

**REPONG DAMAR: STUDI TRADISI KEAGAMAAN DAN KEARIFAN
LOKAL DALAM PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN PADA
MASYARAKAT LAMPUNG PESISIR KRUI**

DISERTASI

Oleh

**MANSUR HIDAYAT
NPM 2036011013**



**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS LAMPUNG
BANDAR LAMPUNG
2026**

**REPONG DAMAR: STUDI TRADISI KEAGAMAAN DAN KEARIFAN
LOKAL DALAM PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN PADA
MASYARAKAT LAMPUNG PESISIR KRUI**

Oleh

MANSUR HIDAYAT

Disertasi

**Sebagai Salah Satu Syarat untuk Mencapai Gelar
DOKTOR STUDI PEMBANGUNAN**

Pada

**Program Doktor Studi Pembangunan
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Lampung**



**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS LAMPUNG
BANDAR LAMPUNG
2026**

ABSTRAK

REPONG DAMAR : STUDI TRADISI KEAGAMAAN DAN KEARIFAN LOKALDALAM PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN PADA MASYARAKAT LAMPUNG PESISIR KRUI

Oleh

Mansur Hidayat

Paradigma pembangunan modern cenderung eksploitatif, gagal menjaga keseimbangan ekologis, serta mengabaikan dimensi sosial-budaya dan religius masyarakat lokal. Penelitian ini mengkaji sistem Repong Damar pada masyarakat Lampung Pesisir Krui sebagai model alternatif pembangunan berkelanjutan. Fokus penelitian diarahkan pada operasionalisasi nilai-nilai teo-ekologi Islam serta peran kearifan lokal dalam mereproduksi praktik pengelolaan hutan yang berkelanjutan. Penelitian menggunakan Grand theory konstruksi social, middle theory yaitu Pembangunan Berkelanjutan dan kemudian diturunkan ke dalam teori operasional berupa Eko Teologi. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif yang berada dalam pendekatan konstruktif. Data dianalisis untuk memahami makna secara mendalam (verstehen). Hasil penelitian menunjukkan bahwa praktik pengelolaan Repong Damar pada masyarakat Krui tidak semata-mata didorong oleh rasionalitas ekonomi, tetapi dibentuk oleh sistem makna religius-ekologis. Nilai-nilai teo-ekologi Islam berfungsi sebagai landasan etis dan spiritual yang mengatur hubungan manusia dengan alam. Pengelolaan Repong dipahami sebagai salah satu bentuk ibadah, di mana menjaga kelestarian hutan merupakan kewajiban moral-religius, sementara perusakan lingkungan dipahami sebagai dosa dengan konsekuensi spiritual dan sosial-ekologis. Kearifan lokal masyarakat Krui berperan sebagai institusi sosial-ekologis yang mengatur tata kelola hutan Repong Damar secara berkelanjutan. Integrasi antara nilai agama dan kearifan lokal menghasilkan suatu sistem keberlanjutan yang holistic dalam berbagai dimensi secara simultan. Dengan demikian, komitmen kultural masyarakat Krui bukan sekadar faktor pendukung, melainkan menjadi mekanisme utama dalam menjembatani agama, kearifan lokal, dan pembangunan berkelanjutan. Penelitian ini menemukan model pembangunan berkelanjutan yang integratif berbasis teo-ekologi dan kearifan lokal yang mengkritisi pendekatan pembangunan Barat dan memberikan alternative pendekatan baru.

Kata kunci: Repong Damar, teo-ekologi Islam, kearifan lokal, pembangunan berkelanjutan, Paradigma tauhidic Sustainable development.

ABSTRACT

REPONG DAMAR: A STUDY OF RELIGIOUS TRADITIONS AND LOCAL WISDOM IN SUSTAINABLE DEVELOPMENT AMONG THE COASTAL LAMPUNG COMMUNITY OF KRUI

By

Mansur Hidayat

The modern development paradigm tends to be exploitative, failing to maintain ecological balance while neglecting the socio-cultural and religious dimensions of local communities. This study examines the Repong Damar system practiced by the coastal Lampung community of Krui as an alternative model for sustainable development. The research focuses on the operationalization of Islamic theo-ecological values and the role of local wisdom in reproducing sustainable forest management practices. This study employs Social Construction Theory as its grand theory, Sustainable Development Theory as its middle-range theory, and Eco-Theology as its operational theoretical framework. Methodologically, the research adopts a qualitative approach situated within a constructivist paradigm. Data were analyzed through an interpretive (verstehen) perspective to obtain an in-depth understanding of the meanings embedded in social practices. The findings reveal that the management practices of Repong Damar among the Krui community are not merely driven by economic rationality but are fundamentally shaped by a religious-ecological system of meaning. Islamic theo-ecological values function as ethical and spiritual foundations that regulate the relationship between human beings and nature. The management of Repong Damar is understood as an act of worship (ibadah), whereby preserving forest sustainability constitutes a moral and religious obligation, while environmental degradation is perceived as a sinful act carrying both spiritual and socio-ecological consequences. Furthermore, the local wisdom of the Krui community serves as a socio-ecological institution that governs the sustainable management of Repong Damar forests. The integration of religious values and local wisdom generates a holistic sustainability system operating simultaneously across multiple dimensions. Consequently, the cultural commitment of the Krui people is not merely a supporting factor but rather the principal mechanism that bridges religion, local wisdom, and sustainable development. This study proposes an integrative model of sustainable development grounded in Islamic theo-ecology and local wisdom, which critically challenges conventional Western development approaches and offers an alternative paradigm for achieving sustainable development.

Keywords: Repong Damar; Islamic theo-ecology; local wisdom; sustainable development; Tauhidic Sustainable Development Paradigm.

HALAMAN PERSETUJUAN

Judul Disertasi : **REPONG DAMAR: STUDI TENTANG KEARIFAN LOKAL DALAM PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN PADA MASYARAKAT LAMPUNG PESISIR KRUI**

Nama Mahasiswa : **Mansur Hidayat**

Nomor Pokok Mahasiswa : 2036011013

Program Studi : Doktor Studi Pembangunan

Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik



1. Komisi Pembimbing

Promotor

Co-Promotor

Dr. Bartoven Vivit Nurdin, S.Sos., M.Si.
NIP. 19770401 200501 2 003

Prof. Dr. Syarief Makhya, M.Si.
NIP. 19590803 198603 1 003

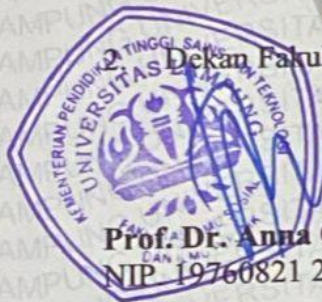
2. Ketua Program Studi Doktor Studi Pembangunan

Prof. Intan Fitri Meutia, S.A.N, MA, Ph.D.
NIP. 19850620 200812 2 001

MENGESAHKAN

1. Tim Penguji

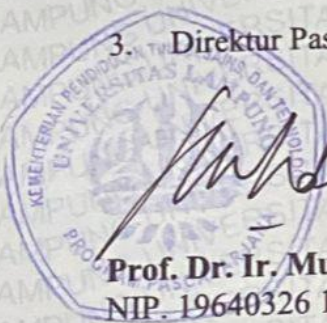
- Ketua : Prof. Dr. Ir. Lusmelia Afriani, D.E.A., I.P.M.,
(Rektor Universitas Lampung)
- Sekretaris : Prof. Dr. Anna Gustina Zainal, S.Sos., M.Si.
(Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Lampung).
- Penguji Eksternal : Prof. Dr. H. Syarifuddin Basyar, Mag.
(Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung)
- Penguji Internal : 1. Ibu Prof. Intan Fitri Meutia, S.A.N., M.A., Ph.D.
(Ketua Program Studi Doktor Studi Pembangunan).
2. Dr. Dra. Handi Mulyaningsih, M.Si.
3. Dr. Arif Sugiono, S.Sos., M.Si.
4. Dr. Dedy Hermawan, S.Sos., M.Si.
5. Prof. Dr. Syarief Makhya, M.Si.
selaku Co-Promotor.
6. Dr. Bartoven Vivit Nurdin, S.Sos., M.Si.
selaku Promotor.



Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik

Prof. Dr. Anna Gustina Zainal, S.Sos, M.Si.
NIP. 19760821 200003 2 001

3. Direktur Pascasarjana Universitas Lampung



Prof. Dr. Ir. Murhadi, M.Si.
NIP. 19640326 198902 1 001

Tanggal Lulus Ujian Disertasi: **15 Juni 2026**

HALAMAN PERNYATAAN

Nama : Mansur Hidayat
Tempat dan Tanggal Lahir : Way Redak Krui, 17 Agustus 1965
Program Studi : Doktor Studi Pembangunan
Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Nomor Pokok Mahasiswa : 2036011013

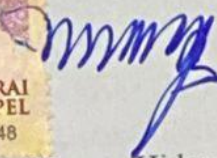
Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa :

1. Disertasi ini adalah asli (original) dan belum pernah diajukan untuk mendapatkan gelar akademik (Doktor), baik di Universitas Lampung atau diperguruan tinggi lain.
2. Seluruh data, informasi, interpretasi, dan pernyataan dalam disertasi ini, kecuali yang disebutkan sumbernya murni hasil penelitian, pemikiran, dan, atau gasasan saya.

Demikian pernyataan ini dibuat dengan sebenar-benarnya dan apabila dikemudian hari ditemukan adanya bukti ketidakbenaran dalam pernyataan tersebut, maka saya bersedia menerima sanksi akademis berupa pencabutan gelar yang telah diperoleh karena karya penelitian ini, serta sanksi lain sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Bandar Lampung, 15 Juni 2026
Yang Membuat Pernyataan,




Mansur Hidayat
NPM 2036011013

RIWAYAT HIDUP

Penulis dilahirkan di Desa Way Redak Krui, pada tanggal 17 Agustus 1965. Penulis merupakan anak kedua dari tujuh bersaudara dari pasangan Basri Marais dan Zurnaini. Menikah dengan Yuda Triyuni Sakdiah, SKM pada tahun 1995 dan dikaruniai empat orang anak, yaitu Reza Montazery Permanda, ST., Azka El-Afifi Wimanda ST., Zafira Ulya Rimanda, S. Ars. dan Chalesa Elmiya Ramanda

Penulis pertama kali menempuh pendidikan dasar di SDN 2 Way Redak Krui, dan menyelesaikannya pada tahun 1980. Setelah menamatkan pendidikan Sekolah Dasar, penulis melanjutkan pendidikan ke jenjang Sekolah Menengah Pertama di Kulliyatul Mu'allimin Al-Islamiyah Pondok Pesantren Darussalam Tegineneng Lampung, dan Tarbiyatul Muallimin Al-Islamiyah Pondok Pessantren Wali Songo Ngabar Ponorogo dan lulus pada tahun 1985. Selanjutnya mengabdikan sebagai guru di Pesantren yang sama hingga tahun 1986

Selepas masa SLTA, penulis melanjutkan studi ke jenjang Strata Satu (S-1) di Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung dan menyelesaikannya pada tahun 1992. Penulis kemudian melanjutkan pendidikan ke jenjang Strata Dua (S-2), di Pps IAIN Raden Intan Lampung di bidang Pengembangan Masyarakat Islam dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 2008. Pada tahun 2000 diterima menjadi mahasiswa strata 3 (doktor) pada Program Studi Pembangunan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Lampung.

Bekerja pertama kali sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Departemen Agama RI pada tahun 1994 dan ditempatkan di Kantor Departemen Agama Kabupaten Lampung Barat. Pernah menjabat sebagai Kepala KUA Kecamatan Pesisir Tengah pada tahun 1997-2000. Bekerja sebagai Tenaga Pengajar dan dosen tetap di IAIN Raden Intan Lampung sejak tahun 2002 hingga saat ini.

Selama menjalankan studi doktoral penulis memiliki publikasi Ilmiah : 1. *Spiritual Ecology in Practice: Religious Values and Forest Sustainability in Lampung, Indonesia* dan ke 2 : *Intergenerational Value Transmission as a Social-Ecological Mechanism For Sustainable Forest Governance: Lessons From the Repong Damar Agroforestry System of Krui, Indonesia*. Kedua Artikel diatas ditulis bersama Prof. Dr. Syarif Mahya, M.Si dan Dr. Bertoven Vivit Nurdin, M. Si.

MOTTO

الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا

Artinya:“Kalimat hikmah adalah barang yang hilang milik orang mukmin. Di mana saja ia menemukannya, maka ia lebih berhak untuk mengambilnya.”

(HR. At-Tirmidzi dan Ibnu Majah)

PERSEMBAHAN

Dengan mengucapkan rasa syukur kehadirat ALLAH SWT Telah kuselesaikan karya ilmiah ini.

Dengan segala kerendahan dan ketulusan hati, Kupersembahkan karya ini untuk:

(Alm) Ayah dan (Almh) Ibu Tercinta,

Yang semasa hidupnya selalu memberikan doa, kasih sayang, dukungan, pengorbanan, dan perjuangan yang tak kenal lelah .

Istriku Yuda Tiyuni Sakdiyah

Terimakasih telah memebri dukungan semangat, serta terus memberikan kasih sayang yang tulus

Anak-anakku yang menjadi sumber semangat

Reza Montazery Permanda, Azka E-Afifi Wimanda, Zafira Ulya Rimanda, dan Chalesa Elmiya Ramanda

Keluarga besar dan sahabat,

yang selalu memberikan doa serta dukungannya.

Para Pendidik

Yang telah memberikan bekal ilmu, dukungan, serta doa

SANWACANA

Alhamdulillah puji syukur penulis ucapkan kehadiran Allah Subhanahu wa Ta'ala yang telah memberikan rahmat, hidayah dan ridho-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi yang berjudul **“Repong Damar: Studi Tradisi Keagamaan dan Kearifan Lokal dalam Pembangunan Berkelanjutan pada Masyarakat Lampung Pesisir Krui”**. Penulisan disertasi ini merupakan salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor Pembangunan (Dr) di Universitas Lampung. Dalam penulisan disertasi ini, penulis menyadari banyak sekali kesulitan yang dihadapi dari awal hingga selesai penulisannya. Namun berkat bantuan, bimbingan, dorongan serta saran dari berbagai pihak, segala kesulitan tersebut Alhamdulillah dapat diatasi dengan baik. Untuk itu pada kesempatan ini, dengan segala kerendahan hati, penulis menyampaikan rasa terima kasih sedalam-dalamnya kepada:

1. Rektor UIN Raden Intan Lampung dan Dekan Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Raden Intan Lampung yang telah memberikan kesempatan untuk mengikuti Program Doktor di Pasca Sarjana FISIP Universitas Lampung
2. Rektor Universitas Lampung Prof. Dr. Ir. Lusmeilia Afriani, D.E.A.I.P.M. atas kesempatan dan fasilitas lingkungan akademik yang kondusif.
3. Ibu Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Lampung Prof. Dr. Anna Gustina Zainal, S.Sos., M.Si., dan Ketua Program Doktor Studi Pembangunan Prof. Intan Fitri Meutia, S.A.N., M.A., Ph.D. beserta seluruh karyawan yang telah memberikan bimbingan, arahan, motivasi, serta dukungan kelancaran dan kemudahan selama menempuh studi.
4. Ibu Dr. Bartoven Vivit Nurdin, M.Si selaku Promotor dan dan Bapak Prof. Dr Syarif Mahya, M.Si selaku Ko-Promotor yang penuh kesabaran terus-menerus

memberikan bimbingan, arahan, petunjuk, dan motivasi agar penulis segera menyelesaikan disertasi ini.

5. Prof. Dr. H. Syarifuddin Basyar, M. Ag. selaku penguji eksternal, yang telah berkenan hadir dan meluangkan waktu untuk memberikan arahan, masukan, dan saran konstruktif bagi peningkatan kualitas karya ilmiah ini
6. Dr. Dra. Handi Mulyaningsih, M.Si., Dr. Arif Sugiono, M.Si., Dr. Dedy Hermawan, S.Sos., M.Si. selaku penguji internal yang telah banyak memberikan masukan yang memperkaya perspektif penulisan disertasi ini.
7. Para pengajar dan jajaran Sekretariat Program Doktorat Studi Pembangunan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Lampung yang telah banyak memberikan masukan, membantu, memfasilitasi penulis selama mengikuti pendidikan di Program Doktorat Studi Pembangunan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Lampung.

