

KONTRUKSI PEMIKIRAN SUFISTIK SAYYED HOSSEIN NASR TENTANG ECOLOGICAL ETHICS (Studi terhadap Pandangan Suwito)

Mukhamad Anieg*

Universitas Muhammadiyah Kendal Batang |
mukhamad_anieg@gmail.com

Abstrak: Tentu, kajian tentang etika lingkungan menjadi penting untuk dikaji, terutama setelah tokoh sufi Sayyed Hossein Nasr mengembangkan konsep (*ecological ethics*) yang kemudian banyak mengilhami para pemikir muslim kontemporer seperti Suwito dalam kajian ekologi sufi. Kajian penting dalam penelitian ini terutama untuk mengetahui biografi intelektual Sayyed Hossein Nasr dan pemikirannya tentang etika lingkungan dalam kosmologi sufi menurut pandangan Suwito. Sumber data primer penelitian ini diambil dari jurnal ilmiah yang ditulis Suwito tentang etika lingkungan menurut pandangan Sayyed Hossein Nasr, sedangkan sumber data primer dari buku, jurnal, dan tulisan yang lain yang relevan dengan tema penelitian ini. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep *ecological ethics* Nasr menurut pandangan Suwito diturunkan dari basic tasawuf Ibn `Arabî, walaupun kemudian dikembangkan lebih sistematis. Nasr memandang hubungan antara alam yang beraneka ragam dengan Tuhan ibarat satu wajah dengan seribu cermin. Allah adalah tunggal, hanya saja pantulannya yang banyak, maka semesta “memuat” aspek Tuhan. Tuhan hanya dapat memantul dengan kualitas “penuh” pada *insân kâmil* yang berfungsi sebagai *khalifah* di bumi. Tugas *khalifah* adalah melestarikan semesta yang menjadi “wadag” Tuhan. Belajar melalui alam, sama dengan belajar langsung dengan pencipta alam yakni Allah SWT. Sayyed Hossein Nasr kemudian mengembangkan konsep *tauḥid waḥdat al-wujûd* menjadi teori *rim and axis*. Pada teori ini, Manusia yang dapat menggunakan maha hati (intelekt) adalah *khalifah* dan sekaligus *`abd Allâh*. Mereka inilah yang dapat memahami alam sebagai teofani Tuhan. Dengan demikian, merusak alam sama dengan “merusak” Tuhan. Dalam konteks etika lingkungan modern, Nasr dapat digolongkan dalam kelompok *eco-spirituality* atau *green spirituality*, atau tepatnya dalam kelompok *eco-sufisme*, yang kontras berbeda dengan *antroposentrism* maupun *eco-centrism*.

Kata Kunci: Etika Ekologi, Kosmologi Sufi, Sayyed Hossein Nasr, Suwito.

* Penulis adalah Wakil Dekan II Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Kendal Batang (UMKABA).

Pendahuluan

Di era modern dengan kesadaran baru gaya hidup sufistik menemukan espektasi masa depan yang lebih berpihak kepada kepentingan dunia. Dalam perspektif ini membangun dunia dan memakmurkannya menjadi bagian penting untuk membangun akhirat. Karena dunia pintu masuk ke akhirat. Uraian sistem sufistik yang dikembangkan di era modern mengambil enggle yang berbeda dengan sistem ajaran sufi klasik. Jika sufi klasik lebih menekankan hidup zuhud yang meninggalkan dunia untuk akhirat, maka di era modern zuhud merangkul dunia untuk akhirat. Genre baru pemikiran sufisme ini merupakan suatu kebangkitan ulang dari sufi-sufi klasik dengan engle yang berbeda. Hal penting dari kebangkitan kembali gagasan sufi di era modern adalah kesadaran *rukhiyah* yang menjadi semangat utama hidup zuhud dan sufistik ditransformasikan kedalam kehidupan riil dunia dengan segenap kebutuhan pokoknya. Dengan nuansa yang terbaru ini gagasan metafisis berlokus duniawi dengan corak terjadinya kesinambungan antara dua kutub dunia. Dunia metafisik dan dunia fisik. Oleh karena itu kaum sufi dalam nuansa kehidupan modern dan yang berpegangan pada penyatuan dua kutub tersebut, tidak anti dunia dan bahkan bersama-sama membangun dunia untuk kepentingan akhirat. Pada titik inilah seorang sufi terlibat dalam dinamika ekonomi, menciptakan lapangan kerja dan yang terpenting seorang sufi benar-benar meleburkan dirinya dengan aktifitas sosial dan lingkungan dalam dinamika spiritualnya.

Istilah *spiritual* dalam perspektif kajian agama memiliki dua unsur ontologis. Pertama berkenaan dengan konsep tatanan hal ikhwal yang melatarbelakangi lahirnya keyakinan atas sesuatu yang berada di luar batas kemampuan indrawi manusia. Maka dengan wujudnya yang demikian spritualitas menjadi cikal bakal lahirnya konsepsi mitos yang menjadi dasar-dasar keyakinan religious. Kedua, spritualitas berkenaan dengan sikap mental religious orang-orang yang memeluk agama dengan kecendrungan mewujudkan lahirnya konsep ilahiah atau ketuhanan.¹ Dalam elementary form of religious life Durkhiem menegaskan bahwa pandangan sprituil dalam masyarakat primitive adalah sikap paling awal yang dimiliki masyarakat agamis dan sikap ini melahirkan keyakinan keagamaan dalam bentuknya yang paling awal. Dalam perjalanannya definisi spritualitas selalu mengalami perubahan tentang spiritual. Dalam konsepsi definitive paling awal spritualitas memang berkaitan erat dengan wujud kesucian yang kudus atau the sacred yang menyifati diri ketuhanan dalam agama-agama.²

¹ Emille Durkhiem, *Joseph Ward Swain The Elementary Form of Rlegious Life* (New York: Free Press 1965), 12-14.

² Muhammad Mustofa Hilmi, *ibnul Faridh wa al-hubbul Ilahi* (Cairo: darul Maarif, tanpa tahun), 67-68

Seiring dengan lahirnya pandangan modernitas spritualitas berhubungan dengan konsep sosiologis dan humanism psikologis, di mana spritualitas menjadi cikal bakal pencarian atas yang kudus. Dalam konsep ini bukan yang kudus itu sendiri. Namun dalam definisi tradisional spritualitas menunjuk kepada proses reformasi religious yang mencari kemabli asas primitive manusia yang merupakan manifestasi Tuhan di muka bumi ini. Definisi terus berkembang hingga era modern yang mewujudkan konsep spritualitas sebagai manifestasi sikap keberagamaan yang melampaui batasan-batasan institusi agama dan pada titik ini ia seringkali terpisah dari pandangan tentang tuhan itu sendiri. Dalam konsep modern spritualitas meliputi di dalamnya supernatulaitas yang melampaui relaitas. Pada akhirnya konsep spritualitas dalam pandang dunia modern lebih bersifat metafisis sehingga makna spritualitas mengandaikan sisi dunia sacral the sacred yang berada jauh di balik dunia profane. Pandangan ini menurut islam trdisional Nasr adalah pandangan yang sacred oriented.

Spiritualitas dalam konsep yang diusung Nasr merupakan jawaban dari konsep sufistik yang klasik sebagaimana telah diuraikan di atas dan konsep modernitas yang kelewat batas dalam menyikapi perubahan dunia. Dua pandangan ini menurut Nasr memiliki sisi negatifnya sendiri. Konsepsi sufistik klasik tersebut cenderung mengabaikan dunia dan lebih mementingkan dunia sementara pola hidup modernitas dengan orietasi progresifitas 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.³ Yang sakral dengan yang profane mengandaikan keterbukaan kran perkembangan dunia metafisis yang dibutuhkan pengetahuan modern yang sekular dan materialistik, akan tetapi model hidup sufistik yang sprituil menjadi konter efektif dalam menyikapi isu sekalritas materiailtas sains dan pengetahuan modern.

Salah satu tema krusial yang selalu diusug Nasr dalam setiap kajian diskusinya mengangkat masalah etika lingkungan. Tema ini mencuat sebagai respon Nasr dalam menyikapi permasalahan krisis lingkungan di belahan bumi ini. Dialektika kosmologis yang diusung Nasr menurut penelitian Suwito meliputi 1) bagaimana dan untuk apa alam diciptakan, 2) bagaimana hubungan antara alam yang beraneka raga dan Tuhan yang Esa, serta 3) bagaimana posisi manusia di alam raya dan di hadapan Tuhan. Tulisan ini akan membahas bagaimana konsep-konsep itu pahami Nasr dalam rangka mengkonstruk etika lingkungan dalam tradisi sufi, serta 4) di mana posisi pemikiran Nasr di antara berbagai mazhab etika lingkungan yang ada.⁴

³ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and The Order of Nature*, (English: Oxpord University Press), hal. 48-49

⁴ Suwito, *Etika Lingkungan dalam Pandangan Tasawuf Nasr*, diunduh dari google pada tanggal 2 Januari 2024.

Tentu, kajian tentang etika lingkungan menjadi penting untuk dikaji, terutama setelah tokoh sufi Sayyid Hossein Nasr mengembangkan konsep (*ecological ethics*) yang kemudian banyak mengilhami para pemikir muslim kontemporer seperti Suwito seorang pemikir dan peneliti bidang agama dari Universitas Islam Negeri KH Syaifuddin Zuhri Purwokerto untuk mengkaji tema krusial tersebut yang akan dijelaskan secara rinci dalam penelitian ini.

Geneologi Pemikiran Tasawuf Nasr

1. Perkembangan Intelektual Nasr

Seyyed Hossen Nasr lahir di Teheran, Iran pada 7 April 1933. Ayahnya, Seyyed Valiaullah Nasr adalah ulama, dokter, dan pendidik pada masa dinasti Qajar (1794-1925),⁵ dan pada masa Reza Shah (1919-1980) ayahnya menduduki jabatan setingkat menteri pendidikan. Nasr kecil hidup dalam lingkungan tradisi syiah yang kuat. Pendidikan dasar secara formal diperoleh di Teheran, kemudian dikirim ayahnya untuk belajar di bawah bimbingan Thabathaba'i (1892-1981) untuk mendalami kalam, filsafat, dan tasawuf. Di lembaga ini dia mendapatkan pelajaran menghafal al-Quran dan syair-syair Persia.

