

TRADISI *HARMONY IN NATURE* DALAM AL-QUR'AN

Nur Arfiyah Febriani

Institut PTIQ Jakarta

Jl. Batan 1 No. 2, Lebakbulus (+62-21) 7690901 Jakarta 12440

E-mail: royyana12@yahoo.com

HP. +62-81574008123

Abstract: The controversy about the causes of the environment damage is spread out nowadays. The root of this problem is the people's ideology about nature which is very stiff. Anthropocentrism people legitimate their action in natural exploitation. Meanwhile, if it is analyzed comprehensively, there are 800 verses of *kawniyah* verses in al-Qur'an that are related to the universe. This article tries to explore the verses which explain the ideal concept of interaction patterns and interconnection between man and the ecosystem. This paper shows that harmony-in nature vision of al-Qur'an possesses an eco-humanist theology.

Abstrak: Kontroversi mengenai berbagai macam faktor penyebab kerusakan lingkungan dewasa ini semakin merebak. Akar permasalahan dari isu kerusakan lingkungan diakibatkan ideologi manusia mengenai alam/ lingkungan yang masih sangat rigid. Penganut antroposentris melegitimasi aksi mereka dalam mengeksploitasi alam. Padahal, jika dianalisis lebih komprehensif, di dalam al-Qur'an terdapat 800 ayat mengenai ayat-ayat *kawniyah/* ayat yang berhubungan dengan alam raya. Tulisan ini mengeksplorasi ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang konsep ideal pola interaksi harmonis dan interkoneksi antara manusia dengan keseluruhan ekosistemnya. Artikel ini menunjukkan bahwa visi *harmony in nature* al-Qur'an bercorak eko-humanis teosentris.

Kata Kunci: Manusia, Lingkungan, Tuhan, al-Qur'an, ayat-ayat.

A. PENDAHULUAN

Isu kerusakan lingkungan menjadi salah satu isu global yang meresahkan bagi masyarakat dunia saat ini. Beberapa riset tentang kerusakan bumi yang dilakukan oleh McElroy (1989), WALHI (Sudarsono, 2007: 129), dan Inter-

governmental Panel on Climate Change (IPCC) pada akhir tahun 2007 (www.ipcc.ch), melaporkan kerusakan lingkungan yang semakin mengkhawatirkan di seluruh belahan bumi. Berbagai macam bentuk kerusakan alam seperti bencana banjir, tanah longsor, pencemaran lingkungan, dan lain-lain, membuktikan faktor penyebab kerusakan lingkungan yang disebabkan perilaku manusia yang kurang harmonis dalam interaksinya dengan alam.

Hal ini disinyalir dari akibat pemahaman yang kurang komprehensif tentang pemahaman teks keagamaan, minimnya pengetahuan tentang alam, serta cara pandang manusia terhadap alam. Keseluruhan pemahaman dan cara pandang yang rigid tersebut menimbulkan pola pikir antroposentris. Hal ini berujung pada interaksi manusia yang merusak alam melalui eksploitasi berlebih sumberdaya alam, serta perilaku manusia yang tidak menghormati eksistensi alam (Febriani, 2011:1).

Tulisan ini mendeskripsikan perspektif al-Qur'an mengenai tatanan ideal tentang interkoneksi dan interaksi harmonis antara manusia dengan dirinya sendiri (*ḥabl ma'a nafsih*), manusia dengan sesama manusia (*ḥabl ma'a ikh-wānih*), manusia dengan alam raya (*ḥabl ma'a bī'atih*) dan manusia dengan Allah (*ḥabl ma'a Khāliqih*). Interaksi dan interkoneksi harmonis bagi manusia ini menjadi solusi komprehensif yang dapat diaplikasikan oleh seluruh umat manusia.

B. PILAR-PILAR AL-QUR'AN TENTANG HARMONISASI LINGKUNGAN

1. Harmonisasi Manusia dengan Diri Sendiri dan Lingkungan

Interaksi harmonis manusia dengan dirinya sendiri dideskripsikan al-Qur'an pada Q.S.17:7, yang menjelaskan bahwa perbuatan baik manusia akan memberikan efek baik bagi dirinya sendiri.

“Jika kamu berbuat baik (berarti) kamu berbuat baik bagi dirimu sendiri dan jika kamu berbuat jahat, maka (kejahatan) itu bagi dirimu sendiri, dan apabila datang saat hukuman bagi (kejahatan) yang kedua, (Kami datangkan orang-orang lain) untuk menyuramkan muka-muka kamu dan mereka masuk ke dalam masjid, sebagaimana musuh-musuhmu memasukinya pada kali pertama dan untuk membinasakan sehabis-habisnya apa saja yang mereka kuasai.”

Dari ayat tersebut, dalam disertasi Firdaus (2011: 142-147), yang dimaksud dengan hubungan baik manusia (*muḥsin*) dengan dirinya sendiri adalah, sifat yang menyatu dengan dirinya yang menjiwai segala karakteristiknya, baik yang berhubungan dengan Allah SWT maupun dengan pihak lain. Menurut Firdaus

(2011: 146), terdapatnya kalimat *syarṭiyyah* (kata *in aḥsantum*/jika kalian semua berbuat baik), dengan tidak disebutkan objeknya (*maf'ūl bih*) yang dihubungkan dengan kata *li anfusikum*/untuk diri kamu sendiri, mengisyaratkan luasnya cakupan wilayah dan bidang garapan yang dapat disentuh setiap *muh̄sin* serta menunjukkan kepada pentingnya berbuat *iḥsan* kepada diri sendiri dan kepada semua pihak.

Hamka (dalam Amrullah, juz XXIX-XXX: 174) menafsirkan kata “*fujūrahā wa taqwāhā*” adalah “dengan kepribadian/karakter manusia yang buruk dan yang baik”. Sebagaimana umum diketahui bahwa, hirarki dalam tubuh manusia terdiri dari: ruh, hati, akal, dan jasad. Keseluruhan elemen ini mengambil posisi penting masing-masing dalam fungsinya pada kesatuan diri manusia. Elemen hati dan akal mengemban peran penting bagi pembentukan karakter feminin dan maskulin dalam setiap individu manusia, dalam “menimbang” konsep baik dan buruk.