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI	i
DAFTAR TABEL	iv
I. PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang Masalah	1
1.2 Perumusan Masalah Penelitian	19
1.3 Tujuan Penelitian	20
1.4 Manfaat Penelitian	21
II. TINJAUAN PUSTAKA	23
2.1 Konstruksi Sosial dan Pembangunan Berkelanjutan	23
2.2 Pembangunan Berkelanjutan	28
2.2.1 Konsep Pembangunan Berkelanjutan.....	28
2.2.2 Prinsip-prinsip Pembangunan berkelanjutan.....	31
2.2.3 Pembangunan berkelanjutan dan Pelestarian Hutan.....	33
2.2.4 Ekonomi Berkelanjutan dan Pelestarian Lingkungan	39
2.2.5 Modal Sosial dalam Pembangunan Berkelanjutan (Pelestarian Alam).....	43
2.3 Eko-teologi dan Konservasi Lingkungan untuk Pembangunan Berkelanjutan	46
2.3.1 Batasan dan Fungsi Agama	46
2.3.2 Perspektif agama tentang pelestarian alam.....	49
2.3.3 Ekoteologi dalam Pelestarian Lingkungan dan Hutan	53
2.3.4 Relasi agama dan pembangunan berkelanjutan.....	56
2.3.5 Kearifan Lokal.....	60
2.3.6 <i>Living Religion</i> dan Perilaku Ekologis	64
2.4 Penelitian Terdahulu	76

III. METODE PENELITIAN	84
3.1 Pendekatan dan Jenis Penelitian	84
3.2 Fokus Penelitian	86
3.3 Lokasi dan Waktu Penelitian	87
3.4 Informan Penelitian	88
3.5 Teknik Pengumpulan Data	90
3.6 Pengolahan dan Analisis Data	90
IV. HASIL DAN PEMBAHASAN	92
4.1 Hasil Penelitian	92
4.1.1 Gambaran Lokasi Penelitian	92
4.1.2 Sejarah dan Keberadaan Repong Damar	94
4.1.3 Nilai-nilai Agama dalam Pelestarian Repong Damar	107
4.1.4 Kearifan Lokal dalam Pelestarian Repong Damar	132
4.2 Analisis Hasil Penelitian	154
4.2.1 Agama dalam Konteks Pembangunan Berkelanjutan	154
4.2.2 Kearifan Lokal dalam Pelestarian Repong Damar	199
4.3 Temuan Penelitian	243
4.4 Implikasi Hasil Penelitian	247
V. KESIMPULAN DAN REKOMENDASI	250
5.1 Kesimpulan	250
5.2 Rekomendasi	253
DAFTAR PUSTAKA	259

DAFTAR TABEL

Tabel 2. 1 Matriks gap penelitian.....	81
Tabel 3. 1 Informan penelitian	89
Tabel 4. 1 Sebaran Penduduk Kabupaten Pesisir Barat/Kecamatan	94
Tabel 4. 2 Data Luas Repong Damar Di Krui Pesisir Barat	103
Tabel 4. 3 Sebaran Repong Damar per Kecamatan di Kabupaten Pesisir Barat.	104

INDEKS

A

Aadat. 95, 160

Agama. 4, 10, 14-18, 31-41, 121-163

Agrawal. 6

Agroforestri. 4-5, 7, 11, 13, 16, 56, 62-65, 68, 70, 78-79, 83, 113, 121, 126, 160, 168, 172-173, 180, 190, 193, 209

Aksi. 8

Akulturasi. 11

Amanah. 33-34, 36, 88-94, 98-101, 103-104, 121-124, 126-130, 132-134, 138-139, 141-142, 145-147, 150-152, 156, 159, 170, 177, 180, 184, 188, 191, 193, 195, 197, 200, 202, 205, 208

Antargenerasi. 145, 174, 203

Antropologi. 208

B

Barbier. 3, 8

Berger. 7

Biosphere. 7

Boschwesen. 82

Brundtland. 3

Budidarsono. 64, 80

C

Capitalism. 4

Chamala. 3

CIFOR. 84

Climate. 8

climate action. 15

Common. 160

common property governance. 160, 208

Conrad. 8

D

Damar. 61-70, 72-73, 76, 78-116, 118-119, 121-129, 131-137, 139-146, 149-151, 153, 155-166, 169, 171-177, 185, 187, 190, 192-197, 200-204, 206-208

Deforestasi. 1-3, 25, 28, 46, 51, 67, 80, 138, 179,

Degrowth. 4

Development. 4

dijaohko minak muakhi. 160, 208

dijaohko sai khamik. 160, 208

Digdowiseiso. 1

Dipterocarpaceae. 79
Domestikasi. 80

E

Ecological. 4, 7, 205
Ecology. 7
Ekologi. 1-2, 4-8, 15-18, 61, 121, 123-160,
Ekosistem. 2, 11, 63-65, 80
Eco-theology. 121-153, 193, 205
Emisi. 2
Environmentality. 6
Epistemologi. 4, 16, 197, 205,
Escobar. 4, 9
Etis. 155, 193, 205
Etnografi. 6

F

FAO. 1
Fasād. 141, 205, 150, 202, 205, 208
FORDA. 81

G

Garnett. 2
Genealogis. 6
Global. 3-10, 15
Governance. 160
Greenwashing. 9

H

Habitat. 2
Halle. 81
Harmonitas. 10
Hayati. 2, 5
Hutan. 1-8, 10-11, 15-16, 18, 25, 28-29, 45-86, 117, 135-136, 147, 150, 153,
155-157, 160, 169-173, 180, 188-190, 192-195, 207-208

I

ibadah. 121, 128-133, 145-150, 152-153, 193, 200, 202
ICRAF. 84
Implementasi. 1, 3, 8-10, 121-153
Industrialisasi. 1
Interdisipliner. 208

Islam. *14, 17, 31-41, 64, 69, 88, 101-102, 104, 121-126, 128, 130-131, 133-134, 137, 139, 141-142, 148, 150, 154, 193, 195, 197, 200, 202, 205, 207*

J

Jenkins. *4*

K

Kawasan. *5, 8, 61-65, 67, 80, 82, 84*

KDTI. *84*

Kearifan. *2-8, 10-11, 14-18, 28, 44, 47-48, 53-56, 60, 64, 68, 105, 108, 119, 121, 157, 160, 165, 167, 169-171, 174, 179-180, 188-192, 198, 201, 203-204, 206-209*

Khalifah. *34, 36, 88, 92-93, 98-101, 103-104, 128-133, 142, 150, 152, 156, 202, 205, 208*

khasa liom. *160, 208*

Khazanah. *197*

Konservasi. *4-8, 11, 15-16, 18, 25, 28-29, 45, 47-48, 50-51, 59-62, 64, 78, 117, 127, 130, 135-136, 147, 150, 153, 155-157, 160, 169-171, 173, 180, 188-190, 192-195, 207-208*

Kosmologis. *145*

Krui. *5, 7, 11-18, 56, 61, 63, 65-66, 68-70, 73-75, 78-86, 88-90, 92-93, 95-97, 99, 101-105, 107-114, 116-119, 121-124, 127-128, 130, 132-142, 145-146, 150-151, 153, 155-158, 160-161, 163, 165-167, 169-172, 174-177, 179-181, 185-195, 197-198, 200-205, 207-209*

Kusters. *5*

L

Lampung Pesisir *7, 11, 16-17, 66, 73, 88, 95, 113, 121, 193, 195, 205*

Laumonier. *81*

Leluhur. *7, 98, 101, 145, 174*

liom. *160, 192*

Lingkungan. *1-11, 14-18, 121, 123, 125, 127, 129-131, 135-139, 141, 145, 147, 149-150, 157, 160, 169-171, 173-174, 179-180, 184, 189-198, 201, 203-205, 207-208*

Lived. *4-5, 7, 10, 14, 16, 42-43*

Lived religion. *4-5, 7, 10, 14, 16, 42-43,*

Living. *10*

living religion. *10, 200*

Local. *4-5, 205*

Lubis. *62-63, 83*

Luckmann. *7*

Luhur. *145*

Lumbang. *172*

M

Mainstream. 7

Mak ditagu. 160, 208

Manzan. 145

Marsden. 82

Masyarakat. 2, 4-8, 10-11, 14-18, 56, 61, 63, 65-66, 68-70, 73-75, 78-86, 88-90, 92-93, 95-97, 99, 101-105, 107-114, 116-119, 121-124, 127-128, 130, 132-142, 145-146, 150-151, 153, 155-158, 160-161, 163, 165-167, 169-172, 174-177, 179-181, 185-195, 197-198, 200-205, 207-209

Meliom. 160

Michon. 5, 63, 82

mīzān. 141-146, 150, 153, 156, 202, 205

Modernisasi. 3

Muakhi. 160, 208

Munasinghe. 10

Mīzān. 141, 143-146, 150, 153, 156, 202, 205,

N

Nature. 4

Ngumbai Atakh. 149, 189, 200

Normatif. 121

Ontologi. 4

Ontologis. 155, 193

P

Pahala. 128, 130-134, 141, 145-146, 150, 152-153

Pembangunan. 1-11, 15-16, 18-19, 21-23, 25-29, 38, 40-41, 56-57, 59-61, 121, 123, 125-127, 129, 131, 135-136, 138-139, 141, 145, 147, 149-150, 159-160, 164-165, 168-171, 173-174, 179-180, 184-185, 189-192, 196-197, 201, 203-205, 207-208

