *Islam & Science*, Vol. 5. No. 1, 2007, hlm. 88.

Nasr menganjurkan untuk mengembalikan metode pertanian kuno.²⁸⁶

2. Cara Tradisional Membangun Rumah

Nasr menganjurkan pembangunan rumah dan jalan menggunakan metode tradisional, yang memiliki dampak negatif yang lebih kecil terhadap lingkungan. Bagi Nasr, meskipun metode ini tidak sepenuhnya bebas dari kerusakan lingkungan, efeknya kurang berbahaya bagi lingkungan alam dibandingkan dengan metode pembangunan rumah dan jalan modern. Mencatat beberapa arsitek dan insinyur, Nasr melihat, bukan tidak mungkin mendirikan bangunan dengan menerapkan metode tradisional.²⁸⁷ Sebagai contoh, ia mengapresiasi denah desain bangunan Hasan Fathi, seorang arsitek Mesir, yang dulu bersuara mendukung metode tradisional. Dalam pandangan Fathi, sebagaimana disebutkan Nasr, dengan menggunakan lumpur, batu bata, batu, dan material tradisional lainnya sebagai pengganti logam seperti besi, baja, dan aluminium,

²⁸⁶ Seyyed Hossein Nasr and Muzaffar Iqbal, "The Islamic Perspective on the Environmental Crisis: Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal", hlm. 92.

²⁸⁷ Seyyed Hossein Nasr and Muzaffar Iqbal, "The Islamic Perspective on the Environmental Crisis: Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal", hlm. 90-91.

masih memungkinkan untuk membangun arsitektur yang luar biasa dengan mempertimbangkan kelestarian lingkungan. Tembok Besar China, Piramida Mesir, dan Kutub Minar di Delhi adalah contoh bangunan terbaik dengan cara tradisional.

3. Konsumsi lebih sedikit (Efisiensi Konsumsi)

Nasr menganjurkan gagasan bahwa manusia harus sangat berhati-hati saat mengonsumsi produk modern apa pun. Baginya, manusia harus berpikir bahwa apa yang mereka konsumsi dapat membahayakan kesehatan mereka sendiri dan alam. Jika bahaya dari barang yang dikonsumsi lebih berat daripada manfaatnya, mereka harus segera dihindari. Manusia harus mempertimbangkan apa yang kurang berdampak pada lingkungan dalam hal konsumsi. Dengan cara ini, Nasr menyerukan cara konsumsi yang seimbang yang selaras dengan alam.²⁸⁸ Bagi Nasr, sangat tidak adil berpikir bahwa kita berhak mengonsumsi banyak karena ketersediaan atau kemudahan akses atau ketertarikan kita pada makanan. Untuk penjelasan lebih lanjut, Nasr menyebutkan sebuah contoh bahwa ketika orang pergi ke restoran mana pun,

²⁸⁸ Seyyed Hossein Nasr and Muzaffar Iqbal, "The Islamic Perspective on the Environmental Crisis: Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal", hlm. 90.

mereka melihat banyak hidangan lezat di sana, tetapi mereka menerima apa yang ingin mereka makan.²⁸⁹ Jadi, Nasr menyarankan, jika pilihan tersebut diambil dengan pertimbangan kepentingan ekologis, maka seluruh situasi akan berubah secara positif untuk kelestarian lingkungan.

4. Mengontrol Keserakahan Manusia

Meskipun menyadari krisis ekologi saat ini, manusia modern terus melanjutkan aktivitasnya yang tidak terkendali di lingkungan untuk mencapai keuntungan ekonomi dan kekuatan militer yang lebih besar. Nasr menceritakan situasi ini sebagai keadaan paradoks manusia modern.²⁹⁰ Sebenarnya paradoks ini adalah akibat dari keserakahan manusia, yang membimbing manusia sekarang dengan melupakan tanggung jawabnya terhadap lingkungan.²⁹¹ Meskipun manusia seharusnya mampu mengendalikan keserakahan mereka, mereka bertindak lebih seperti budak daripada

²⁸⁹ Amril dan Rahmad Tri Hadi, "Krisis Identitas Manusia dan Ekologi Modern dalam Perspektif Eko-Filosofi Seyyed Hossein Nasr", dalam *Jurnal Living Islam; Journal of Islamic Discourses*, Vol. 7, No. 1, Agustus 2024, hlm. 225.

²⁹⁰ Seyyed Hossein Nasr and Muzaffar Iqbal, "The Islamic Perspective on the Environmental Crisis: Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal", hlm. 84.

²⁹¹ Seyyed Hossein Nasr, "Islam and Environmental Crisis." *In Islam and the Environment*, 22. (New Delhi: Institute of Objective Studies, 1997), hlm. 23

apa pun. Perekonomian yang didorong oleh konsumen dan ilmu pengetahuan kontemporer telah memicu keserakahan manusia.²⁹² Manusia modern telah menjadi makhluk yang tamak dan egois karena segala sesuatu di dunia kini dinilai berdasarkan pencapaian eksternal dalam kaitannya dengan kekayaan ekonomi. Sistem ekonomi berbasis pasar telah menciptakan keinginan buatan di seluruh dunia dan memotivasi manusia untuk memenuhi permintaan yang tidak perlu itu. Di sisi lain, orang biasa, yang sistem ekonomi modern memperlakukan hanya sebagai pelanggan dan konsumen, menjadi lebih rakus dari hari ke hari untuk memenuhi kelebihan keinginan dalam hidup mereka. Penulisnya, sistem ekonomi saat ini tidak memiliki dasar yang kokoh untuk menurunkan keserakahan manusia atau mempertahankannya pada tingkat yang dapat ditoleransi.

Demikian pula, sains dan teknologi modern sama sekali terputus dari pedoman moral atau etika apa pun untuk menumbuhkan kemampuan mengendalikan dalam pikiran manusia. Oleh karena itu, manusia lebih serakah dari sebelumnya. Sampai keserakahan dikendalikan, tidak

²⁹² Seyyed Hossein Nasr and Muzaffar Iqbal, "The Islamic Perspective on the Environmental Crisis: Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal", hlm. 83.

akan ada kemungkinan bagi kelestarian lingkungan Nasr menasihati masyarakat untuk menempuh jalan pengetahuan kuno dan membangun kembali hubungan dengan karakter primordial untuk membatasi keserakahan manusia dalam batas yang bisa dikendalikan.²⁹³

5. Fungsi Ekonomi Bijaksana

Masalah lingkungan memiliki hubungan logis dengan kegiatan ekonomi saat ini. Aktivitas manusia di alam hampir terkait dengan kesejahteraan dan keuntungan duniawi mereka. Sebelum abad ketujuh belas, manusia biasa menjaga hubungan yang mendalam dengan alam dalam fungsi ekonomi mereka. Namun sejak abad itu semangat sekuler telah bekerja sebagai kriteria utama dalam semua urusan manusia, khususnya kegiatan ekonomi. Ekonom sekuler saat ini menciptakan teori dan praktik ekonomi yang hanya berfokus pada keuntungan moneter. Keseimbangan ekologi tidak diperhitungkan dalam sistem pemasaran dan ekonomi yang ada. Untuk mencapai hal tersebut, Nasr membahas praktik ekonomi yang bijaksana yang mempertimbangkan keberlanjutan ekologi selain

²⁹³ Amril dan Rahmad Tri Hadi, "Krisis Identitas Manusia dan Ekologi Modern dalam Perspektif Eko-Filosofi Seyyed Hossein Nasr", hlm. 256.

produksi, distribusi, pemasaran, dan konsumsi. Nasr tidak percaya bahwa para ahli ekonomi yang bijak itu dapat menyelamatkan lingkungan,²⁹⁴ tetapi dia menganggap bahwa setidaknya kebijakan ekonomi mereka tidak dapat menyiksa alam secara masif seperti kebijakan ekonomi saat ini.

