



Dari Desakralisasi Pengetahuan menuju Etika Ekologis: Integrasi Rasionalitas dan Spiritualitas Seyyed Hossein Nasr

Fatmawati Siti Sa'adah ^{(1)*}, Mulyadhi Kartanegara ⁽²⁾, Muslih ⁽³⁾

^{1,2,3} **UIN Syarif Hidayatullah Jakarta**

*Corresponding Author, email: fatmasitisaadah@gmail.com

Abstrak: Artikel ini menganalisis integrasi rasionalitas dan spiritualitas dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr serta kontribusinya bagi etika ekologis. Penelitian kepustakaan ini menggunakan analisis konseptual-kritis terhadap karya utama Nasr mengenai pengetahuan dan lingkungan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa reduksi intellect menjadi reason instrumental menyebabkan desakralisasi pengetahuan, objektifikasi alam, dan eksploitasi ekologis. Sebagai alternatif, Nasr menawarkan scientia sacra yang mengintegrasikan penalaran empiris, intelek, wahyu, dan metafisika. Artikel ini berargumen bahwa integrasi tersebut bukan sekadar penyatuan ilmu rasional dan spiritual, melainkan rekonstruksi epistemologis yang mengubah pandangan terhadap alam dari objek material menjadi theophany atau manifestasi tanda-tanda Ilahi. Rekonstruksi ini melandasi etika ekologis yang menempatkan manusia sebagai penjaga tatanan kosmis, bukan penguasa mutlak atas alam.

Kata kunci: Seyyed Hossein Nasr; sains sakral; desakralisasi pengetahuan; spiritualitas; etika ekologis

Abstract: *This article examines the integration of rationality and spirituality in Seyyed Hossein Nasr's thought and its contribution to ecological ethics. This library-based study employs critical conceptual analysis of Nasr's principal works on knowledge and the environment. The findings show that reducing intellect to instrumental reason leads to the desacralization of knowledge, the objectification of nature, and ecological exploitation. As an alternative, Nasr proposes scientia sacra, which integrates empirical reasoning, intellect, revelation, and metaphysics. This article argues that such integration is not merely a synthesis of rational and spiritual knowledge but an epistemological reconstruction that transforms nature from a material object into a theophany, or manifestation of divine signs. This reconstruction grounds an ecological ethics that positions human beings as guardians of the cosmic order rather than absolute masters of nature.*

Keywords: *Seyyed Hossein Nasr; sacred science; desacralization of knowledge; spirituality; ecological ethics*

Pendahuluan

Krisis lingkungan merupakan salah satu persoalan paling serius dalam peradaban modern. Kerusakan hutan, pencemaran air dan udara, perubahan iklim, hilangnya keanekaragaman hayati, serta eksploitasi sumber daya alam menunjukkan bahwa relasi manusia dengan alam telah mengalami ketidakseimbangan. Persoalan tersebut umumnya dijelaskan melalui faktor ekonomi, perkembangan teknologi, pertumbuhan penduduk, lemahnya regulasi, dan pola pembangunan yang eksploitatif. Penjelasan demikian penting, tetapi belum sepenuhnya menyentuh pandangan dunia yang memungkinkan alam diperlakukan sebagai objek material yang dapat dikuasai. Di balik krisis ekologis terdapat persoalan epistemologis: pengetahuan modern cenderung memisahkan fakta dari nilai, alam dari makna metafisik, dan rasionalitas dari tanggung jawab spiritual. Seyyed Hossein Nasr menyebut keadaan ini sebagai akibat hilangnya pengetahuan tentang kesakralan alam dan keterputusan manusia modern dari sumber transenden kehidupannya.¹

Menurut Nasr, krisis lingkungan tidak muncul semata-mata karena kesalahan penggunaan teknologi, melainkan berkaitan dengan transformasi mendasar dalam cara manusia memahami realitas. Sains modern berkembang melalui pembatasan objek pengetahuan pada sesuatu yang dapat diamati, diukur, dihitung, dan dimanipulasi. Pembatasan tersebut memang menghasilkan kemajuan ilmiah dan teknologi, tetapi sekaligus mengeluarkan dimensi metafisik dan simbolik dari pemahaman tentang alam. Alam tidak lagi dipandang sebagai kosmos yang mengandung tanda-tanda ketuhanan, melainkan sebagai materi netral yang tersedia bagi kepentingan manusia. Karena itu, bagi Nasr, krisis ekologis merupakan manifestasi eksternal dari krisis spiritual dan epistemologis yang terjadi dalam diri manusia modern.²

Kritik Nasr tidak diarahkan kepada penggunaan akal atau penyelidikan empiris itu sendiri. Ia justru mengakui kedudukan penting penalaran, observasi, dan ilmu-ilmu tentang alam. Persoalannya terletak pada reduksi makna akal menjadi

¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1990), 3–5; Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), 4–6.

² Nasr, *Religion and the Order of Nature*, 4–5; Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: State University of New York Press, 1993), 7–8.

reason, yaitu kemampuan diskursif yang bekerja melalui analisis, pengukuran, dan kalkulasi. Dalam epistemologi tradisional yang dibela Nasr, akal juga mencakup *intellect* atau *al-‘aql*, yakni kemampuan manusia menangkap prinsip-prinsip metafisik dan menyadari keterhubungan realitas dengan Yang Absolut. *Reason* tidak ditolak, tetapi ditempatkan sebagai fungsi terbatas dari *intellect*. Ketika penalaran diskursif dipisahkan dari intelek, wahyu, dan metafisika, ilmu pengetahuan kehilangan orientasi vertikal dan hanya bergerak pada dimensi fenomenal realitas.³

Sebagai alternatif, Nasr menawarkan pemulihan *scientia sacra* atau sains sakral. Istilah tersebut tidak menunjuk pada penambahan ajaran agama secara formal ke dalam sains modern, melainkan pada pengetahuan yang berakar pada Realitas Tertinggi dan melihat tingkatan-tingkatan wujud sebagai kesatuan hierarkis. Dalam kerangka ini, penalaran rasional, pengamatan empiris, intuisi intelektual, dan wahyu tidak ditempatkan sebagai sumber pengetahuan yang saling meniadakan. Masing-masing bekerja sesuai dengan tingkat realitas yang dapat dijangkaunya. Sains empiris menjelaskan struktur dan proses alam, sedangkan metafisika memberikan orientasi ontologis dan aksiologis yang memungkinkan alam dipahami sebagai realitas bermakna. Integrasi tersebut tidak mencampurkan metode ilmu empiris dengan pengalaman spiritual, tetapi menempatkan keduanya dalam tatanan epistemologis yang lebih luas.⁴

Gagasan Nasr mengenai lingkungan telah memperoleh perhatian cukup luas. Md. Abu Sayem menjelaskan bahwa filsafat ekologis Nasr berangkat dari hubungan antara kemerosotan lingkungan dan krisis spiritual manusia modern. Kajian tersebut menunjukkan bahwa pemulihan kesadaran religius diperlukan untuk membangun hubungan yang lebih bertanggung jawab dengan alam.⁵ Reni Dian Anggraini dan Ratu Vina Rohmatika membahas pemikiran Nasr melalui konsep ekosufisme dan menekankan keharmonisan hubungan Tuhan, manusia, dan alam.⁶

³ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), 8–11, 101.

⁴ Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 7–17; Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 119–143.

⁵ Md. Abu Sayem, “The Eco-Philosophy of Seyyed Hossein Nasr: Spiritual Crisis and Environmental Degradation,” *Islamic Studies* 58, no. 2 (2019): 271–295.

⁶ Reni Dian Anggraini dan Ratu Vina Rohmatika, “Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr,” *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 16, no. 2 (2021): 1–30, <https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9971>.

Sementara itu, Wasil dan Muizudin menelaah ekoteologi Nasr sebagai pendekatan untuk merespons krisis ekologi di Indonesia, terutama melalui pemulihan kesakralan alam dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah.⁷ Amril dan Rahmad Tri Hadi kemudian menghubungkan krisis ekologis dengan krisis identitas manusia modern melalui perspektif ekofilosofi Nasr.⁸ Kajian lain di *Paradigma* telah membahas kedudukan tradisi Islam dalam kritik Nasr terhadap modernitas, termasuk dampak modernitas berupa krisis spiritual dan lingkungan.⁹

Kajian-kajian tersebut berhasil menunjukkan bahwa krisis lingkungan, dalam pandangan Nasr, memiliki akar spiritual dan membutuhkan respons keagamaan. Namun, sebagian besar penelitian masih menempatkan spiritualitas sebagai solusi moral yang ditambahkan setelah kerusakan ekologis terjadi. Hubungan konseptual antara reduksi akal, desakralisasi pengetahuan, objektifikasi alam, dan pembentukan etika ekologis belum direkonstruksi secara sistematis. Akibatnya, gagasan “kembali kepada spiritualitas” berisiko dipahami sebagai seruan normatif yang tidak memiliki dasar epistemologis yang jelas. Demikian pula, integrasi ilmu rasional dan spiritual sering digambarkan sebagai penggabungan dua jenis pengetahuan, padahal Nasr menempatkannya dalam struktur epistemologi dan ontologi yang bertingkat.