Perennial. 62

Pluralitas. 4

Polusi. 1

Porter. 2

Postcolonial. 4

Postdevelopment. 9

Property. 160

Purwanti. 5

R

Radical. 4

Radical ecological democracy 4

Rahayu. 5

Reformasi. 2
Religion. 4-5, 7, 10, 14, 16, 42-43
Religius. 121-153
Repong. 5, 7-8, 11-18, 56, 61-70, 72-73, 76, 78-116, 118-119, 121-129, 131-137, 139-146, 149-151, 153, 155-166, 169, 171-177, 185, 187, 190, 192-197, 200-204, 206-208
Resiliensi. 5
Resin. 79-80, 82
Robbins. 7
Ruang. 121

S

Sacred. 5
Sai. 65
Salsabilla. 82
Saroso. 84
SDGs. 8
Shorea. 78-80
Shorea javanica 62, 78-80
Sosiokultural. 5
Spiritual. 4-5, 7, 16, 121, 123-153
Struktural. 82
Subsisten. 83
Suksesi. 63, 83
Sustainable. 3, 8
sustainable development. 8, 15, 18, 21-29, 40-41, 149, 196
Sustainable Development Goals. 15, 18

T

Tajuk. 63-64, 80
Tangkil. 61-62
Tatanan. 160
Tauhid. 155, 203
Tauhidic. 155, 203
Tauhidic Sustainability Paradigm. 155, 193, 203
teleologis. 150, 202
Tenurial. 84
Teoekologi. 121-153
Theology. 7
teo-ekologi. 121-153, 193, 205
Teologis. 4, 7, 121-153
Theological. 7
Torquebiau. 80

Tradisi. 4, 10-11, 14-16, 18, 61, 63, 65-70, 79, 83, 160, 173-174, 191-192
Tradisional. 2, 5-6, 10-11, 15-16, 18, 61, 63, 65-70, 79, 83, 160, 173-174, 191-192
Transdisipliner. 208
Transendental. 121, 145, 150

U

ukhrawi. 132
UNESCO. 7
Universalisme. 4, 9, 14

V

Verschuuren. 5, 11

W

West. 9
Wijaya. 1
World. 3, 7
World Network of Biosphere Reserves. 14

Z

zikir. 200

I. PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Pembangunan sejatinya merupakan proses perubahan guna mewujudkan kesejahteraan bersama (Digdowiseiso, 2019). Namun demikian, praktik pembangunan sebagai upaya mewujudkan kesejahteraan kolektif tidak pernah terlepas dari berbagai problem krusial yang mengancam keberlanjutan ekologi dan kehidupan sosial. Beberapa pihak bahkan menilai bahwa pembangunan telah gagal dalam mewujudkan tujuannya secara substantif, dengan berbagai kerusakan sumberdaya alam menjadi dampak yang tak terhindarkan dari aktivitas pembangunan di hampir semua negara (Wijaya et al., 2024). Implementasi teori, konsep, program dan aktivitas pembangunan telah menyebabkan beberapa persoalan sosial dan problem ekologis seperti kerusakan lingkungan yang parah, deforestasi masif, polusi udara dan air, serta perubahan iklim yang semakin mengkhawatirkan.

Implementasi teori pembangunan yang berfokus pada pertumbuhan ekonomi dan industrialisasi telah menyebabkan deforestasi dan hilangnya habitat alami secara drastis. Pembukaan lahan yang dilakukan secara besar-besaran untuk pertanian, perkebunan, dan industri telah menghancurkan ekosistem hutan dan mengancam keberlangsungan hidup banyak jenis makhluk hidup. Menurut catatan FAO, jumlah defortasi antara tahun 1976-1980 adalah sebesar 550.000 hektar per tahun, yang kemudian bertambah menjadi 1 juta hektar per tahun pada tahun 1980, kemudian bertambah lagi pada tahun 1985 sebesar 1,2 juta hektar per tahun, hingga pada tahun 1985-1997 kenaikan mencapai 1,7 juta hektar per tahun (Muthmainnah et al., 2020). FAO juga melaporkan bahwa antara tahun 2015-2020 di setiap tahunnya, hutan yang hilang di seluruh dunia adalah sekitar 10 juta hektar. Peningkatan laju

deforestasi tersebut berjalan seiring dengan penambahan jumlah pemegang konsesi Hak Pengusahaan Hutan di Indonesia.

Kondisi deforestasi besar-besaran tersebut berlanjut hingga era reformasi. Pada tahun 1997-2000, jumlah defortasi hutan adalah sebesar 3,52 juta hektar per tahun, dan pada periode 2014-2015 deforestasi terjadi sebesar 1,09 juta hektar per tahun. Besarnya jumlah deforestasi ini, menyebabkan Indonesia menjadi penyumbang emisi gas karbon terbesar nomor enam di dunia (Muthmainnah et al., 2020). Secara global, pada setiap harinya sudah terjadi kerusakan hutan sekitar 1 hektar dengan rata-rata kerusakan adalah sebesar 13 juta hektar per tahunnya (Badan Pusat Statistik Indonesia, 2020). Menurut Siahaan (2007), sampai dengan tahun 2000, peningkatan penyusutan hutan di Indonesia telah mencapai angka 2,8 juta hektar per tahun dengan total kerusakan kawasan hutan sebesar 60,9 juta hektar dari luas hutan Indonesia. Selain itu, terjadinya bencana alam seperti kekeringan hutan dan terbakarnya kawasan hutan memperburuk kondisi lingkungan hutan. Tingginya angka deforestasi tahunan, mengakibatkan berkurangnya kawasan hutan dalam skala luas yang berdampak negatif terhadap keberlanjutan lingkungan dan kehidupan sosial, serta menimbulkan konsekuensi merugikan baik secara langsung maupun dalam jangka panjang.

Fenomena ini tidak hanya mengancam keanekaragaman ekosistem hutan, tetapi juga kehidupan masyarakat yang bergantung pada hutan untuk mata pencaharian dan identitas budaya mereka (Rights and Resources Initiative, 2018). Dalam konteks ini, peran masyarakat adat dalam pelestarian hutan menjadi semakin krusial dan mendapat perhatian serius dari komunitas akademik internasional. Beberapa studi mengungkapkan bahwa, kawasan hutan yang berada di bawah pengelolaan masyarakat adat secara konsisten menunjukkan tingkat deforestasi yang lebih rendah apabila dibandingkan dengan wilayah lainnya (Garnett et al., 2018; Porter-Bolland et al., 2012). Hal ini menunjukkan potensi signifikan dari kearifan lokal dan praktik tradisional dalam mendukung upaya pelestarian hutan yang berkelanjutan.

Sejak Revolusi Industri, eksploitasi sumber daya alam berlangsung besar-besaran, terutama oleh negara-negara barat, yang menyebabkan degradasi lingkungan, perubahan iklim, polusi, dan kerusakan ekosistem secara global. Dalam konteks ini, teori alternatif dalam pembangunan yang dapat memberikan harapan keberlanjutan kehidupan umat manusia menjadi kebutuhan mendesak. Konsep pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) merupakan respons terhadap fenomena perubahan dan kebutuhan masyarakat dalam konstelasi sosial ekonomi di tingkat global. Diskursus tentang pembangunan berkelanjutan terus digulirkan baik dalam konteks pembangunan negara, pembangunan regional, bahkan pembangunan di tingkat global. Badan dunia seperti PBB memandang penting untuk terus menggulirkan diskursus ini dan mendorong negara-negara di dunia untuk mengimplementasikannya guna memastikan bahwa eksistensi kehidupan dan aktivitas pembangunan akan terus berlanjut seiring dengan keberlanjutan eksistensi kehidupan bumi pada masa yang akan datang.

