

## Ekoteologi Islam Dalam Perspektif Seyyed Hossein Nasr: Rekonstruksi Spiritual atas Krisis Ekologis Modern

Salman Ali<sup>1</sup>, Nur Arfiyah Febriani<sup>2</sup>, Abd. Muid N.<sup>3</sup>, Ahmad Khaerussalam<sup>4</sup>  
<sup>1,2,3,4</sup>Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia  
[ahmadkhaerussalam@mhs.ptiq.ac.id](mailto:ahmadkhaerussalam@mhs.ptiq.ac.id)

### Abstrak

Krisis ekologis modern tidak hanya disebabkan oleh eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan, tetapi juga berakar pada paradigma sekuler-antroposentris yang memisahkan manusia dari dimensi spiritual alam. Artikel ini bertujuan menganalisis konsep ekoteologi Islam dalam perspektif Seyyed Hossein Nasr serta menjelaskan rekonstruksi spiritual yang ditawarkannya dalam merespons krisis ekologis modern. Penelitian ini menggunakan metode tafsir maudhu'i dengan pendekatan filosofis-interpretatif terhadap ayat-ayat ekologis Al-Qur'an, khususnya QS. al-Baqarah/2:30 tentang khalifah, QS. al-Rum/30:41 tentang *fasād fī al-ardh*, QS. al-Rahman/55:7-9 tentang *mīzān*, dan QS. al-A'raf/7:31 tentang larangan *isrāf*. Data dianalisis melalui dialog antara tafsir klasik dan kontemporer dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr mengenai tauhid, *sacred cosmology*, dan kritik terhadap modernitas sekuler. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ekoteologi Islam dalam perspektif Nasr dibangun atas pandangan kosmologis yang menempatkan alam sebagai manifestasi ayat Alaah yang memiliki dimensi spiritual, sehingga relasi manusia terhadap alam tidak bersifat eksploitatif, melainkan amanah-khalifah yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan kosmik. Pemikiran Nasr juga menegaskan bahwa krisis ekologis modern pada dasarnya merupakan krisis spiritual akibat hilangnya kesadaran sakral terhadap alam (*desacralization of nature*). Kebaruan artikel ini terletak pada sintesis antara tafsir ekologis Al-Qur'an dan kritik metafisis Seyyed Hossein Nasr dalam membangun paradigma ekoteologi Islam yang tidak hanya berorientasi etis, tetapi juga epistemologis dan spiritual sebagai kritik terhadap modernitas ekologis kontemporer.

**Kata Kunci:** Ekoteologi Islam, Seyyed Hossein Nasr, Tafsir Ekologis, Krisis Ekologis Modern.

### Abstract

*The modern ecological crisis is not merely caused by the excessive exploitation of natural resources, but is also rooted in a secular-anthropocentric paradigm that separates human beings from the spiritual dimension of nature. This article aims to analyze the concept of Islamic ecotheology from the perspective of Seyyed Hossein Nasr and to explain the spiritual reconstruction he proposes in responding to the modern ecological crisis. This study employs the thematic interpretation (tafsīr mawdhū'ī) method with a philosophical-interpretative approach to ecological verses of the Qur'an, particularly QS. al-Baqarah/2:30 concerning khalīfah, QS. al-Rum/30:41 concerning fasād fī al-ardh, QS. al-Rahman/55:7-9 concerning mīzān, and QS. al-A'raf/7:31 concerning the prohibition of isrāf. The data are analyzed through a dialogue between classical and contemporary Qur'anic exegesis and Seyyed Hossein Nasr's thought on tauhid, sacred cosmology, and the critique of secular modernity. The findings reveal that Islamic ecotheology in Nasr's perspective is constructed upon a cosmological worldview that regards nature as a manifestation of the divine signs (āyāt Allāh) possessing spiritual dimensions. Consequently, the human relationship with nature should not be exploitative, but rather based on the principle of amanah-khalīfah, which entails the responsibility to preserve cosmic balance. Nasr's thought further emphasizes that the modern ecological crisis is fundamentally a spiritual crisis resulting from the loss of the sacred consciousness of nature (desacralization of nature). The novelty of this article lies in the synthesis between the ecological interpretation of the Qur'an and Seyyed Hossein Nasr's metaphysical critique in constructing a paradigm of Islamic ecotheology that is not only ethically oriented, but also epistemological and spiritual as a critique of contemporary ecological modernity.*

**Keywords:** Islamic Ecotheology, Seyyed Hossein Nasr, Ecological Interpretation, Modern Ecological Crisis.

## PENDAHULUAN

Krisis ekologis global yang melanda dunia saat ini berakar pada cara pandang antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat nilai dan penguasa tunggal atas alam (Lynn White Jr., 1967). Paradigma ini telah melahirkan pola pembangunan modern yang eksploitatif dan materialistik, di mana lingkungan hidup diperlakukan semata sebagai objek ekonomi tanpa mempertimbangkan keseimbangan ekosistem dan kapasitas regeneratif bumi (E.F. Schumacher, 1973). Akibatnya, terjadi degradasi lingkungan, deforestasi, dan kerusakan habitat yang mengancam keberlanjutan kehidupan (David H. Meadows et. al., 1972). Sebagai respons terhadap hal tersebut, muncul pendekatan ekosentris yang menekankan nilai intrinsik alam dan tanggung jawab manusia terhadap seluruh ciptaan (Arne Naess, 1973). Namun, pendekatan ini sering kali gagal mengintegrasikan dimensi sosial-ekonomi, sehingga menimbulkan ketegangan antara konservasi ekologis dan kesejahteraan manusia (Ramachandra Guha, 1989). Dalam konteks negara berkembang seperti Indonesia, yang kaya sumber daya alam namun rentan terhadap eksploitasi ekonomi, dibutuhkan paradigma baru yang mampu menyeimbangkan antara pembangunan dan kelestarian lingkungan (World Commission on Environment and Development, 1987). Di sinilah peran teologi lingkungan atau ekoteologi menjadi penting sebagai pendekatan teologis yang mengkaji relasi antara Tuhan, manusia, dan alam dalam kerangka tanggung jawab spiritual terhadap lingkungan. Dalam perspektif Islam, alam dipandang sebagai manifestasi tanda-tanda Ilahi (*āyāt kauniyyah*), sementara manusia ditempatkan sebagai *khalifah* yang bertanggung jawab menjaga amanah Tuhan dan keseimbangan kosmik (Seyyed Hossein Nasr, 1987).

