
KANZ PHILOSOPHIA

Volume 4

Number 1, June 2014

Page 47-60

ETIKA LINGKUNGAN DALAM PERSPEKTIF TEORI KESATUAN WUJUD TEOSOFI TRANSENDEN

Muhammad Yasser

STIT Daarul Fatah, Tangerang-Selatan
Email : penerbit_yes@yahoo.co.id

ABSTRACT

The study of environmental ethics based on the theory of oneness of being of Transcendent Theosophy has frontally criticizes modern scientific paradigm which is anthropocentric in character. This particular perspective believes that only man who posses value in itself (intrinsic value), while other being posses only instrumental value in relation to man interests. On the other hand, it also criticizes the ecocentric perspective which considers nature to posses her own value independently from man. The principle of oneness of being (*wahdat al-wujūd*) is the main (ontological) argumentation used by muslim philosophers, including Mulla Sadra as the founder of Transcendent Theosophy, in answering all cosmological questions and concerns throughout the ages. The Transcendent Theosophy itself is a (relatively) new perspective in the tradition of Islamic philosophy, which is based on a creative synthesis and harmonization of nearly all the earlier schools.

Keywords: *oneness of being, transcendent theosophy, anthropocentrism, ecocentrism, theocentrism, ontocentrism*

ABSTRAK

Etika lingkungan berdasarkan pada kesatuan wujud Teosofi Transenden merupakan kritik terhadap paradigma modern yang bercorak antroposentris. Perspektif ini memiliki keyakinan bahwa hanya manusia yang memiliki nilai di dalam dirinya (nilai intrinsik) sedang nilai yang terdapat pada alam semata instrumental dalam kaitannya dengan kepentingan manusia. Di sisi lain ia juga mengkritik pandangan ekosentrisme yang memandang alam memiliki nilainya sendiri terlepas dari kepentingan manusia. Prinsip kesatuan wujud (oneness of being, *wahdat al-wujūd*) merupakan argumentasi ontologis para filsuf Muslim, termasuk di dalamnya Mulla Sadra sebagai pendiri aliran Teosofi Transenden. Teosofi Transenden sendiri merupakan perspektif yang relatif baru dalam tradisi filsafat Islam yang mendasarkan dirinya pada sintesis-kreatif dan harmonisasi semua aliran filsafat.

Kata-kata Kunci : *kesatuan wujud, teosofi transenden, antroposentrisme, ekosentrisme, teosentrisme, ontosentrisme.*

Pendahuluan

Sejak tahun 1970-an tema etika lingkungan semakin populer seiring dengan meningkatnya berbagai peristiwa yang terkait dengan alam dan lingkungan. Sebagai salah satu cabang dari filsafat, etika lingkungan mempertanyakan keyakinan manusia modern yang bersifat antroposentris, yaitu cara-pandang yang menekankan pada peran sentral manusia sebagai penguasa dan eksploitasinya terhadap alam semesta. Setidaknya terdapat dua pertanyaan fundamental yang muncul: pertama, asumsi moral superioritas manusia atas alam; dan kedua, penelitian terhadap kemungkinan argumentasi rasional terkait nilai intrinsik pada alam dan setiap spesies non-manusia di dalamnya. Dari pertanyaan-pertanyaan tersebut, dapat dipahami bahwa etika lingkungan merupakan suatu disiplin filsafat yang mempelajari tentang relasi moral antara manusia dengan alam dan penghuninya serta nilai dan status moralnya.

Krisis lingkungan yang dapat membahayakan peradaban modern merupakan efek dari perlakuan manusia modern itu sendiri terhadap alam. Perkembangan pesat teknologi pada satu sisi dan minimnya pertimbangan nilai-nilai moral di sisi yang lain, merupakan salah satu bentuk dari manifestasi cara-pandang antroposentris. Secara umum, krisis lingkungan dapat dibedakan menjadi dua: pertama, bencana lingkungan (*environmental disaster*), yaitu bentuk bencana yang diakibatkan oleh perlakuan manusia yang mengganggu keseimbangan ekosistem, dan berujung pada kerusakan jangka panjang dan berskala global. Termasuk dalam kategori ini adalah problem

pemanasan global, polusi air dan udara, radiasi nuklir, dan lain sebagainya. Kedua, bencana alam (*natural disaster*) yaitu bencana yang diakibatkan oleh aktivitas alam itu sendiri, seperti gempa bumi, erupsi gunung berapi, dan tsunami. Walaupun bencana jenis ini bukan sepenuhnya diakibatkan oleh perilaku manusia, tetapi tidak dapat dipungkiri bahwa bencana tersebut terjadi karena kelalaian manusia dalam mengantisipasinya.

Lebih dari itu, gaya hidup manusia modern yang konsumtif, hedonis, dan anti-ekologi tidak saja telah merusak alam semesta tapi juga berefek negatif terhadap aspek kemanusiaan itu sendiri. Dalam dunia medis, misalnya, tidak hanya terancam dari bahaya wabah dan kelaparan yang saat ini banyak menimpa negara miskin seperti di Afrika, tetapi juga mengancam masyarakat urban yang tinggal di negara-negara kaya melalui penyakit-penyakit kronis seperti serangan jantung, kanker, lupus dan lainnya, sebagai akibat dari gaya hidup modern, polusi dan makanan sintesis. Dalam dunia industri, persediaan bahan bakar fosil telah berada di ujung tanduk, sementara alternatif utamanya, reaktor nuklir, menyimpan potensi kerusakan yang tak kalah mengerikan. Dari beberapa contoh di atas, dapat dikatakan bahwa hal tersebut terjadi karena perilaku manusia modern yang memandang alam semata-mata fisik dan bernilai ekonomis (Schumacher 1975, 13-22).