Pembangunan konvensional telah gagal dalam aspek sosial dan lingkungan karena menempatkan ekonomi sebagai target utama untuk mencapai pertumbuhan, sementara faktor sosial dan lingkungan berada pada posisi yang kurang penting (Salim, 2010). Pembangunan berkelanjutan didefinisikan sebagai suatu proses pembangunan yang bertujuan untuk memenuhi kebutuhan generasi masa kini tanpa mengurangi kemampuan generasi mendatang dalam memenuhi kebutuhan mereka sendiri. Konsep pembangunan berkelanjutan mulai memperoleh perhatian di tingkat global pada akhir abad ke-20, khususnya pasca penerbitan laporan Brundtland pada tahun 1987. Dalam laporan tersebut, pembangunan berkelanjutan didefinisikan sebagai “suatu bentuk pembangunan yang mampu memenuhi kebutuhan generasi masa kini tanpa mengurangi kemampuan generasi yang akan datang dalam memenuhi kebutuhan mereka sendiri”. (Barbier, 2016; World Commission on Environment and Development, 1987).

Meskipun teori dan konsep pembangunan berkelanjutan mendapatkan respons positif dari berbagai negara di dunia, realitas pembangunan yang dilakukan oleh negara-negara di dunia masih bertumpu pada pembangunan perspektif modernisasi yang lebih mengedepankan upaya untuk melakukan akumulasi material seoptimal mungkin dengan melakukan eksploitasi terhadap berbagai sumber daya alam yang ada, tanpa mempertimbangkan risiko kerusakan alam dan tereksplotasinya sumberdaya alam. Eksploitasi sumberdaya alam untuk memenuhi nafsu ekonomi kapitalis menyebabkan kerusakan alam yang kemudian menjadi bencana, bukan hanya bagi generasi yang akan datang tetapi bahkan mendatangkan bencana alam yang banyak terjadi saat ini (Chamala, 1990). Teori dan praksis pembangunan yang berperspektif kapitalisme ini sebenarnya lahir, berkembang dan dipraktikkan oleh dunia Barat, namun kemudian diintrodusir, disebarluaskan dan dipraktikkan oleh kekuatan kapitalisme global dengan dibungkus dalam terminologi "pembangunan" atau "*development*".

Dalam perkembangan diskursus akademik kontemporer, penelitian tentang hubungan antara kearifan lokal, nilai-nilai keagamaan, dan pelestarian lingkungan telah mengalami perkembangan signifikan. Beberapa studi mutakhir menunjukkan bahwa sistem pengelolaan hutan berbasis masyarakat adat memiliki efektivitas yang tinggi dalam menjaga tutupan hutan dan keanekaragaman hayati. Penelitian oleh Fa et al. (2020) dalam jurnal *Nature Sustainability* menunjukkan bahwa kawasan-kawasan yang dikelola oleh masyarakat adat dan komunitas lokal menyandang tingkat deforestasi yang jauh lebih rendah dibandingkan dengan kawasan konservasi yang dikelola secara formal oleh pemerintah. Temuan ini memperkuat argumen tentang pentingnya mengintegrasikan pengetahuan lokal dalam strategi konservasi global.

Dalam konteks hubungan antara agama dan lingkungan, studi terkini menunjukkan kompleksitas yang lebih mendalam dari sekadar retorika teologis. Jenkins et al. (2018) dalam penelitiannya yang dipublikasikan di *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* menemukan bahwa

praktik keagamaan yang hidup dalam komunitas (*lived religion*) memiliki pengaruh yang lebih kuat terhadap perilaku ekologis dibandingkan dengan doktrin formal agama. Penelitian ini menunjukkan bahwa internalisasi nilai-nilai spiritual dalam kehidupan sehari-hari menciptakan komitmen jangka panjang terhadap pelestarian lingkungan yang tidak mudah terpengaruh oleh insentif ekonomi jangka pendek.

Sementara itu, dalam diskursus tentang pembangunan berkelanjutan, kritik postkolonial terhadap universalisme konsep pembangunan Barat semakin menguat. Escobar (2015) dalam karyanya "*Degrowth, Post development, and Transitions: A Preliminary Conversation*" berargumen bahwa konsep pembangunan berkelanjutan masih terperangkap dalam paradigma pertumbuhan ekonomi yang bersifat ekstraktif dan eksploitatif. Ia menawarkan perspektif alternatif yang lebih mengutamakan pluriversalitas, yakni pengakuan terhadap keberagaman ontologi dan epistemologi lokal dalam memahami hubungan manusia dengan alam. Kritik serupa juga dikemukakan oleh Kothari et al. (2019) yang menawarkan konsep '*radical ecological democracy*' sebagai alternatif terhadap pembangunan berkelanjutan yang dianggap gagal mengatasi krisis ekologis global.

Dalam konteks Indonesia, beberapa penelitian telah mengeksplorasi hubungan antara kearifan lokal dan pelestarian lingkungan. Penelitian oleh Purwanti (2019) tentang pengelolaan hutan berbasis kearifan lokal di berbagai wilayah Indonesia menunjukkan bahwa sistem pengelolaan tradisional memiliki mekanisme kontrol sosial yang efektif dalam mencegah eksploitasi berlebihan. Sementara itu, studi oleh Rahayu et al. (2018) tentang sistem agroforestri tradisional di Indonesia menemukan bahwa praktik-praktik lokal ini tidak hanya berkontribusi pada konservasi keanekaragaman hayati, tetapi juga memberikan resiliensi ekonomi bagi komunitas lokal di tengah perubahan iklim.

Namun demikian, penelitian yang secara spesifik mengeksplorasi integrasi dan interaksi dinamis antara tradisi keagamaan yang dipraktikkan (*lived religion*), kearifan lokal, dan pembangunan berkelanjutan dalam konteks pelestarian hutan masih terbatas. Sebagian besar studi yang ada cenderung memisahkan analisis antara dimensi keagamaan dan dimensi kearifan lokal, atau hanya menganalisis salah satu aspek saja. Padahal dalam realitas kehidupan masyarakat tradisional, kedua dimensi ini sering kali tidak dapat dipisahkan dan saling membentuk dalam konstruksi sosial yang kompleks.

Meskipun telah banyak penelitian tentang kearifan lokal dan pelestarian hutan, serta penelitian tentang dimensi spiritual dalam konservasi lingkungan, terdapat beberapa kekosongan dalam literatur akademik yang perlu diisi. *Pertama*, mayoritas studi tentang pengelolaan hutan berbasis masyarakat masih berfokus pada aspek teknis dan ekonomi, dengan mengabaikan dimensi keagamaan dan spiritual yang sering kali menjadi fondasi paling kuat dalam membentuk komitmen jangka panjang masyarakat terhadap pelestarian hutan. Penelitian oleh Verschuuren et al. (2010) tentang *sacred natural sites* memang telah membuka diskusi tentang dimensi spiritual dalam konservasi, namun kajian ini masih bersifat deskriptif dan belum mengeksplorasi secara mendalam bagaimana nilai-nilai spiritual tersebut terinternalisasi dan ditransmisikan lintas generasi dalam konteks praktik pertanian dan kehutanan.

Kedua, penelitian tentang agroforestri tradisional di Indonesia, termasuk sistem Repong Damar, sebagian besar masih terfokus pada aspek ekologi dan ekonomi (Michon & de Foresta, 1997; Kusters et al., 2007). Studi-studi ini telah berhasil mendokumentasikan keberhasilan sistem Repong Damar dalam menjaga tutupan hutan dan memberikan manfaat ekonomi bagi masyarakat lokal. Namun, dimensi sosio-kultural dan religius yang mendasari keberlanjutan praktik ini masih belum dieksplorasi secara komprehensif. Pertanyaan mendasar tentang mengapa masyarakat Krui tetap mempertahankan praktik Repong Damar meskipun menghadapi tekanan ekonomi yang kuat dan godaan untuk beralih ke komoditas yang lebih

menguntungkan belum terjawab secara memuaskan dalam literatur dan penelitian yang pernah dilakukan.

Ketiga, dalam diskursus tentang pembangunan berkelanjutan, terdapat kecenderungan untuk melihat kearifan lokal dan nilai-nilai keagamaan sebagai entitas yang statis dan terpisah dari dinamika modernitas. Padahal dalam realitas empiris, masyarakat tradisional terus bernegosiasi dengan berbagai kekuatan modernitas, termasuk pasar global, teknologi, dan intervensi pembangunan oleh negara. Studi oleh Agrawal (2005) tentang "*environmentality*" menunjukkan bahwa pembentukan subjek lingkungan adalah proses yang kompleks dan melibatkan interaksi antara pengetahuan lokal, regulasi negara, dan kekuatan pasar. Namun, studi ini belum mengeksplorasi secara mendalam bagaimana dimensi keagamaan berperan dalam proses pembentukan subjektivitas ekologis ini, khususnya dalam konteks masyarakat Muslim di Indonesia.

