

Rekonstruksi Ekoteologi Berbasis Pemikiran Al-Ghazali dan Relevansinya Bagi Krisis Ekologi Modern

The Reconstruction of Ecotheology Based on Al- Ghazali's Thought and Its Relevance to the Modern Ecological Crisis

Uup Gufron

Universitas Indraprasta PGRI Jakarta
uupgufron81@gmail.com

Kartono

Universitas Indraprasta PGRI Jakarta
kartono6090@gmail.com

Artikel diterima 26 Februari 2026
diseleksi 26 Juli 2026
disetujui 28 Juli 2026

Abstrak : *Kondisi ekologi Indonesia kini sangat memprihatinkan disebabkan karena perilaku dan cara berpikir manusia dalam memperlakukan alam. Kekosongan dimensi spiritual dalam memanfaatkan, mengelola, dan melestarikan alam telah melemahkan keharmonisan relasi manusia dengan lingkungan. Bencana banjir dan longsor di Sumatera dan Aceh akhir 2025 menjadi perhatian serius bahwa relasi manusia dan alam tidak harmonis. Krisis lingkungan menggambarkan krisis spiritual. Penelitian ini bertujuan merekonstruksi ekoteologi berdasarkan pemikiran Al-Ghazali serta menempatkan kerangka spiritual-etis Al-Ghazali sebagai landasan konseptual dalam merespons krisis ekologi modern yang cenderung mengabaikan dimensi spiritual alam.*

Secara metodologis, penelitian ini menggunakan metode analisis-deskriptif dengan pendekatan filosofis terhadap karya-karya Al-Ghazali yang terkait dengan tema alam, terutama kitab Al-Hikmah fī Makhluqāt Allāh, Ihyā' Ulūm al-Dīn dan Mishkāt al-Anwār. Hasil penelitian menunjukkan bahwa rekonstruksi ekoteologi Al-Ghazali membentuk empat pilar utama, yaitu: (1) relasi antara Tuhan, manusia, dan alam sebagai hubungan antara Sang Pencipta, manifestasi (tajallī) kekuasaan-Nya, dan manusia sebagai khalīfah; (2) amanah ekologis, yakni tanggung jawab manusia untuk menjaga dan melestarikan alam sebagai konsekuensi kekhalifahannya; (3) pengendalian konsumsi melalui konsep zuhud sebagai landasan etika kesederhanaan ekologis; dan (4) konservasi lingkungan (hifẓ al-ard') sebagai implementasi tanggung jawab spiritual dalam menjaga keberlanjutan ekosistem. Penelitian ini menyimpulkan bahwa relasi manusia dengan alam bukan merupakan relasi dominasi dan eksploitasi, melainkan relasi ontologis, amanah, spiritualitas, dan konservasi yang membentuk model ekoteologi Islam berbasis pemikiran Al-Ghazali sebagai respons terhadap krisis ekologi modern.

Kata Kunci: Ekoteologi; Al-Ghazali; etika; alam.

Abstract: Indonesia is currently facing a severe ecological crisis driven by human attitudes and modes of thinking that encourage the exploitation of nature. The diminishing spiritual dimension in the use, management, and preservation of the natural environment has undermined the harmonious relationship between humans and nature. The floods and landslides that occurred in Sumatra and Aceh at the end of 2025 further underscore the deterioration of this relationship, demonstrating that the environmental crisis is inseparable from a broader spiritual crisis. This study aims to reconstruct ecotheology based on Al-Ghazali's thought by establishing his spiritual-ethical framework as a conceptual foundation for addressing the modern ecological crisis, which largely neglects the spiritual dimension of nature. Methodologically, this study employs a descriptive-analytical method with a philosophical approach to Al-Ghazali's major works on nature, particularly Al-Hikmah fī Makhluqāt Allāh, Ihyā' Ulūm al-Dīn, and Mishkāt al-Anwār. The findings demonstrate that the reconstructed ecotheology derived from Al-Ghazali's thought rests on four interrelated pillars: (1) relationship among God, humanity, and nature,

in which nature is understood as a manifestation (tajallī) of God's signs and humans serve as His vicegerents (khalīfah); (2) ecological trusteeship (amānah), which defines environmental stewardship as an ethical responsibility arising from humanity's role as God's vicegerent; (3) the regulation of consumption through zuhd, which provides an ethical foundation for ecological moderation and sustainable living; and (4) environmental conservation (ḥifẓ al-ard'), which represents the practical expression of spiritual responsibility for sustaining ecological balance. This study concludes that the relationship between humans and nature should not be understood in terms of domination or exploitation, but rather as an ontological, ethical, spiritual, and conservation-oriented relationship. These four pillars constitute a reconstructed model of Islamic ecotheology grounded in Al-Ghazali's thought, offering a relevant conceptual framework for responding to the challenges of the modern ecological crisis.

Keywords: Eco-theologi; Al-Ghazali; ethics; nature.

A. Pendahuluan

Aktivitas manusia yang terus meningkat dalam memanfaatkan sumber daya alam telah mempercepat terjadinya kerusakan lingkungan, seperti deforestasi, pencemaran, hilangnya keanekaragaman hayati, dan perubahan iklim. Kondisi ini tidak hanya menunjukkan adanya krisis ekologis, tetapi juga mencerminkan krisis spiritual karena manusia semakin kehilangan kesadaran akan tanggung jawabnya dalam menjaga kelestarian alam. Didorong oleh gaya hidup konsumtif dan perkembangan teknologi modern, manusia semakin memandang alam sebagai objek yang dapat dieksploitasi untuk memenuhi kepentingannya.¹

Deforestasi hutan di Indonesia melaju meningkat selama 12 tahun terakhir, terutama dipicu oleh penebangan liar, kebakaran, dan konversi lahan.² Bencana ekologi berupa banjir dan longsor di Sumatera Utara dan Aceh pada November 2025 di antaranya karena hilangnya tutupan hutan secara permanen karena hutan ditebang dan diganti menjadi pertanian, perkebunan, permukiman, atau

pertambahan.³ Fenomena ini mencerminkan logika antroposentris kontemporer yang mereduksi alam menjadi objek eksploitasi bagi korporasi.

Sejak Revolusi Industri, produksi mekanis massal yang didukung pasar, teknologi, modal, dan kolonialisme mengukuhkan logika eksploitatif yang melampaui daya dukung ekologis.⁴ Paradigma konsumisme menjadikan konsumsi sebagai simbol status sosial.⁵ Hal ini menjadikan alam direduksi menjadi objek pemuasan hedonistik dalam sistem produksi yang efisien namun abai dampak ekologis.⁶

Krisis ekologi modern ditangani dalam teknosains dan regulasi, dengan asumsi inovasi serta efisiensi produksi cukup sebagai solusi;⁷ pendekatan ini menyingkirkan dimensi etis-spiritual pada relasi manusia, alam dan Tuhan.⁸ Spiritualitas menawarkan koreksi reflektif dengan menegaskan tanggung jawab manusia dan membentuk kesadaran ekologis sebagai kritik normatif atas nilai.⁹

Attfield mengklasifikasi tiga norma terhadap alam: antroposentrisme yang memusatkan nilai pada manusia dan cenderung melahirkan utilitarianisme eksploitatif; biosentrisme yang mengakui nilai intrinsik setiap makhluk hidup; dan ekosentrisme yang memperluas subjek moral ke seluruh komunitas ekologis, biotik maupun abiotik.¹⁰ Ketiganya merefleksikan posisi rasionalitas manusia atas alam. Meskipun ketiga norma tersebut telah memberikan kontribusi yang signifikan dalam pengembangan etika lingkungan, namun pada umumnya bertumpu pada pendekatan filosofis dan etis. Oleh karena itu, pembahasan mengenai relasi teologis antara manusia, alam, dan Tuhan, serta pemaknaan pelestarian lingkungan sebagai bentuk ibadah dan tanggung jawab kepada Tuhan, belum memperoleh perhatian yang memadai. Padahal, krisis ekologis bukan sekadar kerusakan fisik, melainkan manifestasi kemiskinan spiritual dan disorientasi moral manusia.¹¹

Alienasi eksistensial ini memutus relasi makna antara manusia dan alam.¹² Aldo Leopold menyebutnya kemerosotan moral modern: tanah direduksi menjadi komoditas, bukan komunitas biotik, sehingga dimensi etis dan spiritual terhapus, padahal manusia hanyalah *plain member and citizen* dalam komunitas kehidupan.¹³ Hilangnya *sense of wonder* dan kepekaan pada keindahan ekologis menunjukkan tumpuhnya sensibilitas spiritual.¹⁴ Dengan demikian, kerusakan lingkungan adalah cermin langsung dari krisis spiritual manusia.