Dalam perspektif Al-Qur'an, relasi manusia dan alam tidak dibangun atas dasar dominasi eksploitatif, melainkan pada prinsip keseimbangan, amanah, dan tanggung jawab spiritual. Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai *khalifah fi al-ardh* (QS. al-Baqarah/2:30) yang bertugas menjaga keteraturan kosmik (*mīzān*) serta dilarang melakukan *fasād fi al-ardh* kerusakan di bumi (QS. al-Rum/30:41). Alam dalam pandangan Qur'ani juga diposisikan sebagai *āyāt Allāh*, yakni tanda-tanda kebesaran Ilahi yang mengandung dimensi spiritual dan epistemologis. Dengan demikian, krisis ekologis tidak hanya dipahami sebagai problem lingkungan, tetapi juga sebagai krisis moral dan spiritual akibat terputusnya relasi sakral antara manusia, alam, dan Tuhan. Perspektif ini menjadi dasar munculnya pendekatan tafsir ekologis yang berupaya membaca ayat-ayat Al-Qur'an dalam kerangka etika lingkungan dan keberlanjutan kosmik.

Penelitian-penelitian sebelumnya tentang krisis lingkungan dan pembangunan berkelanjutan cenderung berfokus pada aspek ekonomi, hukum, dan kebijakan publik, sementara dimensi spiritual dan teologis masih jarang disentuh (Seyyed Hossein Nasr, 1997). Beberapa kajian yang menyinggung pemikiran Seyyed Hossein Nasr lebih menekankan aspek filsafat sufistik atau konsep *eco-sufism*, yakni pendekatan spiritual-ekologis dalam tradisi tasawuf yang memandang alam sebagai manifestasi kehadiran Ilahi dan menekankan harmoni relasi manusia dengan seluruh ciptaan. Namun, kajian-kajian tersebut belum banyak yang secara mendalam mengkaji relevansi pemikiran Nasr terhadap konsep ekoteologi Qur'ani sebagai solusi bagi eksploitasi sumber daya alam (Fazlun Khalid, 2002). Kekosongan kajian ini menunjukkan perlunya penelitian yang menghubungkan antara tafsir Al-Qur'an, pemikiran metafisis Nasr, dan persoalan ekologis kontemporer, khususnya dalam konteks industri pertambangan yang menjadi salah satu sumber utama kerusakan lingkungan di Indonesia (Mustofa Dasuki, 2020).

Sejumlah penelitian tentang Seyyed Hossein Nasr umumnya lebih berfokus pada dimensi filsafat perennial, spiritualitas Islam, dan kritiknya terhadap modernitas sekuler. Sementara itu, kajian ekoteologi Islam lebih banyak diarahkan pada aspek normatif-etis mengenai pelestarian lingkungan tanpa memperlihatkan konstruksi epistemologis tafsir ekologis Al-Qur'an secara mendalam. Akibatnya, relasi antara ayat-ayat ekologis Al-Qur'an dengan kritik metafisis Nasr terhadap modernitas masih jarang dianalisis secara integratif. Berangkat dari kekosongan tersebut, artikel ini berupaya membangun sintesis

antara tafsir ekologis Al-Qur'an dan pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam memahami krisis ekologis modern sebagai krisis spiritual dan epistemologis sekaligus.

Berdasarkan latar belakang dan kesenjangan tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis secara kritis konsep ekoteologi Qur'ani dalam perspektif Seyyed Hossein Nasr serta relevansinya terhadap isu-isu pembangunan berkelanjutan (World Commission on Environment and Development, 1987). Secara khusus, penelitian ini berupaya menjawab bagaimana Nasr memahami ekoteologi dalam kerangka pemikiran Islam, bagaimana konsep tersebut dapat diturunkan dari nilai-nilai Al-Qur'an untuk menjawab problem eksploitasi alam, dan bagaimana prinsip-prinsip *tauhid*, *amanah*, serta kesucian alam dapat menjadi landasan bagi pembentukan etika lingkungan Islam yang holistik (Ismail Raji al-Faruqi, 1982). Dengan demikian, penelitian ini diharapkan tidak hanya memberikan kontribusi teoretis terhadap pengembangan kajian tafsir tematik dan filsafat Islam, tetapi juga manfaat praktis dalam menumbuhkan kesadaran ekologis masyarakat dan merumuskan paradigma pembangunan yang berkeadilan ekologis (M. Quraish Shihab, 1992).

Ekoteologi merupakan disiplin yang mengkaji hubungan antara teologi dan ekologi, dengan fokus pada tanggung jawab manusia terhadap alam sebagai bagian dari ciptaan Tuhan (Rosemary Radford Ruether, 1992). Secara etimologis, istilah ini berasal dari kata Yunani *oikos* (rumah) dan *theologia* (kajian tentang Tuhan), yang merefleksikan upaya memahami “rumah bersama” seluruh makhluk ciptaan dalam kerangka keagamaan (Sallie McFague, 1987). Ekoteologi berangkat dari kesadaran bahwa krisis lingkungan bukan semata-mata persoalan teknis, melainkan krisis spiritual dan moral yang bersumber dari cara pandang manusia terhadap alam (Seyyed Hossein Nasr, 1997).

Dalam Islam, ekoteologi dipahami sebagai cabang teologi yang menghubungkan relasi manusia, Tuhan, dan alam dalam kesatuan *tauhid*. Alam dipandang sebagai *âyat kauniyyah* tanda-tanda kebesaran Ilahi yang menuntut penghormatan dan pemeliharaan, bukan eksploitasi (Mawil Y. Izzi Dien, 2004). Oleh karena itu, menjaga lingkungan merupakan bagian dari pengamalan iman dan tanggung jawab spiritual manusia sebagai *khalifah* di bumi (Fazlun Khalid, 1996).

Secara historis, ekoteologi lahir sebagai respons terhadap krisis ekologis modern dan pandangan antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat kosmos (H. Paul Santmire, 1985). Di dunia Barat, tokoh-tokoh seperti H. Paul Santmire, John Haught, dan Sally McFague berupaya mengintegrasikan iman dengan tanggung jawab ekologis, sementara dalam konteks Islam, ekoteologi dikembangkan melalui tafsir dan etika lingkungan berbasis *tauhid*, *amanah*, dan *mizân* (Sallie McFague, 1987). Prinsip-prinsip ini menegaskan bahwa seluruh ciptaan memiliki nilai intrinsik dan keteraturan Ilahi yang harus dijaga (Abdullah al-Khatib, 2004). Kerusakan lingkungan dalam pandangan Islam bukan hanya pelanggaran etika ekologis, tetapi juga bentuk pengingkaran terhadap *tauhid*, karena merusak ciptaan berarti mengingkari kesempurnaan kehendak Tuhan (Seyyed Hossein Nasr, 1993).

Dalam artikel ini, pemikiran Seyyed Hossein Nasr tidak diposisikan sebagai sumber utama legitimasi teologis, melainkan sebagai perspektif filosofis yang digunakan untuk membaca dan merekonstruksi dimensi spiritual ayat-ayat ekologis Al-Qur'an. Oleh karena itu, Al-Qur'an tetap menjadi landasan epistemologis utama dalam membangun konsep ekoteologi Islam, sedangkan gagasan Nasr digunakan sebagai kerangka dialogis dalam memahami krisis ekologis modern dan kritik terhadap paradigma sekuler-antroposentris.