Artikel ini mengisi celah tersebut dengan merekonstruksi pemikiran Nasr melalui rangkaian argumentasi epistemologis. Reduksi *intellect* menjadi *reason* mengakibatkan pengetahuan hanya menerima realitas yang bersifat kuantitatif dan empiris. Reduksi ini selanjutnya mendorong desakralisasi alam karena kosmos kehilangan kedudukannya sebagai tanda dan manifestasi kehadiran Ilahi. Alam yang telah kehilangan makna metafisik kemudian lebih mudah diperlakukan sebagai objek material dan sumber daya ekonomi. Sebaliknya, pemulihan *scientia sacra* mengintegrasikan penalaran empiris dengan intelek, wahyu, dan metafisika,

⁷ Wasil dan Muizudin, “Ekoteologi dalam Menyikapi Krisis Ekologi di Indonesia Perspektif Seyyed Hossein Nasr,” *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 22, no. 1 (2023): 179–202, <https://doi.org/10.15408/ref.v22i1.31403>.

⁸ Amril dan Rahmad Tri Hadi, “Krisis Identitas Manusia dan Ekologi Modern dalam Perspektif Eko-Filosofi Seyyed Hossein Nasr,” *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 7, no. 2 (2024): 243–262, <https://doi.org/10.14421/lijid.v7i2.5368>.

⁹ Muhammad Faiz Nurahyan, “Eksistensi Tradisi Islam di Tengah Modernitas Perspektif Seyyed Hossein Nasr,” *Paradigma: Jurnal Kalam dan Filsafat* 6, no. 2 (2024): 139–162, <https://doi.org/10.15408/paradigma.v6i02.37173>.

sehingga pengetahuan tentang alam sekaligus mengandung orientasi etis. Dengan demikian, kebaruan artikel ini terletak pada penjelasan bahwa etika ekologis Nasr bukan sekadar konsekuensi dari kesalahan individual, tetapi hasil dari rekonstruksi cara manusia mengetahui dan memahami realitas.

Rekonstruksi tersebut penting karena cara manusia bertindak terhadap alam tidak dapat dipisahkan dari cara manusia mengetahui alam. Apabila alam hanya diketahui sebagai materi, relasi yang terbentuk cenderung bersifat teknis dan instrumental. Sebaliknya, apabila alam dipahami sebagai *theophany*, yaitu penampakan tanda-tanda dan kualitas Ilahi dalam tatanan ciptaan, penggunaan alam harus tunduk pada batas moral dan kosmis. Konsep *theophany* tidak berarti bahwa alam identik dengan Tuhan, tetapi menunjukkan bahwa alam memiliki makna simbolik dan ontologis yang melampaui nilai ekonominya. Dalam pandangan ini, manusia tidak berada di luar kosmos sebagai penguasa mutlak, tetapi menempati kedudukan khusus yang disertai tanggung jawab untuk menjaga keseimbangan tatanan ciptaan.¹⁰

Meskipun demikian, pemikiran Nasr tidak dapat diterapkan tanpa penilaian kritis. Kritiknya terhadap sains modern terkadang menempatkan modernitas sebagai bangunan yang terlalu seragam, seolah-olah seluruh perkembangan sains selalu bersifat materialistik dan eksploitatif. Padahal, sains modern juga menghasilkan pengetahuan yang memungkinkan manusia mengenali kerusakan ekosistem, memantau perubahan iklim, dan mengembangkan teknologi konservasi. Karena itu, integrasi rasionalitas dan spiritualitas seharusnya tidak dimaknai sebagai penggantian sains empiris dengan metafisika, melainkan sebagai penataan kembali orientasi dan penggunaan pengetahuan. Spiritualitas memberikan landasan nilai, sedangkan sains empiris menyediakan data dan perangkat teknis yang diperlukan untuk merumuskan tindakan ekologis.

Dalam konteks Indonesia, kerangka Nasr memiliki relevansi sekaligus keterbatasan. Nilai-nilai ketuhanan, konsep manusia sebagai khalifah, dan berbagai tradisi lokal yang mengatur hubungan dengan alam menyediakan konteks kultural bagi pembentukan etika ekologis. Akan tetapi, penegasan bahwa alam bersifat sakral belum dengan sendirinya menghentikan deforestasi, pencemaran,

¹⁰ Nasr, *Man and Nature*, 9, 21–22; Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 133–135.

pertambangan eksploitatif, dan kebijakan pembangunan yang mengabaikan keberlanjutan. Kesadaran spiritual harus diterjemahkan ke dalam pendidikan, kebijakan lingkungan, tata kelola sumber daya, dan kebiasaan sosial yang dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu, relevansi pemikiran Nasr tidak terletak pada penyediaan solusi teknis, tetapi pada kemampuannya mengoreksi paradigma yang menentukan tujuan dan batas penggunaan ilmu pengetahuan.

Reduksi Intelekt dan Desakralisasi Pengetahuan

Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap sains modern harus dibaca sebagai kritik epistemologis, bukan sebagai penolakan terhadap akal, penelitian empiris, atau pencapaian teknologi. Nasr mengakui bahwa sains modern telah menghasilkan pengetahuan yang luas mengenai struktur dan proses alam. Masalah muncul ketika metode empiris diperlakukan sebagai satu-satunya cara yang sah untuk memperoleh pengetahuan. Realitas kemudian dibatasi pada sesuatu yang dapat diamati, diukur, dihitung, dan diuji secara eksperimental. Pembatasan ini menyebabkan dimensi metafisik, simbolik, dan spiritual dari alam dikeluarkan dari wilayah pengetahuan yang dianggap ilmiah.¹¹

Untuk menjelaskan persoalan tersebut, Nasr membedakan *reason* dan *intellect*. *Reason* merupakan kemampuan berpikir diskursif yang bekerja melalui analisis, perbandingan, deduksi, induksi, dan pengolahan data empiris. Kemampuan ini penting untuk memahami hubungan sebab-akibat dan keteraturan fenomena alam. Namun, ruang kerjanya terbatas pada realitas yang dapat dijangkau oleh penginderaan dan penalaran. Sebaliknya, *intellect* atau *al-‘aql* dalam pengertian tradisional merupakan kemampuan manusia memahami prinsip-prinsip universal dan realitas metafisik. Intelekt memungkinkan manusia tidak hanya mengetahui bagaimana sesuatu bekerja, tetapi juga memahami makna, tujuan, dan kedudukannya dalam keseluruhan tatanan wujud.¹²

Perbedaan tersebut tidak berarti bahwa *reason* dan *intellect* merupakan dua kemampuan yang saling bertentangan. Nasr menempatkan *reason* sebagai pantulan atau fungsi terbatas dari *intellect*. Penalaran diskursif tetap diperlukan, tetapi harus

¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* ..., 4–8; Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 7–10.

¹² Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 8–11.

bekerja dalam orientasi yang diberikan oleh intelek dan wahyu. Ketika hubungan tersebut dipertahankan, ilmu tentang alam tidak berhenti pada pengenalan fenomena fisik, tetapi dapat mengarahkan manusia kepada pengakuan atas keteraturan dan sumber transenden realitas. Sebaliknya, ketika *reason* memisahkan diri dari *intellect*, pengetahuan kehilangan hubungan dengan prinsip metafisik dan menganggap realitas empiris sebagai keseluruhan wujud.¹³

Penyempitan makna akal tersebut merupakan salah satu ciri utama epistemologi modern yang dikritik Nasr. Rasionalitas modern tidak lagi berfungsi sebagai jalan untuk memahami tatanan kosmis, tetapi terutama menjadi instrumen untuk memprediksi, menguasai, dan memanfaatkan alam. Kebenaran kemudian lebih banyak diukur berdasarkan kemampuan suatu pengetahuan menghasilkan kontrol teknis. Sesuatu dianggap bernilai sejauh dapat dihitung, digunakan, dan memberikan keuntungan praktis. Dalam kondisi demikian, pertanyaan mengenai makna, tujuan, kebijaksanaan, dan tanggung jawab moral dianggap berada di luar wilayah sains.¹⁴ Menurut Nasr, perubahan epistemologis tersebut berkaitan dengan pergeseran pandangan dunia yang berlangsung sejak Renaisans dan berkembang semakin kuat dalam Pencerahan Eropa. Pemisahan antara subjek yang berpikir dan objek material dalam filsafat René Descartes turut membentuk pandangan bahwa alam merupakan realitas eksternal yang dapat dianalisis secara mekanistik. Sementara itu, penekanan Francis Bacon terhadap penguasaan alam melalui pengetahuan memperkuat orientasi instrumental sains. Dalam pembacaan Nasr, perkembangan ini menyebabkan kosmos yang sebelumnya dipahami sebagai tatanan hidup dan penuh makna berubah menjadi mesin besar yang bekerja menurut hukum-hukum kuantitatif.¹⁵

Namun, kritik tersebut perlu dipahami secara hati-hati. Nasr bukan sedang menyatakan bahwa seluruh persoalan lingkungan secara langsung disebabkan oleh Descartes atau Bacon. Ia menggunakan keduanya sebagai representasi dari perubahan intelektual yang lebih luas, yaitu peralihan dari kosmologi sakral menuju

¹³ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 101–102; Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Arasy Mizan, 2005), 21–29.