Ekoteologi muncul sebagai respons teologis terhadap krisis ekologis yang berakar pada disorientasi makna dan spiritualitas manusia terhadap alam, kemudian merekonstruksi relasi Tuhan, manusia dan alam dengan menegaskan kesakralan ciptaan dan implikasi etisnya.¹⁵ Kata *ekologi* pertama kali diperkenalkan Ernst Haeckel (1866) dalam *Generelle Morphologie der Organismen* sebagai kajian ilmiah mengenai keterhubungan organisme dengan entitas di luar dirinya, hidup maupun tak hidup.¹⁶ Ekologi menandai disiplin yang mengkaji jejaring relasional antara organisme, sesamanya, dan lingkungan hidupnya sebagai satu kesatuan sistemik.¹⁷

Al-Ghazali memandang alam sebagai manifestasi tanda-tanda kebesaran Tuhan yang menghubungkan manusia dengan Sang Pencipta. Dalam perspektif ini, relasi manusia dan alam bersifat teologis, sehingga kerusakan lingkungan tidak hanya dipahami sebagai persoalan ekologis, tetapi juga sebagai akibat dari krisis spiritual manusia yang menuntut pemulihan kesadaran religius. Sejalan dengan pandangan tersebut, Budhy Munawar-Rachman (2011) dalam penelitiannya menjelaskan bahwa relasi manusia, alam, dan Tuhan dibangun melalui kesadaran ekologis yang berlandaskan nilai moral dan spiritual, serta menegaskan bahwa kerusakan lingkungan berakar pada melemahnya tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi.¹⁸

Selanjutnya, dalam penelitian Khikamudin (2024)¹⁹ dan Dzaki Nabil Al-Hakim (2026)²⁰ mengkaji etika lingkungan dengan pendekatan sufisme Al-Ghazali. Meskipun demikian, kedua penelitian tersebut belum menguraikan ekoteologi Al-Ghazali sebagai suatu kerangka konseptual yang utuh. Oleh karena itu, penelitian ini merekonstruksi ekoteologi Al-Ghazali untuk menjelaskan relasi manusia, alam, dan Tuhan dalam merespons krisis ekologis modern melalui integrasi dimensi teologis dan spiritual dalam etika lingkungan.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan pendekatan filosofis yang bertujuan merekonstruksi ekoteologi Al-Ghazali sebagai kerangka konseptual dalam memahami relasi manusia, alam, dan Tuhan untuk merespons krisis ekologis modern. Analisis difokuskan pada karya-karya primer Al-Ghazali, yaitu *Al-Hikmah fî Makhluqât Allah, Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, dan *Misykât al-Anwâr*, yang dipilih karena memuat pembahasan tentang hakikat alam dan relasi manusia dengan Tuhan. Data berupa kutipan yang relevan dengan konsep relasi ontologis, amanah, *zuhud*, dan konservasi dianalisis secara deskriptif-analitis melalui proses identifikasi, interpretasi, dan sintesis. Hasil analisis digunakan untuk merekonstruksi konsep ekoteologi Al-Ghazali serta menjelaskan relevansinya dalam membaca akar spiritual krisis ekologis modern.

B. Hasil dan Pembahasan

Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali (450–505 H/1058–1111 M), yang dikenal dengan gelar *Hujjat al-Islâm*, merupakan salah satu pemikir Islam terkemuka yang mengembangkan pemikiran di bidang fikih, usul fikih, teologi, filsafat, dan tasawuf. Ia menempuh pendidikan di bawah bimbingan Imam al-Haramain al-Juwayni, pernah mengajar di Madrasah Nizamiyah Baghdad, dan menghasilkan puluhan karya,

di antaranya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, *Misykât al-Anwâr*, dan *Al-Hikmah fî Makhlûqât Allah*. Karya-karya tersebut menunjukkan integrasi antara dimensi teologis, etis, dan spiritual, termasuk pandangannya tentang relasi manusia, alam, dan Tuhan yang menjadi landasan dalam penelitian ini.

Al-Hikmah fî Makhlûqât Allah telah dicantumkan dalam bibliografi karya-karya Al-Ghazali oleh Sayyid Murtada al-Zabidi (w. 1791) dalam *Ithâf al-Sâdah al-Muttaqîn*,²¹ serta oleh Maurice Bouyges (1927) dalam *Essai de chronologie des œuvres d'Al-Ghazali*²² dan Abdurrahman Badawi (1961) dalam *Mu'allafât al-Ghazâlî*.²³ Selain itu, substansi kitab ini menunjukkan keselarasan dengan pemikiran Al-Ghazali dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dan *Misykât al-Anwâr*, terutama mengenai tauhid, hikmah penciptaan, serta relasi manusia dan alam sebagai manifestasi kebesaran Tuhan.

1. Koneksitas Ontologis Tuhan, Alam dan Manusia

Menurut Al-Ghazali, Tuhan adalah Realitas Hakiki (*al-Wujûd al-Ḥaqîqî*).²⁴ Hanya Tuhan yang benar-benar ada secara mandiri, tidak membutuhkan apapun, dan berdiri sendiri (*al-Ḥayy al-Qayyûm*).²⁵ Semua selain Tuhan tidak memiliki keberadaan yang mandiri. Seluruh makhluk dan alam semesta hanyalah keberadaan pinjaman, seperti bayangan yang bergantung pada sumber cahaya.²⁶ Mereka disebut wujud yang mungkin ada dan mungkin tidak ada (kontingen), karena sepenuhnya bergantung pada kehendak Tuhan.²⁷

فكل ما في الوجود نور من انوار الله تعالى، وكل نور يرجع اليه،
ويستمد من نوره

Artinya: Segala yang ada di alam ini adalah cahaya dari Cahaya Allah. Setiap cahaya yang tampak kembali kepada-Nya dan memperoleh eksistensinya dari Cahaya-Nya.²⁸

Bagi Al-Ghazali, alam adalah manifestasi Tuhan (*tajalli*) di muka bumi, tempat wujud-Nya tampak.²⁹ Al-Ghazali menegaskan bahwa Tuhan tetap terpisah dari makhluk; *tajallî* alamiah tidak berarti menyatukan wujud Tuhan dengan ciptaan. Manifestasi Tuhan pada alam justru berperan sebagai media pendidikan moral dan pembinaan spiritual, bukan penegasan identitas substansial antara Tuhan dan makhluk. Hal ini berbeda dengan pandangan materialisme yang hanya menganggap bahwa alam sebatas yang material, dan tidak memiliki aspek imaterial.

وهو نور من أنوار الله تعالى أعنى سر القلب الذى تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى إنه ليتسع لجملة العالم ويحيط به وتتجلى فيه صورة الكل

Artinya: “(Hati) merupakan salah satu cahaya dari Allah, yakni rahasia hati yang di dalamnya tersingkap (*tajalli*) hakikat segala kebenaran. Hati tersebut memiliki keluasan yang mampu mencakup seluruh alam semesta dan melingkupinya, sehingga gambaran keseluruhan realitas tampak nyata di dalamnya.”³⁰

Pernyataan Al-Ghazali الذى تتجلى فيه حقيقة الحق menunjukkan bahwa hati merupakan ruang spiritual tempat tersingkapnya cahaya dan hakikat ketuhanan (*tajallî*), sehingga manusia mampu memahami makna terdalam dari realitas alam. Dalam perspektif ekoteologi, alam dipahami sebagai media yang menampilkan tanda-tanda (*āyāt*) kebesaran, hikmah, dan kekuasaan Allah. Oleh karena itu, hubungan manusia dengan alam tidak hanya bersifat ekologis, tetapi juga teologis, karena setiap unsur ciptaan menjadi sarana untuk mengenal Allah dan menumbuhkan tanggung jawab spiritual dalam menjaga kelestariannya.