Pada masa kanak-kanak, dia hidup dalam tradisi syi'ah yang kuat. Tradisi Barat diperolehnya saat melanjutkan studi perguruan tinggi di Amerika, tepatnya di Massachusetts Institute of Technology (MIT). Di lembaga ini dia meraih *Bachelor of Science* (B.Sc.) dalam bidang sejarah sain. Di MIT, di samping dia belajar dengan Bertand Russel (w. 1970) tentang filsafat Barat modern,⁶ dia juga belajar secara otodidak kearifan Timur seperti Budha, Kristen, dan Islam. Di bawah bimbingan George de Santillana, dia belajar Hinduisme. Santillana juga mengenalkannya dengan pikiran-pikiran Timur dalam tulisan René Guénon (1886-1951), A.K. Coomaraswamy (1877-1947), F. Schuon (1908-1998), dan Titus Burckhardt (1908-1984).⁷

Selanjutnya, di Harvard University (Amerika Serikat) dia meraih gelar Ph.D. pada tahun 1958 di bawah bimbingan H.A.R. Gibb dengan disertasi, *"An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine"* yang kemudian tahun 1964 diterbitkan dengan judul yang sama.⁸ Edisi revisi dilakukan dan diterbitkan lagi pada tahun 1968 dengan judul *Science and Civilization in Islam*.⁹

⁵ "Qājār Dynasty." Encyclopædia Britannica. 2009. Encyclopædia Britannica Online. 29 Apr. 2009, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/485405/Qajar-dynasty>.

⁶ Jane I. Smith, "Seyyed Hossein Nasr", dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1995), hlm. 230.

⁷ William C. Chittick, "Preface", dalam Mehdi Aminravazi and Zailan Moris, *The Complete Bibliography of Seyyed Hossein Nasr from 1958-1993* (Kuala Lumpur: TP, 1994), hlm. xiv.

⁸ Abdul Hamid, *Konsep Tradisi Menurut Seyyed Hossein Nasr* (Tesis) (Jakarta: UIN Jakarta, 2022), hlm. 34.

⁹ Lihat Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, Cet. Ke 4, 1999) Vol. 2, hlm. 80-82.

Dalam sejarah pemikiran, tradisi intelektual di Iran dipandang sebagai daerah yang mepresentasikan kontinyuitas perkembangan pemikiran keagamaan, khususnya filsafat dan tasawuf. Tradisi keagamaan syiah menjadi faktor pendorong berkembangnya pemikiran keagamaan ini.¹⁰ Pemikir-pemikir besar lahir di daerah ini di saat tradisi pemikiran Islam global (sunni) melemah. Tokoh-tokoh yang dapat disebut di sini misalnya yang dikenal dengan Mir Damad (w.1632), Mulla Sadra (w. 1571).¹¹

Teheran dan Qum menjadi pusat sudi Islam terutama pada masa akhir Bani Qajar dan Pahlevi hingga sekarang. Mirza Mehdi Asyiyani (w.1953), Sayyid Abu Hasan Qazwinî (w.1953), Kazim Assar (w.1975), Thabathaba'i (w.1981). Baqir Sadr, Khomaini, Muthahhari (1919-1979), Ali Syari'ati (1933-1977), dan Hossein Nasr.

Setelah kepulangannya dari Amerika, dia diangkat menjadi Guru Besar Sain dan Filsafat Islam pada Universitas Teheran. Tahun 1962-1965, dia menjadi dosen tamu di Harvard University dan memegang Agha Khan Chair untuk kajian Islam yang baru dibentuk di American University di Beirut. Empat tahun (1968-1972) menjadi dekan di Fakultas Sastra dan Seni di Universitas Teheran, merangkap pembantu rektor pada (1970-1971). Dia diangkat sebagai konselor Arya Mehr University of Technology (Teheran), sampai ia meninggalkan Iran menjelang Revolusi Iran (1979).

Pada masa Shah Mohammad Reza Pahlevi (1919-1979), Nasr mendirikan *Iran Imperial Academy of Philosophy* dan menjadi presidennya (1975-1976). Bersama Muthahhari dan Syari'ati, dia mendirikan Husainiyyah Irsyad pada tahun. Tahun 1973, menjelang ditutupnya lembaga ini, Nasr hengkang dari Husainiyyah Irsyad dengan dalih bahwa Islam yang dikembangkan Syari'ati di lembaga ini cenderung menampilkan Islam sebagai agama revolusi dengan menghilangkan aspek spiritual. Menjelang revolusi Iran, Nasr berada di Amerika Serikat dan memutuskan untuk tidak pulang ke negerinya. Ia mengajar di Temple University, dan George Washington University.

Karya setelah disertasinya adalah *Three Muslim Sage* (1964). Buku yang diterbitkan oleh Harvard University ini menjelaskan tiga aliran penting dalam pemikiran, 1) paripatetik (*masysyaiyah*), 2) *iluminasi isyraqiyah*, 3) *gnosis (irfân)*. Selanjutnya (1966), dia menulis *Ideal and Realities of Islam*.¹² Dalam

¹⁰ Kaum Sunni cenderung menolak filsafat setelah Ibn Rusyd (w. 1198) kecuali logika dan metode argumentasi serta paham kosmologis yang masih dalam koridor teologi dan aliran sufi tertentu. Berbeda tradisi Syi'ah yang masih mengajarkan aliran paripatetik dan iluminasi di sekolah-sekolah Syi'ah. Nasr, *Science....*, hlm. 271.

¹¹ Lihat Sayyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis*. Terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ (Yogyakarta: CII Press, 2015), hlm. 77. Lihat Eha Julaiha, *Etika Lingkungan: Prespektif Tasawuf Nasr* (Tesis) (Jakarta: PPs IAIN Syarif Hidayatullah, 2002), hlm. 20.

¹² Lihat Sayyed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*. Terj. Abdul Rahman Wahid dan Hasyim Wachid (Jakarta: LAPENNAS, 2011); Lihat Abdul Muhid, *Konsep....*, hlm. 41.

buku ini, dia menjelaskan Islam ideal dan Islam dalam realitas sejarah yang memiliki banyak variasi.

Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (1968), Sadr al-Dîn al-Shirâzî and His Transcendent Theosophy (1970), Living Sufism (1972), Islam and the Plight of Modern Man (1975), Islamic Science: An Illustrated Study (1976), An Note Bibliography of Islamic Science (1976). Islamic Life and Thought (1981), Knowledge and the Sacred (1981), Traditional Islam in the Modern World (1987), Muhammad Man of Allah (1982), Islamic Art and Spirituality (1987), Religion and Religion, The Challenge of Living in a Multi Religious World (1991), The Need for Sacred Science (1993), The Young Muslim's Guide to the Modern World (1993), The History of Islamic Philosophy (1996).

2. Spektrum Neo Tradisionalisme Tasawuf Nasr

Bumi yang kita hidup di dalamnya merupakan¹³ tekstur material yang terfragmentasi kedalam struktur tanah dan bebatuan yang membentuk gumpalan bundar menyerupai bola. Dengan konstruksinya yang demikian maka bumi memiliki sejarah kepadatan yang adakalanya pasang dan surut seiring berjalannya waktu. Oleh karena itu, maju mundur kehidupan bumi sangat ditentukan oleh faktor-faktor yang mendukung peningkatan kualitas atau baik buruknya sebagaimana benda-benda material yang tersusun rapi di jagat raya.

Laporan ilmiah tentang fenomena anomali rata-rata bumi akhir-akhir ini menunjukan bahwa bumi sedang mengalami kemunduran yang dapat menyebabkan krisis dan berakibat menurunnya daya dan eksistensinya dalam menopang kehidupan makhluk hidup di dalamnya.¹⁴ GISS (*Goddard Institute for Space*) misalnya, mencatat bahwa konsentrasi CO₂ atmosfer bumi dari tahun ke tahun terus meningkat dari tahun 1880. Yang terdiri dari 285 PPM menjadi 390 PPM di tahun 2012, yang berarti suhu atmosfer bumi berada diatas rata-rata normal yang hanya berkisar 350 PPM. Sementara *Geo Physical Research Letter dari University of Delaware* Amerika, menemukan gejala cuaca ekstrem dingin dan ekstrem panas yang terjadi sejak tahun 1881 sampai dengan 2013 mengindikasikan lapisan permukaan bumi telah mengalami krak yang menyebabkan penipisan lapisan ozon yang dapat mempengaruhi daya pertahanan atmosfer bumi dalam menangkal pemadatan suhu yang dapat berakibat pada pemanasan dan pendinginan suhu yang terlampau ekstrem pada cuaca atau iklim bumi.¹⁵

¹³Lynn White, Jr, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," *New York, USA*, no. ecological Crisis (n.d.): 14.

¹⁴ Yonghong Zhang, "Capitalism and Ecological Crisis" *Journal of Sustainable Society* Vol. 2, No. 3, 2013: 69

¹⁵ Lihat, studyfind extreme temperature anomalies are warming faster than earth's average. Di rilis December 2014 by Indiana University by AGU. publication .vol. XI. 2014

Krisis ini sungguh sangat mengancam tatanan ekosistem dan keseimbangan hidup manusia yang bergantung sepenuhnya kepada proses penyediaan bumi untuk mempertahankan hidupnya. Dalam laporan komisi penyelamat lingkungan dan pemerhati pangan dunia FAO *Food and Agriculture Organisation* terdapat fakta penyediaan bumi terhadap bahan-bahan kebutuhan hidup mahluk bumi semakin hari semakin menipis dan kandungan serta kekuatan serapan bumi terhadap energi menurun drastis dari tahun ketahun. Jika di tahun 1980-an bumi mampu menyerap kandungan gas alam sebesar 95% maka di era 1990-an menurun menjadi 80%, hal ini disebabkan oleh kekuatan bumi dalam menata dirinya semakin melemah.

Sejumlah tesis bermunculan sebagai respon dari phenomena krisis bumi yang menyebabkan rusaknya lingkungan. Diantaranya datang dari para pemerhati lingkungan yang terwadahi dalam *Save The Earth* pada asosiasi penyelamat lingkungan dunia yang terorganisir dalam *American Geophysical Union AGU* yang bermaskas di Wasington, D.C Amerika. Mereka menemukan fakta bahwa krisis yang melanda bumi saat ini karena factor manusia yang dipengaruhi dengan kuat oleh pola hidup dan gaya hidup konsumerisme dan materialisme. Selanjutnya FAO juga menyebutkan masyarakat dunia dilanda keinginan mengeruk keuntungan dari bumi dengan aktivitas yang tidak mempertimbangkan kesehatan bumi dan mengabaikan seruan untuk menyelamatkan dunia dari kerusakan.