Dengan demikian dapat dipahami bahwa krisis lingkungan khususnya, dan krisis kemanusiaan pada umumnya, merupakan bagian dari krisis modernitas yang multi-dimensional. Menurut Fritjof Capra, krisis-krisis tersebut lahir sebagai akibat dari krisis tunggal, yaitu krisis persepsi (2002, 11-14; 2004, 19).¹ Demikian juga Nurcholish Madjid

1 Dalam bukunya yang lain Capra juga menganalisis hakikat krisis lingkungan sebagai krisis transisional, dimana transformasi secara eksternal (teknologi ramah lingkungan) dan internal (paradigma

mengatakan bahwa akar segala krisis dewasa ini mestilah krisis dalam moralitas dan spiritualitas, yang “mengalir” dari atas (para pengambil-keputusan) ke bawah (masyarakat umum) (Nurcholish Madjid 1998, 186). Faktanya, mayoritas manusia modern, terlebih para pengambil-kebijakan, selalu menggunakan paradigma sekular yang menganggap bahwa alam semesta dan juga manusia hanya terdiri dari unsur-unsur fisik. Akibatnya, solusi yang ditawarkan terkait dengan krisis lingkungan masih terbatas pada aspek fisik itu sendiri, seperti menanam kembali pohon-pohon yang telah dihancurkan, tetapi, di tempat lain dan pada saat yang sama, hutan-hutan sedang dihancurkan. Inilah yang disebut dengan paradok modernisme.

Untuk mengatasi berbagai krisis multidimensional di atas, para ilmuwan telah mengajukan beberapa solusi alternatif melalui beberapa penelitian, seperti yang diabadikan dalam buku berjudul *The Limits to Growth* (1972) yang meneliti batas fundamental pertumbuhan populasi global, agrikultur, energi fosil, industri, polusi, dan keterkaitan di antara kesemuanya (Meadows 1974, 10).² Penelitian

lain adalah esai berjudul *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* yang ditulis oleh Lynn White tentang akar historis krisis lingkungan, yang tak lain adalah paradigma Judeo-Kristian tentang superioritas manusia atas alam dan Tuhan yang transenden dan supra-natural (White, 2014).³ Terakhir, tapi tak kalah pentingnya, adalah buku *A Sand County Almanac* (1949) oleh Aldo Leopold yang mengusung ide urgensi *land ethics* (sebagai prototipe etika lingkungan pada tahun 1970-an) sebagai etika yang melingkupi wilayah moralitas non-manusia (2014).⁴

Dari hasil beberapa penelitian di atas, disimpulkan bahwa terdapat tiga faktor utama yang dihadapi studi etika lingkungan. Pertama, berkaitan dengan kecemasan dan kebutuhan akan solusi yang permanen atas krisis lingkungan yang mengancam peradaban modern. Dari hasil penelitian dalam buku *The Limits to Growth*, dan banyak hasil penelitian lain sejenisnya, memperlihatkan kesaling-terkaitan (*interconnectedness*) berbagai krisis yang terjadi dewasa ini. Oleh karena itu, diperlukan solusi yang komprehensif dan fundamental. Kedua, terkait pertanyaan akar krisis dunia modern, yaitu, antroposentrisme

ekologis) bukanlah sebuah pilihan tapi keniscayaan, hanya saja manusia memiliki pilihan untuk menjalaninya berdasarkan kesadaran atau keterpaksaan.

2 Buku ini ditulis oleh sekelompok peneliti MIT sebagai konkritisasi hasil pertemuan Klub Roma. Fokus utamanya adalah menganalisa permasalahan yang dihadapi manusia modern, meliputi, paradoks kelaparan di tengah melimpahnya produksi makanan; degradasi lingkungan; kehilangan kepercayaan terhadap institusi; urbanisasi yang tak terkontrol; pengangguran; alienasi generasi muda; perlawanan nilai-nilai tradisional; hingga inflasi dan disrupsi moneter lainnya. Kesimpulan yang dihasilkan adalah, betapa kesemua problem tersebut ternyata saling terkait, dan karenanya berbagai krisis tersebut memerlukan solusi yang komprehensif, holistik dan ekologis.

3 Kritik yang diajukan White terbilang mengejutkan sebab mendemonstrasikan akar ideologi antroposentrisme yang arogan tersebut ternyata adalah teologi Yahudi dan Kristen (termasuk Islam sebagai bagian dari tradisi Semitik). Yang menarik, ia juga menyimpulkan, karena akarnya adalah paradigma agama maka solusinya juga mesti berasal dari agama-agama tersebut.

4 Lewat *land ethics* nya Leopold menekankan bahwa manusia bukanlah penguasa alam ini melainkan salah satu anggota komunitas biotis di dalam alam semesta. Dari sini lahir aturan emas etika nya, “*Sesuatu itu baik bilamana mendukung integritas, stabilitas dan keindahan komunitas biotis, vice versa, sesuatu itu buruk bilamana berkecenderungan sebaliknya.*”

yang berdasarkan kepada tradisi agama Semitik tentang superioritas manusia atas alam. Pertanyaan ini penting bukan saja bagi kalangan agamawan tapi masyarakat secara keseluruhan mengingat hakikat sains modern itu sendiri sebagai manifestasi teologi Semitik. Ketiga, terkait ide Aldo Leopold tentang *land ethics* yang mencoba menginvestigasi kemungkinan mengaplikasikan nilai intrinsik pada alam dan para penghuni non-manusia di dalamnya. Ide ini penting sebab tanpa landasan yang memadai bagi nilai intrinsik pada alam, maka manusia “berhak” melakukan apa saja pada alam.

Islam dan Etika Lingkungan

Secara historis, studi etika lingkungan pertamakali muncul dan berkembang di negara-negara Barat, yaitu negara-negara yang memiliki indeks humanitarian tertinggi dan terdepan dalam isu lingkungan. Berdasarkan pada fakta tersebut, diskursus tentang tema krisis lingkungan beserta solusi-solusi yang ditawarkan lahir dari negara-negara Barat. Namun demikian, akan menjadi problem jika menjadikan Barat sebagai satu-satunya model dalam pengembangan etika lingkungan sebagai solusi alternatif bagi krisis lingkungan. Alasannya, karena fakta historis menunjukkan bahwa krisis lingkungan yang mengancam peradaban modern berawal dari peradaban Barat itu sendiri, yang memiliki kecenderungan sekular dan antroposentris. Berbagai aliran etika lingkungan yang berkembang sesungguhnya merupakan antitesis dari paradigma dunia yang terbukti problematis dan tak lagi memadai.