Seyyed Hossein Nasr merupakan salah satu pemikir Muslim kontemporer yang memberikan kontribusi besar terhadap pengembangan ekoteologi Islam (Mehdi Golshani, 2000). Dalam karya monumentalnya *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (1968), Nasr menegaskan bahwa krisis ekologi modern merupakan refleksi dari krisis spiritual dan metafisik manusia (Seyyed Hossein Nasr, 1997). Modernitas, dengan pandangan dunia sekuler dan materialistiknya, telah memisahkan manusia dari alam dan Tuhan, menjadikan alam sebagai objek eksploitasi (Seyyed Hossein Nasr, 1989). Bagi Nasr, akar permasalahan ekologis terletak pada hilangnya kesadaran akan kesucian kosmos (Seyyed

Hossein Nasr, 1997). Ia menyerukan perlunya “rehabilitasi spiritual terhadap alam” melalui pemulihan visi sakral tentang kosmos sebagaimana diajarkan oleh tradisi Islam klasik (Seyyed Hossein Nasr, 2000).<sup>1</sup> Pandangan ini berpijak pada prinsip *tauhid* yang menegaskan kesatuan eksistensial antara Tuhan, manusia, dan alam (Izzi Dien, 19).

Dalam kerangka etika lingkungan, Nasr menolak paradigma antroposentris yang dominan dalam sains modern dan menggantinya dengan paradigma kosmosentris, yakni pandangan yang menempatkan alam semesta sebagai kesatuan kosmik yang memiliki nilai spiritual dan keteraturan Ilahi, sehingga manusia tidak diposisikan sebagai pusat absolut kehidupan (Nasr, 85). Ia memperkenalkan konsep *ethics of sacred science*, yakni etika yang menempatkan pengetahuan dan teknologi dalam kerangka spiritualitas (Seyyed Hossein Nasr, 1989). Alam, dalam pandangan ini, bukan sekadar sumber daya, tetapi amanah Ilahi yang mencerminkan kehendak Tuhan (Khalid, 25). Tanggung jawab manusia terhadap alam merupakan manifestasi dari peran khalifah yang sejati, yang tidak mengeksploitasi, melainkan merawat dan menjaga keseimbangan kosmik sebagai bentuk ibadah (Izzi Dien, 68). Dengan demikian, Nasr menawarkan pendekatan integratif antara kosmologi Islam, spiritualitas, dan etika lingkungan (Jane I. Smith, 2001).

Ekoteologi dalam pandangan Nasr tidak berhenti pada ranah teoritis, melainkan memiliki implikasi praktis bagi pembangunan peradaban yang berkelanjutan (Nasr, 110). Ia menekankan bahwa solusi atas krisis lingkungan tidak cukup melalui reformasi teknologi, tetapi harus berakar pada transformasi batin dan kesadaran spiritual manusia (Nasr, 147). Pemulihan hubungan manusia dengan alam hanya dapat dicapai melalui kesadaran tauhid ekologis, yakni pandangan teologis yang menegaskan kesatuan relasi antara Tuhan, manusia, dan alam dalam keteraturan Ilahi, sehingga seluruh ciptaan dipahami saling terhubung dalam sistem kosmik yang harmonis (Izzi Dien, 17-18). (Izzi Dien, 17-18). Pandangan ini memperluas cakrawala etika lingkungan Islam menjadi lebih transenden menjaga alam bukan sekadar tindakan moral, tetapi ekspresi keimanan dan ibadah yang berakar pada kesadaran akan kesucian seluruh ciptaan Tuhan (Khalid, 27).

## **METODE**

Penelitian Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis kepustakaan (*library research*) yang berfokus pada kajian ekoteologi Islam dalam perspektif Seyyed Hossein Nasr melalui pendekatan tafsir maudhu’i (tematik). Pendekatan ini digunakan untuk menelaah ayat-ayat ekologis Al-Qur’an yang berkaitan dengan relasi manusia, alam, dan Tuhan dalam kerangka tafsir ekologis. Penelitian ini juga menggunakan pendekatan filosofis-interpretatif untuk menganalisis pemikiran Seyyed Hossein Nasr mengenai kritik terhadap modernitas sekuler, *sacred cosmology*, dan spiritualitas lingkungan.

Sumber data penelitian terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer meliputi ayat-ayat Al-Qur’an yang berkaitan dengan tema ekologi, seperti konsep *khalifah*, *mizān*, *fasād fī al-ardh*, dan *āyāt kauniyyah* beserta penafsirannya dalam kitab tafsir klasik dan kontemporer. Sementara itu, data sekunder mencakup karya-karya Seyyed Hossein Nasr, terutama *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* dan *Religion and the Order of Nature*, serta berbagai buku, artikel, dan jurnal ilmiah yang berkaitan dengan tafsir ekologis, ekoteologi Islam, dan filsafat lingkungan. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi dan penelusuran literatur secara sistematis terhadap sumber-sumber yang relevan dengan tema penelitian. Analisis data dilakukan melalui beberapa tahapan.

*Pertama*, inventarisasi dan klasifikasi ayat-ayat ekologis Al-Qur’an berdasarkan tema-tema utama, seperti kekhalifahan manusia, keseimbangan kosmik, larangan kerusakan lingkungan, dan kesucian alam. *Kedua*, analisis munāsabah dan semantik terhadap ayat-ayat ekologis untuk memahami

keterkaitan makna serta konteks ekologisnya dalam Al-Qur'an. *Ketiga*, menelaah penafsiran para mufasir klasik dan kontemporer terhadap ayat-ayat tersebut dalam kerangka tafsir ekologis. *Keempat*, menganalisis pemikiran Seyyed Hossein Nasr mengenai tauhid ekologis, paradigma kosmosentris, dan kritik terhadap paradigma sekuler-antroposentris modern. *Kelima*, membangun sintesis interpretatif antara tafsir ekologis Al-Qur'an dan pemikiran Nasr dalam memahami krisis ekologis modern sebagai krisis spiritual dan epistemologis.

Validasi data dilakukan melalui pembacaan komparatif terhadap berbagai sumber tafsir dan literatur filosofis untuk memastikan konsistensi interpretasi, keterkaitan tematik ayat, serta koherensi argumentasi dalam membangun paradigma ekoteologi Islam.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Analisis Konsep Ekoteologi Qur'ani

Konsep ekoteologi Qur'ani bertumpu pada prinsip tauhid yang menegaskan kesatuan relasi antara Tuhan, manusia, dan alam semesta (Seyyed Hossein Nasr, 1997). Seyyed Hossein Nasr memandang bahwa alam bukan sekadar realitas material yang netral, tetapi bagian dari *āyāt Allāh* yang memuat tanda-tanda kebesaran, keteraturan, dan kebijaksanaan Ilahi. Karena itu, relasi manusia dengan alam tidak dapat dilepaskan dari dimensi spiritual dan teologis, sebab pemeliharaan lingkungan merupakan bagian dari manifestasi penghambaan manusia kepada Tuhan (Seyyed Hossein Nasr, 1975). Mawil Y. Izzī Dien juga menegaskan bahwa alam dalam perspektif Islam merupakan ruang manifestasi kehadiran Ilahi yang harus dihormati dan dijaga, bukan dieksploitasi secara destruktif (Mawil Y. Izzī Dien, 2004). Dalam kerangka ini, ekoteologi Qur'ani tidak hanya berbicara tentang kewajiban moral menjaga lingkungan, tetapi juga membangun paradigma epistemologis bahwa alam merupakan bagian dari sistem kosmik yang sakral dan terhubung dengan kehendak Tuhan.