Sementara dalam laporan tahunan pencinta lingkungan Uni Eropa ASEP *Access to Sustainable Energy Programme* menyebutkan bahwa sejumlah rangkaian sistem hidup manusia modern berpotensi melahirkan krisis lingkungan yang melanda bumi. Dimulai dari gaya hidup personal seperti pembangunan rumah-rumah kaca *Green House*, penggunaan peralatan rumah tangga, emisi gas kendaraan dan gaya hidup konsumtif-praktis masyarakat dunia, telah memicu pemanasan global, penipisan lapisan ozon dan pencemaran udara.¹⁶ Parahnya, kesadaran manusia atas krisis tersebut dan kehendak untuk menanganinya masih rendah sehingga bumi benar-benar mengalami krisis dan sedang menghadapi ancaman degradasi yang serius. Untuk itulah lingkungan bumi membutuhkan penanganan yang tepat dalam rangka menghindarkan dirinya dari kepunahannya akibat degradasi tersebut.¹⁷

Parahnya, krisis lingkungan tersebut disebabkan oleh pola hidup dan hubungan manusia dengan bumi yang keliru. Kekuatan sosial, politik, teknologi, serta agama dewasa ini telah merubah struktur fungsi bumi dan lingkungan hidup manusia kedalam objek yang dapat dimanfaatkan tanpa menghiraukan eksistensinya, sehingga manusia seringkali bersikap acuh dan

¹⁶ John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problem and Western Tradition* (New York: Scribner's, 1974), 73

¹⁷ M. Scott Taylor, *Environmental Crises: Past, Present and Future*, Canadian Journal of Economics, Nov. 2009. 1

melalaikan fenomena krisis bumi serta lingkungan ini.¹⁸ Yang mengejutkan masyarakat religious juga turut serta dalam proses lahirnya krisis bumi dengan pola pandangnya yang keliru dalam memaknai ajaran normatifitas agamanya.¹⁹ Ajaran normatifitas yang dimaksud adalah ajaran spritualitas dan sakralitas yang menuntun manusia dalam menata bumi dan lingkungan di mana manusia tinggal. Selain itu mereka beranggapan bumi adalah benda padat yang mati. Sebab itulah manusia melihat dan memperlakukan bumi sebagai objek eksploitatif yang disertaidengan sikap bertindak semena-mena dalam membangun intreaksinya dengan bumi sehingga fakta eskalasiantara subjek dan objek menjadi dampak dari pola pandang tersebut.²⁰ Padahal sikap yang demikian dapat mereduksi fungsi bumi yang memberi kehidupan, dan persahabatan denganya menjadi tidak harmonis bahkan bisa menjadi saling memusuhi antar keduanya. Fenomena ini ditampilkan sebagai seting esensial dalam menciptakan krisis bumi dan lingkungan yang pada akhirnya benar-benar terjadi dan mengancam mahluk hidup. Tidak heran kemudian jika teriakan keras para pemerhati lingkungan seperti Lynn White, untuk segera memperbaiki pola hubungan manusia dengan bumi dan lingkungan. Karena menurut White Krisis ekologis yang terjadi di bumi selalu ditandai dengan lahirnya sikap, prilaku individu-individu yang bertentangan dengan kode etik, baik agama maupun sosial yang telah lama terbangun dalam sistem tradisi masing-masing komunitas dunia. Bukti ilmiah terkini juga menunjukkan krisis bumi dan ekologis terjadi karena faktor kelalaian manusia yang diantaranya karena factor sikap dan pemahaman mereka terhadap bumi yang salah.²¹

Kelalaian manusia ini ditengarai disebabkan oleh munculnya era baru kehidupan bangsa-bangsa di dunia, seperti agama, sains modern dan bangunan epistemology ilmu pengetahuan yang dibangun mereka. Yang paling mencengangkan adalah, manusia dewasa ini bersimpati berlebihan kepada sains modern dan perkembangan teknologi, sehingga mendorong dirinya kedalam kubangan glamoritas materialistik-hedonis yang mengusung gaya hidup

¹⁸ Daniel Stokols, dkk. Psychology in an Age of Ecological Crisis From Personal Angst to Collective Action American Psychological Association 0003-066X/09/ Vol. 64, No. 3, 181

¹⁹ Ada banyak kasus yang terjadi dalam ranah lahirnya krisis bumi yang dilatarbelakangi oleh persepsi yang keliru terhadap ajaran normative agama. Lihat misalnya hasil penelitian Aimie L.B. Hope, Christopher R. Jones *The impact of religious faith on attitudes to environmental issues and Carbon Capture and Storage (CCS) technologies: A mixed methods study*. Elsevier Technology in Society, International Journal, 13 February 2014 Vol. 38. 48. Menurut hasil riset tersebut masyarakat religious menjadi salah satu agen munculnya krisis bumi yang lahir karena emisi lingkungan dan penggunaan karbon dioxide yang dapat pula menipiskan lapisan ozon.

²⁰ Jac Smit, Joe Nasr, and Annu Ratta, "Urban Agriculture: Food, Jobs and Sustainable Cities," *New York, USA 2* (1996): 12.

²¹ Ekspenyong Obo Ekspenyong, *Islam and Global Ecological Crisis: an Eco-theological Review*, International Journal of Asian social science Vol. 7 2013, 1591

konsumtif. Padahal baik sains, agama dan teknologi menjadi harapan utama mereka untuk mengentaskan krisis ekologis. Ini telah menjadi preseden buruk dalam kehidupan. Hidup manusia modern sebagaimana Lynn White sebut adalah penyebab rusaknya tatanan ekosistem kehidupan yang berjalan dalam sistem timbal balik dalam *symbiosis mutualism* sehingga karenanya modifikasi kehidupan modern yang sarat dengan setingan materialistik yang tidak mengindahkan unsur-unsur metafisis.

Sementara itu konsepsi metafisis memegang peranan vital dalam membangun harmoni kosmis dimana bumi sebenarnya bertumpu dan menggantungkan masa depannya.²² Di lain pihak kesadaran kosmologis metafisis manusia modern sangat rendah dengan indikasi hilangnya kesadaran wujud meta- narasi dan ultimat being yang disertai dengan mudahnya sikap simpatik terhadap sesuatu di luar konsepsi ontologis materialistik, seperti spritualitas dan kearifan kosmis. Dampaknya adalah sangat jelas bahwa manusia modern berperilaku egois dengan adanya dorongan sains dan teknologi tersebut.²³

Konpleksitas persoalan modernitas dengan jargon Sains dan teknologi selalumenawarkan frame wacana kemajuan terutama untuk mengakses pola-pola interaksi antara individu dan alam dewasa ini, namun dampak negative yang ditimbulkannya sangat luas, terlebih lagi jika menyikapi kehadiran keduanya dengan sikap skeptis terhadap fungsi keduanya dan ancaman bahaya yang menyertainya. Dilain pihak agama ikut serta dalam deretan sains dan teknologi yang ibarat pisau bermata dua itu. Pada titik inilah kearifan dan kecerdasan manusia modern dibutuhkan. Dalam catatan sejarah perkembangan ide-ide modernitas, sebagaimana Stave Bruce yakini, hampir semua lini pertahanan ummat manusia dalam membangun hidup harmonis telah dibobol oleh arus gelombang modernitas yang menggendong isu besar perubahan sebagai agenda utamanya. Agama, tradisi dan kearifan local dipora-poranda oleh modernitas, sehingga Bruce menyebutnya modernitas adalah setan dan iblis besar dunia.²⁴

Dalam segmentasi religious, manusia modern larut dalam glamoritas dan pernak-pernik dunia yang diusung oleh modernitas, sehingga ajaran normativitas kitab suci terhenti pada tataran symbol dan formalisme agama semata. Penelitian ilmiah baru-baru ini juga menunjukkan bahwa masyarakat religious (Kristen dan Islam) di Inggris, ternyata tidak mengindahkan ajaran agama dalam menyikapi perubahan iklim dan ancaman krisis ekologis yang disebabkan fosil emesi bahan bakar kendaraan yang mengancam penipisan

²²Lynn White, Jr, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," 17.

²³ Teknologi dan sains yang dianggap mendorong wujud ontologis materialistik adalah ketika mereka melihat wujud sesuatu adalah yang material

²⁴ Stave Bruce, *The Complexity of Modernity and Science*, (New York: Mc. Milan University Press 2003), 46-48

lapisan ozon. Hal ini berbeda dengan masyarakat sekular yang tidak mengusung ide-ide normativitas religious dalam menyikapi perubahan iklim dan ancaman krisis ekologis. Kaum sekuler Inggris dengan gagasan homosentrisnya ternyata lebih mawas dan hati-hati dalam menentukan pilihan hidup interaktifnya dengan lingkungan.²⁵ Lebih lanjut dalam survey penelitian metode campuran yang dilakukan oleh ahli ekologi Cambridge Inggris, menemukan bahwa modernitas dengan ide-ide progresifnya menghantam keyakinan *eco-theologies* yang menjadi pusat bertumpunya harapan penanganan krisis ekologi, setelah berbagai konsep dan sistem konvensional telah ditawarkan. Jika diamati dengan seksama *eco-theologies* adalah tatanan kosmologis di mana konsep spritualitas alam dan bumi menjadi dasar utama untuk mengembangkan diri dan eksistensinya. Akan tetapi dalam tatanan masyarakat religious sekalipun ide dan gagasan tersebut hilang. Indikasi ini diyakini sebagai penyebab utama rusaknya lingkungan.

Berbanding terbalik dengan fakta kesadaran ekologis yang ditunjukkan oleh sekelompok komunitas pencinta lingkungan yang menyebut diri mereka sebagai masyarakat civil society yang terkooptasi dalam wadah *environmental succession* yang dipelopori oleh Coady International Institute Canada. Dalam perjalanannya kelompok ini mengadvokasi bumi dari kerusakan lingkungan dengan proses humanisasi kosmos di mana bumi diperlakukan dengan mengadopsi kebijaksanaan harmoni kosmis yang berasumsi bahwa bumi itu hidup. Maka dengan demikian pola-pola interaksi dengan bumi yang mereka bangun, mengusung ide-ide humanis. Pada segmentasi inilah bumi dianggap bernyawa dan perlu perawatan serius jika ia mengalami degradasi akibat kerusakan karena penyakit yang disebabkan oleh kelalaian manusia.

Sekilas apa yang terjadi dengan masyarakat civil society ini, menampilkan wajah baru dalam menangani krisis bumi dan lingkungan, mereka seakan menjawab keinginan para ahli ekologi dalam menyikapi krisis bumi yang hendak lari dari metode konvensional dimana kesadaran religious yang terbangun oleh masyarakat agamis dunia menjadi harapan besarnya. Tetapi sebagaimana penelitian Aimie L.B. Hope yang menelusuri dampak keyakinan religious terhadap kesadaran krisis yang berakhir negative.²⁶ Masyarakat religious menjadi actor yang melalaikan fenomena krisis bumi.