Seyyed Hossein Nasr menyebut alam sebagai cermin Tuhan (*theofani*) yang memantulkan kehadiran-Nya di bumi.³¹ Sallie

McFague memetaforakan alam sebagai *tubuh Tuhan* dan menjadikan alam sebagai medan kehadiran Tuhan.³² Alam berfungsi sebagai tanda yang menuntun manusia memahami Tuhan.³³ Al-Ghazali melihat alam semesta sebagai sistem bertingkat. Paling tinggi adalah *jabarut*, wilayah kuasa Tuhan yang menjadi sumber seluruh perintah dan penciptaan. Di bawahnya ada *malakut*, dunia ruh dan malaikat yang bersifat non-fisik. Tingkat paling bawah adalah *mulk*, yaitu alam materi, yakni dunia yang bisa dilihat, disentuh, dan dirasakan pancaindra.³⁴ Alam materi ini sendiri tidak tunggal, tetapi tersusun bertahap. Dasarnya adalah empat unsur pokok (tanah, air, udara, api). Dari unsur itu muncul tumbuhan, lalu hewan, dan puncaknya manusia.³⁵ Manusia dianggap paling lengkap karena menghimpun unsur-unsur fisik sekaligus dimensi ruhani. Alam tidak hanya jaringan materi. Setiap unsur fisik memiliki makna spiritual. Artinya, hubungan manusia dan alam bukan sekadar hubungan biologis, tetapi juga bagian dari tatanan Ilahi yang menyatukan Tuhan, alam dan kehidupan manusia dalam satu struktur makna.

Pandangan Al-Ghazali mengenai relasi manusia dan alam berbeda dengan dualisme René Descartes yang membedakan manusia sebagai *res cogitans* (substansi berpikir) dan alam sebagai *res extensa* (substansi material). Dalam perkembangan filsafat modern, dualisme tersebut mendorong cara pandang yang menempatkan manusia sebagai subjek, sedangkan alam dipahami sebagai objek yang dapat dikelola dan dimanfaatkan. Sebaliknya, Al-Ghazali memandang manusia sebagai *khalîfah* yang menerima amanah Tuhan untuk memelihara keteraturan ciptaan. Berlandaskan QS. al-Baqarah [2]: 30 dan QS. al-An'am [6]: 165, kekhalifahan dipahami sebagai tanggung jawab moral dan spiritual untuk menjaga keseimbangan alam, bukan sebagai legitimasi atas eksploitasi lingkungan. Dalam perspektif ini, manusia berperan sebagai *al-'alam al-ṣaghîr* (mikrokosmos) yang merefleksikan sifat-

sifat Allah melalui pelaksanaan amanah-Nya, sedangkan alam menjadi ruang aktualisasi tanggung jawab tersebut sebagai bagian dari tatanan ciptaan yang harus dijaga.

قوله تعالى إنا جعلناك خليفة في الأرض إذ لم يستحق آدم خلافة
الله تعالى إلا بتلك المناسبة وإليه يرمز

Artinya: “Firman Allah, ‘Sesungguhnya Kami menjadikanmu sebagai khalifah di bumi,’ mengandung makna bahwa Adam memperoleh kedudukan sebagai khalifah Allah karena memiliki *munāsabah* (kesesuaian atau keterhubungan) dengan sifat-sifat yang dikehendaki Allah bagi seorang khalifah. Makna inilah yang menjadi isyarat utama dari ayat tersebut.”³⁶

Istilah *al-munāsabah* (kesesuaian) dalam pemikiran Al-Ghazali pada teks tersebut menunjukkan adanya kesesuaian antara potensi akal, spiritual, dan moral yang diberikan Tuhan kepada manusia dengan tugasnya sebagai *khalifah* di bumi. Kesesuaian ini menjadi dasar bagi manusia untuk menjalankan amanah Allah dengan menjaga, mengelola, dan memelihara alam sesuai dengan nilai-nilai keadilan, kebijaksanaan, dan kasih sayang. Oleh karena itu, kekhalifahan bukan dimaknai sebagai hak untuk menguasai alam, melainkan sebagai tanggung jawab teologis dan moral dalam menjaga keseimbangan serta kelestarian ciptaan.

Dalam konteks ini dapat dibaca bahwa manusia berdiri di persimpangan langit dan bumi, memikul amanah spiritual untuk memelihara keseimbangan alam, menyalurkan kehendak Tuhan di dunia nyata, dan menjadi saluran kembalinya ciptaan kepada sumbernya. Ia melampaui status makhluk biasa; keberadaannya adalah *tajallî*, yaitu cermin hidup bagi nama dan sifat Tuhan di bumi. Eksistensi manusia tidak mandiri; wujudnya sepenuhnya bergantung pada Tuhan untuk kelangsungan dan keberadaannya.³⁷

Kekhalifahan manusia bukan soal dominasi atau kekuasaan duniawi, melainkan wujud amanah Ilahi yang mengikat secara moral dan spiritual. Manusia memantulkan pancaran tanggung jawab ketuhanan dalam eksistensinya, bukan untuk menguasai, tetapi untuk merawat dan mensucikan tatanan alam semesta menurut hikmah Tuhan.³⁸ Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa kekhalifahan adalah komitmen eksistensial terhadap hukum Ilahi dan penjagaan harmoni ciptaan.³⁹ Dengan demikian, manusia bukan sekadar pelaku fungsional, melainkan cermin yang menyalurkan kehendak dan sifat-sifat Tuhan ke dunia nyata.

2. Amanah Manusia atas Gunung dan Hutan

Menurut Al-Ghazali, gunung adalah *ayat kauniyah*, tanda dari kekuasaan dan hikmah Tuhan. Gunung memantulkan tatanan Ilahi dan membawa makna spiritual yang menuntun manusia menyadari kebesaran-Nya.⁴⁰ Keberadaannya bukan kebetulan, tetapi memiliki tujuan: menstabilkan bumi dan menunjukkan keteraturan alam semesta.⁴¹ Dengan begitu, gunung bukan hanya benda fisik, tetapi juga simbol sifat-sifat Tuhan dan bukti kebijaksanaan serta kekuasaan-Nya (QS. An-Naba': 7).

Gunung berperan sebagai penopang bumi, menjaga keseimbangan alam dari gangguan angin, panas, dan tanah yang gembur. Seyyed Hossen Nasr menekankan bahwa tanpa gunung, bumi rentan oleng, gersang, dan kehilangan kemampuan menyimpan air. Gunung berfungsi sebagai reservoir alami, menampung air hujan yang perlahan meresap, mengalir melalui mata air dan sungai, hingga ke samudra, membentuk siklus kehidupan yang berkesinambungan sebagai Secara fisik, gunung menjadi habitat vegetasi unik, pohon raksasa, tanaman obat, dan ekosistem bertingkat yang menampung fauna liar, lebah, dan manusia.

Dalam pandangan Al-Ghazali, gunung merupakan bagian dari tatanan ciptaan Allah yang memiliki fungsi menjaga keteraturan dan keseimbangan alam sebagai wujud hikmah-Nya.⁴² Pandangan tersebut mencerminkan kosmologi Islam klasik yang memandang setiap unsur alam memiliki tujuan dalam menopang kehidupan.⁴³ Sementara itu, kajian ekologi modern menunjukkan bahwa kawasan pegunungan berperan sebagai daerah tangkapan dan penyimpanan air (*water towers of the world*),⁴⁴ pengatur aliran sungai, serta habitat bagi keanekaragaman hayati. Meskipun berangkat dari kerangka pengetahuan yang berbeda, kedua perspektif tersebut sama-sama menegaskan pentingnya gunung dalam menjaga keberlangsungan kehidupan dan keseimbangan ekosistem.