Prinsip pertama ekoteologi Qur'ani tampak dalam QS. al-Baqarah/2:30 tentang manusia sebagai *khalīfah fī al-ardh*.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةًۗۙ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۗۙ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝۳۰

“(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah<sup>13</sup> di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (QS. al-Baqarah/2:30).

Pengertian khalifah dalam ayat tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh ar-Rāzī dan dikutip oleh Umar Shihab, mengandung dua makna utama. Pertama, Adam diposisikan sebagai pengganti bangsa jin yang sebelumnya mendiami bumi, namun kemudian disingkirkan karena perilaku mereka yang merusak. Dengan demikian, Adam diangkat sebagai khalifah untuk mengisi kekosongan eksistensial di bumi pasca-ditiadaknya jin sebagai penghuni. Kedua, Adam dipandang sebagai pemegang otoritas ilahi di bumi yakni wakil Tuhan (*khalīfatullāh*) yang diberi amanah untuk menegakkan, menjaga, dan mengimplementasikan hukum-hukum Ilahi di muka bumi. Dalam konteks ini, kekhalfahan Adam tidak hanya bermakna representasi, tetapi juga mencerminkan tanggung jawab spiritual dan moral dalam mengelola kehidupan dan alam semesta sesuai dengan kehendak Tuhan (Umar Shihab, 2005).

Menurut Quraish Shihab, konsep kekhalfahan dalam surah al-Baqarah ayat 30 mencakup tiga unsur utama yang saling terkait, yaitu manusia sebagai khalifah yang memiliki kapasitas intelektual, spiritual, dan moral alam raya (*al-ardh*) sebagai wilayah tanggung jawab manusia serta hubungan antara manusia dengan alam dan sesamanya yang mencerminkan dimensi sosial dan etis dari kekhalfahan. Unsur keempat, yang bersifat eksternal, adalah Allah sebagai pemberi mandat kekhalfahan, sebagaimana ditegaskan dalam kalimat *innī jā'ilun fī al-ardh khalīfah*, yang menegaskan bahwa kekhalfahan merupakan penugasan ilahi, bukan hasil kehendak manusia. Dengan demikian, kekhalfahan dalam

pandangan Al-Qur'an adalah amanah suci yang menggabungkan aspek kemanusiaan, ekologis, sosial, dan teologis (M. Quraish Shihab, 2013).

Prinsip kedua adalah *mīzān* sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Rahman/55:7-9. Ayat ini menunjukkan bahwa Allah menciptakan alam dalam keteraturan dan keseimbangan yang tidak boleh dirusak manusia. Seyyed Hossein Nasr memandang keseimbangan kosmik sebagai bagian dari *sacred cosmology*, yaitu pandangan bahwa alam semesta memiliki dimensi spiritual dan keteraturan metafisis yang bersumber dari Tuhan (Seyyed Hossein Nasr, 1993). Dalam perspektif ini, alam bukan sekadar objek material, tetapi sistem kosmik yang sakral dan saling terhubung. Oleh sebab itu, tindakan manusia yang mengeksploitasi sumber daya alam secara berlebihan dipandang sebagai bentuk pelanggaran terhadap harmoni kosmik yang telah ditetapkan Tuhan.

Konsep *mīzān* dalam ekoteologi Qur'ani tidak hanya menunjuk pada keseimbangan fisik, tetapi juga mencerminkan keteraturan moral dan spiritual dalam relasi manusia dengan alam. Kerusakan lingkungan pada hakikatnya lahir ketika manusia melampaui batas keseimbangan tersebut melalui pola hidup konsumtif, eksploitasi sumber daya, dan paradigma materialistik yang memisahkan manusia dari dimensi spiritual alam. Dalam konteks ini, *mīzān* menjadi dasar etis bahwa pemanfaatan alam harus selalu berada dalam batas keadilan, proporsionalitas, dan keberlanjutan. Dengan demikian, menjaga keseimbangan ekologis merupakan bagian dari tanggung jawab spiritual manusia sebagai khalifah di bumi.

Prinsip ketiga adalah larangan *fasād fī al-ardh* sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Rum/30:41.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ٤١

“Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia. (Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar).” (QS. al-Rum/30:41).

Ayat ini menunjukkan bahwa kerusakan di darat dan laut berkaitan dengan perbuatan manusia sendiri degradasi lingkungan, bencana alam, dan ketidakseimbangan ekosistem bukanlah fenomena alami semata, melainkan hasil dari perilaku manusia yang serakah, lalai, dan tidak bertanggung jawab terhadap amanah sebagai khalifah di bumi (Fakhrudin al-Razi, t.tp). Menurut *Tafsir al-Maraghi* menyatakan bahwa telah tampak kerusakan di darat dan di laut akibat perbuatan tangan manusia, sebagai bentuk peringatan agar mereka kembali kepada jalan yang benar. Berbagai bentuk degradasi lingkungan, seperti pencemaran udara, kerusakan hutan, pencemaran laut, dan perubahan iklim, bukanlah semata-mata proses alami, melainkan merupakan konsekuensi langsung dari tindakan manusia yang eksploitatif, serakah, dan tidak bertanggung jawab terhadap bumi sebagai amanah ilahi (Ahmad Musthafa al-Maraghi, 1946).

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa modernitas sekuler telah melahirkan desakralisasi alam, yaitu hilangnya kesadaran manusia bahwa alam merupakan manifestasi tanda-tanda Tuhan. Ketika alam dipandang hanya sebagai objek ekonomi dan industri, manusia kehilangan relasi spiritual dengan kosmos dan terdorong melakukan eksploitasi tanpa batas. Karena itu, kerusakan ekologis pada hakikatnya mencerminkan kerusakan cara pandang manusia terhadap alam dan Tuhan. Dengan demikian, Al-Qur'an menempatkan manusia sebagai aktor utama sekaligus penanggung jawab atas krisis ekologis yang menimpa dunia.

Prinsip keempat adalah larangan *isrāf* sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-A'raf/7:31.

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذْ اٰزِيْمَتَكَ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلْ وَاشْرَبْ وَلَا تُسْرِفْ ۗ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ۝ ٣١

“Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaianmu yang indah pada setiap (memasuki) masjid dan makan serta minumlah, tetapi janganlah berlebihan. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang berlebihan.” (QS. al-A'raf/7:31).