Jika demikian faktanya doktrin normative kitab suci harus dikodifikasi dengan mengusung ide-ide baru yang bisa jadi tidak *mind stream*. Mengapa tidak mainstream?. Karena, persepsi yang dibangun untuk mengurai persoalan

²⁵ Aimie L.B. Hope, Christopher R. Jones, *The impact of religious faith on attitudes to environmental issues and Carbon Capture and Storage (CCS) technologies: A mixed methods study*. Elsevier Technology in Society, International Journal, 13 February 2014 Vol. 38. 48

²⁶ Aimie L.B. Hope, Christopher R. Jones *The impact of religious faith on attitudes to environmental issues and Carbon Capture and Storage (CCS) technologies: A mixed methods study*. Elsevier Technology in Society, International Journal, 13 February 2014 Vol. 38. 48

krisis lingkungan dan degradasi bumi yang merangkul konsep konvensional ortodok yang telah dirintis para ahli dan ulama terdahulu dirubah dengan merintis jalan baru yang lebih kongkrit dan adaptatif. Kongkrit dan adaptatif ketika pokok-pokok pemikiran lama baik agama maupun sains dan teknologi dikodifikasi dengan ajaran-ajaran progresifitas yang bisa jadi dianggap melampaui landasan normative baik agama maupun sains dan teknologi itu sendiri.²⁷ Teriakan lantang proses kodifikasi ajaran normatifitas agama sains dan teknologi datang dari para pemerhati ekologi dan agama sekaligus. Val Plunwood, salah seorang di antara mereka. Menurutnya, tata kelola hubungan manusia dengan bumi benar-benar tidak harmonis. Faktor pemicu utama yang seringkali mencuat sebagai penyebab rusaknya hubungan manusia dengan bumi adalah dorongan psiko-religious yang merasuki dengan salah manusia-manusia modern. Ditambah dengan sikap asal manusia yang konsumtif dan hedonis seakan menguatkan mata rantai kerusakan lingkungan sehingga Plunwood yakin bahwa *elan vital* religious yang sejatinya mendorong lahirnya sikap positif atas bumi hilang dan menguap bersama dengan keserakahan manusia modern. Teriakan yang sama dengan Plunwood datang dari seorang tradisional modern Seyyed Hossein Nasr. Menurut Nasr, konsepsi pemahaman religious manusia modern telah mengalami perubahan dari bentuk asalnya. Agama dengan doktrin sakralitasnya direduksi kedalam materialism dengan alasan adaptatif antara ide modern dan ide-ide religious. Padahal dengan cara yang demikian konsepsi material yang melekat baik pada agama dan ide-ide modern terpisah antara satu dengan yang lain. Agama berdiri diatas ide sakralitas *on the sacred* sementara modernitas berdiri di atas ide profane, yang sesungguhnya menurut Nasr keduanya adalah satu entitas yang disatukan oleh gagasan *Ultimate Being* atau Wujud yang Ultim, yang melekat pada setiap yang dinyatakan hidup.²⁸ Pada titik inilah menurutnya bencana seperti degradasi bumi, tanah longsor dan banjir bandang bermula, sehingga jalan satu-satunya yang dapat ditempuh untuk memulihkan fungsi bumi adalah dengan menyatukan kembali antara yang sacral dan yang profane baik itu sains, teknologi dan bahkan agama itu sendiri.

Proses penyatuan antara yang sacral dengan yang profane dalam konsepsi sains modern teknologi dan agama adalah *phenomena* munculnya ide-ide tradisionalitas-modernitas yang selama kurun waktu tertentu menjadi pokok persoalan manusia dan lingkungan, sehingga relevansi pemikiran menyatunya kembali antara yang sacral dengan yang profane dalam setiap ranah wacana manusia modern dianggap sebagai alternatif untuk menyelesaikan berbagai problema kehidupan.

²⁷ Henry Corbin, *Islamic Philosophy in Iranian Traditions* (USA: Rutledge Book 1980), 18

²⁸ Seyyed Hossein Nasr, *In Search of Sacred*, (New York: Sunny Press 1998), 19

Tradisionalitas dalam konsepsi modernitas Nasr merupakan *main setting* sekaligus sebagai paradigma yang dijadikan metode untuk mengurai kerumitan berfikir modern yang dengan segenap perangkatnya (seperti sekularisme, materialisme dan liberalisme) telah merubah tatanan harmoni kosmologis yang membantu umat manusia mencapai kesempurnaan diri dan jiwanya.²⁹ Menurut Nasr modernitas merupakan wujud yang lahir dari Rahim kegelisahan manusia pra-modern yang disingkirkan oleh dogma dari pentas kemajuan, sehingga ide liberalitas menjadi penanda era ini.³⁰ Tidak pelak kemudian bahwa liberalisasi, sekularisasi materialisasi menjadi kata kunci untuk memahami perkembangan dan pergulatan dunia modern. Parahnya ketika ide liberalisme sekularisme dan materialisme merasuki sistem keyakinan primordial seperti agama, budaya dan struktur sosial maka semua ranah tersebut tampil kemuka dunia dengan wajah formal dengan ciri hilangnya sakralitas dan spritualitasnya. Pada segmen inilah Nasr telah merintis era dan jalan baru menuju pencapaian yang melampaui simbol-simbol religious dengan dogma rigid yang melingkarinya. Hal ini sejalan dengan sikap pesimisme masyarakat religious-progresif terhadap munculnya kembali kungkungan dogmatis agama sains dan teknologi dalam menyelesaikan persoalan krisis ekologi yang melanda dunia saat ini. Sebelumnya Kristen Carool berkeyakinan bahwa agama dapat menyelesaikan persoalan krisis ini. Akan tetapi dalam perjalanannya masyarakat religious menjadi actor perusak lingkungan dan melebihi masyarakat sekuler sebagaimana penelitian Christopher R. John dalam *The impact of religious faith on attitudes to environmental issues and Carbon Capture and Storage (CCS) technologies: A mixed methods study*.

Makna penting dari tradisionalitas di tengah-tengah pergulatan manusia modern dengan sains teknologi dan agama adalah, membangun kembali sikap spiritual yang telah menghilang dari pandangan sains teknologi dan bahkan agama. Sains dan teknologi kehilangan sakralitasnya dan agama kehilangan spritualitasnya.³¹ Akan tetapi dalam konsepsi pemikiran tradisional Nasr spritualitas dan sakralitas terdapat pada setiap item material ontologis yang ada di seluruh jagat raya sehingga setiap benda-benda dan setiap sesuatu baik yang mewujudkan selalu terhubung dengan sakralitas dan spritualitas dalam konsep Ultimat Being atau Wujud Ultim yang menjadi asal dari segala sesuatu. Pada titik inilah Nasr merintis jalan baru dari tradisi yang pernah mengemuka dalam percaturan modernitas yang dibangun oleh kaum tradisional Barat saat ini. Nasr melihat Ultimate Being yang sejatinya ada dalam sains teknologi dan agama telah memudar dan relevansinya dengan krisis ekologis adalah kelalaian

²⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Cosmological Doctrine of Islamic Thought*, (New York: Mc. Millan University Press, 1989), 17-19

³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (USA: Sunny Press, 1989), 67-68

³¹ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (United Kingdom: Curzon Press Ltd. 2005), 60

manusia modern disebabkan oleh ketidak sepahaman antara wujud sacral dan material yang sebenarnya menyatu dalam setiap sesuatu, setiap individu dan setiap tradisi dari masa kemasa. Baik tradisi sains, teknologi dan tradisi agama-agama di dunia saat ini.

Dengan pandangannya yang demikian ide-ide tradisionalitas Nasr dianggap melampaui ide-ide tradisionalitas yang lebih menekankan pada aspek spiritual dan sakralitas pada agama saja, sehingga jalan baru yang dirintis Nasr tersebut dianggap sebagai bentuk pembaharuan dari tradisi kaum tradisional yang hanya melihat pada aspek agama saja.

Kosmologi Sufi dan Diskursus Etika Lingkungan

1. Kosmologi Sufi: Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam

Dalam tradisi sufi, terutama dalam *mistico philosophis*, diskursus tentang Tuhan, manusia, dan alam adalah merupakan tema sentral. Berkaitan kosmologi, ada tiga teori teosofi yang dapat disebut di sini, yakni 1) teori iluminasi (*isyrâqî*), 2) teori manifestasi (*tajallî*), 3) teori *hikmah muta'alliyah*, 4) teori atomistik.

Teori iluminasi (*isyrâqî*) dikonsepsikan oleh Suhrawardi (w.1191). Teori ini dikategorikan dalam sufisme karena kebenaran tidak hanya diperoleh melalui rasio yang diskursif, tetapi intuitif. Teori ini mengatakan bahwa Tuhan adalah Cahaya, sebagai satu-satunya realitas yang sejati.

Alam (kosmos), menurut teori ini adalah memancar dari Tuhan. Terdapat perbedaan istilah dan struktur kosmis antara Iluminasi Suhrawardi dan Emanasi Ibn Sina.³² Cahaya Tuhan memancar. Ada dua jenis pancaran, 1) vertikal (*thûlî*), 2) horisontal (bumi, *ardhî*). Pancaran vertikal memancar dari Tuhan secara vertikal melalui serangkaian cahaya dari cahaya pertama terdekat (*nûr al-aqrâb*) hingga yang terjauh. Pancaran horisontal disebut *arbâb al-ashnâm*, yakni semacam prototipe bagi makhluk yang berada di alam fisik.

Sementara itu, teori manifestasi (*tajallî*) dikenal secara luas dengan istilah *wahdat al-wujûd*.³³ Teori ini dinisbahkan pada pencetusnya yakni Ibn `Arabî (w.1240). Teori ini mengatakan bahwa semua wujud adalah satu, yakni al-*Haqq* (Allah).³⁴ Tidak ada yang tampak dalam wujud melalui wujud kecuali al-*Haqq*,

³² Emanasi paripatetik (Ibn Sina), membagi alam semesta menjadi dua, yakni 1) langit, 2) dunia bawah bulan (bumi). Sedangkan Iluminasi Suhrawardi membadinya menjadi tiga, 1) Wilayah dunia spiritual murni (berada di atas langit), 2) wilayah langit, 3) wilayah bumi. Wilayah dunia spiritual murni disebut dengan Timur (*Orient/Masyriq*), sedangkan langit dan bumi disebut Barat (*Occident/Maghrib*).

³³ Ibn `Arabî, *al-Futuḥat al-Makkiyyah*, 4 Jilid (Kairo: Dâr al-Kutub al-`Arabiyyah al-Kubrâ, 1329/1911. Dicitak ulang di Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, 2: 516. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-`Arabî, Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 2015), hlm. 34-35, 36.

³⁴ Ibn `Arabî, *Kitâb al-Jalâlah* dalam *Rasâil Ibn al-Arabî*, Part 2 (Heydarabad-Deccan: The Dairat al-Ma`ârif al-Osmania, 1948), hlm. 9; Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabî...*, hlm. 35, 145.

karena wujud adalah *al-Haqq*, dan Dia adalah satu”.³⁵ “Entitas wujud adalah satu, tetapi hukumnya beraneka”.³⁶

Alam yang beraneka ragam adalah manifestasi dari entitas Wujud yang satu. Analogi hubungan antara alam dengan Wujud digambarkan melalui “Wajah” dengan “gambar” wajah dalam beberapa cermin. Wajah yang satu itu dapat terpantul melalui seribu satu cermin. Cermin “sempurna” yang dapat menggambarkan “Wajah” Tuhan secara utuh adalah manusia sempurna (*insân al-kâmil*).³⁷ Konsep *insân al-kâmil* ini diuraikan lebih jelas pada al-Jîlî (w.1421), yang secara konseptual pernah dibahas oleh al-Ghazâlî (w.1111) hampir tiga abad sebelumnya dengan istilah yang berbeda.³⁸ Dalam term yang lain, al-Ghazâlî menyebut *al-wâshilûn* dengan *al-muthâ`* yang didefinisikan sebagai *khalîfah* Allah, yakni pengganti, pengatur yang memiliki posisi paling tinggi di alam semesta.³⁹

Sementara itu, teori *hikmah muta`alliyah (teosofi transendent)* ini dikonsepkan oleh Shadr al-Dîn al-Shirâzî atau Mulla Shadra (w.1641) dengan menyintesis teori emanasi, ilmunisasi, dan manifestasi. Kartanegara⁴⁰ menilai bahwa aliran *Hikmah* ini mirip dengan Iluminasi Suhrawardi (w.1196). Corak teori ini menyintesis rasio (diskursif), dan mistis (intuitif).