6. Masyarakat Manusia dengan Tanggung Jawab Mendalam terhadap Alam

Nasr menekankan kembali tanggung jawab manusia terhadap lingkungan planet. Nasr menganjurkan menjaga perasaan spiritual yang mendalam untuk alam, dan kemudian, dia menyarankan untuk mengubah sikap manusia dengan cepat demi alam. Menurut Nasr, manusia mungkin terinspirasi untuk membuat perubahan konstruktif dalam kehidupan mereka jika mereka menyadari besarnya tanggung jawab mereka terhadap alam.²⁹⁵ Menurutnya, keadaan yang ada saat ini tidak bisa diubah sebelum terjadi perubahan signifikan pada emosi dan perilaku manusia. Hal ini memerlukan tanggung jawab kolektif masyarakat terhadap lingkungan, dimana

²⁹⁴ Seyyed Hossein Nasr and Muzaffar Iqbal, "The Islamic Perspective on the Environmental Crisis: Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal", hlm. 79.

²⁹⁵ Seyyed Hossein Nasr, "Dimensi Spiritual dan Religius dari Krisis Lingkungan", dalam Jurnal *The Ecologist* 30, Januari 2000, hlm. 20.

konsumsi harus dikendalikan dan dikelola dengan kesadaran yang lebih mendalam akan realitas dan rasa tanggung jawab yang kuat. Keintiman dengan seluruh ciptaan, kembalinya pemahaman religius terhadap alam, rasa tanggung jawab kepada Tuhan atas semua tindakan, dan visi sejati untuk mewujudkan perdamaian melalui pelayanan terhadap ciptaan Tuhan, semuanya diperlukan untuk mewujudkan masyarakat khayalan ini. Berdasarkan peran fundamental agama dalam peradaban manusia, masyarakat fiktif Nasr mengungkapkan sikap baik terhadap alam dan pola pikir rela berkorban bagi semua orang.²⁹⁶

Setelah dipaparkan diatas mengenai bagaimana cara-cara yang dapat dikembangkan dan bentuk implementasi yang ditawarkan oleh Nasr untuk menunjukkan sikap peduli pada lingkungan alam. Tentunya semua upaya tersebut sangat bermanfaat positif bagi terciptanya situasi masa depan alam yang lebih baik lagi dibanding yang sekarang ini. Menciptakan situasi alam yang seimbang (*equilibration*), situasi keadilan terhadap

²⁹⁶ Seyyed Hossein Nasr, "The Spiritual and Religious Dimensions of the Environmental Crisis," dalam Jurnal *The Ecologist*, Vol. 30, No. 1, (2000), hlm. 18–20.

alam (*judicial*), situasi kebaikan alam (*etika*), situasi keindahan alam (*estetika*), dan situasi kesakralan alam (*spiritualisme*) adalah lima gagasan pokok yang dihasilkan dari sikap peduli terhadap lingkungan alam dan dapat diproyeksikan ke masa depan alam yang lebih baik.

Pertama, terciptanya lingkungan alam yang seimbang dengan membangun lingkungan alam yang selaras terlebih dahulu. Lingkungan alam yang seimbang akan tercipta apabila cara-cara perlindungan lingkungan diterapkan secara konsisten. Kerusakan alam yang signifikan dan dampak buruknya terhadap kehidupan manusia dan spesies lainnya akan dikurangi atau dimitigasi, sesuai dengan keseimbangan yang dibahas di sini. Mulai sekarang, planet fana ini bercita-cita untuk membangun surga di bumi dalam lingkungan alam yang damai dan seimbang. Menurunnya bencana alam seperti banjir, angin topan, badai dahsyat, krisis energi, pemanasan global, tanah longsor, dan lain sebagainya merupakan indikasi adanya keseimbangan alam. Untuk membuat kehidupan di Bumi lebih nyaman bagi manusia, kami ingin memberantas bencana alam yang disebabkan oleh aktivitas manusia.

Kedua, menciptakan lingkungan yang berkeadilan terhadap alam. Pemanfaatan alam secara berlebihan dalam bentuk apa pun menunjukkan betapa tidak adilnya

pandangan manusia terhadap alam. Perlakuan tidak adil yang dilakukan manusia terhadap alam menunjukkan kekuatan manusia dan memperkenalkan jenis kolonialisme baru—kriptokolonialisme—ke dalam alam. Pada kenyataannya, keberadaan manusia sepenuhnya bergantung pada alam dan tidak akan dapat bertahan tanpa alam. Sikap adil terhadap alam, yang selama ini kurang mendapat perhatian, akan tercipta jika masyarakat mempunyai sikap cinta terhadap alam. Sikap adil harus ditunjukkan baik dalam hubungan antarmanusia maupun hubungan antarmanusia. Keinginan manusia untuk mengembalikan nilai-nilai inheren mengagumkan yang telah hilang dari alam merupakan tanda keadilan di alam. Alam harus dibiarkan berkembang secara organik tanpa campur tangan manusia atau manipulasi yang tidak semestinya. Jalan menuju kesempurnaan ditentukan oleh alam itu sendiri. Reaksi indrawi yang irasional atau penilaian manusia yang rasional-logis tidak dapat mempengaruhi kesempurnaan alam; itu adalah bawaan.²⁹⁷

Ketiga, terciptanya situasi kebaikan alam. Semua orang yang peduli terhadap alam hendaknya berorientasi

²⁹⁷ Frederikus Fios, “Eko-Spiritualisme; Sebuah Keniscayan pada Era Kontemporer”, hlm. 1237-1246.

pada alam yang dalam keadaan baik. Pada akhirnya menjaga alam akan menghasilkan keadaan yang terbaik bagi kemaslahatan lingkungan alam. Ketika alam sehat, ia akan muncul dalam lingkungannya yang indah, menyeringai, ramah, dan terbuka terhadap manusia dan hewan lainnya. Keberadaan manusia dan kehidupan organisme lain di planet kita tidak akan dirusak oleh alam yang baik.

Keempat, terciptanya situasi keindahan alam. Lingkungan alam yang indah akan dipulihkan melalui tindakan konservasi. Bagi kita manusia, alam menjadi sungguh indah. Kicauan burung di pepohonan, kilauan embun di dedaunan, dan latar belakang alam yang indah semuanya menunjukkan keindahan alam. Alam sekitar yang menakjubkan memiliki keindahan luar biasa yang menyejukkan jiwa dan memberi kehidupan pada berbagai makhluk hidup. Bagi orang yang mampu mendeteksi nilai estetis, kecantikan alami ibarat seorang ibu yang memberikan kedamaian dan kepuasan batin. Tuhan menciptakan keindahan alam, dan agar alam tetap ada, umat manusia harus melindunginya. Dan hanya jika manusia memiliki visi spiritual dan intuisi untuk menjaga alam maka hal ini dapat terwujud.