Allah SWT secara jelas memberikan perintah kepada manusia untuk menikmati makanan dan minuman sebagai bagian dari pemenuhan kebutuhan hidup. Namun, perintah tersebut tidak berdiri

sendiri, melainkan diiringi dengan peringatan agar tidak bersikap berlebihan atau melampaui batas dalam konsumsi. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, kebebasan dalam menikmati rezeki yang telah dianugerahkan oleh Allah tetap harus dijalankan dalam koridor pengendalian diri dan keseimbangan. Salah satu ayat yang menegaskan hal ini adalah surah al-A'raf ayat 31, di mana Allah menyeru kepada anak-anak Adam agar menghiasi diri mereka setiap kali memasuki tempat ibadah, makan dan minum secukupnya, serta menghindari sikap berlebih-lebihan. Ayat ini menjadi dasar kuat bagi konsep wasatiyyah atau moderasi, yang merupakan prinsip penting dalam ajaran Islam dan berlaku dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam hal konsumsi dan gaya hidup. Lebih dari sekadar nasihat moral, ayat ini memberikan panduan praktis yang membentuk kesadaran spiritual dan sosial (Robiatul Adawiyah, et.al, 2023).

Larangan *isrāf* memperlihatkan bahwa ekoteologi Qur'ani tidak berhenti pada gagasan normatif tentang kesucian alam, tetapi juga menyentuh perilaku konkret manusia dalam konsumsi dan pemanfaatan sumber daya. Prinsip wasatiyyah atau moderasi menjadi dasar penting dalam etika ekologis Islam karena mengajarkan keseimbangan antara kebutuhan manusia dan keberlanjutan lingkungan. Moderasi dalam perspektif Qur'ani bukan sekadar pengendalian moral, tetapi bentuk tanggung jawab spiritual manusia dalam menjaga harmoni ciptaan dan menghindari kerusakan ekologis yang lahir dari keserakahan manusia modern.

Dalam konteks pemikiran Seyyed Hossein Nasr, keempat prinsip Qur'ani tersebut memperoleh penguatan filosofis melalui kritik terhadap modernitas sekuler dan paradigma antroposentris. Nasr menegaskan bahwa krisis ekologis modern berakar pada hilangnya kesadaran sakral manusia terhadap alam. Akan tetapi, pemikiran Nasr perlu ditempatkan secara kritis agar tidak menjadikan konsep sacred cosmology sebagai sumber utama legitimasi ekoteologi Islam. Al-Qur'an tetap menjadi fondasi epistemologis utama melalui konsep *khalīfah*, *mīzān*, *fasād fī al-ardh*, dan larangan *isrāf*. Dalam posisi ini, gagasan Nasr lebih tepat dipahami sebagai kerangka filosofis-dialogis yang memperkuat dimensi spiritual tafsir ekologis Al-Qur'an, bukan menggantikan otoritas epistemologis teks Qur'ani itu sendiri.

Ekoteologi dalam Al-Qur'an menegaskan kesatuan antara Tuhan, manusia, dan alam dalam kerangka *tauhid*. Alam dipandang sebagai *āyāt Allāh* (tanda-tanda Tuhan) yang menghadirkan kehadiran Ilahi di seluruh realitas ciptaan. Kesadaran ekoteologis ini menuntut manusia untuk memandang alam bukan sekadar sumber daya material, melainkan entitas sakral yang merefleksikan kehendak dan kebijaksanaan Ilahi. Dalam Al-Qur'an, mandat kekhalifahan (*khalīfah fī al-ard*) tidak dimaknai sebagai legitimasi untuk mendominasi bumi, melainkan sebagai amanah spiritual untuk menjaga keseimbangan (*mīzān*) dan keadilan (*'adl*) di dalamnya (Othman Llewellyn, 2003).

Manusia diposisikan sebagai penjaga ekosistem yang bertanggung jawab, bukan penguasa mutlak (1996). Tindakan eksploitatif terhadap alam seperti deforestasi, pencemaran, dan eksploitasi sumber daya secara berlebihan dipandang sebagai bentuk *fasād fī al-ard* (kerusakan di bumi) yang menyalahi kehendak Tuhan (Izzi Dien, 75). Prinsip *wasatiyyah* (moderasi) dan larangan terhadap *isrāf* (pemborosan) menegaskan etika ekologis Qur'ani yang berorientasi pada keseimbangan, keberlanjutan, dan penghormatan terhadap ciptaan (Yusuf al-Qaradhawi, 2001). Dengan demikian, pemeliharaan lingkungan dalam Islam tidak sekadar isu etis, melainkan bagian integral dari ibadah dan implementasi prinsip *tauhid ekologis*, yaitu kesadaran bahwa menjaga alam sama dengan menegakkan ketaatan kepada Tuhan (Nasr, 18).

### **Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap Antroposentrisme**

Seyyed Hossein Nasr menolak paradigma antroposentrisme modern yang menempatkan manusia sebagai pusat nilai dan penguasa mutlak atas alam. Dalam pandangannya, krisis ekologis modern tidak hanya lahir dari kesalahan teknis, lemahnya regulasi, atau dampak industrialisasi, tetapi berakar pada krisis spiritual manusia modern yang kehilangan kesadaran metafisis terhadap alam (Seyyed Hossein

Nasr, 1997). Modernitas sekuler telah mengubah cara manusia memandang kosmos: alam tidak lagi dilihat sebagai realitas sakral yang memuat tanda-tanda kehadiran Tuhan, melainkan sebagai objek material yang dapat dikuasai, dihitung, dan dieksploitasi untuk kepentingan ekonomi. Dengan demikian, antroposentrisme modern bukan sekadar cara pandang ekologis yang keliru, tetapi juga bentuk keterputusan epistemologis antara manusia, alam, dan Tuhan.

Nasr menyebut proses ini sebagai *desacralization of nature*, yaitu pencabutan kesakralan alam akibat dominasi sains modern, materialisme, dan sekularisasi pengetahuan (Seyyed Hossein Nasr, 1993). Ketika alam dipisahkan dari makna metafisisnya, manusia kehilangan kemampuan untuk melihat alam sebagai *āyāt kauniyyah*, yakni tanda-tanda kebesaran Allah yang seharusnya direnungkan dan dihormati. Alam kemudian direduksi menjadi “benda” yang netral, tidak memiliki nilai intrinsik, dan hanya bermakna sejauh dapat dimanfaatkan bagi kepentingan manusia. Dalam kerangka inilah eksploitasi sumber daya alam, deforestasi, pencemaran, dan kerusakan ekologis global dapat dipahami sebagai konsekuensi dari cara pandang yang memutus hubungan spiritual antara manusia dan kosmos.