ومن منافع الجبال ما يثبت فيها من أنواع الأشجار والعقاير التي لا توجد إلا فيها، وما يثبت فيها من أنواع الأخشاب العظيمة فيعمل منها السفن، وتعمر منها المساكن، وفيها الشَّعَارَى التي لا يوجد ما يعظم من الأخشاب إلا فيها، وكذلك العقاقير أكثرها لا يوجد إلا بها، وفيها وهاد تنبت مزارع للأنعام ومزارع لبني آدم، ومساكن للوحوش، ومواضع لأجناح النحل، ومن منافع الجبال ما يتخذة العباد من المساكن تقيهم الحر والبرد، ويتخذون مدافن لحفظ جثث الموتى.

Artinya: Di antara manfaat gunung adalah tumbuhnya berbagai jenis pepohonan dan tanaman obat yang tidak ditemukan di tempat lain. Di gunung juga tumbuh pepohonan besar yang kayunya dimanfaatkan untuk membuat kapal dan membangun tempat tinggal. Selain itu, terdapat hutan-hutan yang menghasilkan kayu berkualitas tinggi serta

berbagai tanaman obat yang sebagian besar hanya dapat ditemukan di kawasan pegunungan. Gunung juga memiliki lembah-lembah yang menjadi padang penggembalaan ternak, lahan bagi kehidupan manusia, habitat satwa liar, dan tempat hidup lebah. Di samping itu, gunung dimanfaatkan manusia sebagai tempat tinggal yang melindungi dari panas dan dingin, serta sebagai tempat pemakaman untuk menjaga jasad orang yang telah meninggal.⁴⁵

Bryan G. Norton menjelaskan bahwa dalam perspektif antroposentris nilai alam ditentukan terutama oleh manfaatnya bagi manusia.⁴⁶ Al-Ghazali tidak menolak fungsi tersebut, tetapi memandang bahwa nilai alam tidak hanya terletak pada aspek utilitasnya, melainkan juga pada kedudukannya sebagai ciptaan dan tanda (*āyāt*) kebesaran Allah. Oleh karena itu, pemanfaatan gunung, tumbuhan, dan unsur-unsur alam lainnya harus dilandasi oleh rasa syukur, amanah, dan tanggung jawab moral sebagai *khalîfah*.⁴⁷ Dengan demikian, alam dipahami tidak hanya sebagai sumber pemenuhan kebutuhan manusia, tetapi juga sebagai sarana mengenal Allah dan menjaga keseimbangan ciptaan sesuai dengan nilai-nilai teologis dan etis.⁴⁸

انظر وفقك الله وسددك إلى ما على وجه الأرض من النبات ؛ وما في منظره من النعم في حسن منظره وبيجته ونضارته الى لبعده طاشيء من مناظر الأرض . انظر إلى مما جعل البارى فيه من ضروب المناقع والمطاعم والروائح: والمارب التى لا تحصى وخلق فيه من الحب والنوى لحفظ أنواع النبات وجعل الهار للغذاء والتفكه والاتبان للعلف والرعى والخطب للوقود والأخشاب للعاره وإنشاء السفن ولغير ذلك

Artinya: Perhatikanlah, semoga Allah memudahkanmu dan menuntunmu, segala yang ada di bumi berupa tumbuhan, dan segala kenikmatan yang tampak darinya—dari keindahan, kesegaran, hingga kehijauannya. Perhatikanlah ciptaan Allah yang beraneka ragam: berbagai tempat tumbuh, jenis makanan, dan aroma. Ia menciptakan biji-bijian dan buah untuk menjaga kelangsungan tanaman, rumput untuk makanan dan penggembalaan, kayu bakar untuk api, kayu untuk bangunan dan pembuatan kapal, serta berbagai manfaat lainnya.⁴⁹

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa Al-Ghazali memandang tumbuhan sebagai bagian dari ciptaan Allah yang mengandung hikmah dan memberikan berbagai manfaat bagi kehidupan manusia. Beragam jenis tumbuhan, seperti biji-bijian, buah-buahan, rumput, dan pepohonan, dipahami sebagai wujud keteraturan ciptaan yang menopang keberlangsungan kehidupan sekaligus mencerminkan kebijaksanaan Allah dalam menyediakan kebutuhan makhluk-Nya.⁵⁰ Berdasarkan hal tersebut, dapat ditafsirkan bahwa pemanfaatan tumbuhan tidak hanya bertujuan memenuhi kebutuhan manusia, tetapi juga harus disertai tanggung jawab untuk menjaga kelestariannya sebagai bentuk syukur atas nikmat Allah. Dengan demikian, nilai tumbuhan tidak semata-mata ditentukan oleh manfaat praktisnya, melainkan juga oleh kedudukannya sebagai bagian dari āyāt Allah yang merefleksikan hikmah penciptaan. Perspektif ini berbeda dengan pendekatan antroposentris yang cenderung menempatkan nilai alam berdasarkan manfaatnya bagi manusia.⁵¹ Dalam kerangka ekoteologi Al-Ghazali, pemanfaatan tumbuhan tetap dibenarkan, tetapi dibatasi oleh prinsip amanah, tanggung jawab moral, dan kewajiban menjaga keseimbangan ciptaan.

Al-Ghazali memandang tumbuhan sebagai bagian dari ciptaan Allah yang mengandung *hikmah* dan memberikan manfaat bagi kehidupan manusia. Keberadaannya tidak hanya menunjukkan kesempurnaan pengaturan Allah dalam memenuhi kebutuhan

makhluk, tetapi juga berfungsi sebagai āyāt yang mengarahkan manusia untuk mengenal kebesaran-Nya. Berdasarkan pemikiran tersebut, penelitian ini merekonstruksi bahwa pemeliharaan tumbuhan merupakan bagian dari amanah manusia sebagai khalîfah, sehingga pemanfaatannya harus disertai tanggung jawab moral dan spiritual. Rekonstruksi ini diperkuat melalui penafsiran terhadap QS. Ibrahim [14]: 24 yang mengibaratkan pohon yang baik sebagai simbol keimanan yang kokoh dan menghasilkan kemaslahatan. Dalam konteks penelitian ini, perumpamaan tersebut dipahami sebagai landasan etis bagi manusia untuk membangun relasi yang bertanggung jawab dengan alam sebagai bagian dari amanah Allah.⁵²

Manusia adalah bagian dari jaringan ontologis alam; hubungan dengan tumbuhan bersifat etis-transenden, bukan sekadar utilitas.⁵³ Tumbuhan merupakan pancaran kehendak Ilahi, berfungsi untuk kebutuhan jasmani sekaligus sarana kontemplasi atas tatanan kosmos dan kebijaksanaan Tuhan.⁵⁴ Nilainya intrinsik, melebihi fungsi konsumtif, dan mencerminkan harmoni moral alam.⁵⁵ Etika terhadap tumbuhan menandai kualitas batin manusia: kesadaran keterkaitan makhluk dan tanggung jawab sebagai *khalîfah*.⁵⁶ Merusak atau mengabaikan hutan berarti mengingkari prinsip *syukur* dan kewajiban kosmis. Merawat tanaman adalah ibadah ekologis yang menegaskan keseimbangan alam dan mendekatkan manusia kepada Tuhan.⁵⁷ Hadis Nabi: *"Barangsiapa menanam pohon, lalu dimakan makhluk, itu menjadi sedekah baginya"* (HR. Bukhari dan Muslim) menegaskan hubungan manusia dan tumbuhan bersifat dialogis, mengajarkan tanggung jawab, keterikatan, dan pengabdian, menuju kesempurnaan etika spiritual dalam alam yang teratur.⁵⁸ Pohon dan hutan memegang peran ganda: fisik dan spiritual. Secara teologis, mereka adalah ayat Tuhan, memperlihatkan kebesaran dan kebijaksanaan-Nya di alam semesta.⁵⁹ Secara praktis, pohon menyediakan buah, daun, dan biji

sebagai sumber makanan dan energi. Selain itu, pohon menjaga lingkungan dengan mencegah erosi, memberi keteduhan, dan mempertahankan keseimbangan ekosistem.