¹⁴ Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 7–17.

¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1990), 50–54; Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), 126–144.

pandangan mekanistik tentang alam. Perubahan ini juga dipengaruhi oleh perkembangan ekonomi, industrialisasi, kolonialisme, kapitalisme, serta perubahan politik dan sosial. Karena itu, filsafat modern tidak dapat diperlakukan sebagai satu-satunya penyebab krisis ekologis. Meskipun demikian, filsafat berperan menyediakan legitimasi konseptual bagi cara pandang yang memisahkan alam dari nilai intrinsik dan makna transendennya.

Perubahan cara mengetahui alam selanjutnya menghasilkan proses desakralisasi pengetahuan. Desakralisasi bukan berarti bahwa pengetahuan modern selalu menentang agama secara terbuka, melainkan bahwa pengetahuan dapat dibangun tanpa merujuk kepada Tuhan, wahyu, atau tatanan metafisik. Alam dipahami sebagai sistem yang mandiri, netral, dan tidak mengandung tujuan spiritual. Pengetahuan tentang alam tidak lagi diarahkan untuk menemukan kebijaksanaan dalam penciptaan, tetapi terutama untuk menjelaskan hukum-hukum fisiknya. Dalam kerangka tersebut, alam tidak memiliki status ontologis selain sebagai materi yang bergerak berdasarkan mekanisme sebab-akibat.¹⁶

Nasr membandingkan keadaan itu dengan tradisi sains Islam. Dalam pandangan dunia Islam, penyelidikan terhadap alam tidak dipisahkan dari prinsip tauhid. Keanekaragaman fenomena alam dipahami sebagai ekspresi dari kesatuan sumber penciptaan. Ilmu-ilmu rasional, seperti matematika, astronomi, kedokteran, dan filsafat alam, dikembangkan tanpa harus memutuskan hubungannya dari wahyu dan metafisika. Para ilmuwan Muslim dapat menggunakan observasi dan penalaran sambil tetap memahami alam sebagai kumpulan *āyāt* atau tanda-tanda Tuhan. Dengan demikian, integrasi ilmu tidak berarti bahwa setiap penjelasan ilmiah harus digantikan oleh kutipan keagamaan, tetapi bahwa aktivitas ilmiah berlangsung dalam pandangan dunia yang mengakui kesatuan realitas dan tanggung jawab moral manusia.¹⁷

Mulyadhi Kartanegara menjelaskan bahwa integrasi pengetahuan mensyaratkan pengakuan terhadap keragaman objek dan metode ilmu. Realitas tidak terbatas pada benda-benda fisik, tetapi juga mencakup jiwa, intelek, dan realitas metafisik. Karena setiap tingkat realitas memiliki karakter berbeda, metode

¹⁶ Nasr, *Man and Nature*, 20–23.

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 21–31; Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 119–124.

untuk mengetahuinya juga tidak dapat diseragamkan. Observasi indrawi tepat digunakan untuk meneliti alam fisik, sedangkan penalaran demonstratif, intuisi intelektual, dan wahyu diperlukan untuk memahami aspek realitas yang tidak dapat direduksi menjadi objek empiris. Pemikiran ini sejalan dengan Nasr dalam menolak monopoli satu metode atas keseluruhan realitas.¹⁸

Desakralisasi pengetahuan selanjutnya berpengaruh terhadap cara manusia memperlakukan alam. Apabila alam dipandang sebagai materi yang tidak memiliki makna intrinsik, tidak terdapat batas metafisik yang kuat bagi pemanfaatannya. Nilai alam kemudian ditentukan berdasarkan manfaat ekonomi, kemampuan produksi, dan kepentingan manusia. Hutan dinilai terutama sebagai sumber kayu dan lahan, sungai sebagai penyedia air dan saluran industri, sedangkan hewan dan tumbuhan sebagai komoditas. Pengukuran ekonomi tersebut memang diperlukan dalam pengelolaan sumber daya, tetapi menjadi problematis ketika ditempatkan sebagai satu-satunya dasar penilaian. Alam kehilangan martabatnya sebagai bagian dari tatanan ciptaan yang memiliki nilai melampaui kegunaannya bagi manusia.

Dalam konteks ini, Nasr menghubungkan krisis ekologis dengan krisis spiritual. Kerusakan alam merupakan manifestasi eksternal dari kekacauan yang terlebih dahulu terjadi dalam diri manusia. Manusia yang tidak lagi mengenali pusat spiritual eksistensinya akan memandang dirinya sebagai penguasa otonom atas dunia. Ia menggunakan kebebasan dan kemampuan teknologinya tanpa kesadaran mengenai batas kosmis dan tanggung jawab transenden. Karena itu, persoalan ekologis tidak cukup diselesaikan melalui rekayasa teknologi atau regulasi. Keduanya tetap diperlukan, tetapi tidak dapat mengubah orientasi manusia apabila paradigma dasarnya masih menempatkan alam sebagai objek eksploitasi.¹⁹

Hubungan antara epistemologi dan krisis lingkungan dalam pemikiran Nasr dapat dijelaskan melalui tiga tahap. Pertama, reduksi *intellect* menjadi *reason* membatasi pengetahuan pada realitas empiris dan kuantitatif. Kedua, pembatasan tersebut menghasilkan desakralisasi karena alam kehilangan hubungan ontologis dan simboliknya dengan Tuhan. Ketiga, alam yang telah kehilangan kesakralannya lebih mudah diobjektifikasi dan dieksploitasi melalui rasionalitas teknokratis.

¹⁸ Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, 45–65.

¹⁹ Nasr, *Man and Nature*, 3–9; Md. Abu Sayem, “The Eco-Philosophy of Seyyed Hossein Nasr: Spiritual Crisis and Environmental Degradation,” *Islamic Studies* 58, no. 2 (2019): 271–295.

Dengan demikian, kerusakan lingkungan bukan akibat langsung dari penggunaan akal, melainkan akibat dari rasionalitas yang terputus dari intelek, nilai, dan tanggung jawab spiritual.

Meskipun demikian, kritik Nasr tidak mengharuskan penolakan terhadap sains modern. Ilmu iklim, biologi konservasi, ekologi, geologi, dan teknologi lingkungan justru memberikan pengetahuan penting untuk memahami serta mengurangi kerusakan alam. Persoalannya bukan terletak pada validitas temuan empiris, tetapi pada pandangan bahwa kemampuan menjelaskan dan mengendalikan alam secara teknis sekaligus memberikan hak untuk mengeksploitasinya. Dalam hal ini, kritik Nasr berfungsi sebagai koreksi filosofis terhadap orientasi sains, bukan sebagai pengganti metode ilmiah. Pengetahuan empiris tetap dipertahankan, tetapi diarahkan oleh kerangka ontologis dan etis yang lebih luas.

Dari sinilah kebutuhan terhadap *scientia sacra* memperoleh landasannya. Apabila krisis ekologis berakar pada reduksi epistemologis, maka penyelesaiannya memerlukan pemulihan struktur pengetahuan yang menghubungkan kembali *reason*, *intellect*, wahyu, dan metafisika. Pemulihan tersebut tidak hanya memperluas objek pengetahuan, tetapi juga mengubah kedudukan manusia dan alam. Manusia tidak lagi dipandang sebagai subjek otonom yang berdiri di luar kosmos, sedangkan alam tidak lagi diperlakukan sebagai objek pasif. Keduanya ditempatkan dalam tatanan wujud yang berasal dari sumber Ilahi dan karena itu mengandung batas, tujuan, serta tanggung jawab.