Karakter maskulin bagi manusia adalah sifat yang berhubungan dengan sifat kemuliaan. Karakter maskulin yang positif adalah sifat yang bijaksana dan ksatria atau jiwa/karakter yang dapat mengalahkan nafsu amarah. Karakter maskulin juga berhubungan dengan logika. Berbagai karakter yang berhubungan dengan karakter yang aktif, independen, objektif, responsif, progresif dan visioner masuk dalam kategori karakter maskulin. Adapun karakter maskulin negatif adalah sifat manusia yang dominatif dan menuhankan diri. Dengan demikian, berbagai karakter yang berhubungan dengan karakter manusia yang arogan, masuk dalam kategori maskulin negatif.

Karakter feminin berhubungan dengan sifat keindahan. Jika di atas telah dikatakan bahwa karakter feminin yang positif adalah karakter yang mengalah pada yang lebih tinggi yaitu akal dan ruh. Karakter ini berhubungan dan berdasarkan pertimbangan hati (intuisi). Berbagai karakter manusia yang berhubungan dengan empati, submisif, keteraturan, dan kreativitas masuk dalam kategori karakter feminin positif. Karakter feminin yang negatif adalah karakter yang mengalah pada yang lebih rendah, yaitu hawa nafsu. Berbagai karakter yang mengalah pada emosi negatif seperti subjektif, suka berkeluh kesah dan pasif, masuk dalam kategori feminin negatif.

Untuk karakter positif dari karakter feminin dan maskulin yang mencerminkan harmonisasi antara manusia dengan dirinya sendiri dalam konteks *ḥabl ma'a nafsih* (interaksi harmonis manusia dengan diri sendiri). Hal itu misalnya pada karakter manusia yang aktif, objektif, independen, konsisten, empati, sabar, dan tawakal. Karakter ini jika diaplikasikan pada diri manusia, akan menciptakan ketenangan jiwa bagi pribadi manusia itu sendiri. Tidak akan

ada konflik batin yang kemudian akan terekspresikan dalam pola interaksinya kepada sesama manusia dan lingkungan (Febriani, 2011: 105-203).

Dalam teori kesehatan mental, Darajat (2001: 3-7) seorang psikiater wanita kenamaan Indonesia menyatakan bahwa orang yang mampu memecahkan konflik internal dalam diri sendiri, dikatakan orang yang sehat mentalnya. Terdapat lima buah rumus kesehatan mental manusia, yaitu: *Pertama*, terhindarnya orang dari gejala gangguan jiwa (*neurose*). *Kedua*, kemampuan menyesuaikan diri dengan dirinya sendiri, dengan orang lain dan masyarakat serta lingkungan tempat ia hidup (Dari definisi ini orang yang tidak dapat menyesuaikan diri dengan lingkungan hidupnya dapat diartikan orang yang memiliki gangguan kejiwaan). *Ketiga*, terwujudnya keharmonisan yang sungguh-sungguh antara fungsi-fungsi jiwa, serta mempunyai kesanggupan untuk menghadapi problema-problema yang biasa terjadi, serta terhindar dari kegelisahan dan pertentangan batin (konflik). *Keempat*, pengetahuan dan perbuatan yang bertujuan untuk mengembangkan dan memanfaatkan potensi, bakat dan pembawaan yang ada semaksimal mungkin, sehingga membawa kepada kebahagiaan diri dan orang lain, serta terhindar dari gangguan dan penyakit kejiwaan. *Kelima*, terwujudnya keserasian yang sungguh-sungguh antara fungsi-fungsi kejiwaan dan terciptanya persesuaian diri antara manusia dengan dirinya dan lingkungannya, berlandaskan keimanan dan ketakwaan serta bertujuan untuk mencapai hidup yang bermakna dan bahagia dunia dan akhirat. Dengan kesehatan mental ini, manusia akan dapat menjalin hubungan harmonis dengan dirinya sendiri, masyarakat sekitar, dan lingkungannya. Manusia *muhsin* sebagai manusia ideal ini, tentu akan dicintai bukan hanya oleh manusia, Allah dan makhluk ciptaan-Nya pun akan mencintainya.

Maḥmūd (1984: 336-337), menyatakan 9 kriteria tentang kesehatan mental manusia, yaitu: 1) kemapanan, 2) ketenangan, 3) rileks, 4) memiliki kemampuan untuk menjaga diri, 5) memiliki kemampuan untuk memikul tanggung jawab, 6) memiliki kemampuan untuk berkorban menebus kesalahan, 7) memiliki kemampuan untuk memiliki hubungan sosial yang baik, 8) memiliki keinginan realistis, dan 9) menyikapi nikmat yang diperoleh dengan kepuasan dan kebahagiaan. Poin keempat dalam definisi ini adalah salah satu indikasi harmonisasi manusia dengan dirinya sendiri.

Pada akhirnya, harmonisasi hubungan manusia dengan dirinya sendiri, akan membawa hubungan harmonis dengan sesama manusia dan lingkungan sekitarnya. Dari definisi kesehatan mental di atas, mensyaratkan manusia dapat berinteraksi harmonis dengan dirinya sendiri, komunitas masyarakat di mana dia hidup dan lingkungan sekitarnya. Selain ayat penjelasan di atas, dalam

Q.S.37: 113, Allah telah berfirman tentang dua kriteria manusia dalam pandangan al-Qur'an.

“Kami limpahkan keberkatan atasnya dan atas Ishaq dan di antara anak cucunya ada yang berbuat baik dan ada (pula) yang zalim terhadap dirinya sendiri dengan nyata.”

Menurut Firdaus (2011: 148), klasifikasi manusia pada ayat di atas terbagi menjadi dua golongan, yaitu: orang yang menganiaya diri sendiri (*ẓālim li nafsih*) dan orang yang berbuat baik (*muḥsin*). Setiap orang yang mengamalkan ketentuan Allah, dari iman sampai menjauhkan duri dari jalan layak mendapat gelar *muḥsin*. Sebaliknya, orang melanggar ketentuan-Nya dari berbuat syirik sampai dengan memasang duri di tengah jalan yang dapat mencelakan pihak lain, termasuk ke dalam kategori orang yang *ẓālim li nafsih*.

2. Harmonisasi Manusia dengan Sesama Manusia untuk Lingkungan

Dalam al-Qur'an, ada motivasi kepada umat Islam, baik laki-laki dan perempuan untuk hidup harmonis, sekaligus menjadi pribadi yang aktif dan progresif. Hal itu dapat dilacak pada Q.S.99:7-8, Q.S.4:124, Q.S.6:132, Q.S.10:9, Q.S.41:46, Q.S.18:1-2, Q.S.33:47, Q.S.45:15, Q.S.35:10, Q.S.3:30, Q.S.39:70, Q.S.52:21, Q.S.20:112, Q.S.21:94, Q.S.17:19, Q.S.18:30, Q.S.40:40.