Keempat, mayoritas penelitian tentang pembangunan berkelanjutan berbasis kearifan lokal masih bersifat sektoral dan fragmentaris. Studi-studi yang ada cenderung fokus pada satu aspek tertentu, seperti pengelolaan air, sistem pertanian, atau pengelolaan hutan, tanpa mengintegrasikannya dalam kerangka komprehensif yang menjelaskan bagaimana berbagai dimensi kehidupan sosial, ekonomi, budaya, dan keagamaan berinteraksi dalam membentuk praktik pelestarian lingkungan. Pendekatan holistik yang mampu menangkap kompleksitas interaksi antara berbagai dimensi ini masih sangat terbatas dalam literatur akademik.

Kelima, dalam konteks kritik terhadap pembangunan berkelanjutan, literatur postkolonial telah mengidentifikasi bias Barat dalam konseptualisasi hubungan manusia-alam dan strategi konservasi (Escobar, 2015; Kothari et al., 2019). Namun, studi empiris yang mendalam tentang bagaimana masyarakat lokal di negara berkembang mengonstruksi alternatif epistemologis terhadap paradigma pembangunan dominan masih sangat

terbatas. Mayoritas studi postkolonial bersifat teoretis-filosofis, sementara studi empiris yang menunjukkan bagaimana alternatif-alternatif ini bekerja dalam praktik konkret dan bagaimana mereka dapat berkontribusi pada diskursus global tentang pembangunan berkelanjutan masih sangat kurang.

Keenam, terdapat gap metodologis dalam penelitian tentang kearifan lokal dan pelestarian lingkungan. Sebagian besar studi yang ada menggunakan pendekatan kuantitatif atau etnografi deskriptif, dengan mengabaikan dimensi historis dan proses transformasi yang dialami oleh praktik-praktik lokal. Pendekatan genealogis yang dapat mengungkap bagaimana praktik-praktik lokal terbentuk, bertransformasi, dan beradaptasi dengan berbagai perubahan sosial, politik, dan ekonomi masih sangat jarang dilakukan. Padahal pemahaman tentang dinamika historis ini sangat penting untuk mengidentifikasi faktor yang membuat praktik-praktik lokal tertentu resilient dan berkelanjutan, sementara praktik-praktik lain mengalami erosi atau hilang.

Penelitian ini menawarkan beberapa hal yang lebih spesifik dalam konteks diskursus akademik tentang kearifan lokal, agama, dan pembangunan berkelanjutan. Pertama, penelitian ini mengembangkan pendekatan integratif yang menghubungkan tiga domain yang selama ini sering dianalisis secara terpisah: tradisi keagamaan yang dipraktikkan (*lived religion*), kearifan lokal, dan pembangunan berkelanjutan. Dengan menggunakan kerangka teoretis konstruksi sosial (Berger & Luckmann, 1966) yang dipadukan dengan perspektif ekologi politik (Robbins, 2012), penelitian ini berupaya menunjukkan bagaimana ketiga domain tersebut saling berinteraksi dan membentuk praktik pelestarian hutan yang berkelanjutan dalam konteks masyarakat Lampung Pesisir Krui.

Kedua, penelitian ini menawarkan konseptualisasi baru tentang ajaran agama yang dipraktikkan masyarakat (*lived religion, living religion*) dalam konteks pelestarian lingkungan. Berbeda dengan studi-studi sebelumnya yang

cenderung fokus pada doktrin formal agama atau institusi keagamaan, penelitian ini mengeksplorasi bagaimana nilai-nilai keagamaan terinternalisasi dalam kehidupan sehari-hari masyarakat dan membentuk disposisi ekologis yang mendalam. Konsep ‘*theological ecology*’ yang dikembangkan dalam penelitian ini merujuk pada bagaimana pemahaman teologis masyarakat tentang hubungan manusia-alam-Tuhan membentuk praktik konkret dalam pengelolaan sumberdaya alam. Konseptualisasi ini berkontribusi pada pengembangan teori tentang dimensi spiritual dalam konservasi lingkungan yang sampai saat ini masih kurang mendapat atensi dalam literatur akademik mainstream.

Ketiga, penelitian ini ingin memberikan kontribusi empiris yang signifikan dengan menjadikan sistem Repong Damar sebagai kasus spesifik sebagai sebuah model untuk mengembangkan teori tentang pembangunan berkelanjutan berbasis kearifan lokal. Repong Damar sebagai sistem agroforestri tradisional yang unik dan sudah disahkan menjadi situs warisan dunia oleh UNESCO (World Network of Biosphere Reserves) menawarkan laboratorium natural untuk mengetahui bagaimana masyarakat lokal mengembangkan sistem pengelolaan hutan yang secara simultan memberikan manfaat ekonomi, konservasi ekologis, dan reproduksi nilai-nilai sosial-budaya. Penelitian mendalam tentang persistensi praktik Repong Damar di tengah tekanan ekonomi dan modernisasi dapat memberikan insights penting tentang faktor-faktor yang membuat praktik-praktik lokal bisa terus bertahan dan berkelanjutan.

Keempat, penelitian ini menawarkan perspektif kritis terhadap universalisme konsep pembangunan berkelanjutan dengan menunjukkan bagaimana masyarakat lokal di Indonesia mengembangkan epistemologi alternatif tentang hubungan manusia-alam yang berbeda dari paradigma Barat. Dengan mengeksplorasi konsep-konsep lokal seperti ‘amanat leluhur atau nenek moyang’, ‘*tulah*,’ dan sistem nilai adat yang mengatur pengelolaan Repong Damar, penelitian ini diharapkan berkontribusi pada diskursus postkolonial

tentang pembangunan dengan menyediakan bukti empiris tentang bagaimana alternatif-alternatif epistemologis ini bekerja dalam praktik konkret dan bagaimana mereka dapat memberikan kontribusi pada upaya global untuk mengatasi krisis ekologis.

Kelima, penelitian ini mengembangkan model teoretis tentang transmisi nilai-nilai ekologis lintas generasi dalam konteks masyarakat tradisional. Dengan mengeksplorasi bagaimana nilai-nilai tentang pelestarian hutan ditransmisikan dari generasi ke generasi melalui praktik keagamaan, ritual adat, dan aktivitas ekonomi sehari-hari, penelitian ini berkontribusi pada pemahaman tentang mekanisme sosio-kultural yang memungkinkan keberlanjutan praktik-praktik pelestarian lingkungan. Model teoretis ini dapat memberikan insights penting bagi desain program-program konservasi yang lebih efektif dan berkelanjutan.

Keenam, penelitian ini ingin menawarkan implikasi praktis yang signifikan untuk kebijakan pembangunan dan konservasi di Indonesia. Dengan menunjukkan bagaimana integrasi antara nilai-nilai keagamaan, kearifan lokal, dan prinsip pembangunan berkelanjutan dapat menciptakan model pelestarian hutan yang efektif dan berkelanjutan, penelitian ini dapat memberikan masukan untuk perumusan kebijakan yang lebih inklusif dan berbasis pada realitas sosio-kultural masyarakat lokal. Temuan penelitian ini juga dapat berkontribusi pada pencapaian *Sustainable Development Goals* (SDGs), khususnya tujuan 15 tentang kehidupan di daratan (*life on land*) dan tujuan 13 tentang aksi iklim (*climate action*).

Konsep pembangunan berkelanjutan, meskipun mendapatkan respons positif secara global, tidak terlepas dari beberapa catatan kritis yang perlu dipertimbangkan. Beberapa pandangan kritis terhadap konsep pembangunan berkelanjutan didasari oleh berbagai argumen teoretis dan empiris (Conrad, 2010; Barbier, 2016). Salah satu kritik utama adalah adanya konflik tujuan yang inheren dalam upaya untuk secara bersamaan mencapai pertumbuhan

ekonomi, keadilan sosial, dan perlindungan lingkungan, karena ketiga pilar tersebut seringkali saling bertentangan. Proyek infrastruktur besar, misalnya, mungkin meningkatkan ekonomi dan akses sosial tetapi seringkali menimbulkan dampak kerusakan lingkungan yang signifikan.

Kritik kedua adalah bahwa praktik pembangunan yang dilakukan secara global cenderung lebih mengedepankan kepentingan ekonomi atas lingkungan. Pilar ekonomi cenderung mendominasi dua pilar lainnya, di mana korporasi dan pemerintah sering memprioritaskan pertumbuhan ekonomi dengan dalih menciptakan lapangan kerja, sementara aspek lingkungan menjadi kompromi. Kritik ketiga menyoroti bahwa pembangunan berkelanjutan sering kali hanya menjadi retorika politik tanpa implementasi nyata. Banyak strategi berkelanjutan tidak memiliki indikator yang terukur, sehingga lebih berfungsi sebagai alat legitimasi proyek daripada panduan kebijakan yang substantif. Fenomena ini disebut oleh beberapa kritikus sebagai '*greenwashing*,' di mana negara dan perusahaan mengadopsi retorika pembangunan berkelanjutan dalam dokumen resmi, tetapi dalam implementasinya tetap menjalankan model-model pembangunan kapitalistik yang eksploitatif.