Sebagaimana telah disinggung dalam bab sebelumnya, Lynn White menyebutkan bahwa akar dari krisis lingkungan global berasal paradigma Judeo-Kristian (White, 2014).⁵ White bukanlah satu-satunya pemikir yang berusaha menyandarkan krisis lingkungan pada paradigma Judeo-Kristian, karena banyak pemikir modern lain turut serta mempersalahkan fondasi filosofis pemikiran modern. S.R Sterling, misalnya, menegaskan bahwa berbagai permasalahan dunia dewasa ini diawali oleh “gerhana” dalam paradigma Kristiani abad pertengahan. Gerhana tersebut terjadi ketika gereja tak lagi mampu menjembatani pandangan intelektual para sarjana modern mulai dari Francis Bacon hingga Isaac Newton. Akibatnya adalah paradigma sekular-materialis yang secara inheren telah membukakan pintu dan jalan bagi manusia untuk mengeksploitasi alam semesta. Salah satu pemikir modern yang paling berpengaruh dalam konteks ini adalah cara pandang dualitas Cartesian yang memisahkan antara kesadaran dan tubuh, yang mana pandangan tersebut memberikan implikasi negatif terhadap perbedaan secara mendasar antara manusia sebagai subjek dan alam sebagai objek.

Berbeda dengan teologi Kristiani yang memberi landasan pada paradigma modern yang antroposentris dan mengarah pada krisis lingkungan dewasa ini, dalam teologi Islam terkandung prinsip-prinsip etika lingkungan yang lebih seimbang, integratif, dan holistik dalam memandang relasi manusia-alam. Menurut Ziauddin Sardar prinsip-prinsip ini meliputi konsep tauhid (*tawhīd*), *khilāfah*

5 Ada alasan tersendiri kenapa “hanya” dua agama Semitik ini yang dijadikan fokus dalam tesis penelitian White, mengingat keduanya, terutama teologi Kristiani, telah menjadi paradigma yang dominan di Barat sepanjang abad modern. Sementara Islam dipandang, dalam konteks teologi Kristiani tersebut, sebagai tak lebih dari “penyelewengan” agama Kristiani layaknya Marxisme pada akhir abad 19 M.

(termasuk di dalamnya konsep *amānah* dan *'ilm*), *istishlāh* (kepentingan umum) dan halal haram, serta lainnya meliputi keadilan dan moderasi, kesederhanaan, keseimbangan dan harmoni (*i'tidāl*), dan juga konsep *istihsān* (kecenderungan untuk berbuat baik). Kesemua prinsip ekologis di atas, sebagaimana ditekankan Sardar, merupakan landasan paradigma etika lingkungan berdasarkan ajaran Islam (*syarī'ah*), dan sekaligus mementahkan tuduhan White tentang Islam sebagai modus penyelewengan tradisi Judeo-Kristiani, layaknya Marxisme, dan karenanya turut andil dalam “destruksi monoteistis” atas alam, sebagai suatu tuduhan yang tidak relevan dan tidak masuk akal (Sardar 1987, 235-236).

Dengan demikian dapat dimengerti bahwa prinsip tauhid (kesatuan Tuhan) merupakan jiwa atau fondasi paling mendasar setiap pemikiran dan perilaku seorang Muslim, dan merupakan petunjuk dalam prinsip-prinsip keagamaan dan etika, politik dan relasi sosial, epistemologi dan sains, dan sebagai prinsip bagi manusia hubungannya dengan lingkungan alamiah. Ibarat lingkaran, maka prinsip tauhid ini terletak tepat di tengahnya, sementara berbagai prinsip lain, seperti hubungan manusia dan alam, mengelilinginya. Adapun prinsip tauhid kaitannya dengan konsep *khalifah*, yakni manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi, maka selain merupakan penguasa alam semesta manusia juga memiliki tanggung jawab primordial untuk menjaga alam dan tidak

melulu mengeksploitasinya untuk kepentingan ekonomis semata, mengingat alam bukan cuma bernilai secara instrumental tapi lebih dari itu yaitu sebagai manifestasi Tuhan dalam kehidupan dunia (*vestigia dei*).⁶

Prinsip lain terkait dengan etika lingkungan dalam Islam adalah konsep *istishlāh*, yang berarti kebaikan masyarakat secara umum, dan *istihsān* yang berarti tendensi untuk keadaan yang lebih baik. Kebaikan sosial dan kondisi di sini bukan dalam arti sempit sebagai keuntungan ekonomis, sebagaimana dalam etika kapitalis yang antroposentris dan materialistis, tapi mencakup kebaikan individu, sosial dan lingkungan alamiah serta aspek-aspek material, mental dan spiritual.⁷ Pada akhirnya, dalam tataran yang lebih praktis terdapat prinsip halal dan haram yang berdasarkan kepada aspek-aspek teoritis etika lingkungan Islam sebelumnya (*tawhīd, khalifah, istishlāh dan istihsān*).

Konsep halal dalam kaidah hukum fikih, dapat diartikan sebagai tindakan yang membawa kebaikan kepada semua pihak, bukan cuma individu dan masyarakat tapi juga lingkungan alamiah, dan sebaliknya haram bilamana tindakan tersebut membawa kepada kerusakan dan disharmoni lingkungan alamiah. Kerusakan yang dimaksud di sini bukan hanya dalam artian material (ekonomis) tapi juga secara mental dan spiritual. Implikasinya adalah, sekalipun sebuah tindakan membawa keuntungan ekonomis yang luar biasa, namun

6 Antara lain disebutkan dalam QS 16: 68-69. “Dan Tuhan mu mengilhamkan kepada lebah, ‘Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia...’ Dari perut lebah itu keluar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian ini terdapat tanda kebesaran Tuhan bagi orang-orang yang memikirkannya.”

7 Tentang larangan berbuat kerusakan pada alam lihat antara lain QS 7:56, “Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya, dan berdoaalah dengan rasa takut dan harapan. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.”

bisa dikategorikan haram bilamana memiliki kecenderungan merusak keseimbangan alam (abai aspek amdal) dan mental serta spiritual manusia, serta menyalahi prinsip-prinsip etika lingkungan lainnya (Bakar 2007, 38-41).⁸

Adapun terkait dengan pertanyaan nilai intrinsik pada alam, yang merupakan jantung pertanyaan etika lingkungan, maka tentu saja berbagai prinsip *syarī'ah* Islam di atas tidaklah memadai sebab lingkungannya terbatas hanya pada kalangan umat Islam (Schmidtz dan Willott, 2002).⁹ Di sinilah letak pentingnya demonstrasi *burhānī* atau argumentasi rasional filsafat Islam, dalam hal ini Teosofi Transenden, yang berdasarkan kepada sumber-sumber otentik Islam (al-Qur'an dan Hadis) serta pengaruh-pengaruh filsafat lainnya (Yunani, Persia dan lainnya) dalam suatu aturan logis dan sistematika pemikiran. Dapat dipahami pula bahwa letak perbedaan filsafat Islam dengan filsafat Barat, dimana secara historis peradaban Islam mencapai masa keemasannya (dalam abad 9-11 M) lewat proyek sakralisasi sains dan filsafat berdasarkan kepada ajaran tauhid, sedang Barat justru mencapainya lewat proyek sekularisasi yang terjadi sepanjang abad modern (16-20 M).