***Scientia Sacra*: Integrasi Rasionalitas dan Spiritualitas**

Sebagai respons terhadap reduksi pengetahuan modern, Seyyed Hossein Nasr menawarkan pemulihan *scientia sacra*. Konsep ini menempati posisi sentral dalam pemikirannya karena menjadi dasar bagi hubungan antara ilmu, metafisika, wahyu, dan spiritualitas. *Scientia sacra* tidak identik dengan ilmu agama dalam pengertian disiplin formal, juga bukan sekadar sains modern yang diberi legitimasi ayat-ayat kitab suci. Istilah tersebut menunjuk pada pengetahuan metafisik mengenai Realitas Tertinggi, tingkatan-tingkatan wujud, serta hubungan segala sesuatu dengan

sumber Ilahinya. Karena itu, *scientia sacra* berfungsi sebagai pusat orientasi yang menempatkan berbagai bentuk pengetahuan dalam kesatuan tatanan realitas.²⁰

Nasr membedakan *scientia sacra* dari ilmu-ilmu sakral mengenai kosmos. *Scientia sacra* merupakan pengetahuan tentang Yang Sakral dan prinsip-prinsip metafisik, sedangkan ilmu sakral merupakan ilmu tentang alam yang dikembangkan berdasarkan pandangan dunia tersebut. Perbedaan ini penting karena metafisika tidak bekerja sebagai pengganti fisika, biologi, atau ekologi. Metafisika memberikan kerangka ontologis mengenai kedudukan alam, sedangkan ilmu empiris menjelaskan struktur dan proses yang berlangsung di dalamnya. Dengan demikian, kesakralan suatu ilmu tidak terutama ditentukan oleh objek material yang diteliti, tetapi oleh prinsip, orientasi, dan pandangan tentang realitas yang mendasari kegiatan ilmiah.²¹

Dalam kerangka *scientia sacra*, realitas memiliki susunan hierarkis. Realitas fisik bukan satu-satunya tingkat keberadaan, melainkan bagian dari tatanan yang juga mencakup dimensi psikis, intelektual, dan spiritual. Setiap tingkat tidak berdiri sendiri karena seluruhnya bergantung pada Realitas Absolut sebagai sumber wujud. Pandangan hierarkis ini berbeda dari reduksionisme materialistik yang menjelaskan keseluruhan realitas melalui unsur-unsur fisik. Bagi Nasr, pengakuan terhadap tingkatan realitas memungkinkan ilmu empiris mempertahankan keabsahannya tanpa mengklaim bahwa metode empiris dapat menjelaskan seluruh dimensi eksistensi.²²

Struktur realitas yang bertingkat juga mengandaikan keragaman sumber dan metode pengetahuan. Penginderaan dan eksperimen digunakan untuk mengetahui fenomena fisik. Penalaran diskursif berfungsi mengolah, menghubungkan, dan menjelaskan data. Intelek menangkap prinsip universal serta keterhubungan antara tingkat-tingkat realitas, sedangkan wahyu memberikan pengetahuan dan orientasi yang berasal dari Yang Ilahi. Keempatnya tidak ditempatkan sebagai sumber yang saling bersaing. Konflik muncul ketika salah satunya, terutama pengalaman empiris

²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 119–121; (Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*....., 1–7.

²¹ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 119–143.

²² Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 17–24; Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Arasy Mizan, 2005), 33–45.

atau penalaran diskursif, mengklaim sebagai satu-satunya jalan menuju pengetahuan yang sah.²³

Wahyu dalam pemikiran Nasr tidak berfungsi sebagai kumpulan data ilmiah yang menggantikan penelitian empiris. Wahyu menyediakan kerangka ontologis dan simbolik yang memungkinkan manusia memahami kedudukan dirinya dan alam dalam tatanan penciptaan. Al-Qur'an, misalnya, berulang kali menyebut fenomena alam sebagai *āyāt*, yaitu tanda-tanda yang harus diamati sekaligus direnungkan. Air, tumbuhan, hewan, pergantian malam dan siang, serta keteraturan langit bukan hanya fakta fisik, tetapi juga mengandung makna spiritual. Pengetahuan terhadap alam karenanya memiliki dua gerak: menjelaskan proses yang berlangsung di dalam alam dan membaca makna yang ditunjukkannya.²⁴

Kedudukan intelek juga menjadi unsur penting dalam integrasi tersebut. Bagi Nasr, intelek bukan sekadar kecerdasan individual atau kemampuan melakukan abstraksi. Intelek merupakan pusat pengetahuan yang menghubungkan manusia dengan prinsip universal. Melalui intelek, manusia mampu melihat kesatuan yang mendasari keragaman fenomena. Namun, kemampuan ini tidak dapat berfungsi secara sempurna apabila jiwa dikuasai oleh kepentingan, hasrat, dan orientasi material. Karena itu, proses mengetahui juga menuntut transformasi subjek melalui disiplin spiritual dan penyucian jiwa. Pengetahuan tidak sepenuhnya terpisah dari keadaan moral orang yang mengetahui.²⁵

Keterkaitan antara pengetahuan dan penyucian diri membedakan epistemologi Nasr dari pandangan yang memosisikan subjek sebagai pengamat netral. Dalam sains empiris, objektivitas metodologis tetap diperlukan untuk menghindari dominasi prasangka dan kepentingan pribadi. Namun, pada tingkat metafisik dan spiritual, pengetahuan tidak hanya bergantung pada ketepatan prosedur, tetapi juga kesiapan eksistensial subjek. Keserakahan dan keinginan untuk mendominasi dapat memengaruhi tujuan penggunaan ilmu, meskipun data ilmiahnya benar. Dengan demikian, integrasi rasionalitas dan spiritualitas tidak

²³ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 8–11, 119–124.

²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 21–31.

²⁵ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 143–160; Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 24–30.

hanya berkaitan dengan perluasan sumber pengetahuan, tetapi juga dengan pembentukan karakter manusia yang mengembangkan dan menggunakan ilmu.

Dalam konteks tersebut, integrasi ilmu yang ditawarkan Nasr dapat dipahami melalui tiga dimensi. Pertama, integrasi ontologis, yakni pengakuan bahwa realitas fisik terhubung dengan tingkat wujud yang lebih tinggi dan pada akhirnya bersumber dari Tuhan. Kedua, integrasi epistemologis, yaitu penempatan pengalaman indrawi, penalaran, intelek, dan wahyu sesuai dengan objek serta kapasitasnya masing-masing. Ketiga, integrasi aksiologis, yakni pengarahan ilmu kepada kebijaksanaan, kebaikan, keseimbangan, dan pemeliharaan kehidupan. Ketiga dimensi tersebut menunjukkan bahwa integrasi tidak cukup dilakukan melalui penggabungan kurikulum agama dan sains secara administratif.²⁶

Pada dimensi ontologis, alam tidak dipahami sebagai realitas yang sepenuhnya mandiri. Keberadaan dan keteraturannya bergantung pada prinsip yang melampauinya. Pandangan ini memberikan nilai intrinsik kepada alam karena setiap makhluk menempati kedudukan tertentu dalam tatanan penciptaan. Nilai alam tidak hanya ditentukan oleh manfaatnya bagi manusia. Sekalipun tidak memberikan keuntungan ekonomi langsung, suatu unsur alam tetap memiliki fungsi dalam keseimbangan ekologis dan makna dalam keseluruhan kosmos. Pengakuan ontologis ini membatasi klaim manusia untuk memperlakukan alam secara sewenang-wenang.

Pada dimensi epistemologis, integrasi menolak dua kecenderungan ekstrem. Kecenderungan pertama ialah saintisme, yang membatasi pengetahuan pada sesuatu yang dapat diuji secara empiris. Kecenderungan kedua ialah spiritualisme yang mengabaikan data, penalaran, dan penelitian ilmiah. Nasr memang lebih banyak mengkritik kecenderungan pertama, tetapi kerangka integrasinya juga tidak membenarkan pengabaian terhadap ilmu empiris. Klaim tentang kerusakan hutan, pencemaran, perubahan iklim, atau kepunahan spesies tetap harus didasarkan pada data ilmiah yang dapat diverifikasi. Spiritualitas menentukan orientasi moral dalam merespons data tersebut, bukan menggantikan proses pembuktiannya.

Pada dimensi aksiologis, ilmu tidak dianggap bebas dari nilai. Pemilihan objek penelitian, pendanaan, pengembangan teknologi, dan penggunaan hasil ilmu

²⁶ Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, 45–65; Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 17–24.

selalu melibatkan tujuan tertentu. Teknologi yang sama dapat digunakan untuk meningkatkan kesejahteraan atau memperluas eksploitasi. Oleh sebab itu, pertanyaan ilmiah mengenai apa yang dapat dilakukan harus disertai pertanyaan etis mengenai apa yang seharusnya dilakukan. *Scientia sacra* memberikan orientasi agar kemampuan ilmiah berada di bawah prinsip keadilan, keseimbangan, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap tatanan ciptaan.²⁷

Konsep integrasi Nasr memiliki titik temu dengan rekonstruksi ilmu yang dikembangkan Mulyadhi Kartanegara. Keduanya menolak dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum serta mengakui realitas sebagai kesatuan yang memiliki berbagai tingkat. Kartanegara menegaskan bahwa integrasi ilmu tidak cukup dilakukan dengan menempelkan dalil keagamaan pada teori ilmiah. Integrasi harus menjangkau aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Kesamaan ini memperlihatkan bahwa kritik Nasr terhadap sains modern dapat dikembangkan dalam diskursus keilmuan Islam Indonesia tanpa harus mengabaikan kekhasan metode setiap disiplin.²⁸

Meskipun demikian, *scientia sacra* menghadapi persoalan ketika diterjemahkan ke dalam praktik ilmiah dan kebijakan. Konsep seperti hierarki wujud, intuisi intelektual, dan makna simbolik alam tidak mudah dioperasionalkan dalam penelitian empiris. Selain itu, klaim mengenai pengetahuan sakral dapat disalahgunakan apabila otoritas tertentu merasa memiliki satu-satunya penafsiran yang benar tentang kehendak Tuhan. Karena itu, penerapannya harus disertai keterbukaan terhadap pengujian ilmiah, dialog antardisiplin, dan kesadaran bahwa penafsiran manusia terhadap wahyu serta alam tetap memiliki keterbatasan.