Kelima, memulihkan sakralitas alam. Tindakan eksploitatif manusia pada alam telah menggeruskan sakralitas alam. Dan demi mengembalikan kesucian alam, masyarakat ingin menjaganya. Keadaan alam yang sakral, keramat, suci merupakan salah satu hasil atau manfaat yang signifikan dalam menjaga lingkungan. Karena Tuhan sendiri yang menciptakannya, alam suci sungguh terhormat dan berharga. Alam itu sendiri adalah ilahi dan suci karena merupakan ciptaan Tuhan. Setiap orang yang masih mempunyai hati nurani yang bersih dan suci hendaknya mengupayakan sifat suci ini. Keyakinan ekologis yang kuat dan mendalam terhadap alam sebagai ciptaan Tuhan yang sangat besar dan mulia harus menjadi landasan sikap peduli terhadap lingkungan.

Konsep Ekosufisme yang dikembangkan Nasr mempertegas pentingnya kesadaran spiritual sebagai bagian integral dari kesadaran ekologis. Dengan memandang alam sebagai representasi kehadiran Tuhan dan manusia sebagai khalifah di bumi, Nasr menekankan tanggung jawab manusia untuk menjaga keseimbangan ekologis. Pendekatan ini tidak hanya menawarkan solusi praktis untuk krisis lingkungan tetapi juga memulihkan hubungan mendalam antara manusia dan alam, yang pada akhirnya dapat mencegah kerusakan lingkungan

lebih lanjut dan membawa manusia kembali ke harmoni spiritual dengan alam. Dengan demikian, menggabungkan narasi spiritual ke dalam kampanye lingkungan hidup dapat menghasilkan penerimaan masyarakat yang lebih kuat dan strategi konservasi yang lebih efektif.²⁹⁸

Pembangunan berkelanjutan merupakan konsep yang menuntut perhatian terhadap proses pembangunan yang ramah lingkungan dan gaya hidup berkelanjutan yang harus tetap mendalam dan langgeng, di semua tingkatan masyarakat, internasional, regional, nasional, dan lokal. Sangat penting bagi kita semua untuk mencurahkan pikiran dan hati kita ke dalam proses merancang masyarakat berkelanjutan baru yang diinginkan. Hanya masyarakat seperti ini yang akan memberikan kualitas hidup yang tinggi yang bergantung pada hubungan yang berkelanjutan dan etis dengan lingkungan.

Klarifikasi dan implementasi pembangunan berkelanjutan merupakan proses yang berkelanjutan. Dalam hal ini kita perlu memiliki rasa tanggung jawab terhadap bumi dan segala isinya. Lebih jauh lagi, pelestarian nilai-

²⁹⁸ Daryono dan Rini Setiawati, "Exploring Enviromental Sustainability Through the Lens of Seyyed Hossein Nasr: A Scientific Perspective on Nature and Ecological Challenges", hlm. 35-46.
<https://analysisdata.co.id/index.php/ANEVA/article/view/107/104>

nilai agama dan moral dapat menyatukan keluarga dan masyarakat serta mencegah ekstremisme atau diskriminasi atas dasar ras, agama atau budaya. Dipercaya bahwa pengetahuan tanpa nilai-nilai menghasilkan materialisme, eksploitasi dan penghancuran. Nilai-nilai, baik moral maupun agama, tanpa alasan akan mengarah pada fanatisme. Dengan demikian, paradigma holistik dapat berfungsi untuk menyatukan pengetahuan dan nilai-nilai. Inti dari pemahaman dan apresiasi yang lebih baik terhadap pembangunan berkelanjutan berakar pada pendidikan yang tepat, yang terbukti memberikan sarana untuk membangun pengetahuan, keterampilan, nilai-nilai dan perilaku yang diperlukan bagi individu, masyarakat, dan negara untuk menghasilkan masa depan yang berkelanjutan (*sustainability*).

Untuk memastikan peradaban manusia yang berkelanjutan, manusia perlu memiliki seperangkat aturan, norma, nilai, kebiasaan, refleksi, kode, dan matriks, yang dapat dianggap sebagai kompetensi peradaban. Meskipun penjelasan yang paling umum untuk keruntuhan peradaban dikaitkan dengan bencana alam, seperti epidemi, kekeringan, dan gempa bumi, orang harus ingat bahwa pilihan manusia merupakan bagian utama darinya. Runtuhnya peradaban kuno, misalnya, menggambarkan

gabungan dampak kerusakan lingkungan, pertumbuhan penduduk, pertanian yang tidak berkelanjutan, perubahan iklim, dan peperangan. Meskipun kita tidak memiliki pemahaman yang sangat pasti atau konklusif tentang runtuhnya peradaban tertentu, tiga faktor utama yang disebutkan di atas tidak diragukan lagi memainkan peran penting. Yang lebih penting adalah memahami bahwa setiap kali hubungan yang harmonis antara manusia dan lingkungan tidak ada, masalah akan muncul. Bangkit dan jatuhnya peradaban kuno memberikan contoh buku teks tentang evolusi manusia.

Dengan memahami bahwa masyarakat adalah sistem yang terintegrasi, menyediakan kebutuhan dasar air, makanan, dan tempat tinggal, kita dapat melihat bagaimana kegagalan di satu area memengaruhi yang lain dan bagaimana hal ini bahkan dapat menyebabkan runtuhnya peradaban. Memahami apa yang terjadi 2000 tahun yang lalu dapat membantu meminimalkan pengulangan kesalahan lama dan dengan demikian menghindari kerusakan lebih lanjut pada alam. Meskipun orang mungkin menganggap ini sebagai penelitian introspektif, ini mengajukan perspektif baru melalui konsep berkelanjutan (*sustainability*). Konsep ini dapat mengajarkan kita cara

memperpanjang peradaban, bahkan jika itu tidak dapat hidup selamanya.

Kendatipun demikian, jika seseorang membaca pemahaman ekologi Nasr, dia akan menghargai karya-karya Nasr yang luas tentang lingkungan dalam kaitannya dengan pandangan dunia tradisional. Dia telah mengambil inisiatif yang berani untuk menemukan kembali kesakralan di alam, yang sama sekali diabaikan oleh sains modern, dengan menyatakan bahwa bukanlah hal yang mustahil untuk menghidupkan kembali kesakralan di alam, jika manusia benar-benar menginginkan solusi permanen untuk krisis ekologi saat ini.

Kendati banyak sekali kelebihan dalam karya-karya teoritisnya, seseorang mungkin menganggap saran-saran eko-teologisnya sebagai tipe narasi ideal dengan menyatakan bahwa karya-karya Nasr kurang menawarkan saran-saran konkret dari perspektif landasan praktis. Mereka mungkin berpendapat bahwa Nasr tidak dapat mencoba memahami pembiasaan manusia modern dengan gaya hidup mereka saat ini, karena Nasr mengkritik keras gaya hidup modern tanpa memberikan gambaran tentang gaya hidup yang lebih baik dan lebih nyaman daripada yang diikuti oleh manusia modern. Para Ilmuan mungkin tidak puas dengan usulan Nasr untuk mereformasi kebiasaan

hidup modern, karena Nasr menyarankan perubahan total di dalamnya.

Bagi beberapa cendekiawan, usulan Nasr untuk keseimbangan ekologi dapat menjadi pendekatan yang radikal karena sikapnya yang tidak kenal kompromi terhadap pandangan dunia tradisional tentang alam, yang menunjukkan potensi konflik dengan pandangan dunia ilmiah saat ini tentang alam. Mereka juga dapat berpendapat bahwa pendekatan Nasr menciptakan konflik lain dengan kepentingan ekonomi dan sistem pemasaran saat ini, karena ia tidak dapat memberikan saran praktis untuk kegiatan alternatif guna mereformasi sistem keuangan dan pemasaran saat ini.