Laki-laki dan perempuan dideskripsikan sebagai pribadi yang masing-masing memiliki kualitas/karakter feminin dan maskulin dalam dirinya. Dengan keseimbangan karakter dan berbagai potensi yang sama-sama dimiliki laki-laki dan perempuan, keduanya memiliki kesempatan yang sama untuk meraih prestasi, kesuksesan di dunia dan akhirat.

Pada pembahasan tentang ekologi manusia yang berwawasan gender dalam segi karakter dinyatakan, al-Qur'an tidak memisahkan kualitas feminin dan maskulin dalam diri manusia berdasarkan jenis kelamin. Pemisahan karakter kualitas feminin yang khusus bagi perempuan dan karakter maskulin yang hanya bagi laki-laki-lah, yang menurut penulis selama ini menjadi dasar pertikaian, siapa makhluk yang lebih unggul antara laki-laki dan perempuan.

Salah satu ayat yang sangat menarik untuk dapat merekonstruksi ideologi masyarakat di atas tentang stereotip bagi perempuan dan laki-laki:

“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.” (Q.S.3:104).

Dalam ayat ini, umat Islam, baik laki-laki dan perempuan dimotivasi menjadi umat yang senantiasa mengajak kepada kebaikan dan melarang perbuatan yang munkar. Umat dengan kriteria ini, mencerminkan umat yang memiliki karakter visioner, progresif, konsisten,¹ empatik, kooperatif dan egaliter.² Karakter yang mencerminkan keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam setiap individu manusia.

Menarik untuk mengungkap kata “*ummah*” yang digunakan dalam ayat ini. Menurut Umar, pola hidup *ummah* adalah pola hidup yang mendunia dan lebih menjunjung tinggi prinsip-prinsip keadilan. Berbeda dengan pola hidup kesukuan, promosi karier hanya bergulir di kalangan laki-laki, sedangkan perempuan sulit sekali memperoleh kesempatan itu. Dalam pola hidup *ummah*, laki-laki dan perempuan terbuka peluang untuk memperoleh kesempatan itu secara adil (Umar, 2001: 19).

Selain itu, ada redaksi yang mengungkapkan tentang anjuran kepada kebaikan dan mencegah perbuatan yang munkar dalam bentuk umum, memiliki arti universal. Dalam ayat ini tidak diperinci jenis *amar ma'rūf nahī munkar*, artinya segala anjuran untuk berbuat baik dan mencegah perbuatan yang mengakibatkan kemunkaran, harus dilakukan secara objektif dan adil jika ingin menjadi umat yang terbaik (al-Sa'd, 1980: 87-89). Jika ajaran agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad ini dapat diimplementasikan dengan baik, maka akan membawa umatnya menjadi umat yang terdepan dan terbaik. Ajaran yang agung tersebut harus dilaksanakan dalam rangka kerjasama dan keterpaduan/kesatuan di antara umatnya. Nabi SAW dalam H.R. Bukhārī, Bab: *al-Ṣalāh*, Bab: *Tasybīk al-Aṣābi' fī al-Masjid*, hadis No. 459 mendeskripsikan hal ini dalam hadisnya yang berbunyi:

حَدَّثَنَا خَزَّازٌ بْنُ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنَا سُهَيْبٌ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ حَدِّهِ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالنَّبْتِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَتَكَ أَصَابِعَهُ

Dari hadis tersebut, salah satu contoh perbuatan baik yang diajarkan Nabi adalah menghormati alam dengan berupaya melakukan konservasi lingkungan dan melarang merusak tatanan alami ekosistem alam. Islam memandang perbuatan baik yang dilakukan seorang yang beriman, juga merupakan manifestasi dari bentuk ibadahnya kepada Sang Maha Pencipta. Selain itu, Allah juga mengisyaratkan tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam berbuat amal

¹ Visioner, progresif, dan konsisten adalah ciri karakter maskulin positif.

² Empatik, kooperatif, dan egaliter merupakan representasi dari karakter feminin positif.

yang terbaik demi menunjang kehidupannya, baik di dunia bahkan sampai di akhirat.

“Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan (Q.S.16: 97).

Dari ayat tersebut, memotivasi untuk seorang mukmin, baik laki-laki dan perempuan untuk secara kontinu berusaha melakukan usaha terbaik dalam hubungan vertikal dan horizontalnya, sangat ditekankan dalam ayat ini. Hubungan harmonis secara vertikal dengan Allah akan menambah rasa iman dan ketenangan dalam kehidupannya, sedang hubungan secara horizontalnya kepada sesama manusia dan sesama makhluk Allah lainnya, akan menciptakan kehidupan yang damai dan sejahtera bagi manusia dan alam lingkungannya.

3. Harmonis Manusia dengan Lingkungan (Universal)

Berbagai permasalahan kerusakan lingkungan dan salah satu efek negatif yang dihasilkan berupa *global warming* mengganggu kenyamanan hidup manusia dan penghuni dunia secara umum. Akar permasalahannya adalah ideologi manusia yang masih sangat dangkal dalam memahami hakikat alam yang mempengaruhi pola interaksi dengan alam. Oleh sebab itu, Naess, seorang penganjur eko-sentrisme dan *Deep Ecology* menyatakan bahwa krisis lingkungan yang terjadi dewasa ini hanya bisa diatasi dengan mengubah secara fundamental dan radikal cara pandang dan perilaku manusia terhadap alam lingkungannya (Naes, 1995: 29).

Senyatanya, pemahaman rigid seseorang terhadap suatu ayat yang dibaca tanpa menelaah secara komprehensif ayat yang membahas tentang suatu permasalahan, menyebabkan sering terjadinya *misunderstanding* terhadap penafsiran ayat dalam kitab suci. Hal ini sebagaimana penganut antroposentris yang menjadikan alibi satu ayat untuk menjustifikasi pemahaman mereka, bahwa alam raya diciptakan untuk kepentingan hidup manusia. Pemahaman ini biasanya didasari ayat dalam Q.S.22:65 dan Kitab Kejadian 1:26, yang menyatakan bahwa manusia punya kuasa atas bumi.