Berbicara berkaitan dengan alam, aliran ini dipengaruhi Ibn `Arabî (w.1246) dengan *wahdat al-wujûd* yang berbeda. Berkaitan dengan konsep *wujûd* jelas berbeda dengan Suhrawardi (w.1196) yang mengatakan bahwa yang utama (prinsipil) adalah esensi (*mahiyah*). Mulla Shadra mengatakan bahwa yang riil adalah eksistensi (*wujûd*). Artinya, eksistensi (wujud) adalah yang riil, sedangkan esensi hanya ada dalam pikiran. Wujud sejati adalah bukan esensi (pemahaman tentang wujud), tetapi wujud itu sendiri.

Konsep Shadra yang menarik berkaitan dengan wujud adalah konsep yang dikenal dengan *al-harakah al-jawhariyyah* (perubahan trans-substansial).

³⁵ Ibn `Arabî, *al-Futuhat...*, 2: 517.

³⁶ Ibn `Arabî, *al-Futuhat...*, 2: 519; Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabî...*, hlm. 35.

³⁷ Konsep *insane al-kâmil* secara lengkap dibahas oleh al-Jîlî (w.1421) Bagi al-Jîlî *al-insân al-kâmil* merupakan akumulasi dari hakikat *wujûd*, baik hakikat tinggi yang halus (*al-haqâiq al-wujûd al-`ulyâ bi al-lâthifah*) maupun hakikat yang rendah dan kasar (*al-haqâiq al-wujûdiyyah al-shuffliyyah bi kasyâfatihi*).³⁷

³⁸ Dalam bahasa lain, al-Ghazâlî (w.1111 M) dalam *Misykât al-Anwâr* menggunakan term *al-wâshilûn* untuk menunjuk personifikasi manusia yang sampai pada tingkat paripurna. *Al-wâshilûn* menurutnya adalah orang-orang yang telah sampai pada pengenalan kepada Tuhan melalui *dzawq* (intuisi) yang maksimal. Menurutny, ada dua jenjang (*maqâm*) *al-wâshilûn* ini, 1) orang yang mendapatkan pengetahuan terlepas dari indera dan pikiran, yang ada hanyalah keindahan, kesucian Tuhan dan dirinya sendiri, 2) orang yang dengan kesadarannya telah dapat menyatu dengan Tuhan. Al-Ghazâlî, “Misykât al-Anwâr”, dalam Muhammad Musthafâ Abû A`la (Ed.), *Al-Qushûr al-Awâly* (Kairo: Maktabah Jundi, 1970), hlm. 48.

³⁹ Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010), hlm. 282-283.

⁴⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan* (Jakarta: Lentera Hati, 2015), hlm. 69.

Menurut ajaran ini, perubahan bukan hanya pada aksidental, tetapi juga substansial. Selama ini kita memahami substansi adalah *fixed*. Misalnya, substansi hewan itu *fixed* sehingga dia tidak mungkin akan berubah menjadi yang lain. Tetapi bagi Shadra, substansi tidaklah *fixed*, dia dapat berubah secara signifikan. Perubahan pada level aksidental terjadi hanya apabila ada perubahan pada substansi. Dengan konsep “trans-substansial movement” ini Shadra adalah teosofis proses seperti Whitehead di Barat.⁴¹

Bagi al-Ghazâlî, *wujûd* (ada, *being*, atau dalam arti tertentu disebut eksistensi) merupakan konsep dasar yang paling umum meliputi semua hal yang *maujûd* (yang ada).⁴² Menurutny *wujûd* ada empat yaitu 1) *wujûd haqîqy* atau *dzâtî*, 2) *wujûd fî al-dzan*, 3) *wujûd fî al-lafazh*, 4) *wujûd fî al-kitâbah*. Dua yang pertama bersifat universal, dan dua wujud berikutnya bersifat simbolis. Keempat wujud tersebut bersifat herarkhis.

Menurut al-Ghazâlî, segala sesuatu selain Allah (*mâ siwâ Allâh*) adalah baru dan diciptakan. Oleh karena itu, Allah adalah hakikat segala yang ada.⁴³ Walau demikian, konsep tersebut tidak mengarah pada paham *ittihâd*, *hulûl* ataupun *wahdat al-wujûd* tetapi *wahdat al-syuhûd*. Dia menolak tiga faham di atas, karena paham tersebut cenderung kearah ketuhanan yang bersifat pantheistic-imanenis yang menurutnya dapat merusak tauhid.

2. Diskursus Etika Lingkungan Modern

Perbedaan akademik *environmental ethics* mulai ramai didiskusikan para pakar pada akhir tahun 1960. Teori antroposentris memantik perbebatan baru yang kini belum berakhir. Antroposentris, pada dasarnya berpendapat bahwa alam untuk manusia. Pendapat ini dilansir oleh Lynn White (1967) yang menulis artikel berjudul “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science*. 155, 1967.⁴⁴ Dalam artikelnya, ia mendasarkan pikiran-pikirannya pada landasan normatif ayat-ayat kitab suci. Kesimpulan besar tulisan ini, sebagaimana dikatakan oleh Ernest Partridge, White mengatakan bahwa, “*Nature was created for mankind’s benefit, and it is role to be the master of nature*”. Tuhan menciptakan bumi sebagai taman dan habitat untuk manusia.⁴⁵

⁴¹ Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan* (Jakarta: Lentera, 2015), hlm. 68-108.

⁴² Muhammad Muhyidin Abdul Hamid al-Ghazâlî, *Maḥk al-Nazhar fî al-Manthiq* (Beirut: Dâr al-Nahdlah al-Ḥaditsah, 1966), hlm. 106, Lihat Muhammad Muhyidin Abdul Hamid al-Ghazâlî, *Maqâshid al-Falâsifah*. Cet. II (Mesir: Dâr al-Ma`ârif, t.th), hlm. 141, 170.

⁴³ Muhammad Muhyidin Abdul Hamid Al- Ghazâlî, *Ihyâ’ Ulûm al-Dîn*. Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hlm. 104-105.

⁴⁴ Menurut Mary Evelyn Tucker and John A. Grim, artikel White sebetulnya mengisyaratkan dimulainya usaha refleksi kontemporer terkait tentang penyusunan sikap ramah lingkungan yang dibentuk oleh pandangan agama. Namun demikian, artikel ini dikemudian hari direspon sebagai cikal bakal lahirnya antroposentris.

⁴⁵ Lynn White dalam “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science*. 155, 1967. Lihat juga Ernest Partidge, “Topic Environmental Ethics”. www.gofly.org, didownload pada

Pendapat di atas dipertajam dan dijustifikasi secara rasional oleh Clare A. Gunn (1969) dalam jurnal *Landscape Architecture* yang mengatakan, “*The only reason anything is done on this earth is for people... Surely we do all our act earthly environment, but I have never heard a tree, valley, mountain or flower thank me for preserving it*”.

Pendapat kedua yang lebih mendasarkan logika rasional ini diamini dan dilanjutkan oleh Paul Shephard (1969) dan Daniel McKinley (1969) dalam buku suntingan mereka yang berjudul *The Subversive Science: Essays Toward an Ecology of Man*.⁴⁶ Ketiga pendapat ini kemudian dikenal dalam masyarakat ekologi sebagai pendapat antroposentris, dalam artian lingkungan atau alam untuk manusia. Sebagai sebuah paradigma, antroposentris didukung oleh pemikir kontemporer Joel Feinberg (1974).

Pendapat di atas memantik dan memicu tumbuh segarnya pemikiran pada tentang etika lingkungan. Bantahan muncul dari VanderVeer dalam *The Environmental Ethics and Policy Book* dan William Frankena (1979) yang mengusung teori tentang *animal liberation*. Selanjutnya, pendapat kedua tokoh ini disempurnakan oleh pejuang hak hewan lainnya seperti Peter Singer dan Tom Regan.

Pendapat ketiga terkait dengan *environmental ethics* tampak pada teori yang mengusung *bio-centrism* atau yang dikenal dengan *Gaia-centrism theory*, atau dengan sebutan *deep ecology theory*. Peletak dasar teori ini adalah Aldo Leopold (1970) dalam bukunya *A Sand and County Almanac: With Essays on Conservation from Round River*. Inti dari aliran mengatakan bahwa manusia adalah untuk alam. Pendapat ini didasarkan pada logika bahwa manusia adalah bagian dari alam. Pendapat ini didukung oleh Holmes Rolston dan Baird Callicott. Pernyataan terkenal dalam aliran ini adalah, “*Everything is connected to everything else*”.

Maria Mies (1993), Vandana Shiva (1993), Mery Melor (1997) dan Ariel Salleh (1997) adalah tokoh *eco-feminist* yang memiliki kedekatan dengan paradigma ketiga ini (*eco-centris theory*) dengan beberapa perbedaan basis logika berfikirnya. Pendekatan eco-feminis terhadap lingkungan cenderung menggunakan analisis materialistik dan pola pemikirannya adalah turunan dari *genre* Marxis.⁴⁷

tanggal 5 Juni 2023. Lihat juga David Nir, “A Critical Examination of the Jewish Environmental Law and *Bal Tashchit*: Do Not Destroy”. *Georgetown International Environmental Law Review*. (18), 2. 2006, hlm. 335-336.

⁴⁶ Paul Shephard, “Ecology and Man-A Viewpoint”, dalam Paul Shephard and Daniel McKinley (Ed.), *The Subversive Science: Essays Toward an Ecology of Man* (Boston: Houghton-Mifflin, 1969).

⁴⁷ Ariel Salleh, “Ecofeminism as Sociology”. *CSN* (14), 1, hlm. 61-62; Lihat juga Maria Mies and Vandana Shiva, *Ecofeminism*, (London: Zed Books, 1993); juga. Mery Mellor, *Feminism and Ecology*, (Cambridge: Polity, 1997).

Perbedaan akademik ini kemudian menarik perhatian pemikir agama sejak perbedaan ini belum mereda. Beberapa kali konferensi gereja membahas fenomena akademik ini. Dalam perjalanannya muncul lapangan kajian baru yang dikenal dengan *Spiritual Ecology* atau *Green Religion*, dan lain-lain. Kajian ini dimaksudkan untuk menggali nilai-nilai agama yang ramah lingkungan.