Kritik keempat berkaitan dengan universalisme konsep pembangunan berkelanjutan yang tidak dapat diberlakukan secara universal di semua konteks. Negara-negara berkembang seringkali terhambat oleh kebutuhan pembangunan dasar dan ketergantungan pada sumber daya alam, sehingga sulit untuk mengejar keberlanjutan tanpa mengorbankan pertumbuhan ekonomi. Kritik kelima datang dari perspektif ekonomi hijau dan *post-development* yang menilai bahwa konsep pembangunan berkelanjutan tetap berakar pada ideologi pembangunan Barat yang tidak sesuai dengan kebutuhan lokal dan budaya masyarakat tertentu (Escobar, 2015). Implementasi konsep pembangunan berkelanjutan pada tataran kebijakan seringkali didasarkan pada standar dan model yang dikembangkan di negara-negara maju, yang tidak selalu relevan atau efektif bagi negara berkembang,

terutama yang non-Barat. Hal ini dapat mengakibatkan penerapan kebijakan yang tidak sesuai dengan kebutuhan dan nilai-nilai masyarakat lokal.

Pendekatan pembangunan berkelanjutan yang dikembangkan kurang mempertimbangkan kearifan lokal dan praktik tradisional yang telah terbukti efektif dalam mengelola sumber daya alam dan lingkungan. Kearifan lokal kerap kali berisi nilai-nilai yang mendukung keberlanjutan, tetapi terpinggirkan dalam kerangka kerja yang didominasi oleh perspektif Barat. Kebijakan pembangunan berkelanjutan yang dirumuskan oleh negara-negara maju cenderung tidak melibatkan masyarakat lokal dalam proses pengambilan keputusan, yang dapat menyebabkan ketidakpuasan dan penolakan terhadap inisiatif pembangunan yang dipandang tidak sejalan dengan kebutuhan dan harapan komunitas lokal. Beberapa kritikus berpendapat bahwa konsep pembangunan berkelanjutan terlalu idealis dan tidak praktis, karena mungkin sulit untuk meraih keseimbangan sejati antara peningkatan ekonomi, kemajuan sosial, serta perlindungan lingkungan di dunia yang didorong oleh keuntungan dan persaingan (Munasinghe, 2009).

Kearifan lokal yang dimiliki oleh banyak komunitas tradisional sebenarnya memiliki akar yang kuat dan dipraktikkan dalam aktivitas sosial, ekonomi, dan budaya. Praktik tradisional masyarakat lokal dalam pembangunan kenyataannya dapat menjaga hubungan harmonis antara manusia dengan alam dan meninggalkan risiko kerusakan alam dalam kadar yang minimal (Dyah Gyanawati, 2016; Juniarti et al., 2016; Henri et al., 2018). Tradisi dan kearifan lokal masyarakat yang dijalankan dalam memenuhi kebutuhan ekonomi pada satu sisi dapat menjaga harmonitas hubungan manusia dengan alam. Oleh karena itu, dalam rangka mendukung upaya pembangunan berkelanjutan yang lebih inklusif, penting untuk mengintegrasikan kearifan lokal, melibatkan masyarakat dalam proses pengambilan keputusan, dan menghargai pengetahuan dan praktik tradisional yang telah ada selama berabad-abad. Hal ini akan memungkinkan terciptanya solusi yang lebih relevan dan berkelanjutan bagi setiap komunitas.

Disamping kearifan lokal yang lahir dari kreasi budaya masyarakat, ajaran-ajaran agama yang hidup di masyarakat dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari (*lived religion*) memainkan peran penting dalam membentuk nilai-nilai, keyakinan, dan perilaku masyarakat. Perilaku praktis masyarakat dalam memenuhi kebutuhan hidup juga banyak dituntun oleh ajaran agama yang mereka anut, meskipun mereka tidak selalu memahami secara mendalam basis tekstual dari perilaku budaya yang diyakini merupakan 1 dari ajaran agama. Dengan mengintegrasikan kedua aspek ini ke dalam inisiatif pembangunan berkelanjutan, kita dapat memastikan bahwa upaya pembangunan tidak hanya berkelanjutan secara lingkungan dan ekonomi, tetapi juga inklusif secara sosial dan budaya. Kearifan lokal dan nilai-nilai agama yang diyakini oleh masyarakat adat dalam banyak hal memiliki prinsip-prinsip yang sejalan dengan konsep pembangunan berkelanjutan, khususnya dalam hal pelestarian hutan (Verschuuren et al., 2010). Banyak agama dan kepercayaan tradisional memiliki ajaran yang menekankan pentingnya menjaga keseimbangan dengan alam (Taylor, 2005). Akulturasi antara nilai-nilai agama, kearifan lokal, dan prinsip pembangunan berkelanjutan dapat menjadi pendekatan yang menjanjikan dalam upaya pelestarian hutan.

Masyarakat Lampung Pesisir Krui memiliki tradisi perkebunan yang memberikan dukungan kuat pada upaya konservasi dan pelestarian hutan yang menjadi bagian penting dari konsep pembangunan berkelanjutan, yang sangat dikenal dengan istilah Repong Damar. Repong Damar merupakan sebuah terminologi lokal yang digunakan untuk menyebut sistem pertanian agroforestri yang sudah dilakukan dan menjadi aktivitas ekonomi masyarakat Krui secara turun temurun. Berdasarkan perspektif masyarakat Krui, Repong didefinisikan sebagai suatu bidang lahan yang ditumbuhi oleh berbagai jenis tanaman produktif, yang umumnya merupakan tanaman tahunan (*perennial crops*), seperti damar, duku, durian, petai, jengkol, tangkil, manggis, kandis, dan sebagainya. Tanaman-tanaman tersebut dipelihara karena memiliki nilai ekonomis. Istilah Repong Damar digunakan karena pohon damar merupakan

jenis tegakan yang mendominasi jumlah individu pada setiap lahan Repong (Harianto et al., 2020).

Keberadaan sistem Repong Damar di wilayah Krui, Kabupaten Pesisir Barat, mencerminkan kemampuan masyarakat dalam membangun hutan yang secara berkelanjutan memberikan kontribusi ekonomi langsung bagi kehidupan mereka. Menurut para petani damar, tingkat kerimbunan dan keanekaragaman vegetasi dalam suatu lahan Repong Damar berbanding lurus dengan produktivitas getah damar mata kucing yang dihasilkan. Saat ini, Damar Mata Kucing telah menjadi komoditas unggulan sektor kehutanan di Kabupaten Pesisir Barat dan dikenal hingga ke pasar internasional. Hingga tahun 2021, luas areal perkebunan damar di Pesisir Barat tercatat mencapai 17.160,75 hektar (Harianto et al., 2020). Perkebunan damar tersebut merupakan perkebunan rakyat yang dikelola secara turun-temurun antar generasi dan telah berlangsung dalam kurun waktu yang lama.

Secara ekonomi, mengelola hutan Damar Mata Kucing sebagai sumber ekonomi sebenarnya tidak begitu menjanjikan. Harga getah Damar sangat fluktuatif dari waktu ke waktu. Pada awal tahun 2025, harga getah Damar untuk kualitas super hanya Rp. 17.000 per kilogram, padahal pada tahun 2024 harga getah serupa pernah mencapai Rp. 30.000 per kilogram (Tribunnews.com, 2025). Harga getah Damar Mata Kucing terbilang murah jika dibandingkan dengan komoditas pertanian dan perkebunan lainnya. Masa tunggu antara waktu penanaman dan mulai menghasilkan getah yang baik dan banyak sangat lama, yaitu lebih dari 25 tahun. Dengan kata lain, investasi waktu, lahan dan tenaga sebenarnya sangat tinggi dan kurang sebanding dengan hasil yang diperoleh. Kondisi ekonomi yang tidak menguntungkan ini seharusnya mendorong masyarakat untuk beralih ke komoditas yang lebih *profitable*, seperti yang terjadi di banyak wilayah lain di Indonesia di mana masyarakat beralih ke perkebunan kelapa sawit, kopi, atau kakao yang memberikan *return* ekonomi lebih cepat dan lebih tinggi.