Keterbatasan tersebut tidak menghilangkan nilai filosofis *scientia sacra*. Kontribusi utamanya bukan menyediakan metode teknis baru bagi ilmu lingkungan, melainkan mengoreksi asumsi mengenai realitas, manusia, dan tujuan ilmu. Ia mengingatkan bahwa pengetahuan yang benar secara teknis belum tentu digunakan secara bijaksana. Sains dapat menjelaskan konsekuensi suatu tindakan, tetapi keputusan mengenai batas eksploitasi, distribusi risiko, dan tanggung jawab antargenerasi membutuhkan pertimbangan etis. Dalam hal ini, spiritualitas

²⁷ Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 133–145.

²⁸ Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, 21–29, 45–65.

menyediakan orientasi makna dan tanggung jawab, sedangkan rasionalitas memberikan perangkat analitis untuk menerjemahkannya ke dalam tindakan.

Dengan demikian, integrasi rasionalitas dan spiritualitas dalam pemikiran Nasr bukan hubungan paralel antara dua jenis ilmu yang berdiri sendiri. Integrasi tersebut menempatkan *reason* dalam cakupan *intellect*, ilmu empiris dalam horizon metafisika, serta penggunaan pengetahuan dalam orientasi etis-transenden. Rekonstruksi epistemologis ini mengubah hubungan manusia dengan alam. Alam tidak lagi dipandang semata-mata sebagai objek yang diketahui dan dikuasai, tetapi sebagai realitas bermakna yang harus dibaca, dihormati, dan dijaga. Dari dasar inilah *scientia sacra* berkembang menjadi kosmologi teofanik dan etika ekologis.

Dari Kosmologi Teofanik menuju Etika Ekologis

Integrasi rasionalitas dan spiritualitas dalam *scientia sacra* membawa konsekuensi terhadap cara manusia memahami alam. Alam tidak lagi dipandang hanya sebagai kumpulan materi yang bekerja berdasarkan hukum mekanis, tetapi sebagai kosmos yang memiliki keteraturan, tingkatan, dan makna. Dalam kerangka metafisika Nasr, kosmos merupakan *theophany*, yaitu penampakan tanda-tanda, kualitas, dan kebijaksanaan Ilahi melalui tatanan ciptaan. Konsep tersebut menjadi penghubung antara epistemologi sakral dan etika ekologis karena cara manusia mengetahui alam menentukan cara manusia memperlakukannya.²⁹

Konsep *theophany* tidak berarti bahwa Tuhan identik dengan alam. Nasr tetap membedakan secara tegas antara Tuhan sebagai Realitas Absolut dan alam sebagai ciptaan yang bergantung kepada-Nya. Alam bukan Tuhan, tetapi keberadaan, keteraturan, keindahan, dan keragamannya menunjukkan kualitas-kualitas Ilahi. Karena itu, memandang alam sebagai *theophany* berbeda dari panteisme yang meleburkan perbedaan antara Tuhan dan dunia. Kosmologi teofanik justru mempertahankan transendensi Tuhan sekaligus mengakui bahwa ciptaan mengandung tanda-tanda yang mengarahkan manusia kepada-Nya.³⁰

²⁹ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*....., 133–135; Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1990), 9.

³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), 3–7.

Pandangan tersebut memiliki landasan dalam konsep Al-Qur'an mengenai alam sebagai *āyāt*. Istilah *āyah* tidak hanya digunakan untuk menunjuk bagian-bagian teks Al-Qur'an, tetapi juga fenomena kosmis yang memperlihatkan kekuasaan dan kebijaksanaan Tuhan. Pergantian malam dan siang, turunnya hujan, kehidupan tumbuhan, keragaman hewan, serta keteraturan langit menjadi tanda bagi manusia yang menggunakan akalanya. Alam dengan demikian dapat dipahami sebagai kitab kosmis yang harus dibaca bersama kitab yang diwahyukan. Keduanya berasal dari sumber yang sama sehingga tidak seharusnya ditempatkan dalam hubungan yang saling bertentangan.³¹

Al-Qur'an juga menggambarkan bahwa seluruh ciptaan memuji dan bertasbih kepada Allah, meskipun manusia tidak selalu memahami cara tasbih tersebut. Q.S. al-Isrā' [17]: 44 menyatakan bahwa tidak ada sesuatu pun kecuali bertasbih dengan memuji-Nya. Ayat ini memberikan makna religius kepada keberadaan makhluk nonmanusia. Alam tidak sepenuhnya pasif atau kehilangan nilai di hadapan Tuhan. Setiap makhluk menempati kedudukan tertentu dalam tatanan ciptaan dan menjalankan bentuk ketundukannya sendiri. Konsekuensinya, nilai alam tidak hanya bergantung pada kegunaannya bagi manusia.

Kosmologi teofanik mengoreksi pandangan antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pemilik mutlak alam. Nasr tidak menolak kedudukan khusus manusia, tetapi menafsirkan kedudukan tersebut sebagai amanah yang mengandung tanggung jawab. Dalam tradisi Islam, manusia disebut sebagai khalifah di bumi. Kedudukan khalifah bukan legitimasi untuk melakukan dominasi tanpa batas, melainkan mandat untuk menjaga tatanan yang tidak diciptakan oleh manusia. Kekuasaan manusia terhadap alam bersifat turunan dan terbatas karena kepemilikan mutlak tetap berada pada Tuhan.³²

Pemahaman tersebut juga mengandung koreksi terhadap penafsiran khalifah yang terlalu berpusat pada penguasaan. Kemampuan akal dan teknologi memang memungkinkan manusia mengelola serta mengubah lingkungan. Namun, kemampuan tersebut tidak dengan sendirinya memberikan pembenaran moral bagi semua bentuk perubahan. Tindakan manusia harus mempertimbangkan

³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 21–31.

³² Nasr, *Man and Nature*, 21–22.

keseimbangan ekosistem, keberlangsungan makhluk lain, hak generasi mendatang, dan batas regenerasi alam. Dengan demikian, tanggung jawab khalifah tidak diukur dari besarnya kemampuan mengendalikan alam, tetapi dari kebijaksanaan dalam membatasi penggunaan kemampuan tersebut.

Hubungan antara kosmologi teofanik dan etika ekologis dapat dijelaskan melalui sejumlah prinsip. Prinsip pertama adalah kesakralan alam. Kesakralan tidak berarti bahwa setiap unsur alam harus dibiarkan tanpa pemanfaatan. Manusia tetap membutuhkan air, makanan, lahan, energi, dan berbagai unsur alam untuk mempertahankan kehidupan. Akan tetapi, pemanfaatan tersebut harus berlangsung dengan kesadaran bahwa alam bukan materi tanpa nilai. Kesakralan berfungsi sebagai batas moral yang mencegah pemanfaatan berubah menjadi eksploitasi.³³

Prinsip kedua adalah keseimbangan. Alam merupakan tatanan hubungan yang saling bergantung. Perubahan pada satu unsur dapat memengaruhi unsur lainnya. Dalam bahasa keagamaan, keteraturan tersebut dapat dihubungkan dengan konsep *mīzān* atau keseimbangan ciptaan. Etika ekologis tidak hanya menuntut manusia menghindari kerusakan langsung, tetapi juga mempertimbangkan akibat kumulatif dan jangka panjang dari tindakannya. Pola produksi dan konsumsi yang menghabiskan sumber daya lebih cepat daripada kemampuan alam memulihkannya bertentangan dengan prinsip keseimbangan.

Prinsip ketiga adalah pembatasan diri. Nasr menghubungkan kerusakan ekologis dengan hasrat manusia modern yang terus memperluas produksi dan konsumsi. Teknologi memungkinkan kebutuhan dan keinginan dipenuhi dalam skala yang belum pernah terjadi sebelumnya, tetapi tidak memberikan ukuran mengenai kapan manusia harus berhenti. Spiritualitas memberikan disiplin batin agar kebebasan tidak berubah menjadi pemuasan keinginan tanpa batas. Dalam perspektif ini, pengendalian diri, kesederhanaan, dan penolakan terhadap pemborosan merupakan bagian dari tanggung jawab ekologis.³⁴

Prinsip keempat adalah rasa syukur. Alam yang dipahami sebagai pemberian dan tanda Ilahi tidak dapat diperlakukan sebagai milik yang diperoleh sepenuhnya melalui kekuatan manusia. Rasa syukur mengubah pola hubungan dari kepemilikan

³³ Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 133–145.