Pemahaman yang masih parsial mengenai satu ayat dari kitab suci ini, menjadikan Miller (1972), White Jr (1974), Toynbee (1974), Thomas (1983), dan Moncrief (1997) berpendapat bahwa terjadinya krisis lingkungan disebabkan oleh *world view* agama monoteis yang bersifat antroposentris, sehingga manusia punya mempunyai otoritas yang tidak terbatas (*unlimited*) dan hak-

hak istimewa (*privilege*) untuk mendominasi dan mengeksploitasi alam (Quddus, 2010: 45).

Jika dianalisis secara lebih komprehensif, al-Qur'an juga menjelaskan bahwa manusia memiliki fungsi utama sebagai pemimpin yang harus dapat menjalin hubungan harmonis dengan sesamanya (Q.S.6:165) sekaligus sebagai konservator bumi (Q.S.28:77). Alkitab juga menyatakan hal senada di antaranya dalam Collosians 1:20 dan Jhon 3: 16.

Menanggapi *misunderstanding* terhadap ayat yang berhubungan dengan ekologi yang menjadi cikal bakal paham antroposentris ini, agamawan dan para ahli tafsir mencoba menganalisis, mengkritisi, dan merekonstruksi pemahaman yang dapat dikatakan masih prematur tersebut. Hal ini sangat penting sekaligus dapat menjadi solusi yang efektif dalam menanggulangi isu kerusakan lingkungan. Menurut Suwito NS (2011: 39), relasi mutual antara ajaran yang diberikan para nabi dan orang-orang bijak sangat penting dalam memberikan pemahaman tentang pentingnya memelihara lingkungan sebagai kesatuan kosmik antara manusia dan alam, memiliki sistematika khusus dan arti koheren dalam manifestasi pengabdian kepada Tuhan.

Dalam hal ini, Weber (1930:39) menyatakan bahwa ide, spirit, dan pola pikir yang berasal dari ajaran dogma akan dapat membentuk perilaku masyarakat. Hal ini menurutnya, karena perilaku sosial dapat dibentuk jika ada legitimasi dari yang memiliki otoritas (Tuhan). Artinya, dogma yang berdasar dari firman Tuhan memiliki peran urgen dalam membentuk pola pikir manusia, dan menjadi legitimasi bagi pola interaksi manusia dengan sesamanya dan lingkungan secara umum.

Selain itu, berdasarkan pemahaman terhadap al-Qur'an dan hadis Nabi, menurut Nasr (1996: 29) dan Bakar (2008), penyatuan pemahaman manusia terhadap interkoneksi antara Tuhan, alam, dan manusia, menjadikan manusia memiliki pandangan bahwa alam raya memiliki kesatuan dengan manusia, karena alam raya beserta isinya adalah manifestasi dari citra Tuhan. Jika dipahami bahwa alam adalah manifestasi citra-Nya, manusia tidak akan berlaku sembarangan, karena dengan prinsip Tauhid, manusia justru akan menjadikan alam sebagai sarana spiritualitas baginya untuk lebih mengenal Tuhan.

Al-Qur'an sejatinya tidak membedakan relasi harmonis antarmakhluk yang ada di alam raya ini. Hal itu dengan membedakan apakah ia dikatakan hidup dengan kriteria tumbuh dan berkembang, atau dia dikatakan mati hanya karena ia dianggap makhluk yang terlihat statis. Hal itu bertujuan agar lebih dapat dihargai eksistensinya. Al-Qur'an menekankan bahwa sesungguhnya manusia dan binatang yang ada di darat, laut, dan udara adalah sama yaitu

sebagai umat, umat yang dipahami dalam arti bahwa manusia dan segenap hewan di bumi ini sama-sama memiliki komunitas yang dapat saling bekerjasama (Q.S.6:38). Kepatuhan alam raya untuk tetap pada ketentuan Allah agar dapat dimanfaatkan manusia untuk berbagai kebutuhan dalam kehidupannya (Q.S.36:38/40 dan Q.S.7:54), adalah bentuk ibadah alam raya kepada Allah (Q.S.21:33), hanya saja manusia tidak mengetahui cara mereka beribadah kepada Allah (Q.S.17:44, dan Q.S.24:41).

Ibadah identik dengan aktivitas. Aktivitas adalah salah satu ciri dari makhluk hidup. Oleh sebab itu, dalam tradisi ilmiah sufi, para tokoh seperti Ikhwān al-Ṣafā (1999) berpendapat bahwa pada dasarnya dengan dalil beberapa ayat seperti dalam Q.S.17:44, dan Q.S.24:41, setiap makhluk ciptaan Tuhan yang terhampar di alam raya dapat dikatakan sebagai makhluk hidup. Bagi mereka, bukan hanya manusia yang memiliki jiwa yang mereka sebut dengan jiwa partikular, alam juga memiliki jiwa, yang mereka sebut dengan jiwa universal. Dari ayat tersebut diketahui bahwa makhluk Allah yang juga memiliki potensi jiwa. al-Qur'an juga mengisyaratkan tentang prinsip pemenuhan hak dan kewajiban yang sama-sama diemban oleh manusia dan seluruh makhluk ciptaan Allah di sekelilingnya.

“Sucikanlah nama Tuhanmu yang Maha Tinggi, Yang Menciptakan, dan menyempurnakan (penciptaan-Nya), Dan yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk” (Q.S.87:1-3).

Menurut Shihab (2005), kata *sabbih* adalah bentuk perintah dari kata *sabbaha* yang terambil dari kata *abaha*, yang berarti menjauh. Seorang yang *berenang* dilukiskan dengan kata tersebut karena pada hakikatnya dengan berenang ia menjauh dari posisi semula.

“Bertasbih” dalam pengertian agama berarti menjauhkan Allah dari segala sifat kekurangan, kejelekan, bahkan dari segala sifat kesempurnaan yang terbayang dalam benak. Dengan mengucapkan *Subhana Allah*, pengucap mengakui bahwa tidak ada sifat atau perbuatan Tuhan yang kurang sempurna/tercela, tidak ada ketetapan-Nya yang tidak adil, baik terhadap orang/makhluk lain maupun terhadap si pengucap.