3. Etika kepada Gunung dan Hutan

a. Kesederhanaan Ekologis

Dalam pemikiran Al-Ghazali, *zuhud* merupakan sikap mengendalikan hawa nafsu dengan membatasi kebutuhan sesuai kadar yang diperlukan, bukan menolak kehidupan dunia.⁶⁰ Nilai ini diwujudkan melalui kesederhanaan dalam memenuhi kebutuhan dasar, seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal, sehingga manusia terhindar dari sikap berlebihan (*isrāf*) dan kecenderungan hidup konsumtif. Berdasarkan konsep tersebut, penelitian ini merekonstruksi kesederhanaan ekologis sebagai implikasi etis dari *zuhud*, yaitu pengendalian konsumsi dan pemanfaatan sumber daya alam secara proporsional. Dalam perspektif ekoteologi Al-Ghazali, sikap tersebut mencerminkan tanggung jawab moral dan spiritual manusia sebagai khalifah untuk menjaga keseimbangan alam, sehingga pemanfaatan lingkungan tidak hanya mempertimbangkan kebutuhan manusia, tetapi juga kelestarian ciptaan sebagai amanah Allah.⁶¹

وإنما ينحصر المهم الضروري والمهم أيضا يتطرق إليه فضول في
مقداره وجنسه وأوقاته فلا بد من بيان وجه الزهد فيه والمهمات
سته أمور المطعم والملبس والمسكن وأثاثه والمنكح والمال
والجاء يطلب لأغراض

Artinya: Walaupun hal-hal penting pun kadang terselip kesia-siaan dalam jumlah, jenis, dan waktunya, sehingga perlu dijelaskan bagaimana sikap *zuhud* terhadap hal-hal itu. Hal-hal penting itu ada enam: makanan,

*pakaian, tempat tinggal dan perabotannya, pernikahan, harta, dan kehormatan; semuanya dicari untuk tujuan tertentu.*⁶²

Menurut Pocas Ribeiro, akar kerusakan lingkungan terletak pada pola konsumsi manusia yang terus meningkat. Setiap aktivitas konsumsi membutuhkan sumber daya alam dan energi serta menghasilkan limbah, sehingga peningkatan konsumsi berbanding lurus dengan meningkatnya tekanan terhadap lingkungan.⁶³ Konsep *zuhud* menekankan kesederhanaan hidup dan pembebasan jiwa dari hawa nafsu serta keserakahan materi, yang secara langsung berdampak pada pengelolaan alam. Alam dipandang sebagai *ayât*, manifestasi hikmah Ilahi, sehingga bukan objek konsumsi semata, melainkan medan spiritual dan moral bagi manusia.⁶⁴ Praktek *zuhud* mendorong pengendalian diri, moderasi, dan penghindaran perilaku destruktif terhadap lingkungan.⁶⁵ Dengan menolak antroposentrisme ekstrem dan menempatkan manusia sebagai bagian integral kosmos,⁶⁶ *zuhud* menghadirkan paradigma ekosentris awal yang selaras dengan ekologi spiritual kontemporer. Nilai-nilai ini relevan tidak hanya bagi pembinaan moral individu, tetapi juga bagi pembangunan berkelanjutan, kebijakan publik yang adil ekologis, dan pelestarian sumber daya bagi generasi mendatang.⁶⁷ Intinya, *zuhud* menstrukturkan hubungan manusia dengan alam secara proporsional, bertanggung jawab, harmonis, dan menjadikannya gaya hidup yang etis, sederhana, dan berkelanjutan.⁶⁸

b. Konservasi Ekologis

Al-Ghazali menjelaskan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* bertujuan mewujudkan kemaslahatan melalui perlindungan terhadap agama, jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal, keturunan, dan harta (*ḥifẓ al-māl*), yang menjadi dasar pemenuhan kebutuhan pada tingkat *al-darūriyyāt*, *al-hājiyyāt*, dan *al-taḥsīniyyāt*.⁶⁹ Berangkat dari konsep tersebut, penelitian ini merekonstruksi *ḥifẓ al-ard* sebagai pengembangan

kontemporer dari *maqāṣid al-syarī'ah*, dengan menempatkan perlindungan lingkungan sebagai prasyarat bagi terjaganya jiwa, harta, dan kemaslahatan manusia.⁷⁰ Dalam kerangka ini, alam dipahami sebagai ciptaan sekaligus āyāt Allah yang harus dimanfaatkan secara bertanggung jawab dan dipelihara dari segala bentuk kerusakan.⁷¹ Dengan demikian, pelestarian lingkungan tidak hanya memiliki dimensi ekologis, tetapi juga menjadi bagian dari tanggung jawab etis dan spiritual untuk mewujudkan tujuan syariat.

Materialisme dan industrialisasi membentuk pola konsumsi dan produksi modern yang berorientasi pada akumulasi material melalui eksploitasi sumber daya alam secara intensif. Dalam perspektif Al-Ghazali, kecenderungan tersebut bertentangan dengan prinsip *zuhud*, yang menekankan pengendalian keinginan dan pemanfaatan sumber daya secara proporsional sebagai landasan etis bagi konservasi lingkungan dan keberlanjutan ekologi.⁷² Al-Ghazali menekankan bahwa manusia harus menjaga kelestarian hutan, air, tanah, dan sumber daya alam lainnya dengan cara memanfaatkannya tanpa merusak keberlangsungan ekosistem. Menebang pohon tanpa tujuan yang bermanfaat dianggap melanggar prinsip etis bahkan bisa dihukumi *kufur al-ni'mat* (pengingkaran atas karunia Tuhan), karena pepohonan berfungsi melindungi manusia dan makhluk lain dari panas, kekeringan, serta bencana, sekaligus memberi manfaat estetis dan kesehatan, seperti meningkatkan cahaya mata.⁷³ Sebagai ilustrasi, Al-Ghazali mencontohkan kisah Raja Persia Anusyirwan yang menegaskan agar seluruh aparat pemerintahannya menjaga produktivitas lahan dan mencegah lahan terbengkalai, menekankan tanggung jawab penguasa dan masyarakat dalam melindungi alam sebagai bagian dari kemaslahatan publik.⁷⁴

إن أخبرت أنه قد بقي في جميع مملكتي أرض خراب سوى أرض
سبخة لا تقبل الزرع صلبت عامل تلك الأرض. وخراب الأرض
من شيئين: أحدهما عجز الملك. والثاني جوره.

Artinya: «Apabila aku diberi tahu bahwa di seluruh wilayah kerajaanku masih terdapat sebidang tanah yang terlantar, selain tanah yang memang tandus dan tidak layak ditanami, niscaya aku akan menghukum pejabat yang bertanggung jawab atas tanah tersebut. Sebab, terbenkainya tanah hanya disebabkan oleh dua hal: pertama, ketidakmampuan penguasa; dan kedua, kezalimannya.».⁷⁵

Menurut Seyyed Hossein Nasr, krisis ekologi merupakan konsekuensi dari hilangnya kesadaran manusia terhadap dimensi sakral alam akibat dominasi pandangan dunia modern yang bersifat materialistik. Oleh karena itu, pemulihan hubungan manusia dengan alam harus diawali melalui transformasi spiritual yang memandang alam sebagai manifestasi tanda-tanda kebesaran Tuhan dan memiliki nilai intrinsik yang perlu dihormati. Dalam teks Al-Ghazali, orientasi tersebut tercermin pada ajaran tentang *amanah* manusia sebagai pengelola ciptaan, pengendalian hawa nafsu, dan pemanfaatan sumber daya secara proporsional. Dalam sintesis artikel ini, titik temu kedua perspektif tersebut direkonstruksi sebagai landasan konseptual bagi prinsip *hifz al-ard*, yakni perlindungan terhadap bumi yang mengintegrasikan dimensi spiritual, etis, dan ekologis dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*.⁷⁶

Seyyed Hossen Nasr	Al-Ghazali	Rekonstruksi
Memberikan dasar filosofis melalui konsep kesakralan alam	Menyediakan fondasi normatif berupa amanah, kemaslahatan, dan pengendalian eksploitasi. Dalam karya-karyanya Al-Ghazali menyebut: عمارة الأرض (memakmurkan bumi), إصلاح الأرض (memperbaiki bumi), رفع الفساد (menghilangkan kerusakan), رعاية النعم (memelihara nikmat Tuhan)	Prinsip <i>hifz al-ard</i> direkonstruksi sebagai pengembangan <i>maqāṣid al-syarīʿah</i> yang berlandaskan pemikiran Al-Ghazali dan diperkaya oleh perspektif ekologis Nasr.