³⁴ Nasr, *Man and Nature*, 3–9; Nasr, *Religion and the Order of Nature*, 4–6.

menuju penerimaan yang disertai tanggung jawab. Pemanfaatan alam tetap dimungkinkan, tetapi harus disertai pemeliharaan dan kesediaan mengembalikan keseimbangan yang terganggu. Syukur dengan demikian tidak berhenti sebagai sikap batin, melainkan diwujudkan melalui penggunaan sumber daya secara wajar dan pencegahan kerusakan.

Prinsip kelima adalah tanggung jawab yang melampaui kepentingan individual. Krisis ekologis terjadi melalui akumulasi tindakan pribadi, korporasi, lembaga, dan negara. Karena itu, etika ekologis tidak dapat dibatasi pada kesalehan individual, seperti menghemat air atau mengurangi sampah. Kesadaran spiritual harus diwujudkan dalam tata kelola ekonomi, kebijakan pembangunan, pendidikan, dan pengaturan teknologi. Tanpa transformasi struktural, seruan moral kepada individu berisiko mengalihkan perhatian dari pihak yang memiliki kekuasaan lebih besar dalam mengelola serta mengeksploitasi sumber daya alam.

Kelima prinsip tersebut memperlihatkan bahwa spiritualitas ekologis bukan pengganti pengetahuan ilmiah dan kebijakan publik. Penghormatan terhadap kesakralan alam membutuhkan informasi yang akurat mengenai kondisi ekosistem. Prinsip keseimbangan memerlukan penelitian mengenai daya dukung lingkungan. Pembatasan eksploitasi memerlukan regulasi, pengawasan, dan penegakan hukum. Demikian pula, tanggung jawab antargenerasi harus diterjemahkan ke dalam perencanaan pembangunan jangka panjang. Spiritualitas memberikan alasan moral bagi tindakan, sementara sains dan kebijakan menyediakan sarana pelaksanaannya.

Di sinilah hubungan antara *scientia sacra* dan etika ekologis menjadi lebih jelas. *Scientia sacra* mengubah cara manusia mengetahui alam melalui pengakuan terhadap dimensi metafisiknya. Kosmologi teofanik kemudian mengubah status alam dari objek material menjadi ciptaan bermakna. Perubahan ontologis tersebut melahirkan tuntutan etis berupa penghormatan, keseimbangan, pembatasan diri, rasa syukur, dan tanggung jawab. Etika ekologis Nasr dengan demikian bukan seperangkat aturan yang ditambahkan dari luar, tetapi konsekuensi dari pandangan tentang realitas.

Penelitian mengenai ekofilosofi Nasr umumnya menegaskan bahwa krisis lingkungan merupakan manifestasi dari krisis spiritual manusia modern.³⁵ Kajian tentang ekosufisme juga menunjukkan bahwa hubungan Tuhan, manusia, dan alam dapat membentuk orientasi moral yang berbeda dari antroposentrisme eksploitatif.³⁶ Akan tetapi, spiritualitas tidak boleh dibatasi pada pengalaman personal yang tidak berhubungan dengan struktur sosial. Apabila alam benar-benar dipahami sebagai *theophany*, maka aktivitas ekonomi dan politik yang merusaknya juga harus menjadi objek kritik etis. Kesadaran spiritual perlu memiliki dimensi publik.

Terdapat pula keterbatasan yang perlu diperhatikan. Konsep alam sebagai *theophany* dapat memberikan motivasi religius yang kuat, tetapi tidak dengan sendirinya menentukan kebijakan tertentu. Orang-orang yang sama-sama meyakini kesakralan alam dapat berbeda dalam menentukan batas pertambangan, pembangunan bendungan, pembukaan lahan, atau penggunaan energi. Pengetahuan metafisik harus berdialog dengan data ilmiah, kondisi sosial, kebutuhan masyarakat, serta prinsip keadilan. Tanpa dialog tersebut, kosmologi sakral dapat berhenti sebagai gagasan ideal yang tidak mampu menyelesaikan konflik ekologis konkret.

Selain itu, pemulihan kesakralan alam tidak berarti mengidealkan seluruh masyarakat tradisional atau menolak setiap bentuk teknologi modern. Tradisi dapat mengandung kebijaksanaan ekologis, tetapi juga dapat berubah dan memiliki praktik yang tidak selalu berkelanjutan. Teknologi modern juga tidak seluruhnya bersifat destruktif karena dapat digunakan untuk energi terbarukan, pemulihan ekosistem, pengolahan limbah, dan pemantauan kerusakan lingkungan. Persoalan utamanya terletak pada tujuan, skala, kepemilikan, dan orientasi penggunaan teknologi.

Dengan demikian, etika ekologis yang diturunkan dari pemikiran Nasr perlu mempertahankan dua dimensi sekaligus. Dimensi pertama adalah transformasi kesadaran, yaitu pemulihan kemampuan manusia melihat alam sebagai ciptaan

³⁵ Md. Abu Sayem, "The Eco-Philosophy of Seyyed Hossein Nasr: Spiritual Crisis and Environmental Degradation," *Islamic Studies* 58, no. 2 (2019): 271–295.

³⁶ Reni Dian Anggraini dan Ratu Vina Rohmatika, "Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr," *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 16, no. 2 (2021): 1–30, <https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9971>.

yang sakral dan bermakna. Dimensi kedua adalah transformasi tindakan, yakni penerjemahan kesadaran tersebut ke dalam pembatasan konsumsi, pengelolaan teknologi, pendidikan ekologis, serta kebijakan yang melindungi keseimbangan alam. Pemisahan keduanya akan menghasilkan kelemahan: spiritualitas tanpa tindakan menjadi romantisisme, sedangkan tindakan teknis tanpa perubahan paradigma akan tetap terjebak dalam rasionalitas eksploitatif.

Kosmologi teofanik akhirnya mengubah definisi kemajuan. Kemajuan tidak semata-mata diukur berdasarkan pertumbuhan produksi, kemampuan teknologi, atau besarnya penguasaan manusia terhadap alam. Kemajuan harus dinilai berdasarkan kemampuan manusia memenuhi kebutuhan tanpa menghancurkan tatanan kehidupan yang menopangnya. Dalam perspektif Nasr, peradaban yang maju secara teknologi tetapi merusak keseimbangan kosmis menunjukkan kemiskinan spiritual. Karena itu, integrasi rasionalitas dan spiritualitas mengarahkan ilmu kepada bentuk kemajuan yang sekaligus ilmiah, etis, dan bertanggung jawab secara ekologis.

Relevansi dan Batas Penerapan Pemikiran Nasr di Indonesia

Relevansi pemikiran Seyyed Hossein Nasr bagi Indonesia tidak terutama terletak pada kemampuannya menyediakan solusi teknis terhadap kerusakan lingkungan. Nasr tidak merumuskan metode pengelolaan hutan, sistem pengolahan limbah, atau model kebijakan energi tertentu. Kontribusinya berada pada tingkat yang lebih mendasar, yaitu mengoreksi pandangan dunia yang menentukan cara manusia mengetahui, menilai, dan memperlakukan alam. Kerangka ini penting bagi Indonesia karena pembangunan ekonomi dan pemanfaatan sumber daya alam kerap menempatkan pertumbuhan material sebagai ukuran utama kemajuan, sedangkan pertimbangan ekologis, sosial, dan spiritual berada pada posisi sekunder.³⁷

Kajian Wasil dan Muizudin menunjukkan bahwa ekoteologi Nasr dapat digunakan untuk membaca krisis ekologi di Indonesia sebagai persoalan yang melampaui kerusakan fisik. Eksploitasi alam berkaitan dengan cara manusia memahami kedudukannya dalam tatanan penciptaan. Ketika manusia memandang

³⁷ Wasil dan Muizudin, "Ekoteologi dalam Menyikapi Krisis Ekologi di Indonesia Perspektif Seyyed Hossein Nasr," *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 22, no. 1 (2023): 179–202, <https://doi.org/10.15408/ref.v22i1.31403>.

dirinya sebagai penguasa mutlak dan alam sebagai komoditas, kerusakan ekologis memperoleh legitimasi melalui bahasa pembangunan dan kemajuan. Sebaliknya, pandangan mengenai alam sebagai realitas sakral dapat membatasi orientasi antroposentris dan mendorong tanggung jawab yang lebih luas terhadap makhluk lain serta generasi mendatang.³⁸

Penerapan pemikiran Nasr di Indonesia dapat dikembangkan dalam tiga wilayah. Pertama, integrasi rasionalitas dan spiritualitas perlu diterapkan dalam pendidikan. Pendidikan lingkungan sering disampaikan sebagai pengetahuan mengenai pencemaran, perubahan iklim, konservasi, dan pengelolaan sampah. Pengetahuan tersebut diperlukan, tetapi belum selalu membentuk hubungan moral antara peserta didik dan alam. Kerangka Nasr memungkinkan pendidikan lingkungan tidak hanya membicarakan mekanisme kerusakan, tetapi juga mengembangkan kesadaran bahwa alam memiliki nilai yang melampaui kegunaan ekonominya.