Pada kata *khalaqa*, pada ayat kedua di atas, tidak disebut objeknya sehingga kata ini dapat dipahami dalam artian umum mencakup segala yang tercipta, sebagaimana dalam Q.S.32:7. Oleh sebab itu, dapat dipahami bahwa, bukan hanya manusia diciptakan dalam bentuk yang sempurna, begitupun dengan makhluk Allah yang lain. Semua makhluk Tuhan diciptakan dalam keadaan sempurna sebagaimana kandungan pengertian kata (فَسْوَى) yang dari segi bahasa pada mulanya berarti *menyeimbangkan sesuatu dari segi kualitas dan*

kuantitasnya dengan sesuatu yang lain. Dalam konteks ayat ini adalah menyempurnakan penciptaan masing-masing makhluk dari sisi kualitas dan kuantitasnya serta menyeimbangkannya dengan tugas dan fungsi yang dimaksud dari penciptaannya itu.

Manusia diciptakan Allah untuk beribadah kepada-Nya dan menjadi khalifah di bumi. Ini berarti, bahwa Dia telah menciptakannya dalam keadaan sempurna, sehingga ia tidak memiliki sedikit kekurangan pun, baik dari segi *jasmani maupun ruhani* guna merealisasikan tujuan tersebut. Demikian pula dengan makhluk-makhluk yang lain, semua dilengkapi segala sesuatu yang dapat menunjang tujuan penciptaannya. Kata *qaddara* berasal dari kata *qadara* yang antara lain berarti *mengukur, memberi kadar, atau ukuran*. Setiap makhluk yang diciptakan Allah, diberinya *kadar, ukuran, serta batas-batas tertentu dalam diri, sifat dan kemampuan maksimal*.

Semua makhluk telah ditetapkan oleh Tuhan kadarnya dalam hal-hal tersebut. Mereka tidak dapat melampaui batas ketetapan itu. Allah menuntun sekaligus menunjukkan kepada makhluk-makhluk-Nya ke arah yang seharusnya mereka tuju. Inilah yang dimaksud dengan kata *fa hadā*, demikian menurut Shihab. Berdasarkan penafsiran ketiga ayat di atas, apa yang diungkapkan Ikhwān al-Ṣafā di depan adalah suatu hal yang beralasan. Hal ini karena pada ayat ketiga yang memiliki arti “*Ia yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk*”, mengindikasikan bahwa segala ciptaan Allah memiliki potensi *jiwa*. Bagaimana mungkin petunjuk akan dapat ditangkap oleh benda yang dianggap mati? Bukankah Allah akan berbuat zalim, sedangkan segala perbuatan Allah punya maksud dan tujuan yang jelas, dan ciptaan Allah bukan suatu hal yang sia-sia, sebagaimana yang diisyaratkan dalam Q.S.3:191.

Kini manusia bisa mengetahui bahwa bumi secara konstan terus mencipta dari dalam dirinya untuk ditampakkan keluar dari dirinya. Seperti ledakan lava yang meleleh dari dalam perutnya menjadi seongkah batu baru, sementara batunya longsor menuju laut dan kembali dilelehkan pada area *subduction* dari lapisan tektonik.

Meskipun statemen bahwa bumi adalah hidup bagi Elisabet belum menjadi suatu teori/hipotesis, tapi menurutnya ini lebih baik sebagai suatu konseptualisasi untuk mengganti konsep bahwa bumi adalah sebagai sebuah mekanisme yang tidak hidup. Dengan *autopoiesis*³ dari “definisi hidup” yang

³*Autopoiesis* adalah sebuah paradigma baru penyelidikan yang ditujukan untuk mempelajari aspek-aspek sistem yang holistik. Sistem autopoiesis adalah memperbaharui diri dan kontras dengan sistem allopoietik.

dikutip di atas, sebenarnya menurut Elisabet (2000: 20) bumi benar-benar hidup, dan bukan sebuah mesin atau koleksi dari mesin-mesin. Temuan lain yang tidak kalah menarik adalah temuan air yang dapat menangkap dan merespon stimulus yang diberikan kepadanya, yang ditemukan oleh Emoto (2006). Demikian dengan aktivitas gunung dan kemampuannya berjalan oleh Wegener (1985: 30), adalah segelintir temuan yang mulai menguak keabsahan ayat al-Qur'an yang diungkap di atas (Febriani, 2010: 75-86).

Menurut mufasir al-Rāzī, al-Qur'an sebagai sumber isyarat sains banyak menghamparkan isyarat ilmu pengetahuan, yang akan terjamin otentisitas, baik dalam redaksi maupun kandungan yang terdapat di dalamnya. Al-Qur'an selalu objektif di setiap masa dan lokasi manapun, manusia tidak akan menemukan hal yang bertentangan dalam segi apapun, termasuk dalam sains (Şālih, 175: 299). Jika ada sesuatu yang ditemukan manusia dan tidak sesuai dengan kandungan al-Qur'an, al-Qur'an mempersilahkan kepada kecerdasan manusia untuk melakukan riset, untuk akhirnya manusia dapat menemukan ilmu pengetahuan yang lebih komprehensif di dalamnya.

Dalam konteks ayat-ayat yang berhubungan dengan alam, menurut Ṭanṭāwī Jauharī, seorang Guru Besar Tafsir di Universitas Cairo (1870-1940 M), bahwa di dalam al-Qur'an terdapat lebih dari 750 ayat *kawniah*/alam raya (Purwanto, 2008: 56). Artinya, ayat tentang alam mengambil 13% jumlah ayat al-Qur'an yang menurut jumbuh ulama berjumlah 6666 (Shihab, 1993). Dari sini dapat dipahami, pemahaman seseorang tentang 1 (satu) atau beberapa ayat saja untuk melegitimasi apa yang ingin diperbuatnya, merupakan pemahaman yang masih sangat prematur. Untuk itu, perlu diberikan pemahaman yang lebih komprehensif, agar dapat diketahui konsep tentang interaksi manusia dan alam yang idealnya begitu harmonis yang digambarkan al-Qur'an.

4. Harmonis Manusia dengan Tuhan Beserta Lingkungan

Quṭb (1998: Juz VI, 386-387) menjelaskan bahwa ibadah terbagi menjadi dua. *Pertama*, ibadah ritual. Ibadah ini yang diperuntukkan dalam interaksi antara hamba dengan tuhan. *Kedua*, adalah ibadah dalam segala bentuk aktivitas manusia dalam hidupnya yang dilandasi keikhlasan semata-mata hanya tertuju karena dan kepada Allah. Dari penjelasan Quṭb, kita dapat memahami bahwa ibadah bukan hanya bentuk ritual keagamaan seperti ibadah shalat dan lain-lain, tetapi lebih luas dari itu, yaitu meliputi segala bentuk aktivitas manusia yang segala sesuatunya dimulai dengan niat atas nama Allah.