Kritik Nasr menjadi penting karena ia menggeser pembacaan krisis ekologis dari level teknis menuju level epistemologis dan spiritual. Bagi Nasr, teknologi dan kebijakan lingkungan memang diperlukan, tetapi tidak cukup untuk menyelesaikan akar krisis ekologis. Selama manusia masih memandang alam sebagai objek profan yang berada di luar relasi spiritual dengan Tuhan, maka upaya pelestarian lingkungan hanya akan bersifat parsial. Karena itu, Nasr menawarkan gagasan *resacralization of nature*, yaitu pemulihan kembali kesadaran sakral terhadap alam sebagai ciptaan Tuhan (Nasr, 147). Gagasan ini menekankan bahwa penyembuhan krisis ekologis harus dimulai dari perubahan cara pandang manusia terhadap alam: dari relasi dominatif menuju relasi amanah, dari eksploitasi menuju pemeliharaan, dan dari sekularisasi kosmos menuju kesadaran tauhid.

Dalam tradisi Islam, gagasan Nasr tersebut menemukan dasarnya pada pandangan bahwa alam semesta merupakan “kitab terbuka” (*the open book of nature*) yang memuat tanda-tanda kebesaran Tuhan (Seyyed Hossein Nasr, 1993). Alam bukan hanya ruang biologis tempat manusia hidup, tetapi juga medan kontemplasi spiritual. Karena itu, merusak alam tidak sekadar berarti merusak ekosistem, tetapi juga mengabaikan tanda-tanda Tuhan yang hadir dalam ciptaan. Di sinilah kritik Nasr terhadap antroposentrisme memiliki hubungan erat dengan ekoteologi Qur’ani: manusia sebagai khalifah tidak diberi otoritas mutlak untuk menguasai alam, tetapi diberi amanah untuk menjaga keseimbangan, keadilan, dan harmoni ciptaan.

Konsep *eco-sufism* dapat dipahami sebagai penguatan spiritual dari kritik Nasr terhadap antroposentrisme. *Eco-sufism* adalah pendekatan spiritual-ekologis yang berakar pada tradisi tasawuf, yaitu kesadaran bahwa alam merupakan manifestasi tanda-tanda Tuhan dan karena itu harus diperlakukan dengan hormat, kasih, dan tanggung jawab. Berbeda dari etika lingkungan modern yang sering bertumpu pada pertimbangan utilitas, keberlanjutan, atau kepentingan manusia, *eco-sufism* menempatkan cinta kepada Tuhan sebagai dasar penghormatan terhadap seluruh ciptaan. Dalam perspektif ini, menjaga alam bukan hanya tindakan etis, tetapi juga bentuk ibadah dan ekspresi cinta Ilahi (Osman Bakar, 1998; Fazlun Khalid, 2001).

Namun, pemikiran Nasr tetap perlu dibaca secara kritis. Kekuatan Nasr terletak pada kemampuannya mengembalikan dimensi spiritual dan metafisis dalam diskursus ekologis modern. Ia berhasil menunjukkan bahwa krisis lingkungan bukan hanya persoalan kerusakan alam, tetapi juga krisis makna, krisis cara pandang, dan krisis relasi manusia dengan Tuhan. Akan tetapi, pendekatan Nasr juga memiliki keterbatasan. Kritiknya terhadap modernitas cenderung sangat metafisis dan kadang tampak meromantisasi tradisi pra-modern sebagai tatanan yang lebih harmonis dengan alam. Padahal, persoalan ekologis kontemporer tidak hanya disebabkan oleh hilangnya spiritualitas, tetapi juga oleh struktur ekonomi-politik global, kapitalisme ekstraktif, tata kelola sumber daya alam, dan lemahnya keadilan ekologis.

Pada titik ini, pemikiran Ibrahim Özdemir dapat dijadikan pembanding yang relevan. Özdemir juga menekankan pentingnya tauhid, amanah, dan tanggung jawab moral manusia terhadap alam, tetapi pendekatannya lebih diarahkan pada pembentukan etika lingkungan Islam yang aplikatif dalam kehidupan sosial modern (Ibrahim Özdemir, 2003). Jika Nasr lebih menekankan pemulihan visi sakral tentang kosmos, Özdemir lebih menyoroti bagaimana nilai-nilai Islam dapat diterjemahkan ke dalam sikap ekologis konkret, pendidikan lingkungan, dan tanggung jawab sosial. Perbandingan ini menunjukkan bahwa kritik spiritual Nasr perlu dilengkapi dengan pendekatan etis-praktis agar ekoteologi Islam tidak berhenti pada refleksi metafisis.

Osman Bakar juga relevan untuk memperkuat sekaligus menyeimbangkan gagasan Nasr. Seperti Nasr, Osman Bakar menekankan pentingnya kosmologi Islam dan kesatuan ilmu dalam memahami alam. Namun, Osman Bakar lebih menaruh perhatian pada integrasi antara sains, agama, dan etika ekologis. Dengan demikian, jika Nasr mengkritik sains modern karena kehilangan dimensi sakral, Osman Bakar membuka ruang agar ilmu pengetahuan tetap dapat digunakan sepanjang diarahkan oleh nilai tauhid dan tanggung jawab moral (Osman Bakar, 1998). Dialog ini penting agar kritik terhadap modernitas tidak jatuh pada penolakan total terhadap sains, tetapi diarahkan pada kritik terhadap sekularisasi ilmu dan penyalahgunaan teknologi.

Dengan demikian, kritik Nasr terhadap antroposentrisme modern memiliki kontribusi besar dalam membangun kesadaran ekoteologis Islam. Ia mengingatkan bahwa akar krisis ekologis terletak pada hilangnya kesadaran sakral manusia terhadap alam. Namun, agar lebih relevan dengan problem ekologis kontemporer, pemikiran Nasr perlu dilengkapi dengan pendekatan yang lebih aplikatif, sosial, dan struktural. Kritik terhadap antroposentrisme tidak cukup hanya dengan menyerukan pemulihan spiritualitas, tetapi juga perlu diarahkan pada perubahan pola konsumsi, tata kelola sumber daya, kebijakan pembangunan, dan keadilan ekologis. Dengan cara ini, ekoteologi Islam dapat bergerak dari kesadaran spiritual menuju praksis ekologis yang lebih konkret dan transformatif.

### **Relevansi Ekoteologi Qur'ani dan Pemikiran Nasr terhadap Konteks Indonesia**

Krisis Dalam konteks Indonesia, yang diwarnai eksploitasi sumber daya alam, deforestasi, pencemaran lingkungan, dan ketimpangan sosial akibat aktivitas industrialisasi dan pertambangan, paradigma ekoteologi Qur'ani dan pemikiran Seyyed Hossein Nasr menawarkan kerangka teologis dan etis yang sangat relevan (Siti Syamsiyatun dan M. Shofan, 2019). Krisis ekologis di Indonesia menunjukkan bahwa persoalan lingkungan tidak hanya berkaitan dengan lemahnya regulasi atau dampak pembangunan ekonomi, tetapi juga berhubungan dengan cara pandang manusia terhadap alam. Ketika alam diposisikan semata sebagai objek ekonomi dan sumber keuntungan material, keseimbangan ekologis cenderung diabaikan dan eksploitasi lingkungan menjadi semakin tidak terkendali. Dalam situasi ini, prinsip-prinsip Qur'ani seperti *amanah*, *mīzān*, *khalīfah*, dan *hifz al-bi'ah* menjadi penting sebagai fondasi moral dan spiritual dalam membangun relasi yang harmonis antara manusia dan alam (Mawil Y. Izzi Dien, 2004).