Integrasi dalam pendidikan bukan berarti mengganti pelajaran sains dengan penjelasan keagamaan atau menempelkan ayat Al-Qur'an pada setiap teori ilmiah. Pendekatan semacam itu justru dapat mengaburkan perbedaan metode antara sains dan agama. Integrasi harus dilakukan pada tingkat ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Pada tingkat ontologis, peserta didik diperkenalkan kepada alam sebagai tatanan kehidupan yang saling berhubungan. Pada tingkat epistemologis, pengamatan dan penelitian ilmiah dipadukan dengan refleksi filosofis serta keagamaan. Pada tingkat aksiologis, pengetahuan diarahkan untuk membentuk tanggung jawab ekologis dan kemampuan menilai dampak penggunaan teknologi.³⁹

Pendidikan yang demikian dapat diterapkan melalui pembelajaran lintas disiplin. Data mengenai pencemaran sungai, misalnya, dipelajari melalui kimia dan biologi, sedangkan dampaknya terhadap masyarakat ditelaah melalui ilmu sosial. Filsafat membantu peserta didik memeriksa asumsi tentang hubungan manusia dan alam, sementara agama memberikan orientasi mengenai amanah, keseimbangan, larangan merusak, dan tanggung jawab kepada Tuhan. Setiap disiplin

³⁸ Wasil dan Muizudin, "Ekoteologi dalam Menyikapi Krisis Ekologi," 180–198.

³⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Arasy Mizan, 2005), 45–65; Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika Keilmuan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 92–107.

mempertahankan metodenya, tetapi diarahkan kepada pemahaman dan tujuan yang saling berhubungan. Inilah bentuk integrasi yang lebih mendekati *scientia sacra* daripada sekadar penggabungan administratif antara mata pelajaran agama dan sains.

Kedua, pemikiran Nasr relevan bagi evaluasi paradigma pembangunan dan tata kelola lingkungan. Kebijakan lingkungan membutuhkan data, regulasi, teknologi, serta perhitungan ekonomi. Namun, keputusan mengenai pemanfaatan alam tidak pernah sepenuhnya teknis. Penetapan kawasan pertambangan, pembukaan hutan, penggunaan air, pembangunan industri, dan pemilihan sumber energi selalu melibatkan pertanyaan mengenai pihak yang menerima manfaat, pihak yang menanggung kerusakan, serta batas risiko yang dapat diterima. Karena itu, keputusan ekologis sekaligus merupakan keputusan etis.

Kosmologi teofanik Nasr dapat berfungsi sebagai dasar kritik terhadap kebijakan yang hanya menghitung keuntungan ekonomi jangka pendek. Jika alam memiliki nilai intrinsik sebagai bagian dari tatanan ciptaan, kerusakan tidak dapat dibenarkan hanya karena menghasilkan pertumbuhan ekonomi. Pertimbangan kebijakan harus memasukkan keberlanjutan ekosistem, hak masyarakat yang terdampak, kehidupan makhluk nonmanusia, dan kepentingan generasi mendatang. Dalam hal ini, spiritualitas tidak menggantikan analisis dampak lingkungan, tetapi memperluas horizon moral yang digunakan untuk menilai hasil analisis tersebut.

Pandangan Nasr juga mengoreksi anggapan bahwa semua persoalan ekologis dapat diselesaikan melalui inovasi teknologi. Teknologi diperlukan untuk meningkatkan efisiensi energi, mengolah limbah, memantau kerusakan hutan, dan memulihkan ekosistem. Akan tetapi, peningkatan efisiensi tidak selalu mengurangi eksploitasi jika kebutuhan dan konsumsi terus berkembang tanpa batas. Tanpa pembatasan diri dan perubahan orientasi pembangunan, teknologi yang lebih efisien dapat digunakan untuk memperluas produksi. Karena itu, transformasi ekologis membutuhkan perubahan perangkat teknis sekaligus perubahan tujuan sosial yang mengarahkan penggunaannya.⁴⁰

⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1990), 3–9; Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), 4–6.

Ketiga, gagasan Nasr dapat dikembangkan melalui kehidupan sosial-keagamaan. Indonesia memiliki masjid, pesantren, majelis taklim, organisasi keagamaan, serta lembaga pendidikan Islam yang dapat membentuk kesadaran ekologis masyarakat. Isu lingkungan dapat ditempatkan sebagai bagian dari tanggung jawab keagamaan, bukan sekadar persoalan tambahan di luar ibadah. Menjaga kebersihan, mengurangi pemborosan air, mengelola sampah, melindungi sumber mata air, dan merawat pepohonan dapat dimaknai sebagai bentuk pemeliharaan amanah penciptaan.

Akan tetapi, penerapan tersebut harus melampaui dakwah yang hanya menekankan perilaku individual. Kerusakan lingkungan tidak seluruhnya disebabkan oleh kurangnya kesadaran pribadi. Ia juga berkaitan dengan pola produksi, kepentingan ekonomi, ketimpangan kekuasaan, lemahnya pengawasan, dan keputusan institusional. Karena itu, organisasi keagamaan tidak cukup hanya mengajak masyarakat membuang sampah pada tempatnya. Mereka juga perlu mengembangkan pendidikan publik, advokasi kebijakan, pengelolaan lembaga yang ramah lingkungan, dan keberanian moral untuk mengkritik praktik ekonomi yang merusak kehidupan.

Selain lembaga keagamaan, beragam tradisi lokal di Indonesia dapat menjadi mitra dialog bagi kosmologi Nasr. Sejumlah komunitas memiliki aturan adat, ritual, dan pengetahuan lokal yang membatasi pemanfaatan hutan, air, tanah, atau wilayah tertentu. Praktik tersebut menunjukkan bahwa relasi manusia dengan alam tidak selalu dibangun berdasarkan kepemilikan dan eksploitasi. Alam dapat dipahami sebagai ruang kehidupan bersama yang mengandung ikatan antargenerasi dan tanggung jawab komunal. Kerangka Nasr membantu menjelaskan dasar filosofis dari pandangan semacam ini melalui hubungan antara kesakralan, keteraturan kosmis, dan pembatasan diri.

Namun, tradisi lokal tidak boleh diromantisasi sebagai sesuatu yang selalu harmonis dengan lingkungan. Tradisi dapat mengalami perubahan, dipengaruhi kepentingan ekonomi, atau digunakan secara selektif oleh pihak tertentu. Selain itu, tidak semua praktik tradisional sesuai dengan pengetahuan ekologis kontemporer. Karena itu, dialog antara spiritualitas, tradisi lokal, dan sains harus tetap bersifat kritis. Pengetahuan lokal menyediakan pengalaman kontekstual, sains memberikan

pengujian empiris, sedangkan etika dan agama membantu merumuskan tujuan serta batas tindakan.

Penerapan pemikiran Nasr juga menghadapi persoalan pluralitas. Masyarakat Indonesia terdiri atas berbagai agama, tradisi, dan pandangan filosofis. Konsep *scientia sacra* tidak dapat diterapkan melalui pemaksaan satu formulasi metafisik dalam kebijakan publik. Nilai-nilai yang diturunkan darinya perlu diterjemahkan ke dalam bahasa etis yang dapat dibagikan secara luas, seperti tanggung jawab, keadilan ekologis, keberlanjutan, penghormatan terhadap kehidupan, dan perlindungan generasi mendatang. Sumber motivasinya dapat berbeda, tetapi tindakan bersama tetap dapat dibangun melalui tujuan ekologis yang disepakati.

Keterbatasan berikutnya terdapat pada karakter pemikiran Nasr yang lebih kuat sebagai kritik filosofis daripada panduan operasional. Nasr mampu menjelaskan hubungan antara krisis spiritual, desakralisasi pengetahuan, dan kerusakan lingkungan, tetapi tidak menguraikan secara terperinci cara menangani konflik kepentingan dalam pengelolaan sumber daya. Ia juga tidak banyak membahas bagaimana kekuatan korporasi, ketimpangan ekonomi, dan struktur politik memengaruhi eksploitasi alam. Oleh sebab itu, pemikirannya perlu dipertemukan dengan analisis ekonomi-politik dan keadilan lingkungan.⁴¹

Pertemuan tersebut penting agar tanggung jawab ekologis tidak dibebankan secara tidak proporsional kepada individu dan masyarakat kecil. Ajakan untuk hidup sederhana akan kehilangan daya kritis apabila tidak disertai evaluasi terhadap pihak yang melakukan eksploitasi dalam skala besar. Etika ekologis harus membedakan tingkat kekuasaan dan tanggung jawab setiap aktor. Individu bertanggung jawab terhadap pola konsumsi, tetapi perusahaan dan negara memiliki tanggung jawab lebih besar karena keputusan mereka memengaruhi wilayah, sumber daya, dan kehidupan masyarakat secara luas.