Deskripsi al-Qur'an mengenai interaksi harmonis manusia dengan Tuhan, dapat dilihat juga dari beberapa ayat al-Qur'an seperti Q.S.55:1-4. "*Tuhan yang*

Maha pemurah, Yang telah mengajarkan al-Qur'an. Ayat pertama pada surat *al-Rahmān* ini dimulai dengan kata *al-Rahmān* (Maha Pemurah), adalah salah satu nama Allah yang memberi pengertian bahwa Allah melimpahkan karunia-Nya kepada makhluk-Nya, sedang *al-Rahīm* (Maha Penyayang) memberi pengertian bahwa Allah senantiasa bersifat *rahmah* yang menyebabkan Dia selalu melimpahkan rahmat-Nya kepada makhluk-Nya.

Akhir al-Qamar ditutup dengan pernyataan tentang keagungan kuasa dan kesempurnaan kodrat Allah. Itu tidaklah sempurna kecuali jika disertai dengan rahmat yang mencakup semua makhluk. Oleh karena itu, surat ini dimulai dengan menyebut sifat Rahmat-Nya yang menyeluruh yaitu *al-Rahmān*, yakni Allah yang mencurahkan rahmat kepada seluruh makhluk dalam kehidupan di dunia ini, baik manusia atau jin, yang taat dan durhaka, malaikat, binatang, tumbuh-tumbuhan, dan lain-lain (ash-Shiddieqy, 2000: 4050).

Kata *al-Rahmān*, juga terletak dalam kalimat *basmalah* dan juga terdapat dalam surat al-Fātiḥah. Demikian banyak sifat/nama Tuhan, namun yang terpilih dalam *basmalah* hanya dua sifat, yaitu *al-Rahmān* dan *al-Rahīm*, yang keduanya terambil dari akar kata yang sama. Agaknya, kedua sifat ini dipilih karena sifat itulah yang paling dominan, dalam hal ini Allah dalam al-Qur'an menegaskan: "*Rahmat-Ku mencakup segala sesuatu*" (Q.S.7:156).

Kedua kata tersebut berakar dari kata *rahīm* yang juga telah termasuk dalam perbendaharaan bahasa Indonesia, dalam arti "peranakan". Apabila disebut kata *rahīm*, maka yang dapat terlintas di dalam bebak adalah "ibu dan anak". Ketika itu dapat terbayang betapa besar kasih sayang yang dicurahkan sang ibu kepada anaknya. Tetapi jangan disimpulkan bahwa sifat rahmat Allah sepadan dengan sifat rahmat ibu, betapapun besarnya kasih sayang ibu. Telah menjadi keyakinan kita bahwa Allah adalah wujud yang tidak memiliki persamaan, dalam dzat, sifat dan perbuatan-Nya, dengan apapun, baik yang nyata atau dalam khayalan. Dengan demikian, hakikat dan kapasitas rahmat-Nya tidak dapat dipersamakan dengan hakikat dan kapasitas rahmat siapapun.

Rasulullah "mendekatkan" gambaran besarnya rahmat Tuhan dengan sabdanya, yang berarti: "Allah menjadikan rahmat seratus bagian, Dia menyimpan di sisi-Nya sembilan puluh sembilan bagian dan diturunkannya ke bumi ini satu bagian. Satu bagian inilah yang dibagi pada seluruh makhluk (begitu meratanya sampai-sampai satu bagian yang dibagikan itu, diperoleh pula oleh) seekor binatang yang mengangkat kakinya karena dorongan kasih sayang, khawatir jangan sampai menginjak anaknya" (H. R. Muslim) (Shihab, 2005: 22). Rahmat Allah tidak terhingga, bahkan dalam sebuah hadis qudsi

Allah berfirman: *ان رحمى سبق غضى* “*Sesungguhnya Rahmat-Ku mengatasi/mengalahkan amarah-Ku*”. (H.R. Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah).

Ada juga ulama yang memahami *al-Rahmān* sebagai sifat Allah SWT yang mencurahkan rahmat yang bersifat sementara di dunia ini, sedangkan *al-Rahīm* adalah rahmat-Nya yang bersifat kekal. Rahmat-Nya di dunia yang sementara ini, meliputi seluruh makhluk tanpa kecuali dan tanpa membedakan antara mukmin dan kafir. Sedangkan rahmat yang kekal adalah rahmat-Nya di akhirat, tempat kehidupan yang kekal yang hanya akan dinikmati oleh makhluk-makhluk yang mengabdikan kepada-Nya.

Menurut pakar bahasa, kata yang terdiri dari huruf-huruf *ra'*, *ha'* dan *mim*, bermakna *kelembutan*, *kasih sayang*, dan *kehalusan*. Sifat *rahmat*, jika disandang manusia, maka ia menunjukkan kelembutan hati yang mendorongnya untuk berbuat baik (Shihab, 2005: 6). Ketika seseorang membaca *al-Rahmān* dan *al-Rahīm*, maka diharapkan jiwanya akan dipenuhi oleh rahmat dan kasih sayang, dan saat itu rahmat dan kasih sayang akan memancar keluar dalam bentuk perbuatan. Perbuatan merupakan cerminan dari gejolak jiwa. Seorang saat sedang dirundung kesedihan atau kesakitan, pada saat itu juga keindahan dapat dianggapnya keburukan. Jika seseorang dimabuk asmara, maka segalanya terlihat indah. Jika gelas berisi sirup, jangan duga yang tumpah selain sirup.

Menurut Imam al-Ghazālī, buah yang dihasilkan dari sifat *al-Rahmān* pada kepribadian/karakter seseorang yang akan mempengaruhi aktivitasnya adalah:

“Ia akan mencurahkan rahmat dan kasih sayang kepada hamba-hamba Allah yang lengah, dan ini mengantar yang bersangkutan untuk mengalihkan mereka dari jalan kelengahan menuju Allah dengan memberinya nasihat secara lemah lembut (tidak dengan kekerasan), memandang orang-orang berdosa dengan pandangan kasih sayang (bukan dengan gangguan) serta setiap kedurhakaan yang terjadi di alam raya, bagai kedurhakaan terhadap dirinya, sehingga ia tidak menyisihkan sedikit upayapun untuk menghilangkannya sesuai kemampuannya, sebagai pengejwantahan dari rahmatnya terhadap si pendurhaka jangan sampai ia mendapatkan murka-Nya dan kejauhan dari sisi-Nya.