Di Barat, proses pengawinan antara isu lingkungan dengan agama (spiritual) dilakukan oleh beberapa tokoh di antaranya adalah Thomas Berry (1995), David Kinsley (1995)⁴⁸, Lislie E. Sponsel (1998)⁴⁹, Roger Gottlieb (2006)⁵⁰, Mary Evelyn Tucker and John Grim (2007).⁵¹ Pendekatan ini digunakan sebagai pisau bedah dan penggunaannya disesuaikan dengan tema pembahasan yang relevan.

Pemikiran Etika Lingkungan Sayyed Hossein Nasr Menurut Suwito

1. Pandangan Nasr terhadap Alam

Menurut Suwito, ide utama Nasr berkaitan dengan etika lingkungan (*ecological ethics*) berawal dari konsep *unitas (tauhid)*. Baginya, realitas (wujud) adalah satu. Dunia nyata adalah satu dari keadaan wujud yang banyak.⁵² Bagi Nasr, lembaran buku dengan teksnya (yang terdiri dari huruf-huruf) dapat digunakan untuk menerangkan masalah ini. Huruf adalah simbol-simbol (tertulis) secara beragam. Walaupun demikian, simbol huruf-huruf tersebut berasal dari hakikat yang satu, yakni “realitas” yang berasal dari bunyi nafas yang keluar dari kerongkongan yang sama.

Masih menurut Suwito, Nasr memandang antara al-Quran dengan alam semesta (*cosmos*) memiliki kesamaan wujud. Al-Quran adalah wahyu yang diturunkan dengan berbagai simbol tulisan dan kata yang terhimpun (*the recorded quran*), sedang alam adalah wahyu dalam bentuk kosmik (*takwin*).⁵³ Alam adalah sebuah buku yang berisi “wahyu primordial”.⁵⁴ Dengan demikian (*quran cosmic*), keduanya adalah “kitab suci” Tuhan.⁵⁵

⁴⁸ David Kinsley, *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspective* (Prentice-Hall, 1995).

⁴⁹ Sponsel, “Why a Tree is more than a Tree: Reflection on the Spiritual Ecology of Sacred Tree in Thailand”, dalam Sulak Sivaraksa, et. al. (Ed.), *Santi Pracha Dhamma* (Bangkok: Santi Pracha Dhamma Institute, 2010), hlm. 364-373.

⁵⁰ Roger Gottlieb, *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future* (New York: Oxford, 2006), hlm. 215. Lihat juga Daniel Cowdin, “Environmental Ethics” dalam *Theological Studies*. 69, 2008. hlm. 164-165.

⁵¹ Mary Evelyn Tucker and John A. Grim, “Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology”, *Daedalus*. (130), 4, Fall 2001.

⁵² Sayyed Hossein Nasr, *Sain*,..., hlm. 1-5.

⁵³ Lihat juga Kautsar Azhari Noer, “Menyemarakkan Dialog Agama”, dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat* (Bandung: Aman Wacana Mulia, 2019), hlm. 64-66.

⁵⁴ Sayyed Hossein Nasr, *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama*. Terj. Suharsono dkk (Jogjakarta: Inisiasi Press, 2014), hlm. 199.

⁵⁵

Menurut analisis Suwito, pandangan Islam tentang lingkungan dalam pandangan Nasr didasarkan pada al-Quran. Al-Quran tidak hanya berbicara kepada laki-laki dan perempuan, tetapi juga kepada alam (kosmos). Isi kosmos, seperti tumbuhan, hewan, matahari, laut, mineral dijadikan Tuhan sebagai saksi keberadaannya.⁵⁶

Kriteria	Al-Quran Kitab (<i>Tadwinî</i>)	Al-Quran Kosmis (<i>Takwinî</i>)
Wujud	Tertulis dalam sebuah buku suci	Tertulis pada kosmos (baik makro maupun mikrokosmos)
Element (<i>ayât</i>)	Keanekaragaman huruf (29 huruf <i>hijaiyyah</i>) Huruf adalah symbol-simbol bunyi yang berasal dari sumber (nafas) yang satu	Keanekaragaman ciptaan (<i>maujûd</i>). <i>Maujûd</i> ini adalah simbol-simbol dari (drama puitik) wujud yang Esa.
Pesan Utama	Pengetahuan dan Kesadaran Ketuhanan	Pengetahuan dan Kesadaran Ketuhanan
Cara Memahami	<i>iqra</i> atau menyingkap symbol-simbol (konten dan konteks)	<i>iqra</i> atau menyingkap makna simbol dari drama puitik serta tarian kosmik (kausalitas dan relasional)

Sains modern memisahkan realitas empirik sensual dan empirik logik dengan Realitas yang ada di belakang manifestasi *cosmos*. Nasr memandang mendesak perlunya memasukkan aspek sensibilitas yang mendorong lahirnya pengetahuan yang bukan sekedar ilmiah, tetapi lahir tatanan pengetahuan yang lebih tinggi. Nasr menyebut pengetahuan ini dengan istilah pengetahuan tradisional. Tentang alam, Nasr bahkan mengharuskan penggunaan bahasa simbolis dalam sains alam (kosmologi) tradisional. Dalam konteks ini, ada beragam pembahasan alam yang muaranya sama. Berbagai istilah dapat disebut di sini seperti *cosmologia perennis* dan *cosmic in devinis* yang keduanya berbicara tentang alam (*cosmos*), *sophos*, dan metafisika (Tuhan) di balik alam.

Menurut Suwito, Nasr memandang kosmologi tradisional mengizinkan manusia memikirkan alam sebagai hal yang sakral. Dengan kata lain, alam dipandang dari perspektif pengetahuan “suci” dengan menggunakan kesucian mata hati (intuisi). Proses yang demikian melahirkan pengetahuan bahwa alam adalah teofani Tuhan.⁵⁷

⁵⁶ Sayyed Hossein Nasr, “Islam dan Krisis Lingkungan” terj. Dalam *Islamika*. No.3 Januari-Maret 1994, hlm. 5.

⁵⁷ Teofani secara literal berarti “melihat Tuhan”, tidak berarti inkarnasi Tuhan dalam sesuatu tetapi refleksi Keilahiahan dalam cermin bentuk-bentuk ciptaan. Hossein Nasr, *Intelegensi*, hlm. 201, 225.

Jika kita lihat alur *fakir unitas (tawhid)* Nasr, didapatkan pengaruh yang kuat ide-de dari *wahdat al-wujūd* ala Ibn `Arabī. Dalam konteks ini, Nasr harus menjelaskan keabsahan dan validitas hasil berfikir *imaginal simbolis* ala sufi, terutama model Ibn `Arabī ini. Baginya, benar bukan hanya bersumber pada rasio, tetapi intuisi dan *gnostik*.

Bagi Nasr, melihat alam dengan mata intelek (mata hati) ialah melihat alam, bukan dipahami sebagai realitas (wujud) benda kasar, tetapi sebagai teater (pertunjukan) yang pada alam dan teater itu tercermin Sifat-Sifat Ilahi. Alam ialah ribuan cermin yang memantulkan wajah Ilahi. Melihat alam sebagai teofani ialah melihat cerminan Tuhan pada alam dan bentuk-bentuknya.⁵⁸

Dalam analogi sebagai kitab, bagi Nasr, alam adalah buku “ekstensif” yang lembaran-lembaran-lembarannya penuh dengan kata-kata Penulisnya. Nasr memandang bahwa seni (*art*) dan ilmu (*science*) dalam Islam didasarkan pada konsep tauhid (*unity*). Demikian juga dalam ilmu tentang alam semesta (*cosmological sciences*) pertengahan Islam dan awal menunjukkan *unitas* dan adanya keterkaitan antar eksistensi. Berfikir tentang kesatuan ini mengantarkan pada keesaan Tuhan, yang mana kesatuan semesta merupakan citraNya.⁵⁹

Pemahaman Nasr tentang alam sebagai simbol manifestasi Tuhan ini tidak bisa dilepaskan dari pemahamannya tentang *islām*. Menurutny, secara universal ada tiga level makna *islām*, yaitu 1) semua makhluk berada (*being*) dengan kepatuhan (*muslim*) "berserah kepada Tuhan", 2) semua manusia yang menerima kehendak hukum suci Tuhan sesuai fitrah adalah *muslim* (taat), 3) *gnostic* (kearifan) adalah sifat *muslim* yang tertinggi. Seluruh isi alam dihubungkan dengan keberadaan Tuhan.⁶⁰ Dengan kata lain, *islam* adalah kepatuhan (*obey to God*) baik secara pasif (tampak pada level pertama), dan ketaatan aktif (level 2 dan 3).

Dengan *gnostik* ini, keberadaan bunga, burung, dan elemen kosmos lainnya dikaitkan dengan penciptanya. Semua elemen kosmos adalah pancaran Tuhan sesuai dengan level eksistensinya, baik pancaran/pantulan (*reflect*) yang pasif maupun aktif. Dengan pengetahuan *Gnostic* yang holistik ini memperjelas tidak adanya pemisahan wujud secara individual.

Tidak demikian dalam pengetahuan (*knowledge*) dan ilmu (*science*) Barat sekarang. Pengetahuan dan ilmu Barat memisahkan antara *curiosity* (semangat keingintahuan) dan *even*. *Gnostic* adalah cara pandang yang menekankan 1) kesatuan bersama alam (*one with nature*), 2) memahami alam dari dalam alam (*understands it "from the inside"*), sementara *science* Barat memiliki

⁵⁸ Sayyed Hossein Nasr, *Intelegensi...*, hlm. 201.

⁵⁹ Sayed Hossein Nasr, "Science and Civilization in Islam" dalam <http://www.fordham.edu/halsall/med/nasr.html> (Diakses pada 30 April 2023).

⁶⁰ Sayyed Hossein Nasr, "Science", dalam <http://www.fordham.edu/halsall/med/nasr.html> (Diakses pada 30 April 2023).

karakteristik sebaliknya.⁶¹ Dengan demikian, *gnostic* ini dapat menjadi media untuk memahami keagungan alam semesta. Keislaman dalam arti gnostik dan keislaman (kepatuhan) alam dalam hal ini adalah saling terkait. Dengan kata lain, Nasr mengatakan bahwa krisis spiritual manusia modern berakar dari *worldview Cartesian*. Rasionalisme Cartesian dibangun atas dasar pemisahan antara realitas fisik dan metafisik, antara jiwa dan materi.

Terkait dengan ini, perlu adanya redefinisi tentang konsep intelek dan fungsinya, yang di Barat tidak menyentuh dan tidak mengantarkan pada pengertian *gnostik* tentang alam. Dipandang sebagaimana teks, alam adalah pabrik simbol (*nature is a fabric of symbols*), yang harus dibaca sesuai dengan makna-makna pesannya. Bagi Nasr, al-Quran sendiri menyebut alam sebagai *âyat* (*signs*) yang syarat dengan makna. Dengan demikian, baik alam maupun al-Quran berbicara tentang wujud Tuhan. Tugas manusia adalah memahami dan mengungkap *signs* sehingga kemudian darinya manifestasikan kebenaran.