Menurut Sayyid Mustafa, dalam Teosofi Transenden, seperti yang diungkapkan oleh Mulla Sadra, terdapat tiga prinsip yang menjadi landasan etika lingkungan Islam. Pertama, dunia atau alam dipandang sebagai organisme yang hidup (*insān al-kabīr*). Prinsip tersebut mengatakan bahwa setiap makhluk di dalamnya, bahkan benda-benda mati sekalipun, memiliki "kesadaran" akan asal-usulnya dan penciptanya, bahkan mereka secara aktif berzikir kepada Tuhan (walaupun dalam bahasa yang tak bisa dimengerti manusia), sebab segala sesuatu mulai dari mineral sederhana hingga organisme yang kompleks memiliki jiwa dan kehidupan. Pandangan ini berbeda dengan cara pandang sekular mekanistik-deterministik yang menyatakan bahwa alam semesta layaknya mesin raksasa. Kedua, terkait dengan konsep kebangkitan kembali alam ini, yaitu cara pandang yang meyakini bahwa setiap makhluk (termasuk tumbuhan dan benda-benda di alam lainnya) akan mengalami revivikasi (kebangkitan kembali) layaknya manusia, mengingat takdir manusia dan alam seluruhnya tak bisa dipisahkan. Ketiga, yaitu teori kesatuan wujud sebagai landasan bagi semua teori di atas dan menjadi landasan bagi pengembangan etika

8 Selain keempat prinsip ekologi Islam di atas, dalam Alquran sendiri terdapat banyak ayat terkait ide, ajakan dan nasehat dalam memberlakukan alam secara baik. Di antaranya QS 32:5 tentang ide kesatuan makhluk dan takdir bumi terkait alam semesta seluruhnya dan manusia; QS 26:17 tentang keunikan bumi sebagai "planet" yang mendukung kehidupan; QS 6:38, terkait prinsip harmoni antara organisme dan lingkungannya; QS 55:7-9, ide tentang keseimbangan ekologis; dan QS 6:141 terkait ide tentang "ekonomi ilahiah" dalam alam yang tidak mengandung kesia-siaan dan anti-konsumerisme, bahwa Tuhan tidak menciptakan sesuatu pun secara sia-sia.

9 Dari berbagai sumber penulis menyimpulkan, setidaknya terdapat tiga pertanyaan nilai intrinsik alam yang perlu dijawab oleh etika lingkungan Islam: Pertama, apakah alam bernilai semata-mata instrumental bagi kepentingan manusia, ataukah memiliki nilai secara intrinsik layaknya manusia dan bagaimana argumentasi eksistensi nilai intrinsik pada alam tersebut; Kedua, terkait sifat nilai intrinsik tersebut, apakah subyektif ataukah obyektif; dan akhirnya pertanyaan ketiga, perihal apakah nilai intrinsik alam tersebut bersifat individualistik ataukah holistik. Namun karena keterbatasan tempat maka dalam tulisan ini hanya akan dijawab pertanyaan mendasar pertama saja. Lebih jauh tentang pertanyaan-pertanyaan nilai intrinsik alam.

lingkungan terutama dalam tulisan ini (Damad, 2014).¹⁰

Teori kesatuan wujud Teosofi Transenden, yang menjadi fondasi utama penelitian ini, sedikit banyak dipengaruhi oleh teori emanasi, Illuminasi, dan bahkan mistisisme. Tetapi, tapi di atas semua itu, konsep ini memiliki akarnya dalam ajaran tauhid Islam. Para filsuf Muslim, dengan analisa kritis dan kreativitasnya telah mengembangkan teori ini menjadi lebih baik lagi dan lebih sempurna. Teori kesatuan wujud yang berasal dari emanasi Plotinos, misalnya, telah mengalami perubahan dan perkembangan signifikan di tangan para filsuf Muslim seperti Ibn Sina, Ibn 'Arabi, Suhrawardi, dan mencapai puncaknya dalam Teosofi Transenden Mulla Sadra. Bahkan, di tangan para filsuf Islam kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr dan Murtadha Muthahhari, teori ini telah berkembang sedemikian rupa sehingga menjadi landasan rekognisi nilai intrinsik dalam studi etika lingkungan. Di samping itu, konsep ini diperluas hingga mencakup tema-tema filsafat kontemporer meliputi eksistensialisme, filsafat analitik, filsafat organisme, hingga teori-teori sains modern seperti evolusi kreatif, biologi molekuler dan tentu saja teori kuantum. Keunikan yang ditawarkan Nasr dan Muthahhari terkait dengan etika lingkungan Islam berdasarkan pada teori Teosofi Transenden, dapat dilihat dalam kritiknya terhadap sekularisme sebagai akar krisis

lingkungan modern, integrasi ekologi dengan teologi, proyek resakralisasi alam dan sains sakral, hingga praktek konservasi Islam dan *fiqh al-bi'ah* (fiqh lingkungan).

Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, paradigma antroposentris yang berdasarkan kepada materialisme dan sekularisme, telah menyebabkan desakralisasi alam di mana alam semata-mata dilihat pada aspek kuantitatif dan nilai instrumentalnya dalam rangka menghasilkan keuntungan ekonomis yang sebesar-besarnya. Solusi terhadap problem tersebut, menurut Nasr, mestilah resakralisasi alam dan sains (*scientia sacra*), dimana aspek metafisika terkait hakikat alam mesti dihidupkan kembali dan kualitas sakral sekali lagi diatributkan ke alam semesta. Tujuan proyek resakralisasi alam ini tak lain dalam rangka mengembalikan sains modern pada akar metafisikanya. Hanya dengan mengakui kesucian dan aspek kualitatif alam, maka alam akan membuka segala keindahan dan rahasianya, dan pada akhirnya relasi harmoni antara manusia dan alam akan terjalin dengan baik (Nasr 2007, 14).