Selain itu, kritik Nasr terhadap sains modern perlu diterapkan secara selektif. Sains modern bukan bangunan tunggal yang sepenuhnya materialistik. Di dalamnya berkembang ekologi, ilmu iklim, konservasi, dan berbagai pendekatan interdisipliner yang mengakui keterhubungan sistem kehidupan. Temuan-temuan

⁴¹ Amril dan Rahmad Tri Hadi, "Krisis Identitas Manusia dan Ekologi Modern dalam Perspektif Eko-Filosofi Seyyed Hossein Nasr," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 7, no. 2 (2024): 243–262, <https://doi.org/10.14421/lijid.v7i2.5368>.

ilmiah tersebut justru diperlukan untuk mengenali batas ekologis yang tidak selalu dapat diketahui melalui refleksi spiritual. Karena itu, kontribusi Nasr akan lebih produktif apabila digunakan untuk mengkritik saintisme dan orientasi eksploitatif, bukan untuk menolak sains modern secara keseluruhan.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, penerapan pemikiran Nasr di Indonesia dapat dirumuskan sebagai integrasi kritis. Integrasi ini mempertahankan sains empiris sebagai dasar untuk memahami kondisi lingkungan, menggunakan spiritualitas sebagai sumber orientasi moral, dan melibatkan analisis sosial untuk mengenali struktur kekuasaan yang menyebabkan kerusakan. Ketiganya kemudian diterjemahkan melalui pendidikan, kebijakan, dan tindakan komunitas. Model tersebut menghindari dua reduksi sekaligus: reduksi teknokratis yang mengabaikan nilai dan reduksi spiritualistik yang mengabaikan data serta struktur sosial.

Dengan demikian, relevansi Nasr bagi Indonesia bukan terletak pada penerapan literal seluruh bangunan filsafat perennialnya. Relevansinya terdapat pada tiga koreksi mendasar: ilmu harus ditempatkan dalam tanggung jawab etis, alam harus diakui memiliki nilai yang melampaui kepentingan ekonomi, dan kemampuan manusia menguasai alam harus dibatasi oleh kesadaran mengenai tatanan kehidupan yang lebih luas. Ketiga koreksi tersebut dapat memperkaya pendidikan, kebijakan publik, serta gerakan sosial-keagamaan. Namun, efektivitasnya bergantung pada kemampuan menerjemahkan kosmologi sakral menjadi tindakan yang empiris, institusional, inklusif, dan berkeadilan.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa krisis lingkungan dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr berakar pada persoalan epistemologis yang lebih mendasar daripada kesalahan teknis dalam pengelolaan alam. Reduksi *intellect* menjadi *reason* menyebabkan pengetahuan dibatasi pada realitas empiris, kuantitatif, dan instrumental. Pembatasan tersebut memutus hubungan alam dari dasar metafisiknya, melahirkan desakralisasi pengetahuan, dan mengubah kosmos menjadi objek material yang dapat dikuasai. Dengan demikian, Nasr tidak menolak rasionalitas atau sains modern secara keseluruhan. Kritiknya diarahkan kepada saintisme dan rasionalitas instrumental yang menjadikan metode empiris sebagai

satu-satunya sumber pengetahuan serta memisahkan kemampuan ilmiah dari tanggung jawab etis.

Sebagai alternatif, Nasr menawarkan *scientia sacra* yang menempatkan *reason* dalam cakupan *intellect* serta menghubungkan pengetahuan empiris dengan wahyu, metafisika, dan orientasi spiritual. Integrasi tersebut bukan pencampuran metode sains dengan doktrin agama, melainkan penataan hierarkis sumber, metode, dan tujuan pengetahuan. Sains empiris tetap digunakan untuk menjelaskan struktur dan proses alam, sedangkan intelek, wahyu, dan metafisika memberikan orientasi mengenai makna, batas, dan tanggung jawab penggunaan ilmu. Kebaruan artikel ini terletak pada rekonstruksi hubungan antara reduksi intelek, desakralisasi pengetahuan, objektifikasi alam, dan krisis ekologis. Etika ekologis Nasr dengan demikian bukan sekadar tambahan moral terhadap sains, tetapi konsekuensi dari rekonstruksi epistemologis mengenai cara manusia mengetahui realitas.

Melalui kosmologi teofanik, alam dipahami sebagai ciptaan yang menampakkan tanda-tanda dan kualitas Ilahi tanpa mengidentikkan alam dengan Tuhan. Pandangan ini mengubah kedudukan alam dari objek material menjadi realitas bermakna yang memiliki nilai melampaui kegunaannya bagi manusia. Dari kerangka tersebut lahir prinsip kesakralan alam, keseimbangan, pembatasan diri, rasa syukur, dan tanggung jawab. Manusia sebagai khalifah tidak memperoleh hak untuk menguasai alam secara mutlak, tetapi menerima amanah untuk menjaga tatanan penciptaan. Integrasi rasionalitas dan spiritualitas karena itu mengarahkan ilmu dari dominasi menuju pemeliharaan serta dari eksploitasi menuju tanggung jawab ekologis.

Dalam konteks Indonesia, pemikiran Nasr dapat dikembangkan melalui pendidikan lintas disiplin, evaluasi etis terhadap kebijakan pembangunan, dan penguatan peran lembaga sosial-keagamaan dalam pelestarian lingkungan. Namun, spiritualitas tidak dapat menggantikan data ilmiah, regulasi, teknologi, atau analisis terhadap struktur ekonomi-politik yang menyebabkan kerusakan. Pemikiran Nasr juga memiliki keterbatasan karena lebih kuat sebagai kritik filosofis daripada pedoman operasional dan terkadang menggambarkan sains modern secara terlalu seragam. Oleh karena itu, penerapannya memerlukan integrasi kritis antara sains empiris, orientasi spiritual, keadilan ekologis, dan kebijakan publik. Kontribusi

utama Nasr akhirnya terletak pada penegasan bahwa penyelesaian krisis lingkungan tidak hanya membutuhkan teknologi yang lebih baik, tetapi juga perubahan mendasar dalam cara manusia memahami ilmu, alam, dan kedudukannya di dalam tatanan kehidupan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika Keilmuan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Amril, dan Rahmad Tri Hadi. “Krisis Identitas Manusia dan Ekologi Modern dalam Perspektif Eko-Filosofi Seyyed Hossein Nasr.” *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 7, no. 2 (2024): 243–262. <https://doi.org/10.14421/lijid.v7i2.5368>.
- Anggraini, Reni Dian, dan Ratu Vina Rohmatika. “Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr.” *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 16, no. 2 (2021): 1–30. <https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9971>.
- Faturohman, Ari Rizal. “Krisis Modernitas dan Sains dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr.” *Jurnal Riset Agama* 2, no. 3 (2022): 734–750. <https://doi.org/10.15575/jra.v2i3.17651>.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Arasy Mizan, 2005.
- Maimun, Ach. *Seyyed Hossein Nasr: Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- . *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Unwin Paperbacks, 1990.
- . *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1996.
- . *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- . *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993.

- Nurahyan, Muhammad Faiz. “Eksistensi Tradisi Islam di Tengah Modernitas Perspektif Seyyed Hossein Nasr.” *Paradigma: Jurnal Kalam dan Filsafat* 6, no. 2 (2024): 139–162. <https://doi.org/10.15408/paradigma.v6i02.37173>.
- Saniotis, Aboudou. “Muslims and Ecology: Fostering Islamic Environmental Ethics.” *Contemporary Islam* 6, no. 2 (2012): 155–171. <https://doi.org/10.1007/s11562-011-0173-8>.
- Sayem, Md. Abu. “The Eco-Philosophy of Seyyed Hossein Nasr: Spiritual Crisis and Environmental Degradation.” *Islamic Studies* 58, no. 2 (2019): 271–295.
- . “Religions and Environmental Ethics: A Comparative Study of John B. Cobb, Jr. and Seyyed Hossein Nasr.” *Australian Journal of Islamic Studies* 4, no. 3 (2019): 34–50. <https://doi.org/10.55831/ajis.v4i3.159>.
- . “Seyyed Hossein Nasr’s Works on Environmental Issues: A Survey.” *Islamic Studies* 58, no. 3 (2019): 439–451. <https://doi.org/10.52541/isiri.v58i3.724>.
- Sayem, Md. Abu, dan Seyyed Hossein Nasr. “Religious Perspectives on Environmental Issues: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr.” *Islamic Studies* 59, no. 2 (2020): 255–268.
- Vella, Nurul Khoirona Seci, dan Derry Ahmad Rizal. “Ekoteologi dalam Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan Relasi Agama-Masyarakat.” *Al-I’timad: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Islam* 2, no. 2 (2024): 155–170. <https://doi.org/10.35878/alitimad.v2i2.1320>.
- Wasil, dan Muizudin. “Ekoteologi dalam Menyikapi Krisis Ekologi di Indonesia Perspektif Seyyed Hossein Nasr.” *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 22, no. 1 (2023): 179–202. <https://doi.org/10.15408/ref.v22i1.31403>.