Bagi ahli hukum, ayat al-Quran hanya dipahami sebagai perintah atau larangan (*prescription*), tetapi bagi kaum gnostik memahaminya sebagai simbol. Alam adalah simbol. Nasr mengatakan bahwa spirit Islam menekankan pada unitas alam (*unity of nature*), di mana kesatuan tersebut menjadi tujuan dari ilmu-ilmu kealamannya.

Dalam konteks ini, Nasr jika dipandang dari kacamata Capra sebagaimana Azhari Noer termasuk kelompok cenderung menggunakan cara berfikir imajinatif (*imaginative thinking*). Selanjutnya, keragaman *tajalli* Tuhan dikonsepsikan menjadi lima herarki (*al-hdharât al-ilâhiyat al-khamsah*) yakni, 1) dunia hakikat Tuhan (*lahûth*), 2) dunia Nama dan Sifat Tuhan (Kecerdasan Universal), 3) dunia yang dipahami (dunia zat malaikat/*jabarûth*), 4) dunia psikis dan manifestasi (*malakûth*), 5) dunia fisik (*nasûth*).⁶²

Kembali kepada tradisi, yang memadukan keduanya berdasarkan *unitas*. Teori *rim and axis* memberikan penjelasan hakikat (realitas) dunia ini terdiri dari dua aspek 1) *al-zhahîr* dan 2) *al-bâthin*. Bentuk lahiriah benda-benda bukanlah ilusi, tetapi memiliki hakikat pada levelnya. Namun, benda-benda tersebut pada dasarnya mengalami “gerak *descendent*” pemisahan dari “*principle*” yang berada di pusat, yang dapat diidentifikasi sebagai “yang batin”.

Dalam konteks kehidupan manusia, bahwa hidup pada tataran “lahir” berarti mensyukuri eksistensi. Tetapi diam dan puas pada level ini berarti mengkhianati watak kemanusiaan itu sendiri yang seharusnya bergerak *ascendent* (bergerak naik). Dengan kata lain, manusia bergerak dari pinggir (*periphery*) menuju pusat, yakni *transcendent*, atau bergerak dari *outward* ke *inward*.⁶³

⁶¹ Sayyed Hossein Nasr, “Science”, dalam <http://www.fordham.edu/halsall/med/nasr.html> (Diakses pada 30 April 2023).

⁶² Sayyed Hossein Nasr, *Sain dan Peradaban*,.... hlm. 74, Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad Publishing Co., 1981), hlm. 129; Lihat Eha Juhaiha, *Etika*,.... hlm. 65-66.

⁶³ Sayyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*,.... hlm. 45-47.

Pemahaman alam yang demikian, ketika kita merujuk pada konsep *trans-substansial movement*nya Mulla Shadra, kita dapat melihat kemiripan *trans-substansial movement* dari Nasr. Secara spesifik, Nasr menekankan gerak *ascendant* (naik) bukan gerak *descendent* (turun). Istilah yang berberda dari Nasr dengan Shadra tampak pada istilah *rim and axis* yang diusung Nasr dengan istilah *adzhnan* (esensi) dan *a'yan* (realitas sejati).

2. Pandangan Nasr tentang Manusia

Menurut Suwito, kata *khalifah* (wakil) Tuhan dan kata pengabdian (*`ubûdiyyah*) adalah dua kata kunci bagi Nasr terkait dengan pemahaman konsep manusia. Al-Quran, menurutnya telah menjelaskan secara tegas posisi manusia sebagai *khalifah* (QS.2:30). Kualitas seorang *khalifah* diukur Tuhan dengan barometer penghambaan pada Tuhan (*`ubûdiyyah*). Menurut Nasr, manusia adalah hamba Tuhan (*`abd Allâh*), yang karenanya manusia harus menaatinya. Sebagai *`abd Allâh* manusia seharusnya pasif, sementara sebagai *khalifah* manusia harus aktif di dunia, yakni dengan memelihara keharmonisan alam, menyebarkan keberkahan dan karunia. Hal ini karena manusia adalah wakil atau perantara.

Di antara “tugas” Tuhan adalah memelihara alam semesta. Sebagai wakil-Nya, manusia dalam pandangan Nasr juga “bertugas” sebagaimana yang diwakilinya. Dengan kata lain, dengan cara yang sama sebagaimana Tuhan memelihara alam, maka manusia juga harus mengasuh dan memelihara alam. Di sinilah manusia memainkan peran penting.⁶⁴

Manusia menyandang predikat sebagai wakil Tuhan. Hal ini karena manusia bersedia menerima amanah (*amânat*) dari Tuhan. Menurut Nasr, manusia perusak alam sama dengan mengabaikan/mengkhianati amanat. Atau dengan kata lain, merusak alam sama dengan merusak hubungan dengan Tuhan.⁶⁵ Bagi Nasr, tidak ada yang lebih berbahaya bagi alam semesta dibandingkan dengan praktik kekuasaan wakil Tuhan yang tidak lagi menerima kenyataan dirinya sebagai hamba Tuhan yang seharusnya tunduk pada hukum-hukumNya. Tidak ada makhluk yang lebih berbahaya di muka bumi ini dibandingkan *khalifah* Allah yang tidak lagi sadar dirinya adalah *`abd Allâh*.

Sufisme menyediakan sarana perjalanan manusia tersebut. Hal ini karena ada dua ajaran dasar sufisme menurut Nasr, yakni 1) kesatuan transenden wujud, 2) manusia sempurna. Prinsip pertama, sebagaimana Ibn `Arabî bahwa segala realitas adalah cermin Tuhan sebagai *tajalli* nama dan sifatNya. Manusia adalah satu-satunya makhluk yang dapat menjadi cermin lengkap Tuhan. *Insân kâmil* adalah citra Tuhan yang memancarkan semua nama dan sifatNya.⁶⁶

⁶⁴ Sayyed Hossein Nasr, “Krisis”..., hlm. 9.

⁶⁵ Sayyed Hossein Nasr, “Krisis”..., hlm. 9.

⁶⁶ Lihat Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, (London: George Allen Unwin, 1981), hlm. 193; Lihat juga Sayyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang...*, hlm. 18.

Konsep kepatuhan manusia yang dikonsepsikan Nasr ada kesamaan dengan paradigma al-Ghazâlî tentang peran manusia. Istilah *khalîfah* yang digunakan al-Ghazâlî sama dengan istilah pada Nasr. Hanya saja Nasr juga menyebut peran khalifah pada diri manusia ini sebagai cermin Tuhan yang utuh ada *insân kâmil* (*par excellence*) atau dalam istilah Ghazâlî disebut dengan *al-wâshilûn* atau *al-muthâ`* yang didefinisikan sebagai *khalîfah* Allah, yakni pengganti, pengatur yang memiliki posisi paling tinggi di alam semesta.⁶⁷

Konsepsi tentang manusia berkaitan kepatuhan sebagai hamba (*`abd*) Tuhan yang secara pasif harus menerima dan taat kepada hukum-hukum Allah dan peran manusia sebagai *khalîfah* yang harus aktif melakukan kegiatan *ascendent* inilah etika lingkungan yang dibangun oleh Nasr. Dengan konsepsi ini, Nasr tidak terjebak pada antroposentrisme sebagaimana Clare A. Gunn (1969), Paul Shephard (1969) dan Daniel McKinley (1969), tidak pula kelompok ekosentris Baird Callicott dan kawan-kawan dan ecofeminisme seperti Maria Mies (1993), Vandana Shiva (1993), Mery Melor (1997) dan Ariel Salleh (1997).

Nasr memiliki corak etika lingkungan sendiri yang dapat disebut dengan teori eco-sufisme. Teori ini secara geneologis bermuara pada *wahdat al-wujûd* Ibn `Arabî, sekalipun paradigmanya berpangkal dari realitas kosmos.

Jika dikontraskan dengan dengan teori-teori etika lingkungan modern, maka posisi pemikiran Nasr sebagaimana berikut:

Tinjauan	Ekologi Dangkal	Ekologi Dalam	Sosial Ekologi	Etika Ekologi Nasr
Pandangan dunia	antroposentris	Ecosentris	Naturalisme dialektis	Realisme
Posisi krisis	Problem teknis	Problem nilai	Problem sosial	Problem eksistensial
Evolusi kosmos	Darwinisme	Konservatisme	Evolusi social	Gerak, trans substansial
Sumber utama ilmu	Nalar instrumen Saintisme	Intuisi Mistisisme	Nalar dialektis	Nalar diskursif-intuitif Filsafat-intiutif
Afinitas	Saintisme	Mistisisme	Dialektika hegel	Filsafat Hikmah
Fokus perubahan	Structural	Cultural	Structural	Sistemik (cultural-struktural)
Fokus relasi	Dominasi	Interspesies	Interspesies	Gradasi eksistensial
Nilai	Kemajuan	Kedamaian	Persamaan	keadilan

⁶⁷ Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010), hlm. 282-283.

Demikian juga, jika paradigma Nasr disandingkan dengan para Cartesian Barat dapat dilihat sebagai berikut:

Modern-Cartesian	Tradisional Nasrian
Prinsip utama: mathematization of nature	Prinsip utama: <i>resacralization of nature</i>
Kosmos adalah mesin raksasa yang mekanis	Kosmos adalah selubung (<i>teophani</i>) 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 sain: control empiris atas alam	Tujuan sain: 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..., linier</i> , dikhotomis	Logika: <i>both...and, non linier</i> , komplek
Tidak ada hubunga antara fakta dan nilai	Fakta dan nilai tidak bisa dipisahkan
Rasio instrumental yang tunduk empiri	Rasio yang merujuk pada Intelek

Pada bagian ini Suwito membahas berkaitan kesalahan paradigma Barat melihat alam menurut Nasr. Bagi Nasr sebagaimana telah disebut di muka, sebab utama krisis lingkungan adalah karena krisis spiritual.⁶⁸ Lebih lanjut, Nasr mengatakan bahwa krisis spiritual di berbagai belahan dunia, terutama di Barat dipicu dari pola Cartesian yang lebih menekankan *rational thinking*.

Menurut Capra sebagaimana dikemukakan oleh Kautsar Azhari Noer⁶⁹ yang mengatakan bahwa ada dua macam cara berfikir, 1) berpikir rasional (*rational thinking*) dan berpikir imaginal (*imaginal thinking*). Ciri cara berpikir rasional adalah a) diskursif, b) bertumpu pada penggunaan rasio, c)

⁶⁸ Sayyed Hossein Nasr, "Islam dan Krisis Lingkungan" terj. Dalam *Islamika*. No.3 Januari-Maret 1994, hlm. 5.