Untuk mengatasi krisis lingkungan, lanjut Nasr, tidak hanya menghidupkan kembali prinsip-prinsip metafisika pada alam semesta, tetapi juga pada sains itu sendiri. Bagi Nasr, sains modern telah memiliki peran penting dalam proses krisis tersebut. Oleh karena itu, sains sakral, sebagai lawan dari sains sekuler, memiliki

10 Bukan hanya dalam Teosofi Transenden Mulla Sadra, para filsuf pendahulu nya seperti Ibn Sina, Nasir al-Din Thusi dan lainnya juga menekankan betapa segala sesuatu di alam materi ini memiliki jiwa dan berfungsi layaknya cermin yang memantulkan esensi ilahiah dan kebenaran transendental. Ibn Sina membagi dunia menjadi lima level, dimana dunia materi ini hanyalah salah satu level nya yang bersumber dari esensi ilahiah. Sementara itu Jalaludin Rumi mengatakan terdapat dua gerakan dalam hirarki wujud ini, gerak ke bawah (dari sumber ke dunia materi ini) dan gerak ke atas (dari alam materi kembali ke asal), dan manusia sebagai makhluk yang komprehensif, terlibat dalam setiap level dan tingkatan, memiliki tanggung-jawab primordial untuk memimpin alam materi ini kembali kepada dunia intelek dan akhirnya sumber segala sesuatunya.

kerangka acuan dan aplikasi pengetahuan sakral ke dalam setiap domain realitas baik fisik maupun spiritual. Alam dipandang sebagai realitas yang sakral, *vestigia dei* atau *ayātullāh*, yaitu tanda-tanda Tuhan yang menunjukkan kebesaran-Nya. Nasr juga menekankan betapa sains sakral seperti ini merupakan kelanjutan dari sains tradisional (baik sains Islam ataupun Eropa abad pertengahan) yang sesungguhnya, sementara sains modern tak lebih dari anomali sebab beroperasi dalam kerangka yang “salah-arah” (materialisme dan sekularisme) sehingga alam melulu tereduksi menjadi semata bernilai secara kuantitatif dan manusia modern dibuat terbuai oleh “mitos” bahwa segala krisis yang melanda akan selesai dengan sendirinya seiring dengan kemajuan sains.

Dengan menghadirkan kembali nilai sakral (baik pada alam maupun sains), menurut penulis, telah menjawab salah satu problem mendasar peraban modern, yaitu krisis lingkungan dan juga manusia. Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, dalam etika antroposentrisme manusia dianggap sebagai satu-satunya entitas yang bernilai secara intrinsik (dan karenanya berhak melakukan apa saja pada alam) sebab hanya manusia yang memiliki kesadaran-diri dan karenanya bisa memberi nilai pada dirinya sendiri (akan halnya alam yang tidak memiliki kesadaran-diri dan karenanya tidak mungkin bernilai secara intrinsik, melainkan manusia yang memberikannya). Maka dalam etika lingkungan Islam setiap entitas dalam alam mesti bernilai secara intrinsik dikarenakan kualitas sakralnya (sebagai ciptaan Tuhan yang tidak tercipta

secara sia-sia). Konsekuensi-nya, manusia, dengan kesadaran-dirinya, memiliki kewajiban untuk tidak menyalahi hak-hak yang dimiliki oleh alam (sebagai konsekuensi nilai intrinsik alam), seperti membuat kerusakan atas alam tanpa memperhatikan aspek amdal-nya mengingat alam memiliki hak untuk hidup dan lestari. Nilai intrinsik alam yang seperti ini (nilai sakral sebagai nilai intrinsik alam yang sebenarnya), dimana pada satu sisi manusia “tetap” lebih mulia daripada alam seluruhnya dan di sisi lain alam juga bernilai secara intrinsik bukan semata instrumen bagi kepentingan manusia, mendapatkan landasannya dalam argumentasi ontologis (dan epistemologis) yang ditawarkan oleh teori kesatuan wujud Teosofi Transenden.

Etika Lingkungan dalam Teori Kesatuan Wujud Teosofi Transenden

Arne Naess, dalam makalahnya tentang ekologi yang berjudul *The Shallow and Deep, Long Range Movements*, membagi studi etika lingkungan menjadi dua kategori, dangkal (*shallow ecology*) dan dalam (*deep ecology*) (Naess, 1973). Ekologi dangkal dikenal juga sebagai etika lingkungan antroposentris yang memandang manusia sebagai satu-satunya entitas yang bernilai secara intrinsik dan berbagai tindak konservasi alam dilakukan semata untuk kepentingan manusia. Sementara itu, ekologi-dalam dikenal juga sebagai etika lingkungan ekosentrisme yang memandang alam tidak semata bernilai secara instrumental bagi manusia tapi juga bernilai secara intrinsik (Mangunjaya dan Heriyanto 2007, 93-94).¹¹

11 Semantara itu Husain Heriyanto membagi studi etika lingkungan ke dalam tiga kategori, ekologi dangkal, dalam dan sosial ekologi. Bila ekologi dalam mengkritik pandangan ekologi dangkal dan pendekatan-pendekatannya dalam konservasi alam yang bersifat superfisial, tambal-sulam, parsial dan semata solusi yang temporer tanpa menyentuh akar masalahnya (yaitu perspektif antroposentrisme itu sendiri), maka sosial ekologi mengkritik pandangan dan pendekatan yang digunakan ekologi dalam, sebagai solusi yang putus-asa

Dalam hemat penulis, selain dua aliran di atas, terdapat juga aliran etika lingkungan ketiga, yaitu teosentrisme; suatu cara pandang yang melihat Tuhan sebagai satu-satunya entitas yang bernilai secara intrinsik, sedangkan manusia dan alam merupakan manifestasi dan instrumen dari kreasi Tuhan. Dari ketiga aliran di atas, jika dibandingkan dengan menggunakan argumentasi ontologis, maka perbandingannya adalah sebagai berikut: antroposentrisme, yang menekankan manusia sebagai satu-satunya subyek dan agen moral, mendapatkan landasannya dalam argumentasi dualisme tubuh-jiwa Cartesian dan kehendak-bebas Immanuel Kant;¹² ekosentrisme, yang menekankan pada realitas nilai intrinsik alam, mendapatkan landasannya dalam argumentasi relasionalisme dan ekologi-diri (*ecological-self*) Baruch Spinoza dan ontologi Martin Heidegger

(Collins dan Sellina 1998, 51-73);¹³ dan teosentrisme yang menolak baik nilai intrinsik pada alam ataupun manusia berdasarkan argumentasi refleksionisme, dimana manusia dan alam diciptakan semata bagi kepentingan Tuhan (bernilai secara instrumental bagi Tuhan) sebagai satu-satunya entitas sejati yang bernilai secara intrinsik (Clark 1998, 42-43; Murata 1997, 111-112).¹⁴ Dalam konteks ini, penulis hendak memperlihatkan kelemahan setiap aliran etika lingkungan di atas, dan mendemonstrasikan keutamaan aliran etika lingkungan yang berdasarkan kepada teori kesatuan wujud Teosofi Transenden yang mencakup keseluruhan aliran etika lingkungan sebelumnya.