Ekoteologi Qur'ani memandang manusia sebagai khalīfah yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan ciptaan, bukan sebagai penguasa absolut atas bumi. Konsep *mīzān* menegaskan bahwa alam diciptakan dalam keteraturan dan keseimbangan yang tidak boleh dirusak manusia, sedangkan larangan *fasād fī al-ardh* menunjukkan bahwa kerusakan lingkungan merupakan bentuk penyimpangan manusia terhadap amanah Ilahi. Dalam konteks Indonesia, ayat-ayat ekologis Al-Qur'an tersebut memiliki relevansi kuat ketika kerusakan lingkungan terjadi akibat eksploitasi hutan, pencemaran sungai, alih fungsi lahan, dan eksploitasi sumber daya alam yang melampaui batas ekologis. Dengan demikian, ekoteologi Qur'ani tidak hanya menawarkan kesadaran etis tentang pentingnya menjaga lingkungan, tetapi juga membangun paradigma spiritual bahwa pelestarian alam merupakan bagian dari tanggung jawab keagamaan manusia.

Pemikiran Seyyed Hossein Nasr memperkuat dimensi spiritual dari paradigma tersebut melalui kritiknya terhadap antroposentrisme modern dan *desacralization of nature*. Nasr berpendapat bahwa modernitas sekuler telah melahirkan cara pandang materialistik yang memisahkan manusia dari dimensi spiritual alam sehingga alam direduksi menjadi objek eksploitasi ekonomi tanpa nilai intrinsik (Seyyed Hossein Nasr, 1997). Dalam konteks Indonesia, kritik ini sangat relevan untuk membaca pola pembangunan yang sering mengabaikan keseimbangan ekologis demi kepentingan industri dan pertumbuhan ekonomi. Ketika pembangunan hanya bertumpu pada logika eksploitasi dan keuntungan material, alam kehilangan dimensi sakralnya dan diperlakukan sekadar sebagai komoditas. Akibatnya, kerusakan ekologis tidak hanya melahirkan krisis lingkungan, tetapi juga memperdalam ketimpangan sosial dan krisis kemanusiaan.

Nasr menawarkan gagasan *resacralization of nature*, yaitu pemulihan kesadaran spiritual manusia terhadap alam sebagai ciptaan Tuhan (Nasr, 147). Dalam tradisi Islam, alam dipandang sebagai “kitab terbuka” (*the open book of nature*) yang memuat *āyāt kauniyyah* dan harus direnungkan melalui kesadaran batin (*al-baṣīrah*) (Seyyed Hossein Nasr, 1993). Dengan memulihkan kesadaran spiritual tersebut, manusia dapat kembali memahami bahwa seluruh ciptaan memiliki nilai intrinsik yang tidak dapat direduksi menjadi objek ekonomi semata. Dalam konteks Indonesia yang masyarakatnya memiliki basis religius yang kuat, pendekatan spiritual seperti ini menjadi penting karena mampu membangun kesadaran ekologis yang tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga menyentuh dimensi moral dan religius masyarakat.

Relevansi pemikiran Nasr tampak dalam berkembangnya gerakan *eco-spirituality* Islam di Indonesia, seperti *eco-pesantren*, *green mosque*, dan pendidikan lingkungan berbasis nilai-nilai keislaman yang mengintegrasikan ibadah, pendidikan, dan pelestarian lingkungan (Fachruddin M. Mangunjaya, 2007). Gerakan-gerakan tersebut menunjukkan bahwa kesadaran ekologis dapat dibangun melalui pendekatan spiritual dan pendidikan keagamaan. Dalam konteks ini, konsep *eco-sufism* Nasr menjadi relevan karena menempatkan relasi manusia dan alam dalam kerangka spiritualitas tauhid. *Eco-sufism* memandang perilaku ekologis sebagai manifestasi cinta Ilahi dan bentuk ibadah kepada Tuhan (Osman Bakar, 1998). Alam diperlakukan dengan kasih sayang dan penghormatan karena dipahami sebagai manifestasi tanda-tanda kehadiran Tuhan dalam kosmos (Fazlun Khalid, 2001). Dengan demikian, menjaga lingkungan bukan sekadar tindakan etis, tetapi juga bentuk tanggung jawab spiritual manusia sebagai *khalifah* di bumi.

Selain itu, relevansi ekoteologi Qur’ani dalam konteks Indonesia juga berkaitan dengan pengembangan *fiqh al-bi’ah* dan perluasan maqāṣid al-syarī’ah kontemporer yang memasukkan perlindungan lingkungan (*hifz al-bi’ah*) sebagai bagian dari tujuan syariat (Mawil Y. Izzi Dien, 2004). Yusuf al-Qaradhawi menegaskan bahwa perlindungan terhadap lingkungan memiliki kedudukan penting dalam Islam karena berkaitan dengan keberlangsungan kehidupan manusia dan makhluk lainnya (Yusuf al-Qaradhawi, 2001). Perspektif ini menunjukkan bahwa pelestarian lingkungan bukan sekadar agenda sosial, tetapi bagian integral dari tanggung jawab keagamaan umat Islam. Dalam konteks Indonesia, pendekatan tersebut dapat menjadi dasar etis dan normatif dalam membangun kebijakan pembangunan yang lebih berkelanjutan dan berkeadilan ekologis.

Krisis lingkungan di Indonesia juga dapat dibaca sebagai bentuk *fasād fi al-ard* yang menuntut adanya “taubat ekologis”, yaitu pemulihan hubungan spiritual antara manusia dan alam (Fachruddin M. Mangunjaya, 2003). Dalam perspektif Nasr, perubahan ekologis yang sejati tidak cukup dilakukan melalui kebijakan teknis semata, tetapi harus dimulai dari transformasi spiritual individu dan masyarakat (Seyyed Hossein Nasr, 1997). Sebab, selama manusia masih memandang alam secara materialistik dan eksploitatif, kerusakan ekologis akan terus berulang meskipun regulasi lingkungan diperkuat. Oleh karena itu, pemulihan lingkungan harus disertai perubahan cara pandang manusia terhadap alam, dari relasi dominatif menuju relasi amanah dan tanggung jawab spiritual.