⁶⁹ Kautsar Azhari Noer, "Mencari Keselarasan Sain Modern dan Sufisme", dalam [www.icc-jakarta.com/Sain Modern dan Sufisme](http://www.icc-jakarta.com/Sain%20Modern%20dan%20Sufisme) Sain Modern dan Sufisme.

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*).

Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitiannya Suwito menyimpulkan bahwa konsep etika lingkungan (*ecological ethics*) Nasr diturunkan dari konsep unitas (*tauḥîd*), yakni *tauḥîd waḥdat al-wujûd*. Baginya, keberadaan alam (kosmos) dan segala macam ini adalah *teophani* Tuhan. Tuhan dapat dikenali melalui ciptaan-Nya. Dengan pemahaman seperti ini, maka pada dasarnya etika lingkungan yang dibangun oleh Nasr memiliki basis tasawuf Ibn `Arabî, walaupun kemudian dikembangkan lebih sistematis.

Menurut Suwito, Nasr memandang sebagaimana pendahulunya, bahwa hubungan antara alam yang beraneka ragam dengan Tuhan ibarat satu wajah dengan seribu cermin. Allah SWT adalah tunggal, hanya saja pantulannya yang banyak, maka semesta "memuat" aspek Tuhan. Tuhan hanya dapat memantul dengan kualitas "penuh" pada *insân kâmil* yang berfungsi sebagai *khalîfah* di bumi. Tugas *khalîfah* di bumi adalah melestarikan semesta yang menjadi "wadag" Tuhan. Belajar melalui alam, sama dengan belajar langsung dengan pencipta-Nya.

Nasr dalam analisis Suwio, telah mengembangkan konsep *tauḥîd waḥdat al-wujûd* menjadi teori *rim and axis*. Pada teori ini, terdapat unsur kemiripan dan kesamaan dengan konsep *a'yan* Mulla Sadra. Berkaitan dengan peran manusia sebagai pemakmur alam sama dengan sufi-sufi lain seperti al-Ghazâlî, dan al-Jîlî. Sufi menyediakan jalan yang digunakan untuk menemukan kesadaran tertinggi manusia dan *trans-substansial movement*. Manusia yang dapat menggunakan maha hati (intelekt) adalah *khalîfah* dan sekaligus *`abd Allâh*. Mereka inilah yang dapat memahami alam sebagai teofani Tuhan. Dengan demikian, merusak alam sama dengan "merusak" Tuhan.

Suwito menggolongkan pemikiran sufistik Nasr dalam konteks etika lingkungan modern, dalam kelompok *eco-spirituality* atau *green spirituality*, atau tepatnya dalam kelompok *eco-sufisme*, yang kontras berbeda dengan *antroposentrism* maupun *eco-centrism*.

DAFTAR PUSTAKA

- Nasr, Hossein, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis*. Terj. Suharsono dan Djameluddin MZ. Yogyakarta: CIIS Press, 2015.
- Al- Ghazali. Imam Muhyidin Abdul Hamid, *Maqâshid al-Falâsifah*. Cet. II. Mesir: Dâr al-Ma`ârif, t.th.
- Al-Ghazali, Imam Muhyidin Abdul Hamid, "Misykât al-Anwâr", dalam Muḥammad Musthafâ Abû A`la (Ed.), *Al-Qushûr al-Awâly*. Kairo: Maktabah Jundi, 1970.
- Al-Ghazali. Imam Muhyidin Abdul Hamid, *Maḥk al-Nazhar fî al-Manthiq*. Beirut: Dâr al-Nahdlah al-Ḥaditsah, 1996.
- Al-Ghazali. Imam Muhyidin Abdul Hamid, TT. *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Chittick, William C., "Preface", dalam Mehdi Aminravazi and Zailan Moris, *The Complete Bibliography of Seyyed Hossein Nasr from 1958-1993*. Kuala Lumpur: TP., 1994.
- Cowdin, "Environmental Ethics" dalam *Theological Studies*. Vol. 69. 2008., hlm. 164-184.
- Cowdin, Daniel, "Environmental Ethics" dalam *Theological Studies*. 69, 2008, hlm. 164-165.
- Crites, "A New Movement Finds Commonality in Religious Tenets and Environment Causes", dalam <http://www.edu/malamalama/2007/09/fl-ecology.htm>. (Download pada 7 Juni 2023).
- Dien, M. Izz, "Islam and Environment: Theory and Practies", dalam R. C. Foltz (Ed.), *Environmentalism*, NY: Novan Science Publishers. 2003, hlm. 107-120.
- Encyclopædia Britannica Online. 29 Apr. 2023, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/485405/Qajar-dynasty>.
- Evanoff, Richard, "Reconciling Self, Society, and Nature in Environmental Ethics". *Capitalism, Nature, Socialism* (16), 2005, hlm. 107-108.
- Gottlieb, Roger,. *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*. New York: Oxford, 2006.
- Hamed, "Egypt", dalam R. C. Foltz (Ed.), *Environmentalism in the Muslim World*. NY: Novan Science Publishers, 2005.
- Hamid, Abdul, *Konsep Tradisi Menurut Seyyed Hossein Nasr* (Tesis). Jakarta: UIN Jakarta, 2002.
- Hart, *Sacramental Common: Christian Ecological Ethics*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2006.
- Ḥasaballâh, `Ali,. *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmî*. Kuwait: Dâr al-Ma`ârif, t.th.
- Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*. New York: Cambridge, 2012.

- Hope and James Young. 2008. "Islam and Ecology", dalam <http://www.crosscurrents.org/islamecology.htm> (Download pada 7 Juni 2023).
- Hope and Young, "Islam", dalam <http://www.crosscurrents.org/islamecology> (Download tanggal 7 Juni 2023).
- Ibn `Arabî, *al-Futuḥat al-Makkiyyah*, 4 Jilid. Kairo: Dâr al-Kutub al-`Arâbiyyah al-Kubrâ, 1329/1911. Dicitak ulang di Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Jilid 2
- Ibn `Arabî, *Kitâb al-Jalâlah* dalam *Rasâil Ibn al-Arabî*, Part 2. Heydarabad-Deccan: The Dairat al-Ma`ârif al-Osmania, 1948.
- Julaiha, Eha, *Etika Lingkungan: Prespektif Tasawuf Nasr* (Tesis). Jakarta: PPs IAIN Syarif Hidayatullah, 2002.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Gerbang Kearifan*. Jakarta: Lentera Hati, 2015.
- Kinsley, David, *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspective*. Prentice-Hall, 1995.
- Konchak, William and Pascual Unai, "Converging Paradigm fo a Co-evaluationary Enveronmrntal Limit Discourse", dalam *Environmental Economy and Policy Research*. (Discussion Paper Series University of Cambridge), 2005. Number 14, hlm. 3.
- Mellor, Mery, *Feminism and Ecology*. Cambrigde: Polity, 2007.
- Mies, Maria and Shiva, Vandana, *Ecofeminism*. London: Zed Books, 2013.
- Nasr, Hoosein. 1994. "Islam dan Krisis Lingkungan" terj. Dalam *Islamika*. No.3 Januari-Maret 1994, hlm. 5.
- Nasr, Hossein, "Islam and the Environmental Crisis", dalam *The Islamic Quaterly*. Vol. XXXIV. No. 4. 1994, hlm. 217-234.
- Nasr, Hossein, *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama*. Terj. Suharsono dkk. Jogjakarta: Inisiasi Press, 2014.
- Nasr, Hossein, *Islam dalam Cita dan Fakta*. Terj. Abdul Rahman Wahid dan Hasyim Wachid. Jakarta: LAPENNAS, 2018.
- Nasr, Hossein, *Islamic Life and Thought*. London: George Allen Unwin, 1981.
- Nasr, Hossein, *Knowledge and the Sacred*. New York: Crossroad Publishing Co., 1981.
- Nasr, Hossein, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen and Unwin, 1978.
- Nasr, Hossein, "Islam dan Krisis Lingkungan" terj. Dalam *Islamika*. No.3 Januari-Maret 1994, hlm. 5.
- Nasr, Hossein. "Science and Civilization in Islam" dalam <http://www.fordham.edu/halsall/med/nasr.html> (Diakses pada 30 April 2023).
- Nir, David, "A Critical Examination of the Jewish Environmental Law and *Bal Tashchit*: Do Not Destroy". *Georgetown International Environmental Law Review*. (18), 2. 2006, hlm. 335-336.

- Noer, Kautsar Azhari, "Menyemarakkan Dialog Agama", dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat*. Bandung: Aman Wacana Mulia, 2015.
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn al`Arabi, Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 2015.
- Noer, Kautsar Azhari. Azhari. "Mencari Keselarasan Sain Modern dan Sufisme", dalam [www.icc-jakarta.com/Sain Modern dan Sufisme](http://www.icc-jakarta.com/Sain%20Modern%20dan%20Sufisme) Sain Modern dan Sufisme. (Download, 24 Juni 2023).
- Nurjaya, "Kearifan Lokal dan Pengelolaan SDA", dalam [http://www.manifesmaya.blogspot.com /2008/kearifan-lokal-dan-pengelolaan .html](http://www.manifesmaya.blogspot.com/2008/kearifan-lokal-dan-pengelolaan.html) (Download pada 7 Juni 2023).
- Partidge, Ernest, 2008. "Topic Environmental Ethics". www.gofly.org.
- Rice, Gillian, "Pro-environmental Behavior in Egypt: Is there a Role for Islamic Environmental Ethics?" dalam *Journal of Business Ethics*, 65, 2006, hlm. 373-390.
- Rose, *For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice*. New York: Paulist, 2006.
- Salleh, Ariel. "Ecofeminism as Sociology". *CSN* (14), 1, hlm. 61-62.
- Sanionis, Athur, "Enchanted Landscape: Senuous Awareness as Mystical Practice among Sufis in North India", dalam *The Australian Journal of Anthropology* (19), 1, 2008, hlm. 17-26.
- Schimmel, Annimarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010.
- Schimmel, Annimarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010.
- Shephard, Paul, "Ecology and Man – A Viewpoint", dalam Paul Shephard and Daniel McKinley (Ed.), *The Subversive Science: Essays Toward an Ecology of Man*. Boston: Huoughton-Mifflin, 1996.
- 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.
- Sponsel, Lieslie, "Why a Tree is more than a Tree: Reflection on the Spiritual Ecology of Sacred Tree in Thailand", dalam Sulak Sivaraksa, et. al. (Ed.), *Santi Pracha Dhamma*. Bangkok: Santi Pracha Dhamma Institute, 2010.
- Sudarsono, *Bumiku Semakin Panas*. Jogjakarta: PPLHRJ, 2018.
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999, Cet. Ke 4, Vol. 2.
- Tucker, Mary Evelyn and Grim, John A., "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology", *Daedalus*. (130), 4. 2001, Fall, hal. 2.
- Tucker, Mary Evelyn and John A. Grim, "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology", *Daedalus*. (130), 4, 2001, Fall.
- White, Lynn, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*. No. 155, 1965.