Seyyed Mohsen Miri, menyebutkan bahwa terdapat empat prinsip yang menjadi landasan etika lingkungan Islam berdasarkan

(desperate), tidak koheren secara intelektual, dan abai terhadap faktor sosial-ekonomi dalam problem lingkungan, dan mencoba melacak akar permasalahannya pada dominasi sosial manusia sebagaimana terdapat dalam sistem kapitalisme.

12 Dualisme Descartes, antara *res cogitan* dan *res extensia*, mendapatkan angin segar dengan keberhasilan fisika Newton, dan melahirkan paradigma mekanistik-determinan pada alam yang dipandang layaknya jam mekanik. Sementara Kant melanjutkan kecenderungan Descartes dengan etika deontologi nya yang meletakkan *freewill* yang dimiliki manusia sebagai landasan moralitas. Keduanya menjadi klaim antroposentrisme untuk memanipulasi dan eksploitasi alam bagi kepentingan manusia. Selain keduanya, antroposentrisme juga mendapatkan landasannya dalam teologi Semitik Judeo-Kristiani dan argumentasi teleologi Aristoteles.

13 Ekosentrisme sejatinya merupakan kelanjutan dari biosentrisme yang ditawarkan Aldo Leopold lewat *land ethics* nya, yang sayangnya dikritik karena tidak memiliki landasan filosofis yang memadai. Atas alasan ini maka Naess "hanya" menekankan ekologi-dalam sebagai suatu platform yang non-antroposentris, sedang landasan argumentasi filosofisnya diserahkan kepada setiap peradaban, baik di Timur ataupun di Barat. Di Barat sendiri ekosentrisme mendapatkan landasan ontologisnya dalam *Deus Sive natura* nya Spinoza, dimana tubuh dan jiwa pada dasarnya adalah substansi yang satu dengan atribut berbeda. Sementara *Dasein* Heidegger memandang manusia sebagai entitas yang sejak awal telah "terlempar" ke tengah-tengah lingkungan alam dan sosial, dan tidak berdiri sendiri. Implikasinya adalah penolakan individualisme atomistik yang memandang manusia secara esensial terpisah dari alam, dan sebagai alternatifnya menawarkan ide relasionalisme atau gambaran total-menyeluruh akan alam semesta dan ekologi-diri (*ecological self*).

14 Teosentrisme memiliki dasarnya dalam doktrin mistisisme dan atau gerakan spiritualitas pantheisme seperti Shintoisme, metafisika Spinoza, dan teori kesatuan wujud Ibn Arabi—dimana relasi antara Tuhan dan semesta alam (termasuk manusia) layaknya hubungan antara subyek sejati dan bayangannya di dalam cermin, dimana alam dan manusia tak lebih dari bayangan di dalam cermin tersebut, sementara Tuhan sebagai alpha dan omega kreasi alam semesta dan manusia.

Teosofi Transenden. Pertama, bahwa segala sesuatu yang ada, Tuhan dan segenap ciptaan Nya, berbagi eksistensi (*wujūd*) yang sama dan karenanya terkait secara eksistensial; Kedua, hukum sebab-akibat sebagai suatu kepastian layaknya kalkulasi matematika, dengan eksistensi Tuhan sebagai penyebab bagi segala eksistensi lainnya; Ketiga, bahwa setiap entitas adalah refleksi atau manifestasi Tuhan—ibarat cahaya transparan yang tunggal dan terefleksi oleh kaca kristal menjadi berbagai macam warna; Keempat, bahwa setiap entitas bersifat sempurna pada dirinya sendiri berdasarkan tingkatan eksistensial dan gradasi eksistensinya (Mangunjaya and Heriyanto 2007, 26-33). Dengan kata lain terdapat kesatuan eksistensial antara Tuhan, manusia dan alam seluruhnya, dengan Tuhan sebagai eksistensi murni sementara manusia dan alam sebagai manifestasi-Nya yang bersifat plural dan hirarkis bergantung kepada level kedekatannya kepada Tuhan (gradasi eksistensi). Tak kalah pentingnya adalah konsep *al-harakah al-jawhariyyah* (gerak trans-substansial) yang memandang manusia dan alam seluruhnya tidaklah diciptakan secara acak dan tanpa tujuan, tapi dengan asal dan fungsi transdental.

Kaitannya dengan pertanyaan nilai intrinsik alam, maka berbeda dengan antroposentrisme yang menjadikan kapasitas rasio manusia dan kesadaran-diri sebagai landasan nilai intrinsiknya, menurut prinsip teori kesatuan wujud nilai intrinsik suatu entitas justru terletak pada eksistensinya sendiri, dimana segala sesuatu yang eksis (*mawjūd*) maka secara otomatis mesti memiliki nilai intrinsik pula. Demikian juga, berbeda dengan

ekosentrisme, yang cenderung mengabaikan fakta keutamaan manusia atas alam seluruhnya—bahkan menganggap kepentingan manusia tak lebih penting dari spesies lainnya, apalagi dibanding kepentingan ekosistem itu sendiri—maka, berdasarkan pada teori gradasi wujud, terdapat gradasi dalam nilai intrinsik, dimana manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi memiliki tingkatan nilai intrinsik yang lebih tinggi dibanding alam (dan karenanya hak-hak yang lebih eksklusif pula, mencakup bukan saja hak untuk hidup dan lestari, tapi juga hak memperoleh pendidikan, kebebasan berekspresi, dan lainnya). Sementara, terlepas dari fakta bahwa teosentrisme (dalam hal ini teori kesatuan wujud dan teori *tajalli* Ibn 'Arabi) memiliki akar tauhid yang sama dengan Teosofi Transenden, dimana Tuhan dipandang sebagai satu-satunya entitas yang absolut sedangkan manusia dan alam seluruhnya tak lebih dari refleksi tak sempurna Tuhan, maka, berdasarkan teori kesatuan wujud Teosofi Transenden, setiap entitas (tak peduli serendah apapun tingkatan mereka dalam skema gradasi wujud) memiliki wujud yang nyata alih-alih sekadar refleksi tidak sempurna dari Tuhan dan karenanya bernilai secara intrinsik (alih-alih sekadar instrumen bagi Tuhan) (Mulla Sadra).¹⁵