4. Relevansi Ekoteologi Al-Ghazali: Membaca Bencana
Sumatera-Aceh 2025

Pemikiran Al-Ghazali menempatkan hubungan manusia dan alam dalam kerangka teologis-etis, di mana pemanfaatan lingkungan harus dilandasi oleh kesadaran akan amanah manusia sebagai pengelola ciptaan Allah. Berdasarkan perspektif tersebut, rekonstruksi etika ekologis berbasis pemikiran Al-Ghazali memiliki relevansi dalam penguatan dakwah dan pembinaan keagamaan Islam, khususnya melalui integrasi nilai amanah, *zuhud*, dan larangan *isrāf* dalam materi penyuluhan agama, pendidikan lingkungan di pesantren, serta kajian keislaman di masyarakat. Pendekatan ini memungkinkan isu konservasi lingkungan dipahami tidak semata sebagai persoalan ekologis, tetapi sebagai bagian dari tanggung jawab moral dan spiritual umat Islam dalam mewujudkan kemaslahatan bersama.

Relevansinya bagi krisis ekologis modern terlihat jelas: keseimbangan tercapai ketika manusia mencapai ketenangan batin (*al-nafs al-muṭmaʿinnah*), sehingga setiap interaksi dengan alam menjadi wujud ibadah dan tanggung jawab moral. Meskipun

Al-Ghazali tidak secara eksplisit membahas ekoteologi, prinsip teologinya dapat dijadikan pedoman ekologis dalam menghadapi polusi, perubahan iklim, deforestasi, dan degradasi lingkungan, serta menyeimbangkan kebutuhan material dengan kewajiban spiritual.

Krisis lingkungan saat ini banyak disebabkan oleh pendekatan sains modern yang menekankan teknologi dan eksploitasi material.⁷⁷ Pandangan materialis memandang alam sebagai objek mati tanpa makna sakral,⁷⁸ sementara antroposentrisme menempatkan manusia sebagai pusat, memperbolehkan pemanfaatan alam semata untuk kesejahteraan manusia.⁷⁹ Dalam perspektif ekoteologi Al-Ghazali, pendekatan ini egois dan destruktif karena mengabaikan dimensi moral-spiritual hubungan manusia dan alam. Solusi ekoteologi menekankan alam sebagai amanah Ilahi,⁸⁰ di mana menahan diri dari konsumsi berlebihan (*zuhud*) menjadi inti keseimbangan ekologis. Dengan demikian, penyelesaian krisis lingkungan tidak cukup dengan teknologi, tetapi memerlukan transformasi etis dan perilaku manusia.

Bencana banjir dan tanah longsor yang terjadi di wilayah Sumatera-Aceh pada akhir 2025 merefleksikan kompleksitas hubungan antara dinamika alam dan aktivitas antropogenik. Fenomena tersebut tidak dapat dipahami semata-mata sebagai akibat faktor alam, tetapi juga berkaitan dengan meningkatnya kerentanan ekologis yang dipengaruhi oleh perubahan tutupan lahan, degradasi kawasan hutan, serta menurunnya fungsi ekologis daerah aliran sungai. Dalam kerangka artikel ini, kondisi tersebut dapat dipahami sebagai bentuk krisis tanggung jawab moral dan spiritual manusia dalam mengelola alam sebagai amanah Tuhan. Perspektif ekoteologi Al-Ghazali menawarkan kerangka etis bahwa relasi manusia dengan lingkungan harus dibangun melalui prinsip amanah, pengendalian diri (*zuhud*), dan sikap proporsional dalam memanfaatkan sumber daya. Oleh karena itu, penyelesaian

krisis ekologis tidak cukup hanya melalui pendekatan teknis dan kebijakan lingkungan, tetapi juga memerlukan transformasi kesadaran etis-keagamaan untuk membangun hubungan manusia dan alam yang lebih seimbang.

Banjir dan tanah longsor yang terjadi di wilayah Sumatera-Aceh pada akhir 2025 memperlihatkan kompleksitas interaksi antara faktor alam dan aktivitas manusia yang berkontribusi terhadap meningkatnya kerentanan ekologis.⁸¹ Perubahan kondisi lingkungan, termasuk degradasi kawasan hutan dan terganggunya fungsi daerah aliran sungai, menjadi aspek penting dalam memahami risiko bencana, selain faktor hidrometeorologis dan karakteristik wilayah. Dalam perspektif artikel ini, kondisi tersebut dapat dimaknai sebagai persoalan etis yang berkaitan dengan tanggung jawab manusia dalam mengelola alam sebagai amanah Ilahi.⁸² Pemikiran ekoteologi Al-Ghazali menegaskan pentingnya prinsip amanah, pengendalian diri (*zuhud*), dan sikap moderat dalam pemanfaatan sumber daya agar hubungan manusia dengan lingkungan tidak bersifat eksploitatif. Meskipun demikian, pendekatan moral-spiritual tidak ditempatkan sebagai pengganti strategi mitigasi berbasis sains, perencanaan tata ruang, dan kebijakan lingkungan, melainkan sebagai dimensi nilai yang memperkuat upaya mewujudkan pengelolaan ekologis yang berkelanjutan.

C. Kesimpulan

Rekonstruksi ekoteologi Al-Ghazali dalam artikel ini menghasilkan model relasi manusia dan alam yang berlandaskan prinsip amanah, *zuhud*, dan keseimbangan ekologis. Alam tidak dipandang semata sebagai objek eksploitasi, tetapi sebagai bagian dari ciptaan Allah yang harus dikelola secara bertanggung jawab melalui pemanfaatan sumber daya secara proporsional.

Artikel ini berkontribusi dalam pengembangan kajian ekoteologi Islam dengan menghadirkan relevansi pemikiran Al-Ghazali bagi penguatan kesadaran ekologis dalam konteks Bimas Islam, khususnya melalui penyuluhan agama dan pendidikan lingkungan berbasis komunitas Muslim. Kasus Sumatera-Aceh dipahami sebagai konteks analisis etika lingkungan, bukan sebagai bukti tunggal bahwa bencana disebabkan oleh krisis spiritual, sehingga pendekatan ekoteologi perlu berjalan bersama mitigasi ilmiah dan kebijakan lingkungan.

Daftar Pustaka

- Al-Ghazali. *Al-Hikmah Fî Makhluqat Allah*. Beirut: Dâr ihyâ' al-Ulûm, 1978.
- — —. *Al-Maqşid Al-Asnâ Fî Sharḥ Ma'Ânî Asmâ' Allâh Al-Ḥusnâ*. Damsyik: Matba'ah al-Sobah, 1999.
- — —. *Al-Mustasyfâ*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1993.
- — —. *Al-Tibr Al-Masbuk Fi Nasihat Al-Muluk*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1978.
- — —. *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*. Jilid 4. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995.
- — —. *Kimya Al-Sa'âdah*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1987.
- — —. *Ma'ârij Al-Qudus Fî Madârij Ma'rifat Al-Nafs*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1988.
- — —. *Misykât Al-Anwâr*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1993.
- — —. *Mîzân Al-'Amâl*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1988.
- — —. *Tahâfut Al-Falâsifah*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1993.
- Aldo Leopold. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There There*. New York: Oxford University Press, 2025.
- AshfaAchmad. "Sustainable Land Use and Land Cover Management Model for Flood Mitigation in Krueng Baro Watershed, Aceh, Indonesia." *International Journal of Environmental Improvement (IJEI)* 8, no. 2 (2025): 112.
- Attfield, Robin. *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*. Cambridge: Polity Press, 2024.
- Bakar, Osman. "Qur'anic Pictures of the Universe : The Scriptural Foundation of Islamic Cosmology," no. 4 (2016): 60–62.