Usulan Nasr untuk kembali ke pandangan dunia tradisional tentang alam juga dapat disalahpahami oleh para cendekiawan modern dan pendukung pandangan dunia ilmiah tentang alam. Mereka dapat menganggap saran Nasr sebagai pemikiran yang kuno dan terbelakang serta membantahnya dengan menyatakan bahwa setiap saat dunia terus bergerak maju, dunia tidak pernah kembali ke keadaan terbelakang.

Akan tetapi, analisis kritis tersebut tampaknya gagal mengurangi signifikansi pemahaman ekologis Islam Nasr. Nasr telah mencari akar filosofis dari krisis ekologi dan

menonjolkan beberapa penyebab utama masalah lingkungan saat ini. Seseorang dapat berpendapat bahwa pemahaman filosofis dan spiritual Nasr merupakan narasi tipe ideal dengan wawasan filosofis yang lebih dalam, tetapi dengan mempertimbangkan perubahan pandangan dunia, Nasr telah berhasil menghubungkan isu tematik terkini tentang krisis ekologi dari perspektif iman dan tradisi spiritual dunia.²⁹⁹

²⁹⁹ Md. Abu Sayem, "Pandangan Dunia Ilmiah tentang Alam dan Masalah Lingkungan dengan Konsentrasi Khusus pada Pemahaman Seyyed Hossein Nasr tentang Keberlanjutan Lingkungan", dalam Jurnal *Islam di Asia*, Vol. 15, No. 2, 2018. hlm. 312-328.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini bertujuan untuk menghubungkan konsep tauhid dalam Islam dengan Ekosufisme yang ditekankan oleh Seyyed Hossein Nasr, dan bagaimana pendekatan ini dapat diterapkan untuk mencapai keinginan atau keberlanjutan (*sustainability*) dalam konteks lingkungan. Dalam hal ini ada beberapa kesimpulan dalam penelitian ini;

1. Menurut Seyyed Hossein Nasr, pola hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia bersifat integral dan harmonis, mencerminkan pandangan Islam tradisional tentang kosmos sebagai cerminan dari keesaan Tuhan (tauhid). Alam tidak hanya dilihat sebagai sumber daya yang dapat dieksploitasi, tetapi sebagai manifestasi atau teofani dari Tuhan, di mana setiap elemen alam mengandung tanda-tanda (ayat) yang menuntun manusia untuk mengenal Sang Pencipta. Dalam konteks ini, manusia memiliki peran sebagai khalifah yang bertanggung jawab untuk menjaga keseimbangan dan kelestarian alam. Keharmonisan ini dianggap esensial dalam Ekosufisme, karena hubungan manusia dengan alam harus didasari oleh penghormatan kepada

Tuhan sebagai pencipta segala sesuatu. Kerusakan lingkungan, dalam pandangan ini, tidak hanya merupakan masalah ekologis, tetapi juga pelanggaran terhadap amanah Tuhan, yang menuntut manusia untuk menghormati alam sebagai ciptaan-Nya. Nasr melihat bahwa pengabaian tanggung jawab ini merupakan cerminan dari krisis spiritual yang lebih besar di dalam peradaban modern.

2. Tauhid, atau keesaan Tuhan, merupakan fondasi epistemologi dalam pemikiran Ekosufisme Nasr. Dalam pandangan Nasr, tauhid tidak hanya sebagai doktrin teologis, tetapi juga sebagai prinsip yang mengatur segala aspek kehidupan, termasuk cara manusia memahami dan memperlakukan alam. Tauhid mengajarkan bahwa alam dan segala isinya adalah bagian dari satu kesatuan Ilahi. Oleh karena itu, semua makhluk hidup dan elemen di alam semesta saling terhubung dalam suatu jaringan yang mencerminkan keesaan Tuhan. Dengan berlandaskan tauhid, manusia diajak untuk mengenali alam bukan sekadar objek eksploitasi, melainkan sebagai ciptaan yang sakral dan perlu dilindungi. Pendekatan ini menantang paradigma modern yang sering memandang alam secara terpisah dari nilai spiritual, dan mengajak manusia untuk

mengembangkan ilmu pengetahuan yang menghargai nilai-nilai metafisika. Melalui tauhid, Nasr berupaya mengembalikan ilmu pengetahuan pada nilai-nilai kesucian (*Scientia Sacra*), sehingga tercipta keseimbangan antara ilmu, spiritualitas, dan tanggung jawab terhadap alam.

3. Ekosufisme Nasr menawarkan paradigma alternatif bagi keberlanjutan (*sustainability*) yang tidak hanya berfokus pada aspek lingkungan secara fisik, tetapi juga pada keseimbangan spiritual dan moral. Dengan landasan Ekosufisme, keberlanjutan dimaknai sebagai tanggung jawab yang melibatkan keterikatan manusia pada Tuhan dan komitmennya untuk menjaga ciptaan-Nya. Implikasi Ekosufisme mengarahkan manusia pada pola hidup yang sederhana, tidak berlebihan, dan bertanggung jawab terhadap dampak ekologis dari aktivitasnya, karena alam dianggap sebagai entitas yang hidup dan bernilai sakral. Dengan demikian, *sustainability* dalam perspektif Ekosufisme tidak hanya berusaha menjaga keberlanjutan sumber daya alam untuk generasi mendatang, tetapi juga menjaga integritas spiritual manusia dalam memelihara keseimbangan alam. Nasr menegaskan bahwa perdamaian dengan alam hanya dapat tercapai ketika

manusia mengakui alam sebagai bagian dari manifestasi Ilahi, dan berperilaku selaras dengan nilai-nilai tauhid yang mencerminkan tanggung jawab manusia sebagai khalifah yang menjaga kelestarian bumi. Ekosufisme Nasr memberikan perspektif yang mendalam untuk mencapai keberlanjutan lingkungan melalui pendekatan spiritual, yang memandang hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia sebagai dasar dari tanggung jawab ekologis yang holistik.

B. Saran

Dalam hal ini ada beberapa saran penelitian yang bisa disampaikan oleh penulis adalah sebagai berikut ;

1. Pengembangan Kajian Ekosufisme dalam Pendidikan.

Mengintegrasikan konsep Ekosufisme dalam kurikulum pendidikan Islam, khususnya pada bidang kajian agama, filsafat, dan lingkungan, akan memberi pemahaman yang lebih mendalam bagi generasi muda mengenai hubungan spiritual antara manusia dan alam. Langkah ini penting agar nilai-nilai yang diberikan terhadap alam dapat terbentuk sejak dini dan memotivasi generasi mendatang untuk berperan aktif dalam menjaga ekosistem alam.

2. Implementasi Praktis Ekosufisme dalam Kebijakan Lingkungan

Prinsip-prinsip Ekosufisme dapat dijadikan panduan dalam pembentukan kebijakan lingkungan yang lebih etis dan berkelanjutan. Misalnya, pemerintah atau lembaga terkait dapat mengadopsi pendekatan spiritual dalam pengelolaan sumber daya alam, dimana kebijakan mempertimbangkan tidak hanya aspek ekonomi tetapi juga tanggung jawab spiritual terhadap alam.

3. Studi Komparatif Ekosufisme dengan Pendekatan Lainnya dalam Keberlanjutan

Saran untuk penelitian selanjutnya adalah melakukan studi komparatif antara Ekosufisme dan pendekatan lain dalam etika lingkungan, seperti pendekatan antroposentrisme dan biosentrisme. Penelitian semacam ini akan membantu memperjelas keunggulan dan tantangan penerapan Ekosufisme dalam konteks global yang beragam.