Lebih jauh, berdasarkan skema gerak trans-substansial, dapat disimpulkan bahwa manusia pada satu sisi (yaitu sisi gerak ke bawah dalam gerakan melingkar) merupakan produk alam, yang berarti manusia sebagai salah-satu spesies memiliki kedudukan yang sama dengan spesies yang lain, tetapi, dari sisi lain, yaitu sisi gerak ke atas dalam gerakan melingkar, manusia memiliki derajat yang lebih tinggi dari alam secara keseluruhan, mengingat manusia

15 Berbeda dengan teori kesatuan wujud Ibn Arabi, dalam Teosofi Transenden alam selain merupakan *mumkin al-wujūd li nafsih* juga merupakan *wajib al-wujūd li ghairih*.

merupakan awal dari sebuah gerak vertikal yang memiliki tujuan kembali kepada Tuhan (Sadra 2011, 67-78).¹⁶ Ia berawal dari dunia alamiah (dunia sub-lunar) ke alam *malakūt*, dan seterusnya, hingga tingkatan kesatuan dengan Tuhan dalam diri seorang *insān kāmil*, sebagaimana dikatakan oleh Nasr, "*Tujuan penciptaan manusia di muka bumi, menurut Islam, tak lain dalam rangka mendapatkan pengetahuan secara menyeluruh tentang segala sesuatu, menjadi manusia universal (insān kamīl), cermin yang mampu merefleksikan semua kualitas dan keagungan nama Nya*" (Nasr 1997, 96-97).

Indikasi lain realitas nilai intrinsik alam berdasarkan Teosofi Transenden adalah argumentasi Sadra bahwa segala sesuatu di alam (baik itu binatang, tumbuhan, bahkan makhluk-makhluk yang lebih primitif) akan dibangkitkan lagi kelak pada hari pembalasan bersama-sama dengan manusia, berdasarkan prinsip filsafatnya bahwa setiap entitas alam memiliki gerakan esensialnya, penciptaan dan kebangkitan, serta awal dan kembalinya kepada landasan noetik nya (Shadra 1981, 247-248). Tak kalah pentingnya adalah konsep makro dan mikro-kosmos, yang berarti alam seluruhnya, layaknya manusia, merupakan entitas tunggal dengan kesadaran-diri dan karenanya bernilai secara intrinsik atau sakral sebagai tanda-tanda Tuhan.¹⁷ Dengan demikian alam memiliki hak-hak sakral yang harus dihargai manusia sekalipun manusia memiliki keutamaan atas alam, dan bahwa segala entitas (bukan hanya manusia) akan kembali kepada-Nya (Tuhan sebagai tujuan segala sesuatu) sebagaimana

setiap entitas berasal dari-Nya.

Sebagaimana halnya teori kesatuan wujud dalam ontologi, epistemologi Teosofi Transenden pun berdasarkan kepada ajaran tauhid, yang memiliki kecenderungan mempersatukan berbagai metode ilmu pengetahuan alih-alih memisahkannya sebagaimana terjadi dalam epistemologi Barat (utamanya antara rasionalisme dan empirisme). Konsekuensinya, sebagaimana ditekankan oleh al-Farabi, bila dalam ontologi terdapat hirarki wujud maka dalam epistemologi terdapat klasifikasi atau hirarki ilmu berdasarkan keutamaan (*principality*) suatu obyek (ontologi), kedalaman suatu bukti (metodologi), dan kegunaannya (etika). Kontribusi penting lainnya terkait proses inteleksi pikiran manusia, berturut-turut dari persepsi sensoris ke ide sensoris, lalu (lewat proses konsepsi) konsep ke-apa-an (*first intelligible*), dan akhirnya (lewat proses konsepsi tingkat lanjut) konsep filsafat (*second intelligible*). Melalui tahapan proses seperti ini, dalam epistemologi Islam kita mengenal tiga jenis konsep universal (*tashawwur*), yaitu, konsep primer, konsep logika sekunder (*secondary logical*), dan konsep filsafat sekunder (*secondary philosophical*) (Yazdi 1999, 120).

Lewat skema seperti ini maka dapat dimengerti bahwa konsep nilai intrinsik pada alam merupakan konsep filsafat sekunder universal, sebagaimana konsep kausalitas. Konsep nilai intrinsik diperoleh melalui proses inteleksi pikiran manusia, dimana rasio manusia melakukan analisa rasional dan membandingkannya dengan obyek yang

16 Dalam skema gerak trans-substansial terdapat dua gerakan (dalam satu gerak melingkar), yaitu, gerak ke bawah dari dunia immateri ke dunia materi, dan kedua gerak ke atas dari dunia materi kembali kepada immateri.

17 Sekalipun konsep ini dapat dilacak jejaknya hingga filsafat Yunani, namun dalam teori kesatuan wujud Teosofi Transenden lah ia memiliki landasan ontologisnya.

lain, untuk kemudian menghasilkan konsep filsafat sekunder (dalam hal ini nilai intrinsik alam). Begitulah, analisa atas realitas obyektif nilai intrinsik diperoleh seseorang setelah mengamati realitas partikular di sekitarnya—seekor sapi, misalnya, memiliki nilai bagi manusia karena menghasilkan susu dan kegunaan lainnya. Dari sini maka diperoleh konsep nilai instrumental sapi bagi peternak, dan sebagai implikasinya pula, konsep nilai intrinsik dalam diri si peternak (mengingat mustahil membayangkan nilai instrumental suatu entitas tanpa nilai intrinsik pada entitas tertentu lainnya).