Meskipun demikian, pemikiran Nasr juga memiliki keterbatasan dalam konteks Indonesia. Pendekatan Nasr yang sangat metafisis dan spiritual cenderung lebih menekankan transformasi kesadaran individu dibanding perubahan struktural dalam sistem ekonomi-politik dan tata kelola lingkungan. Padahal, kerusakan ekologis di Indonesia tidak hanya disebabkan oleh krisis spiritual, tetapi juga berkaitan dengan eksploitasi industri, kebijakan pembangunan, kapitalisme ekstraktif, dan lemahnya penegakan hukum lingkungan. Karena itu, pendekatan spiritual Nasr perlu dipadukan dengan kebijakan ekologis yang lebih aplikatif agar etika lingkungan Islam tidak berhenti pada refleksi moral dan metafisis semata.

Namun demikian, kontribusi utama Nasr terletak pada keberhasilannya mengembalikan dimensi spiritual dan kosmologis dalam diskursus lingkungan modern. Islam, melalui prinsip tauhid dan etika kosmoteologisnya, menawarkan paradigma keberlanjutan yang tidak hanya menekankan keseimbangan ekologis, tetapi juga keadilan sosial dan spiritualitas universal (Jane I. Smith, 2003). Dalam kerangka ini, pemikiran Nasr dan ekoteologi Qur'ani dapat berfungsi sebagai landasan teologis dan etis untuk membangun peradaban ekologis yang berkeadilan, berkelanjutan, dan berorientasi pada kesadaran Ilahi (Siti Syamsiyatun dan M. Shofan, 175).

## **KESIMPULAN**

Ekoteologi Qur'ani dalam perspektif Seyyed Hossein Nasr menunjukkan bahwa krisis ekologis modern tidak hanya disebabkan oleh eksploitasi lingkungan dan perkembangan teknologi, tetapi berakar pada krisis spiritual manusia modern yang memandang alam secara antroposentris dan sekuler. Modernitas telah melahirkan *desacralization of nature*, yaitu hilangnya kesadaran terhadap kesucian alam sehingga alam direduksi menjadi objek eksploitasi ekonomi tanpa nilai spiritual. Karena itu, Nasr menawarkan *resacralization of nature* sebagai upaya mengembalikan kesadaran manusia terhadap alam sebagai manifestasi *āyāt Allāh* yang harus dihormati dan dijaga.

Melalui pendekatan tafsir maudhu'i terhadap QS. al-Baqarah/2:30, QS. al-Rahman/55:7-9, QS. al-Rum/30:41, dan QS. al-A'raf/7:31, penelitian ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an membangun paradigma ekologis yang bertumpu pada prinsip tauhid, amanah kekhalifahan, keseimbangan kosmik (*mīzān*), larangan kerusakan (*fasād fī al-arḍ*), dan larangan berlebih-lebihan (*isrāf*). Dalam perspektif ini, manusia diposisikan sebagai khalīfah yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan alam, bukan mengeksploitasinya secara destruktif. Pemikiran Nasr memperkuat dimensi spiritual dari ekoteologi Qur'ani melalui konsep *sacred cosmology* dan *eco-sufism* yang menempatkan perilaku ekologis sebagai bagian dari ibadah dan kesadaran tauhid. Namun demikian, pendekatan Nasr yang cenderung metafisis juga memiliki keterbatasan karena belum sepenuhnya menyentuh persoalan struktural-ekologis modern seperti kapitalisme ekstraktif dan kebijakan eksploitasi sumber daya alam. Karena itu, pemikiran Nasr perlu dikontekstualisasikan dengan problem sosial dan ekologis kontemporer agar lebih aplikatif.

Dalam konteks Indonesia, paradigma ekoteologi Qur'ani dan pemikiran Nasr memiliki relevansi penting di tengah meningkatnya eksploitasi sumber daya alam, deforestasi, dan krisis lingkungan. Prinsip *amanah*, *mīzān*, dan *hifz al-bi'ah* dapat menjadi landasan teologis dan etis bagi pembangunan berkelanjutan yang tidak hanya berorientasi pada pertumbuhan ekonomi, tetapi juga pada keadilan ekologis dan kesadaran spiritual manusia terhadap alam sebagai ciptaan Tuhan.

## **DAFTAR PUSTAKA**

- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998.
- Dasuki, Mustofa. "Moral Kekhalifahan Manusia dalam al-Qur'an Menurut Teori Ecotheology Islam: Studi Tafsir Tematik." *Jurnal Perspektif* 4, no. 2 (2020): 129-144.

- Faruqi, Ismail Raji al-. *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1982.
- Golshani, Mehdi. "Seyyed Hossein Nasr and the Environmental Crisis." *Sophia Perennis* 12, no. 1 (2000): 43-58.
- Guha, Ramachandra. "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique." *Environmental Ethics* 11, no. 1 (1989): 71-83.
- Izzi Dien, Mawil Y. *The Environmental Dimensions of Islam*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2004.
- Al-Khatib, Abdullah. "The Concept of *Mizân* in the Qur'ân: An Ecological Perspective." *Islamic Quarterly* 48, no. 1 (2004): 121-135.
- Khalid, Fazlun. "Islam and the Environment." *Socialism and the Environment: Towards an Ecologically Sustainable Culture* 1 (1996): 21-28.
- . *Islam and Ecology*. London: Cassell, 2002.
- Llewellyn, Othman. "The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law." In *Islam and Ecology: A Fabric of the Universe*, edited by Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, and Azizan Baharuddin, 185-204. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Mangunjaya, Fachruddin M. "The Role of Islamic NGOs in Environmental Advocacy in Indonesia." *The Journal of Environmental Health* 65, no. 10 (2003): 20-24.
- Mangunjaya, Fachruddin M. *Green Islam: Etika Religius bagi Alam Raya*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsir al-Maraghi*. Jilid 4. Kairo: Matba'ah al-Babi al-Halabi, 1946.
- McFague, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Meadows, David H., Dennis L. Meadows, Jørgen Randers, and William W. Behrens III. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books, 1972.
- Naess, Arne. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary." *Inquiry* 16, no. 1-4 (1973): 95-100.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Islam, the Environment, and Ecology." In *Religion and Ecology: Can the Rift Be Healed?* edited by David Kinsley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- . *A Young Muslim's Guide to the Modern World*. Chicago: Kazi Publications, 1993.
- . *Islam and the Plight of Modern Man*. London: Longman, 1975.
- . *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- . *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: Kazi Publications, 1997.
- . *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Al-Razi, Fakhrudin. *Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.th.
- Ruether, Rosemary Radford. *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992.
- Santmire, H. Paul. *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1985.
- Schumacher, E. F. *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*. London: Blond & Briggs, 1973.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.

- Smith, Huston. *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*. San Francisco: HarperOne, 1992.
- Smith, Jane I. "Seyyed Hossein Nasr: Traditionalist, Theologian, and Advocate for an Islamic Environmental Ethic." *The Muslim World* 91, no. 1-2 (2001): 199-218.
- Syamsiyatun, Siti, and M. Shofan. *Keadilan Ekologis dalam Perspektif Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Fiqh al-Bi'ah: Al-Islam wa Mushkilât al-Bi'ah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- White, Lynn, Jr. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203-1207.
- World Commission on Environment and Development (WCED). *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press, 1987.