4. Penerapan Nilai-Nilai Tauhid dalam Program Pembangunan Berkelanjutan.

Sebagai upaya nyata, penelitian lebih lanjut dapat dilakukan untuk mengeksplorasi bagaimana nilai-nilai tauhid dapat mendukung pencapaian

pembangunan berkelanjutan, khususnya yang terkait dengan kelestarian lingkungan. Dengan memasukkan perspektif Ekosufisme, implementasi pembangunan berkelanjutan di negara-negara mayoritas Muslim bisa lebih sesuai dengan prinsip-prinsip agama dan moralitas lokal.

DAFTAR PUSTAKA

- A., Al-Hujwiri, & Nicholson, R.A, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, Terj. Luzac & Co. 1911.
- Akib, Muhammad, *Hukum Lingkungan Perspektif Global dan Nasional*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2014.
- Al Fattaah, Restu Aulad, “Interaksi Sufisme, Ekologi Dan Teologi Di Era Postmodernisme: Antara Wahdat al Wujûd Ibn ‘Arabi Dan Sulûk al-Ghazali,” dalam *Jurnal Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu KeIslaman*, Vol. 22, No. 1, 2023. <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v22i1.6239>.
- Al Munir, M. Ied, “Corak Paradigma Etika Lingkungan: Antraposentrisme, Biosentrisme dan Ekosentrisme”, dalam *Jurnal Yaqzhan*, Vol. 09, No. 01 Juni 2023.
- Al Rasyid, Hamzah Harun, *Pandangan Sufistik Ibnu ‘Arabi: Studi tentang Wahdat al-Wujud dan Pantheisme*, Makassar, Alauddin University Press, 2021.
- Al Taftazani, Abu al Wafa al Ghanimi, *Madkhal ila al Tasawuf al Islamy*, terj. Ahmad Rafi’ Utsmani, Pustaka, Cet. I, Bandung, 1985.
- Al-Asy‘ari, Abu al-Hasan ‘Ali bin Ismail, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Mus allīn*, (Ed.) Muhammad Muhy al-Din Abd al-Hamid, Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyah, 1990, Jilid I.
- Al-Faruqi, Isma’il Raji, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 1992.
-, *Tauhid*, terj. Rahmani Astuti, Bandung : Pustaka, 1988.
-, Ismail Raji dan Lois Lamya Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, terj. Ilyas Hasan, Atlas Budaya Islam, Bandung: Mizan, 2003.
- Al-Khan, Mustahafa Said, *al-Aqidah al-Islamiyah, Arkanuha Haqiqatuha Mufsidatuha*, Damaskus: Dar al-Kalim al-Thayyib, 2004.

- Amirullah, “Krisis Ekologi : Problematika Sains Modern”, dalam *Jurnal Lentera*, Vol. XVIII, No. 1, Juni 2015.
- Amril dan Rahmad Tri Hadi, “Krisis Identitas Manusia dan Ekologi Modern dalam Perspektif Eko-Filosofi Seyyed Hossein Nasr”, dalam *Jurnal Living Islam; Journal of Islamic Discourses*, Vol. 7, No. 1, Agustus 2024.
- Amstrong, Karen, *A Short History of Myth*, Great Britain: Canongate Books, 2005.
- Anggraini, Reni Dian and Ratu Vina Rohmatika, “Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam Dan Manusia Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr,” dalam *Jurnal Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 16, no. 2, 2021.
<http://dx.doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9971>.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktis*, Jakarta; PT. Bina Aksara, 1989.
- As’aduttabi’in, “Metode Pembelajaran Tauhid Analisis Ayat Kursi’Al-Baqarah Ayat 255”, dalam *Jurnal Pendidikan Islam An-Najah*, Vol.2, No.1 Januari 2018.
- Aziz, Abd. “Konserasi Alam dalam Perspektif Etika Islam: Tantangan dan Tuntutan Globalisasi”, dalam *Jurnal As-Syari’ah*, Vol. 5, No. 2 Juni 2019.
- Az-Zawi, At-Thahir Ahmad, *Mukhtarul Qamus*, Dar Al-Arabiyyah Al-Kitab, Asbania.
- Bagir, Haidar, *Buku Saku Tasawuf*, Bandung: Arasy, 2005, Cet. 1.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*, Terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1997.
-, *Tauhid and Science; Islamic Perspectives on Religion and Science*, Cambridge: The Islamic Text Society, 1998.
- Basuki, A. Singgih. *Agama Ideal; Perspektif Perenial*, Yogyakarta: Gress Publishing, 2012.
- Bekker, Anton. *Metode-metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.

- Bertens. K. *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Bhutan GNH Commission, *Gross National Happiness: A Sustainable Development Framework*, 2022.
<http://www.grossnationalhappiness.com>
- Budhianto, Chlaodhius dan Istianah, “Visi Agrarianisme Seyyed Hossein Nasr”, dalam *Jurnal Alhamra; Jurnal Studi Islam*, Vol. 4, No. 2, Agustus, 2023.
- Budiman, Arip dan Putri Anditasari, “Spiritualitas Agama bagi Bencana Kemanusiaan, Krisis Ekologi dalam Filsaat Perenial: Tinjauan Pemikiran Filsafat Seyyed Hossein Nasr”, dalam *Jurnal JAQFI: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2021.
- Budiono, Arief, “Teori Utilitarianisme dan Perlindungan Hukum Lahan Pertanian dari Alih Fungsi”, dalam *Jurnal Jurisprudence*, Vol. 9, No. 1, 18 September 2019.
<https://doi.org/10.23917/JURISPRUDENCE.V9I1.8294>
- C, Chusnul. *Ekologi Adat Ammatoa*, Yogyakarta: CRCS, Cet. I, 2021.
- C. Foltz, R, Denny, F.M., & Baharuddin, A. (Eds.). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Harvard Divinity School, 2003.
- Capra, Fritjof, *The Turning Point Science, Society, and Rising Culture*, New York: Bantam Edition, 1983.
-, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, New York: Anchor Books: 1996
- Chittick, William C., *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, Canada: World Wisdom, 2007.
-, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, 1989.
- D. Korten, C. *The Great Turning from Empire to Earth Community*. San Francisco: Berrett-Koehler Publisher & Kumaran Press, 2006.
- D., Faza. A.M. “Tasawuf Falsafi”, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 1, No. 1, 2019.

- Daryono dan Rini Setiawati, “Exploring Enviromental Sustainability Through the Lens of Seyyed Hossein Nasr: A Scientific Perspective on Nature and Ecological Challenges”, dalam *Jurnal Advances in Enviromental Innovation (ANEVA)* Vol. 1, No. 1 tahun 2024. <https://analysisdata.co.id/index.php/ANEVA/article/view/107/104>
- Dedy, Irawan, “Tasawuf Sebagai Solusi Krisis Manusia Modern: Analisis Pemikiran Seyyed Hossein Nasr,” dalam *Jurnal Tasfiah*, Vol. 3, No. 1, 2019. <https://doi.org/10.21111/tasfiah.v3i1.2981>.
- Dewan Redaksi Ensiklopedia Tasawuf, *Ensiklopedi Tasawuf*, Bandung: Penerbit Angkasa, 2008.
- Dwi Wahyuni, Syukri Al Fauzi Harlis Yurnalis, and Mhd Idris, “Filsafat Perenial dan Dialog Agama: Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr,” dalam *Jurnal Al-Aqidah*, Vol. 13, No. 1, 2021.
- Effendi, Rahayu dkk. “Pemahaman tentang Lingkungan Berkelanjutan”, dalam *Jurnal MODUL* Vol. 18, No. 2, tahun 2018.
- Emil, Salim, *Konsep Pembangunan Berkelanjutan*, Jakarta, 1990.
- Evelyn, Mary dan Jhon A. Grim, *Introduction: The Emerging Alliance World Religion And Ecology*, Daedalous, 2001.
- Febriani, Nur Arifah, “Ekosufisme Berwawasan Gender dalam AlQur’an”, dalam *Jurnal Musawa*, Vol. 16, No. 1 Januari 2017.
- Fios, Frederikus, “Eko-Spiritualisme; Sebuah Keniscayan pada Era Kontemporer”, dalam *Jurnal HUMANIORA*, Vol. 4, No. 2, Oktober 2013.
- Garaudy, Roger, *Mencari Agama abad XX*, Ter. HM Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Hamid, Abdul, *Konsep Tradisi Menurut Seyyed Hossein Nasr (Tesis)*, Jakarta: UIN Jakarta, 2022.

- Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafat Ilmu*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Harahap, Syahrin, *Metodologi Studi dan Penelitian Ushluddin*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Hardiman, F. Budi, *Filsafat Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Hidayah, Ulil, Tobroni dan Faridi, “Islamisasi Integrasi Interkoneksi Ilmu Pengetahuan dan Agama: Model Keilmuan di Perguruan Tinggi Islam”, dalam *Jurnal AL-MUADDIB: Jurnal Kajian Ilmu Kependidikan*, Vol. 5, No. 2, Oktober 2023.
- Hidayatullah, Syarif, “Konsep Ilmu Pengetahuan Syed Hussein Nashr: Suatu Telaah Relasi Sains Dan Agama,” dalam *Jurnal Filsafat* 28, no. 1 (2018), <https://doi.org/10.22146/jf.30199>
- Hilmi, Muhammad Mustofa, *Ibnul Faridh wa al-hubbul Ilahi*, Cairo: Darul Maarif.
- Humaida, Nida, Miftahul Aula Sa’adah, dkk. “Pembangunan Berkelanjutan berwawasan Lingkungan dalam Perspektif Islam”, dalam *Jurnal Khazanah; Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol.18. No.1 tahun 2020.
- Irawan, Bambang, Kearifan Ekologis dalam Perspektif Sufi, dalam *Annual International Conference on Islamic Studies /AICIS XII*.
- Irfan, Muhammad dan Mastuki HS. *Teologi Pendidikan, Tauhid Sebagai Paradigma Pendidikan Islam*, Jakarta: Priska Agung Insani, 2000. Cet. I.
- Jamil, M. *Cakrawala Tasawuf : Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas*, Jakarta: Gaung Persada Press.
- Julaiha, Eha, *Etika Lingkungan: Prespektif Tasawuf Nasr (Tesis)*, Jakarta: PPs IAIN Syarif Hidayatullah, 2002.
- Keraf, A. Sonny, *Filsafat Lingkungan Hidup: Alam Sebagai sebuah Sistem Kehidupan*, Yogyakarta: Kanisius, 2014.
-, *Etika Lingkungan*, Jakarta: Buku Kompas, 2010.

- Kosim, Mohammad, “Ilmu Pengetahuan Dalam Islam (Perspektif Filosofis-Historis),” dalam jurnal *Tadrîs* 3, no. 2, tahun. 2008.
- Kulsum, Ummu, “Pemikiran Seyyed Hossein Nasr: Nilai Pendidikan Islam Tradisional Ditengah-Tengah Kemodernan,” dalam Jurnal *Ahsana Media* 5, no. 1 (2019), <https://doi.org/10.31102/ahsana..5.1.2019.73-80>
- Kurniawan, Ade Fakih, *Sufi Healing: Praktik Terapi Sufistik dalam Literatur Tasawuf Klasik*, Serang; FUDPress, 2014, Cet. I.
- Laila, Nur, “Ekosufisme Majelis Zikir Kraton Habib Muhamad Dardanylla Shahab Pekalongan”, dalam Jurnal *Religia*, Vol. 21, No. 1, 2018.
- Madina, Kresentia dan Nazalea Kusuma, “Sustainability Isn’t All Environment”, dalam artikel *Green Network*, 15 April 2022. <https://greennetwork.asia/brief/sustainability-isnt-all-environment-then-what-is-it-all-about/>
- Madjid, Nurcholis, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta; Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Maftukhin, *Filsafat Islam*, Yogyakarta: Teras, 2012.
- Maftukhin, M. "Teologi Lingkungan Perspektif Seyyed Hossein Nasr." dalam Jurnal *Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 16, No. 2, tahun 2016.
- Mahmudi, “Paradigma Kesatuan Ilmu UIN Walisongo dalam Perspektif Scientia Sacra Seyyed Hossein Nasr”, dalam *Disertasi*, Semarang; Program Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Walisongo, 2020.
- Maimun, Ach. *Seyyed Hossein Nasr: Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*, Yogyakarta: Diva Press, 2015.
- Mannan, Audah, “Transformasi Nilai-Nilai Tauhid dalam Perkembangan Sains dan Teknologi”, dalam Jurnal *Ilmu Aqidah-Ta*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2018.

- Mas'ood, Mochtar dan Comin Mas Andrews (ed), *Perbandingan Sistem Politik*, Yogyakarta: UGM Press, 1981.
- Masykur, Zein Muchamad, dkk, "Scientia Sacra Seyyed Hossein Nasr Perspektif Filsafat Lingkungan dan Kontribusinya pada Pengembangan Kajian Ekologis", dalam *Jurnal Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 25, No. 2, Oktober 2023.
- McKibben, Bill. *The End of Nature*, New York: Random House, Cet. 2. 1989.
- Moris, Zailan, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, dalam *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*, Chicago: ABC International, 1999.
- Muhaimin, *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Jakarta: Kencana, 2007.
- Munfarida, "Relevansi Nilai-Nilai Tasawuf bagi Pengembangan Etika Lingkungan Hidup", dalam *Journal of Islamic Theology and Phylosophy*, Vol. 2, No. (1). Diakses pada 22 Januari 2023.
<http://www.ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ijitp/article/view/3901>
- Munji, Ahmad, "Tauhid dan Etika Lngkungan: Telaah atas Pemikiran Ibnu 'Arabi", dalam *Jurnal Teologia*, 25 Juli-Desember, 2014.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, Bandung: Mizan, 1996. cet. I.
- Mutahhari, Murtadha, *Fundamentals of Islamic Thought*, Berkeley; Mizan Press. 1985.
- Mutholingah, Siti, "Tasawuf 'Irfani dan Implementasinya dalam Pendidikan Agama Islam, dalam *Jurnal PIWULANG: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 3, No. 1, September 2020.
- Nasr, Seyyed Hosein and Muzaffar Iqbal, "The Islamic Perspective on the Environmental Crisis: Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal", dalam *Jurnal Islam & Science*, Vol. 5. No. 1, 2007.

- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983.
-, "GOD", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*, New York: Crossroad, 1987.
-, "Islam dan Krisis Lingkungan" terj. Dalam Jurnal *Islamika*. No.3 Januari-Maret 1994.
-, *An Intellectual Autobiography*, dalam *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, (ed.) Lewis Edwin Hawn, Randall E. Auxier, and Lucian W. Jr. Stone, Chicago: Open Court, 2001.
-, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta: IRCiSoD, 2005.
-, "Dimensi Spiritual dan Religius dari Krisis Lingkungan", dalam Jurnal *The Ecologist* 30, Januari 2000.
-, *Ideals and Realities of Islam*, Chicago: ABC International Group, Inc., 2000.
-, *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama*, Depok: Inisiasi Press, 2004.
-, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis*. Terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ, Yogyakarta: CIIS Press, 2015.
-, *Islam and The Plight of Modern*, London and New York: Longman, 1975.
-, *Islam dalam Cita dan Faktra*. Terj. Abdul Rahman Wahid dan Hasyim Wachid, Jakarta: LAPENNAS, 2011.
-, "Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual", dalam Jurnal *ULUMUL QUR'AN: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. 1, No. 1, tahun 1989.
-, *Islam Science, Muslim dan Technology*, Pakistan; Dost Publications, 2009.
-, *Islam; Religion, History and Civilization*, USA: Harpercollins books, 2003.
-, *Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual Antara Tuhan, Manusia, dan Alam*, Yogyakarta: IRICiSod, 2003

-, *Knowledge and The Sacred*, New York: State University of New York 1989.
-, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: George Allan and Udwin, 1968.
-, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat, Bandung: Mizan, 1994.
-, *Religion and The Order of Nature*, English: Oxpord University Press
-, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.
-, *The Garden of Truth: Merengguk Sari Tasawuf*, terj. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition, Penerbit Mizan, Bandung, 2010.
-, *The Need For A Sacred Science*, Prancis: Curzon Press, 1993.
-, *Three Muslim Sages: Aviciena, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, terj. Ach. Maimun Syamsuddin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
-, *Traditionsl Islam in The Modern World*, New York: Colombia University Press, 1987.
-, *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*, New York: HarperSanfransisco, 2002.
- Nasution, Ahmad Bangun, *Akhlak Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisime dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
-, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Nasution, Hasyimasyah, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2013.
- Ni'am, Syamsun, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2014.
- Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*, Routledge, 1914.

- Noer, Kautsar Azhari, “Mencari Keselarasan Sain Modern dan Sufisme”, dalam [www.iccjakarta.com/Sain Modern dan Sufisme](http://www.iccjakarta.com/Sain%20Modern%20dan%20Sufisme) Sain Modern dan Sufi.
-, “*Menyemarakkan Dialog Agama*”, dalam Dekonstruksi Mazhab Ciputat, Bandung: Aman Wacana Mulia, 2019.
-, *Ibn al-’Arabi Wahdat-alWujud Dalam Perdebatan* , Jakarta; Paramadina, 1995.
- Noor, Irfan, “Sufisme Seyyed Hossein Nasr dan Formalisme Agama di Indonesia”, dalam *Jurnal Al Banjari*, Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2014.
- NS, Suwito, *Eko-Sufisme Konsep, Strategi, dan Dampak*, Purwokerto: STAIN Press Purwokerto, Cet. 2, 2011.
- Nugraha, Mukhlas and Muhammad Rafii, “Comparison Of The Paradigm Integration Of Science At State Islamic Universities,” *Journal of Applied Transintegration Paradigm* 1, no. 1 (2021): 69–96, <https://e-journal.lp2m.uinjambi.ac.id/ojs/index.php/jatp/article/view/1030>.
- Nursobah, Achmad, “Relasi Ilmu dan Agama Perspektif Filsafat Ilmu”, dalam *Jurnal Mau’izah: Jurnal Kajian KeIslaman*, Vol. 14, No. 1, Juni 2024, <https://doi.org/10.55849/jiem.v1i1.1>
- Purwanto, Lukma, “Perbandingan Gnostikisme dengan Ajaran Teologi Reformed Mengenai Pengetahuan akan Allah”. dalam *Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen*, Vol. 17, No. 1, tahun 2019.
- Qudus, Abdul, “*Green Religion : Konserasi Alam berbasis Spiritual Islam. Disertasi*. UIN Jakarta, Mataram; Sanabil, 2020.
-, “Respons Tradisionalisme Islam terhadap Krisis Lingkungan; Telaah atas Pemikiran Seyyed Hossein Nasr”, dalam *Disertasi*, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.

- R. McNeill, J. *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*. New York: W.W. Norton & Company, 2000.
- Rahman, Fazlur, *Major themes of the Qur'an*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999.
-, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996. cet. II.
- Razavi, Mehdi Amin dan Zailan Moris, *The Complete Bibliography of the Works Of Seyyed Hossein Nasr From 1958 through April 1993*, Kuala Lumpur: Islamic Academy Of Science of Malaysia, 1994.
- Redjeki, Sri, *"Konsep Estetika Tauhid pada Arsitektur Islam (Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam tafsir The Study Quran : A New Translation and Commentary)"*. Disertasi. Jakarta : Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2022.
- Richard Evanof, "Reconciling Self, Society, Nature Environment Ethics" dalam *Jurnal Capitalism Nature Socialism*, Vol. 16, No. 3, 2005, him. 107-108, dan Sudarsono, *Menuju Kemapanan Lingkungan Hidup Regional Jawa*, Yogyakarta: PPLHRJ, 2007.
- Ridhwan, A.M. "Ibnu 'Arabi; Epistemologi dan Kontroversi, dalam *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 02, No. 01, 2016, hlm. 88.
- Ridhwan, Muhammad, "Ekosofi Islam: Kajian Pemikiran Ekologi Seyyed Hossein Nasr", dalam *tesis* , UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.
- Rodin, Dede. "Al-Quran dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-ayat Ekologis", dalam *Jurnal At-Tahir*, Vol. 17, No. 2 November 2017.
- Rosnawati dkk, "Aksiologi Ilmu Pengetahuan Dan Manfaatnya Bagi Manusia," dalam *Jurnal Filsafat Indonesia* 4, no. 2, tahun. 2021, <https://doi.org/10.36418/syntax-idea.v3i11.1571>
- Rozi, Syafwan "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,
<https://doi.org/10.20414/ujis.v23i1.354>.
- Rusydi, Akhmad, “Tafsir Ayat Kauniyah,” dalam jurnal Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan 9, no. 17 (2018), <https://doi.org/10.35931/aq.v0i0.56>
- S&P Global. *Key 2024 Sustainability Trends Driving the Year Ahead*. dalam artikel S&P Global, 2024.
- Said, M. Yasir, “Paradigma Filsafat Etika Lingkungan dalam Menentukan Arah Politik Hukum Lingkungan”, dalam Jurnal Al-Adl, Vol. 12, No. 1 Januari 2020.
- Said, N. M. “Jalan Sufistik Ibnu ‘Arabi (Menuju Kesatuan Wujud)”, dalam Jurnal Al-Irsyad Al-Nafs; Jurnal Penyuluhan Islam, Vol. 7, No.1, 2020.
- Saidi, Zaim, “Islam Tradisional dan Krisis Lingkungan: Pandangan Seorang Aktivis”, dalam *Majalah Islamika*, Edisi No. 3 Januari-Maret 1994.
- Sardar, Ziauddin, *Islamic Futures*, New York: Mensell Publishing Limited, 1985.
-, *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*, terj. A.E. Priyono, Surabaya: Risalah Gusti, 1998.
- Saruri, Ahmad, Arqom Kuswanjono, and Agus Himmawan Utomo, “Ecological Sufism Concepts in the Thought of Seyyed Hossein Nasr,” dalam Jurnal *Research, Society and Development*, Vol. 9, No. 10, 2020.
<https://doi.org/10.33448/rsd-v9i10.8611>.
- Sayem, Md. Abu. *Religion and Ecological Crisis: Christian and Muslim Perspectives from John B. Cobb and Seyyed Hossein Nasr* (1st ed.). Routledge .2022.
<https://doi.org/10.4324/9781003287285>
-, “Pandangan Dunia Ilmiah tentang Alam dan Masalah Lingkungan dengan Konsentrasi Khusus pada Pemahaman Seyyed Hossein Nasr tentang Keberlanjutan Lingkungan”, dalam Jurnal *Islam di Asia*, Vol. 15, No. 2, 2018.