Namun pertanyaan pentingnya di sini adalah, bagaimana cara epistemologi Islam membuktikan realitas nilai intrinsik pada alam, dimana entitas non-manusia (seperti sapi) tidak memiliki kemampuan rasionalitas dan kehendak-bebas yang memungkinkan mereka mengerti konsep universal filsafat sekunder? Jawabannya dapat ditemukan dalam proses inteleksi itu sendiri. Seekor sapi, misalnya, tidak memiliki rasio yang memungkinkannya melakukan abstraksi konsep universal seperti kausalitas dan nilai intrinsik, tapi secara instingtif sapi akan menghindari api yang berpotensi membakar dirinya, sebab hukum kausalitas (api sebagai sebab terbakarnya sesuatu) itu sendiri merupakan realitas obyektif terlepas dari kemampuan suatu entitas dapat memahaminya atau tidak. Begitu pun seekor sapi, seperti manusia juga, memiliki mekanisme pertahanan diri dari faktor-faktor eksternal yang berpotensi membahayakan keselamatannya yang mengindikasikan nilai intrinsik pada sapi (walau ia tidak seperti manusia memiliki rasio untuk “menangkap” konsep nilai intrinsik). Lebih jauh, dengan membandingkan konsep nilai intrinsik pada alam dengan konsep kausalitas, maka kita dapat mengerti bahwa setiap entitas di alam adalah

“sebab” sekaligus “akibat” dalam relasinya dengan entitas yang lain, yang berarti pula setiap entitas mesti memiliki nilai intrinsik dan instrumental kaitannya dengan kepentingan entitas lainnya—sebagaimana halnya tak ada sebab murni atau akibat murni dalam alam semesta, pun tak ada satu entitas pun di dunia ini yang semata-mata bernilai intrinsik atau bernilai instrumental.

KESIMPULAN

Etika lingkungan Islam, berdasarkan teori kesatuan wujud Teosofi Transenden, tak dapat dikategorikan ke dalam salah satu perspektif ekologi konvensional, seperti, antroposentrisme, ekosentrisme, dan bahkan teosentrisme, mengingat ia mencakup ketiga aspek dalam studinya tentang keberadaan itu sendiri. Karenanya, diperlukan sebuah istilah yang lebih tepat untuk menggambarkan perspektif yang digunakan dalam Teosofi Transenden, yaitu, wujud atau *being* atau onto-sentrisme—dimana manusia, alam dan Tuhan berbagi eksistensi (*ontis*) yang sama, dan karenanya semua memiliki nilai intrinsik dalam suatu skema hirarkis (*gradatif*).

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa nilai intrinsik pada alam, berdasarkan epistemologi Islam (Teosofi Transenden), merupakan konsep filsafat sekunder dan realitas yang obyektif (independen dari kemampuan suatu entitas dalam memahaminya atau tidak) sebagaimana halnya hukum kausalitas. Nilai intrinsik tidak terbatas hanya pada manusia dan hewan saja (yang memiliki pengalaman penderitaan dan kesenangan, *pain/pleasure experience*, yang menjadi dasar nilai intrinsik alam dalam biosentrisme), tapi juga mencakup tumbuhan, mineral, bahkan keseluruhan alam itu sendiri. Lebih jauh, metode *hūshūli* (argumentasi rasional dan empiris) bukanlah

satu-satunya metode ilmu pengetahuan yang diakui dalam epistemologi Islam, terdapat pula metode *ḥudhūrī*, yaitu, metode memperoleh pengetahuan secara langsung dari suatu obyek tanpa perantara (intuisi, ilham). Maka pengalaman estetis dan spiritual para environmentalis, seperti Aldo Leopold ketika merumuskan pandangannya tentang *land ethics* (sebagai landasan ekosentrisme atau ekologi dalam ke depannya), merupakan bukti yang valid atas nilai intrinsik pada alam (atau lebih tepatnya nilai estetis dan sakral alam), terlepas dari kenyataan bahwa ide Leopold tersebut dianggap tidak memiliki landasan teoritis dan filosofis yang memadai oleh para sarjana Barat. Akhirnya, sebagai penutup, penulis hendak mengutip salah satu ayat al-Qur'an yang mengindikasikan realitas nilai intrinsik pada alam sekalipun mereka tidak memiliki rasio dan kehendak-bebas seperti manusia. demikianlah yang ditegaskan oleh Tuhan dalam al-Qur'an, surat 17, ayat 44, yang berbunyi sebagai berikut: "Tujuh langit, bumi dan semua (entitas) yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada satupun melainkan bertasbih dengan memuji Nya, hanya saja kamu sekalian tidak memahami tasbih mereka. Sesungguhnya Allah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun."

DAFTAR RUJUKAN

- Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 1421 H. Majmu' Al Malik Fahd, Madinah: Percetakan Raja Fahd.
- Capra, Fritjof. 2004. *Titik Balik Peradaban*, diterjemahkan oleh M. Thoyibi. Yogyakarta: Bentang.
- Leopold, Aldo. 1948. *The Land Ethics*, taken from his books, *A Sand County Almanac*, <http://home.btconnect.com/tipiglen/landethic.html> diakses pada 4 Juni, 2014.
- Madjid, Nurcholish. 1998. *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*. Jakarta: Paramadina.
- Mangunjaya, Fachruddin M. dan Husain Heiryanto, ed. 2007. *Menanam Sebelum Kiamat*. Jakarta: YOI.
- Meadows Dennis L., ed. 1974. *The Limits to Growth*. London: Pan Books.
- Muhaqqiq Damad, Sayyid Mustafa. *Natural Environment from the Perspective of the Transcendent Philosophy*, <http://www.mullasadra.org/>, diakses pada 4 Juni, 2014.
- Naess, Arne. 1973. *The Shallow and The Deep, Long Range Movements*, www.alamut.com/subj/ideologies/pessimism/Naess_deepEcology.html diakses pada 4 Juni, 2014.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1997. *Three Muslim Sages*, USA: Caravan.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1997. *Man And Nature*. Chicago,: ABC International Group.
- Osman Bakar. 2007. *Environmental Wisdom for the Planet Earth: The Islamic Heritage*. Kuala Lumpur: Univ of Malaya.
- Pasaribu, Norman dan Ahmad Norma Permata. 2002. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Shadra, Mulla, *Kitab Al-Masha'ir*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Seyyed Hossein Nasr.
- Shadra, Mulla. 2011. *Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, diverifikasi oleh Sayyid Jalaludin al Astiyani dan terjemah oleh Irwan Kurniawan, Jakarta: Sadra Press.
- Sadra, Mulla. 1981. *The Wisdom of the Thrones*, diterjemahkan oleh James Winston Morris, USA: Princeton Univ.
- Sardar, Ziauddin. 1987. *Masa Depan Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka.
- Schumacher, E.F. 1975. *Small is Beautiful*. New York: First Perennial.
- White, Lynn. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, <http://www.zbi.ee/~kalevi/>

lwhite.htm, diakses pada 4 Juni, 2014.

Yazdi, Misbah. 1999. *Philosophical Instruction*. USA: SSIPS.