Sedangkan buah *al-Rahīm* menurut al-Ghazālī adalah,

“Tidak membiarkan seseorang yang butuh kecuali berupaya memenuhi kebutuhannya, tidak juga membiarkan orang fakir di sekelilingnya atau di negerinya, kecuali dia berusaha untuk membantu dan menampik kefakirannya, dengan harta, kedudukan, atau berusaha melalui orang ketiga sehingga terpenuhi kebutuhannya. Kalau semua itu tidak berhasil dilakukan, maka hendaklah ia membantunya dengan doa serta menampikkan rasa kesedihan dan kepedihan atas penderitaannya. (itu semua) sebagai tanda kasih

sayang dan dengan demikian ia bagaikan serupa dengannya dalam kesulitan dan kebutuhan (dalam Shihab, 2005: 40-41).

Pada ayat *kedua*, patron kata '*allama, mengajarkan*, memerlukan dua objek. Ulama menyebut objeknya adalah kata "*al-insān*" / manusia, yang diisyaratkan pada ayat berikutnya (ayat ke-3). Ṭabāṭabā'ī menambahkan bahwa jin juga termasuk, karena surat ini ditujukan kepada manusia dan jin (al-Ṭabāṭabā'ī, 1937). Menurut Shihab, bisa saja objeknya menyangkut selain dua objek tersebut. Dia berpendapat bahwa malaikat Jibril yang menerima wahyu dari Allah untuk disampaikan kepada Rasulullah SAW, termasuk juga yang diajar-Nya (Q.S.53:5). Di sisi lain, tidak disebutkan objek kedua dari kata tersebut, mengisyaratkan ayat ini bersifat umum dan mencakup segala sesuatu yang dapat dijangkau oleh pengajarannya (Shihab, 2005: 494).

Allah *al-Rahmān* yang mengajarkan al-Qur'an itu *Dialah yang menciptakan manusia* makhluk yang paling membutuhkan tuntunan-Nya, sekaligus yang paling berpotensi memanfaatkan tuntunan itu dan *mengajarnya ekspresi*, yakni kemampuan menjelaskan apa yang ada dalam benaknya dengan berbagai cara utamanya adalah bercakap dengan baik dan benar.

Kata *al-insān* pada ayat ini mencakup *semua jenis manusia*, sejak zaman Adam As. hingga akhir zaman. Kata *al-bayān* pada mulanya berarti jelas. Di sini, Ṭabāṭabā'ī memahaminya dalam arti "potensi mengungkap" yaitu *ucapan* yang dengannya dapat terungkap apa yang terdapat dalam benak.

Shihab (1993: 373) berpendapat, pengajaran *al-bayān* itu tidak hanya terbatas pada ucapan, tetapi mencakup segala bentuk ekspresi, termasuk seni dan raut muka. Al-Biqā'ī (w. 885 H/1480 M) berpendapat, kata *al-bayān* adalah potensi berpikir, memilai yang tampak dan yang ghaib dan menganalogikannya dengan yang tampak. Sekali dengan tanda-tanda, di lain kali dengan perhitungan, kali ketiga dengan ramalan, dan kali selanjutnya dengan memandang ke alam raya serta serta cara-cara yang lain, sambil membedakan mana yang baik dan mana yang buruk. Itu semua disertai dengan potensi untuk menguraikan sesuatu yang tersembunyi dalam benak serta menjelaskannya dan mengajarkannya kepada pihak lain.

Bahasa adalah salah wujud pengajaran Allah yang disampaikan melalui ilham-Nya. Bahasa adalah potensi bagi manusia sebagai makhluk sosial. Bahasa sebagai alat komunikasi, mendorong manusia untuk berinteraksi. Konsep '*allama* tidak selalu dalam bentuk mendiktekan kata atau ide, tetapi dapat bermakna mengasah potensi yang dimiliki peserta didik, sehingga pada akhirnya potensi itu terasah dan dapat melahirkan aneka pengetahuan (Shihab, 2005: 494).

Dari keseluruhan pembahasan di atas, dapat dipahami bahwa al-Qur'an menjelaskan pola interrelasi dan interaksi ideal manusia dengan dirinya sendiri, sesama manusia, sesama lingkungan, dan Tuhannya. Relasi harmonis antara Allah, alam, dan manusia adalah suatu totalitas yang tidak dapat dipisahkan pada konsep ekologi dalam perspektif al-Qur'an.

Al-Qur'an tidak hanya memandang bahwa kontribusi yang diberikan makhluk satu dengan makhluk lain sebagai konsekuensi logis dari interaksinya dengan lingkungan sekitarnya, namun lebih jauh dari itu. Al-Qur'an memandang bahwa interkoneksi tersebut dalam rangka ibadah kepada Allah. Inilah tujuan penciptaan manusia, yaitu beribadah kepada Allah (Q.S.51:56). Demikian juga alam raya juga senantiasa beribadah kepada Allah dengan *tasbih* (Q.S.57:1, Q.S.59:1, Q.S.61:1).

C. SIMPULAN

Visi *harmony in nature* al-Qur'an bercorak eko-humanis teosentris. Al-Qur'an mengajak manusia melakukan kepada semua makhluk Allah sebagai sesama ciptaan-Nya. Konsep pengakuan akan melahirkan penghormatan yang produktif. Dalam hal ini, manusia akan dapat menjalin *ukhuwah makhluqiyah* (persaudaraan dengan sesama makhluk). Hubungan ini mengantarkan manusia pada kesadaran kemahabesaran Allah dan kesempurnaan setiap ciptaan-Nya.

Ukhuwah makhluqiyah menjalin hubungan harmonis antara manusia dengan dirinya sendiri (*ḥabl ma'a nafsih*), manusia dengan sesama manusia (*ḥabl ma'a ikhwānih*), manusia dengan alam raya (*ḥabl ma'a bī'atih*) dan manusia dengan Allah (*ḥabl ma'a Khāliqih*). Relasi harmonis ini pun, pada akhirnya melahirkan ibadah jama'ah antara alam raya dan manusia kepada Allah. Hubungan ini akan melahirkan *networking* semesta yang harmonis dan kooperatif antarmakhluk Tuhan. Dari interkoneksi dan interaksi harmonis antara manusia dengan dirinya sendiri (*ḥabl ma'a nafsih*), manusia dengan sesama manusia (*ḥabl ma'a ikhwānih*), manusia dengan alam raya (*ḥabl ma'a bī'atih*) dan manusia dengan Allah (*ḥabl ma'a Khāliqih*) yang dijelaskan di atas.