- Baudrillard, Jean. *The Consumer Society: Myths and Structures*. Publications of Sage, 1970.
- Bron Taylor. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. California: University of California Press, 2009.
- Bryan G. Norton. "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism." *Environmental Ethics* 6, no. 2 (1984): 136. <https://doi.org/https://doi.org/10.5840/enviroethics19846233>.
- Cokrowinoto, Moelyarto. *Pembangunan: Dilema Dan Tantangan*. Yogyakarta: Pelajar Pustaka, 1997.
- Deane-Drummond, Celia. *Eco-Theology*. London: Darton, Longman and Todd, 2008.
- Diphda, Bintang Corvi, Hubungan Internasional, Fakultas Ilmu, Ilmu Politik, Hubungan Internasional, Fakultas Ilmu, and Ilmu Politik. *Unraveling Green Extractivism : The Case of Nickel Downstreaming in the Indonesia Morowali Industrial Park*. Vol. 34, 2026. <https://doi.org/10.19105/karsa.v34i1.23862>.
- F. C. De Blois. *Al-Ghazali: The Mystic*. Cambrige: Islamic Texts Society, 2025.
- Fazlun Khalid. *Islam and Environmental Ethics: Theory and Practice*. Islamic Foundation, 2003.
- Frank Griffel. "Environmental Ethics in Al-Ghazali's Thought." *Arabic Sciences and Philosophy* 18, no. 4 (2008): 310.
- — —. *The Cambridge Companion to Al-Ghazali*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Fritjof Capra. *The Web of Life*. New York: Anchor Books, 1996.
- Gilpin, Alan. *Dictionary of Environment Terms*. Australia: University of Queensland Press, 1980.
- Gufron, Uup, and Radea Yuli A. Hambali. "Manusia, Alam Dan

- Tuhan Dalam Ekosufisme Al-Ghazali." *JAQFI: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam* 7, no. 1 (2022): 86–103. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.15575/jaqfi.v7i1>.
- Gufron, Uup, and Nujuluddin Siregar. "Implementasi Ekoteologi Di Pesantren Abuya Munfasir Ciomas Serang Banten" 2, no. 1 (2026): 1–9.
- Hajer. *Ecological Modernisation as Cultural Politics*. London: Publication of Sage Publications, 1997.
- Heinz Halm. *The Fatimid Empire*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- John Bellamy Foster. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press, 2000.
- Keraf, Sony A. *Etika Lingkungan*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2011.
- Kilbourne, William, and Gregory Pickett. "How Materialism Affects Environmental Beliefs, Concern, and Environmentally Responsible Behavior." *Journal of Business Research* 61 (2008): 885–93.
- Kopnina, H., Washington, H., Taylor, B., & Piccolo, J. "Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem." *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 3, no. 1 (2018): 120. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1>.
- Mardliyah, Watsiqotul, S. Sunardi, and Leo Agung. "Peran Manusia Sebagai Khalifah Allah Di Muka Bumi: Perspektif Ekologis Dalam Ajaran Islam." *Jurnal Penelitian* 12, no. 2 (2018): 355. <https://doi.org/10.21043/jp.v12i2.3523>.
- Mol, and Spaargaren. "Ecological Modernisation Theory in Debate: A Review." *Jurnal Environmental Politics* 9, no. 1 (2000): 18. <https://doi.org/10.1080/09644010008414511>.

- Nasri, Munajat Nursaputra, Abdur Rahman Arif, Risye Dwiyani, Lady Chania, Ida Bagus Oka Agastya, and Dian Adhetya Arif. "Ecological Disaster in Northern Sumatra: How Extreme Rainfall and Land-Cover Disturbance Triggered Widespread Flash Flooding." *Jurnal Penelitian Kehutanan Wallacea* 14, no. 14 (2025): 111–21. <https://doi.org/10.24259/jpkwallacea.v14i2.48907>.
- Ninawati, Fransiska Liska, Veronika Tiara, and Yusawinur Barella. "Menyelami Trend Populasi Dunia: Fakta, Angka, Dan Implikasinya." *Sosial: Jurnal Ilmiah Pendidikan IPS* 2, no. 3 (2024): 1. [https://doi.org/DOI: https://doi.org/10.62383/sosial.v2i2.248](https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.62383/sosial.v2i2.248).
- Poças Ribeiro, A., Harmsen, R., Rosales Carreón, J., & Worrell, E. "What Influences Consumption? Consumers and Beyond: Purposes, Contexts." *Journal of Cleaner Production*, 2019, 210. [https://doi.org/DOI: https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2018.10.103](https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2018.10.103).
- Robert P. McIntosh. *The Background of Ecology: Concept and Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Sallie McFague. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Saniotis, Arthur. "Muslims and Ecology: Fostering Islamic Environmental Ethics." *Contemporary Islam* 6, no. 2 (2012): 155–71. <https://doi.org/10.1007/s11562-011-0173-8>.
- Sayyed Hossein Nasr. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Allen and Unwin George, 1978.
- Sergio, Januario, and Viera Demelo. "Pembentuk Ruang Dan Waktu Dalam Terang Rasionalisme Descartes" 9, no. 2 (2023): 58–68.
- Seyyed Hossein Nasr. *Islam and the Plight of Modern Man*. Chicago: ABC International, 1975.

- — —. *Knowledge and the Sacred*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- — —. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen and Unwin, 1978.
- Stearns, Peter N. *The Industrial Revolution in World History*. Routledge: Taylor and Francis Group, 2021.
- Subki, Al. *Ṭabaqât Al-Shâfi'iyyah Al-Kubrâ*. 6th ed. Kairo: Al Matba'ah al-Ḥusayniyah, 1906.
- Sumartono. *Terperangkap Dalam Iklan*. Bandung, 2002.
- Viviroli, Daniel, Hans H. Dürr, Bruno Messerli, Michel Meybeck, and Rolf Weingartner. "Mountains of the World, Water Towers for Humanity: Typology, Mapping, and Global Significance." *Water Resources Research* 43, no. 7 (2007): 1–13. <https://doi.org/10.1029/2006WR005653>.
- W. Montgomery Watt. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.
- Wahyuni, Herpita, and Suranto. "Dampak Deforestasi Hutan Skala Besar Terhadap Pemanasan Global Di Indonesia." *JIIIP: Jurnal Ilmiah Ilmu Pemerintahan* 6, no. 1 (2021): 149. <https://doi.org/DOI: 10.14710/jiip.v6i1.10083>.
- Wasilah, Rifqoh, and Ruslan Hayeewaji. "Ecological Balance In the Qur'an: A Thematic Review Of OVerseS On Climate Change Mitigation And Adaptation." *MUSHAF: Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* 4, no. 2 (2024): 85–101. <https://doi.org/10.33650/mushaf.v4i2.9217>.
- William C. Chittick. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press, 1989.
- Zainal Abidin Bagir. "Plants, Spiritual Delight, and the Manifestation of Divine Mercy in Al-Ghazali." *Studia Islamika*

22, no. 2 (2015): 165.

Ziauddin Sardar. *Islam, Postmodernism and Other Futures*. Edited by
Pluto Press. London, 2003.

Endnotes

1. Moelyarto Cokrowinoto, *Pembangunan: Dilema Dan Tantangan* (Jogyakarta: Pelajar Pustaka, 1997), 6.
2. Herpita Wahyuni and Suranto, "Dampak Deforestasi Hutan Skala Besar Terhadap Pemanasan Global Di Indonesia," *JiIP: Jurnal Ilmiah Ilmu Pemerintahan* 6, no. 1 (2021): 149, <https://doi.org/DOI: 10.14710/jiip.v6i1.10083>.
3. Nasri et al., "Ecological Disaster in Northern Sumatra: How Extreme Rainfall and Land-Cover Disturbance Triggered Widespread Flash Flooding," *Jurnal Penelitian Kehutanan Wallacea* 14, no. 14 (2025): 111–21, <https://doi.org/10.24259/jpkwallacea.v14i2.48907>.
4. Peter N. Stearns, *The Industrial Revolution in World History* (Routledg: Taylor and Francis Group, 2021).
5. Sumartono, *Terperangkap Dalam Iklan* (Bandung, 2002), 10.
6. Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures* (Publications of Sage, 1970), 30.
7. Hajer, *Ecological Modernisation as Cultural Politics* (London: Publication of Sage Publications, 1997), 250.
8. Mol and Spaargaren, "Ecological Modernisation Theory in Debate: A Review," *Jurnal Environmental Politics* 9, no. 1 (2000): 18, <https://doi.org/10.1080/09644010008414511>.
9. Sony A. Keraf, *Etika Lingkungan* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2011), 22.
10. Robin Attfield, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century* (Cambridge: Polity Press, 2024), 25.
11. Arthur Saniotis, "Muslims and Ecology: Fostering Islamic Environmental Ethics," *Contemporary Islam* 6, no. 2 (2012): 155–71, <https://doi.org/10.1007/s11562-011-0173-8>.

12. Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: Allen and Unwin George, 1978), 9.
13. Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There There* (New York: Oxford University Press, 2025), 202.
14. Uup Gufron and Nujuluddin Siregar, "Implementasi Ekoteologi Di Pesantren Abuya Munfasir Ciomas Serang Banten" 2, no. 1 (2026): 1–9.
15. Celia Deane-Drummond, *Eco-Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 2008), 70.
16. Robert P. McIntosh, *The Background of Ecology: Concept and Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 23.
17. Rifqoh Wasilah and Ruslan Hayeewaji, "Ecological Balance In the Qur'an: A Thematic Review Of Over Verses On Climate Change Mitigation And Adaptation," *MUSHAF: Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* 4, no. 2 (2024): 85–101, <https://doi.org/10.33650/mushaf.v4i2.9217>.
18. Budy Munawar-Rachman, "Manusia, Alam dan Lingkungan Hidupnya: Membangun The Ecological Conscience Melalui Pendekatan Filsafat dan Agama" 14, no. 1 (2011): 111–1136.
19. M. Khilamuddin, Mahfudhoh Ainiyah, Moh Kamil Anwar, "Al-Ghazali Ecosufism for Environmental Preservation: Living Sufism at Pesantren Al-Anwar 3 Central Java" *Teosofia*: 13, no. 1 (2024): 133–160.
20. Dzaky Nabil Al-Hakim, dkk "Integrasi Taswuf Falsafi Al-Ghazali dalam Keberlanjutan Lingkungan: Paradigram Spiritual Menghadapi Krisis Ekologi Implementasi Ekoteologi" *Hikamia*: 6, no. 1 (2026): 27–52.
21. Al-Zabidi, *Ithāf al-Sādah al-Muttaqīn bi Sharḥ Ihṡā' 'Ulūm al-Dīn*. 10 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1890), 280.
22. Bouyges, Maurice. *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*.

- Edited by Michel Allard. (Beirut: Imprimerie Catholique, 1959), 45.
23. Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. *Mu‘allafāt al-Ghazālī*. (Cairo: Al-Majlis al-A‘lā li-Ri‘āyat al-Funūn wa al-Ādāb, 1961), 189.
 24. Al-Ghazali, *Misykāt Al-Anwār* (Beirut: Dār al-Kutûb al-Ilmiyah, 1993), 25 dan 29.
 25. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1995), 281.
 26. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1995), 514.
 27. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1995), 407.
 28. Al-Ghazali, *Misykāt Al-Anwār* (Beirut: Dār al-Kutûb al-Ilmiyah, 1993), 42.
 29. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1995), 407.
 30. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1995), 407.
 31. Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 168.
 32. Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 14.
 33. Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1978), 30.
 34. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1995), 245.
 35. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1995), 6.
 36. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1995), 306.

37. Al-Ghazali, *Tahâfut Al-Falâsifah* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1993), 120.
38. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 407.
39. Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: Allen and Unwin George, 1978), 96.
40. Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, 96.
41. Al-Ghazali, *Al-Hikmah Fî Makhluqat Allah* (Beirut: Dâr ihyâ' al-Ulûm, 1978), 31.
42. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 440.
43. Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1978), 81.
44. Daniel Viviroli et al., "Mountains of the World, Water Towers for Humanity: Typology, Mapping, and Global Significance," *Water Resources Research* 43, no. 7 (2007): 1–13, <https://doi.org/10.1029/2006WR005653>.
45. Al-Ghazali, *Al-Hikmah Fî Makhluqat Allah* (Beirut: Dâr ihyâ' al-Ulûm, 1978), 29.
46. Bryan G. Norton, "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism," *Environmental Ethics* 6, no. 2 (1984): 136, <https://doi.org/10.5840/enviroethics19846233>.
47. Zainal Abidin Bagir, "Plants, Spiritual Delight, and the Manifestation of Divine Mercy in Al-Ghazali," *Studia Islamika* 22, no. 2 (2015): 165.
48. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 318.
49. Al-Ghazali, *Al-Hikmah Fî Makhluqat Allah* (Beirut: Dâr ihyâ' al-Ulûm, 1978), 101.

50. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 124.
51. Kopnina, H., Washington, H., Taylor, B., & Piccolo, J., "Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem," *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 3, no. 1 (2018): 120, [https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1](https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1).
52. Al-Ghazali, *Al-Hikmah Fî Makhluqat Allah* (Beirut: Dâr ihyâ' al-Ulûm, 1978), 107.
53. Al-Ghazali, *Al-Maqṣid Al-Asnâ Fî Sharḥ Ma'Ânî Asmâ' Allâh Al-Ḥusnâ* (Damsyik: Matba'ah al-Sobah, 1999), 78.
54. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 88.
55. Bron Taylor, *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future* (California: University of California Press, 2009), 240.
56. Watsiqotul Mardiyah, S. Sunardi, and Leo Agung, "Peran Manusia Sebagai Khalifah Allah Di Muka Bumi: Perspektif Ekologis Dalam Ajaran Islam," *Jurnal Penelitian* 12, no. 2 (2018): 355, <https://doi.org/10.21043/jp.v12i2.3523>.
57. Gufron and Hambali, "Manusia, Alam Dan Tuhan Dalam Ekosufisme Al-Ghazali."
58. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 131.
59. Fazlun Khalid, *Islam and Environmental Ethics: Theory and Practice* (Islamic Foundation, 2003), 60-62.
60. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 217.
61. Al-Ghazali, *Ma'ârij Al-Qudus Fî Madârij Ma'rifat Al-Nafs* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1988), 81.

62. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 230.
63. E Poças Ribeiro, A., Harmsen, R., Rosales Carreón, J., & Worrell, "What Influences Consumption? Consumers and Beyond: Purposes, Contexts," *Journal of Cleaner Production*, 2019, 210, <https://doi.org/DOI: https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2018.10.103>.
64. Al-Ghazali, *Misykât Al-Anwâr* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1993), 35.
65. Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1978), 50.
66. Fritjof Capra, *The Web of Life* (New York: Anchor Books, 1996), 67.
67. Ziauddin Sardar, *Islam, Postmodernism and Other Futures*, ed. Pluto Press (London, 2003), 80.
68. Al-Ghazali, *Mîzân Al-'Amâl* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1988), 387.
69. Al-Ghazali, *Al-Mustasyfâ* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1993), 174.
70. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 318.
71. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 94.
72. William Kilbourne and Gregory Pickett, "How Materialism Affects Environmental Beliefs, Concern, and Environmentally Responsible Behavior," *Journal of Business Research* 61 (2008): 885–93.
73. Al-Ghazali, *Al-Tibr Al-Masbuk Fi Nasihat Al-Muluk* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1978), 107.
74. Al-Ghazali, *Al-Tibr Al-Masbuk Fi Nasihat Al-Muluk* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1978), 56.

75. Al-Ghazali, *Al-Tibr Al-Masbuk Fi Nasihat Al-Muluk* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1978), 56.
76. Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: ABC International, 1975), 112.
77. Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (New York: Oxford University Press, 2025), 241.
78. John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (New York: Monthly Review Press, 2000), 76.
79. Sony A. Keraf, *Etika Lingkungan* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2011), 5.
80. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 306.
81. Ashfa Achmad, "Sustainable Land Use and Land Cover Management Model for Flood Mitigation in Krueng Baro Watershed, Aceh, Indonesia," *International Journal of Environmental Improvement (IJEI)* 8, no. 2 (2025): 112.
82. Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm Al-Dîn*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995), 306.