- Schimmel, Annimarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Sholihan, “Integrasi Islam dan Sains”, dalam *Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan*, Semarang,: Karya Abadi Jaya, 2015.
- Sholikin, Muhammad, *Tradisi Sufi dari Nabi : Tasawuf Aplikatif Ajaran Nabi Muhammad SAW*, Yogyakarta: Cakrawala, 2009.
- Sihombing, Edy Syahputra, “Reposisi Paradigma terhadap Alam Semesta: Tawaran Refleksi Filosofis dan Teologis”, dalam *Jurnal Societas*, Vol. 06, No. 1, April 2019.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Siregar, Laksmi Gondokusumo, “Filsafat Lingkungan Paradigma Baru untuk Para Arsitek”, dalam *Jurnal Bumi Lestari*, Vol. 10, No. 1, Februari 2010.
- Smith, Jane I, “Seyyed Hossein Nasr”, dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Word*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Soemarowoto, Otto, *Ekologi Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, Jakarta: Djambatan, 1983.
- Soerjani, Mohamad dkk, *Lingkungan Hidup: Pendidikan, Pengelolaan Lingkungan dan Kelangsungan Pembangunan*, Jakarta: Penerbit Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan (IPPL), 2007.
- Soleh, A. Khudori, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Solehah, Devi Umi, Haidar Putra Daulay dan Zaini Dahlan, “Konsep Pemikiran Tasawuf Falsafi (Ittihad, Hulul dan Wahdatul Wujud), dalam *Jurnal Islam & Contemporary Issues*, Vol. 1, No. 2, September 2021.
- Subhi, Mohammad, “Desakralisasi dan Alenasi Manusia dalam Peradaban Modern Perspektif Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr”, dalam *Jurnal Universitas Paramadina* Vol. 11 No. 2 Agustus 2014.

-, “Manusia Teomorfis dalam Antropologi Metafisis Seyyed Hossein Nasr”, *Disertasi*, Sekolah Tinggi Filsafat Driyakara, 2020.
- Sugiarto, Eko, *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif Skripsi dan Tesis*, Yogyakarta: Suaka Media, 2015.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, R&D*, Bandung: Alfabetha, 2009.
- Supardi, Bahrudin, *Berbakti Untuk Bumi*, Bandung: Rosdakarya, 2009.
- Suryabrata, Sumardi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta; Raja Grafindo Persada, 2003.
- Suwito, “*Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*”, dalam *Disertasi*.
-, “Etika Lingkungan dalam Kosmologi Sufistik menurut Seyyed Hossein Nasr”, dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017.
- Syahida, Ahmad Ridla, *Ekosufisme di dalam Tafsir Indonesia Kontemporer*, Purbalingga; Eureka Media Aksara, 2023.
- Syamsuddin, Ach. Manimun, *Integrasi Multidimensi Agama dan Sains; Analisis Sains Islam Naquib Al-Attas dan Mehdi Golshani*, Yogyakarta; IRCiSod, 2012.
- Syariati, Ali, Al Insan, *Al-Islam wa Madaris Al-Gharb (Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat)*, terj. Afif Muhammad, Jakarta: Pustaka Hidayat, 1992.
- Syukur, Amin, *Tasawuf Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Tamara, Nasir, *Revolusi Iran*, Jakarta: Sinar kasih, 1980.
- Tanzeh, Ahmad. *Pengantar Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Teras, 2009.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoe, Cet. Ke 4, 1999. Vol. 2.
- Tim Yaakob, Zul’azmi, Zailan Moris, “Human Rights in Dealing with the Environmental Crisis: Seyyed Hossein Nasr’s

- Perspective”, dalam *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 2, 2012.
- Trimingham, J.S. *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1998.
- Uddin, Nur Hidayat Wahid, “Perspektif Tentang Resiprositas Hubungan Pelestarian Alam dan Kehidupan Sosial”, dalam *Jurnal Maraji*, Vol. 2, No. 2 Maret 2016.
- UNEP. *Global Resources Outlook: Resource Use and the Environment Challenges*. dalam artikel UNEP, 2024.
- United Nations University, *Satoyama Initiative: Harmonious Coexistence of Nature and Humans*, Tokyo: United Nations University Press, 2021.
- Widiyanto, Asfa, “Rekontekstualisasi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang Bangunan Ilmu Pengetahuan dan Pendidikan Islam”, dalam *Jurnal ISLAMICA*, Volume 11, Nomor 2, Maret 2017.
- Wijaya, Hari, *Metodologi dan teknik Penelitian Skripsi, Tesis, serta Disertasi*, Jakarta: Elementera Publising, 2007.
- Woodhouse, Mark B. *A Preface to Philosophy*, California: Wadsworth Publishing Company, Third Edition, 1984.
- Wora, Emanuel. *Perenialisme; Kritik atas Modernisme dan Postmodernisme*, Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- World Bank, *Bali: Cultural and Ecological Sustainability*, Washington D.C.: World Bank Publications, 2018.
<https://www.worldbank.org/en/news/feature/2018/10/10/bali-cultural-and-ecological-sustainability>
- Yasser, Muhammad, “Etika Lingkungan dalam Perspektif Teori Kesatuan Wujud Teosofi Transenden, dalam *Jurnal Kanz Philosophia*, Vol. 4, No. 1 Juni 2014.
- Yazdi, Muhammad Taqi Misbah, *The Learnings of the Glorious Qur'an*, terj. Filsafat Tauhid, M.Habib Wijaksana, Bandung: Arasy, 2003.
- Zaidi, Ali Hasan, “Philosophy and Ideology”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 45, 2013.

- Zubaidillah, “Konsep Manusia Sempurna Perspektif Seyyed Hossein Nasr,” dalam Jurnal *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 1, No. 2, 2020.
- Zubair, Charis dan Anton Baker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 2005.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. IDENTITAS DIRI

Nama Lengkap : Ahmad Hidayatulloh

Tempat/Tgl Lahir: Kendal, 28 Agustus 1999

Alamat : Pucung Rt 1, Rw IV, Pucakwangi,
Pageruyung, Kendal.

Email : Ahmadhiday28@gmail.com

B. RIWAYAT PENDIDIKAN

1. Pendidikan Formal

- a. RA. Al-Hidayah Pucakwangi. (2004 – 2005)
- b. SD N 1 Pucakwangi. (2005 – 2011)
- c. Mts NU 10 Penawaja. (2011 – 2014)
- d. MA Darussalam Subah. (2014 – 2017)
- e. S-1 UIN Walisongo Prodi Aqidah dan Filsafat Islam
(2017 – 2021)

2. Pendidikan Non Formal

- a. Pondok Pesantren Darussalam Subah, Batang.
- b. Pondok Pesantren Al-Ishlah Mangangkulon, Tugu,
Kota Semarang.

Demikian daftar riwayat hidup yang dibuat dengan data yang sebenarnya dan semoga menjadi keterangan yang lebih jelas.

Semarang, 14 Desember 2024
Penulis,

Ahmad Hidayatulloh

NIM: 2100018023