DAFTAR PUSTAKA

- Amrullah, Abdul Malik Karim. 2000. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panji Mas.
- al-Qaṭṭān, Manna' Khafīl. 1973. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. T.TP: Mansyurat al-'Aṣr al-Ḥadīts.

- al-Sa'd, Shaykh 'Abd al-Raḥmān Naṣīr. 1980. *al-Qawā'id al-Ḥisān li Tafsīr al-Qur'ān*. Riyād: Maktabah al-Ma'ārif.
- al-Syāfi'i, Abī al-Qāsim 'Abd al-Karīm Ibn Hawāzin Ibn Abī Mālik al-Qusyayrī al-Naysāburī. 2000. *Tafsīr al-Qusyayrī al-Musammā Laṭā'if al-Isyārāt*. Beyrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. 1397. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- ash-Shiddiqy, Tengku Muhammad Hasbi. 2000. *Tafsir al-Qur'anul Majid* cet. II, juz. V. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra.
- Asyibashi, Ahmad. 1984. *Hadits Qudsi Firman Allah yang Tidak Dicantumkan dalam al-Qur'an*, terjemah K.H.M. Ali Usman, H.A.A. Dahlan dan H.M.D. Dahlan. Bandung: CV. Diponegoro.
- Bakar, Osman. 2007. *Environmental Wisdom For Planet Earth The Islamic Heritage*. Kuala Lumpur: Center for Civilization Dialogue University of Malaya.
- _____. 2008. *Tauhid dan Sains Perspektif Islam tentang Agama & Sains*, dalam edisi terjemahan oleh: Yuliani Liputo dkk. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Dregger, Laila. 2009. "Water is Life!," *Communities*. Routledge: Summer.
- Emoto, Masaru. 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2006. *The True Power of Water, Hikmah Air dalam Olah Jiwa*, terj. Azam Translator. Bandung: MQ Publishing.
- Febriani, Nur Arfiyah. 2010. "Bisnis dan Etika Ekologi Berbasis Kitab Suci", *NURANI*, Vol. 10, No. 2, Desember 2010. Jurnal Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah Palembang.
- _____. 2011. "Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Qur'an" dalam *Disertasi* di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Firdaus, Slamet. 2011. *Konsep Manusia Ideal dalam al-Qur'an* (Studi Profil al-Muḥsin dalam Perspektif Tafsir Ayat-Ayat Ihsan). Ciputat: Makmur Abadi Press.
- http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_spm.pdf. Diakses pada Minggu, 16 Oktober 2011.
- Ibrāhīm, Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibn 'Amr al-Biqā'ī. 1995. *Nazm al-Durār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Maḥmūd, Muḥammad Maḥmūd. 1984. *‘Ilm Nafs al-Ma’āshir fi Ḍau’al-Islām*. Jeddah: Dār al-Syurūq.
- McKibben, Bill. 1989. *The End of Nature*. New York: Random House.
- Miller, G. Taylor. 1972. *Replenish the Earth: A Primer in Human Ecology*. California: Wadsworth.
- Moncrief, Lewis W. 1997. “The Cultural Basis for our Environmental Crisis”, *Science* (Oct, 1997): Vol. 170.
- Muslim. Abū al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Hajjāj Ibn Muslim al-Qusyayrī al-Nasaiburī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Musammā Ṣaḥīḥ Muslim*. Beyrut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, T.T., Bāb: al-Ibtidā’ fi al-Nafaqah, juz. 3, 78. CD Room: Maktabah al-Syāmilah.
- Naess, Arne, *et al.* 1995. “The Deep Ecology Movement; Some Philosophical Aspect”, dalam Session G. (Ed.) *Deep Ecology for 21th Century*. Boston: T.P.
- Nasr, Sayyed Hossein. 1976. *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen and Unwin, Ltd.
- _____. 1996. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford Univesity Press.
- _____. 1999. “The Spiritual and Religious Dimensions of the Environmental Crisis”, *Temenos Academy*, No. 12.
- Purwanto, Agus. 2008. *Ayat-Ayat Semesta, Sisi-Sisi al-Qur’an yang Terlupakan*. Bandung: Mizan.
- Quddus, Abdul. 2010. “Respon Tradisionalisme Islam terhadap Krisis Lingkungan (Telaah atas Pemikiran Sayyed Hossein Nasr)”, Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Quṭub, Sayyid. T.T. *Fī Zilāl al-Qur’ān* juz. VI. Beirūt: Dār al-Shurūq.
- Ṣālih, Ṣubḥi. 1974. *Mabāḥits fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Sahtouris, Elisabet. 1995. “Expanding our Worldview to Other Dimensions”, (makalah dipresentasikan pada seminar internasional dengan tema “When the Cosmic Cultures Meet Conference”, Washington DC, May, 27-29, 1995).
- _____. 1999. “Living Systems in Evolution,” (makalah dipresentasikan pada seminar internasional dengan tema “At Home In The Universe: a symposium on the developing dialogue between science and religion” Capetown, South Africa.
- _____. 2000. “Living Systems, The Internet and Human Future,” (makalah dipresentasikan pada seminar internasional dengan tema “Planet

- Work, Global Ecology and Information Technology". San Fransisco Presidio, 13 May.
- Sheets, Carolyn *et al.* 1985. *General Science*. Massachusetts: Allyn and Bacon Inc. Newton, 1985.
- Shihab, Muhammad Quraish. 2005. *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Sudarsono. 2007. *Menuju Kemapanan Lingkungan Hidup Regional Jawa*. Yogyakarta: PPLHRJ.
- Suwito NS. 2011. *Eko-Sufisme*. Yogyakarta: Buku Litera.
- Thomas, Keith. 1983. *Man and the Natural World; Changing Attitude in England*. London: Allen Lane.
- Toynbee, Arnold. 1974. *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, reprinted in D & E. Spring (Eds.), *Ecology and Religion in History*. New York: Harper and Row.
- Tucker, Mary Evelyn dan John A, Grim, "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology," *Daedalus* (2001): vol. 130, Iss. 4, 1.
- Umar, Nasaruddin. 2001. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- _____. 2005. "Meresapi Makna Silaturahmi", *Majalah ALIF*, 31 Oktober.
- Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. New York: Scribner.
- White Jr, Lynn. 1974. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, reprinted in D& E. Spring (Eds.), *Ecology and Religion in History*. New York: Harper and Row.