Namun demikian, di tengah tantangan ekonomi yang melanda masyarakat petani Damar Mata Kucing di wilayah Pesisir Barat, tradisi menanam dan menjaga eksistensi kebun Damar Mata Kucing masih terus berlangsung. Bagi masyarakat Krui, menjaga eksistensi Repong Damar merupakan amanat leluhur yang wajib ditunaikan; jika tidak akan mendapatkan konsekuensi magis yang serius. Seperti diungkapkan oleh seorang petani Damar: "bahwa adat kami yang menjaganya. Kami menjaga Repong Damar karena ini merupakan peninggalan leluhur kami, puyang kami. Jika kami merusaknya, kami takut tulah (kualat)" (Bawon, Petani Damar). Pernyataan ini mengindikasikan adanya dimensi non-ekonomi yang sangat kuat dalam mempertahankan praktik Repong Damar, yang melibatkan aspek spiritual, kultural, dan kepercayaan terhadap sanksi supernatural jika melanggar amanat leluhur.

Luas lahan perkebunan Damar Mata Kucing, meskipun mengalami pengurangan dari waktu ke waktu, pada prinsipnya tidak mengalami pengurangan secara signifikan. Pada tahun 1990-an, memang terjadi pengurangan luas lahan Repong Damar, terutama di wilayah Krui bagian Selatan dan di sekitar daerah Bengkunt. Pengurangan ini lebih disebabkan oleh adanya kebijakan penanaman sawit oleh perusahaan Karya Canggih Mandiri (PT KCM), di mana sebagian masyarakat pemilik lahan dipaksa untuk mengganti tanaman Damar yang sudah ada dengan tanaman kelapa sawit (M. Sarif, tokoh adat Krui). Namun, resistensi masyarakat terhadap konversi lahan Repong Damar menunjukkan kuatnya komitmen kultural dan spiritual mereka terhadap sistem agroforestri tradisional ini.

Masyarakat Lampung Krui masih terus berkomitmen untuk menjaga eksistensi kebun Damar Mata Kucing yang sebagian besar merupakan warisan nenek moyang mereka. Daya tarik dan godaan ekonomi untuk mengganti tanaman Damar dengan komoditas lainnya, seperti kopi, lada, coklat, kelapa sawit dan lain-lain yang secara ekonomi lebih menjanjikan, tidak menggoyahkan komitmen masyarakat petani Damar untuk tetap menjaga tanaman yang merupakan warisan nenek moyang dan para leluhur

mereka. Fenomena ini menarik untuk dikaji secara mendalam karena menunjukkan bahwa logika ekonomi rasional (*rational choice theory*) tidak sepenuhnya dapat menjelaskan perilaku masyarakat dalam pengelolaan sumberdaya alam. Terdapat faktor-faktor lain yang lebih fundamental, yaitu nilai-nilai kultural, spiritual, dan identitas kolektif yang membentuk pilihan-pilihan ekonomi masyarakat.

Tradisi menanam dan menjaga kelestarian Repong Damar yang hanya ada pada masyarakat Krui Kabupaten Pesisir Barat tidak semata-mata didorong oleh faktor ekonomi. Faktor tradisi budaya dan faktor nilai-nilai keagamaan (teologis) menjadi bagian penting dari faktor motivasi dan faktor pengendali tindakan masyarakat petani. Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, budaya pertanian Repong Damar adalah salah satu bentuk pengetahuan lokal (*local knowledge*) masyarakat Krui Pesisir Barat yang merupakan bagian dari masyarakat Lampung Saibatin. Pengetahuan merupakan pola tindakan (*pattern of behavior*) yang berfungsi sebagai pedoman dalam kerangka kerja pemaknaan tindakan manusia. Pengetahuan dalam konteks ini dianggap sebagai bagian dari sistem budaya yang melibatkan sistem nilai atau sistem evaluatif dan sistem kognitif (Istiawati et al., 2020).

Tradisi Repong Damar merupakan sebuah eksistensi budaya lokal yang menunjukkan bagaimana pelestarian lingkungan hidup dibentuk dan dipertahankan sebagai produk sosial budaya. Masyarakat Krui secara turun-temurun menciptakan sistem kebun Damar sebagai bagian dari warisan budaya ekonomi dalam memenuhi kebutuhan hidup mereka. Sistem ini telah berkembang menjadi nilai adat, dengan di dalamnya memuat sistem warisan, larangan menebang pohon yang dilakukan tanpa mengikuti norma dan aturan adat, dan aturan serta norma-norma lokal yang kemudian diterima sebagai "kebenaran sosial." Masyarakat petani Damar dari generasi ke generasi melakukan internalisasi nilai-nilai ini sebagai bagian dari identitas mereka. Pelestarian hutan tidak lagi semata-mata aktivitas ekonomi, tetapi juga simbol status sosial dan spiritual.

Dalam perspektif konstruktivisme sosial, Repong Damar adalah konstruksi sosial yang telah membentuk perilaku ekologis masyarakat secara kolektif. Ini sekaligus membuktikan bahwa tindakan pelestarian alam tidak hanya didorong oleh regulasi formal, tetapi oleh struktur nilai yang dikonstruksi secara sosial (Erman & Wakhidah, 2024). Berger dan Luckmann (1966) dalam teori konstruksi sosial mereka menjelaskan bahwa realitas sosial adalah produk dari proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Dalam konteks Repong Damar, praktik pelestarian hutan telah melalui ketiga tahap tersebut: dimulai dari praktik konkret masyarakat (eksternalisasi), kemudian menjadi institusi sosial yang objektif dengan norma dan aturan yang mengikat (objektivasi), dan akhirnya terinternalisasi dalam kesadaran individu sebagai bagian dari identitas dan *worldview* mereka (internalisasi).

Penelitian ini ingin mengeksplorasi bagaimana akulturasi antara ajaran agama yang dipraktekkan masyarakat yang menyatu dengan kearifan lokal masyarakat menjadi faktor yang memotivasi dan menjadi pedoman yang menuntun tindakan dan perilaku masyarakat Lampung Krui dalam menanam, menjaga, mengelola dan melestarikan tanaman Damar Mata Kucing (Repong Damar) yang sebenarnya merupakan tanaman hutan. Penelitian ini berangkat dari premis bahwa praktik pelestarian hutan dalam masyarakat tradisional tidak dapat dipahami hanya dari perspektif ekonomi atau ekologi semata, tetapi memerlukan pemahaman komprehensif tentang bagaimana dimensi kultural, spiritual, dan religius berinteraksi dalam membentuk disposisi ekologis masyarakat.

Dalam konteks ini, penelitian ini akan menggunakan pendekatan multidisipliner yang mengintegrasikan perspektif sosiologi agama, antropologi ekologi, dan studi pembangunan berkelanjutan. Konsep '*lived religion*' akan digunakan untuk memahami bagaimana ajaran agama Islam yang dianut oleh mayoritas masyarakat Krui tidak hanya dipahami sebagai doktrin formal, tetapi dipraktikkan dan diinternalisasi dalam praktik pengelolaan sumberdaya alam. Konsep 'kearifan lokal' akan digunakan untuk

memahami sistem pengetahuan tradisional masyarakat Krui yang telah berkembang selama berabad-abad dalam berinteraksi dengan lingkungan alam mereka. Sementara konsep ‘pembangunan berkelanjutan’ akan digunakan sebagai kerangka normatif untuk mengevaluasi bagaimana praktik Repong Damar dapat memberikan kontribusi pada upaya global untuk mencapai keberlanjutan ekologis, ekonomi, dan sosial.

Dalam konteks krisis ekologis global yang semakin mengkhawatirkan, di mana model pembangunan konvensional telah terbukti gagal dalam mencegah degradasi lingkungan dan perubahan iklim, penelitian tentang praktik-praktik lokal yang berkelanjutan seperti Repong Damar menjadi semakin urgent dan relevan. Penelitian ini tidak hanya berperan pada pengembangan teori akademik, tetapi juga memiliki implikasi praktis yang signifikan untuk upaya global dalam mencapai *Sustainable Development Goals*, khususnya dalam konteks pelestarian hutan, mitigasi perubahan iklim, dan pembangunan yang inklusif dan berkelanjutan. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat menjembatani gap antara pengetahuan lokal dan diskursus global tentang pembangunan berkelanjutan, serta memberikan kontribusi pada upaya untuk mewujudkan masa depan yang lebih berkelanjutan bagi kehidupan masyarakat dalam skala global.

Hasil temuan dari penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi sebagai bahan masukan untuk merumuskan pendekatan yang efektif dalam upaya pelestarian hutan berbasis masyarakat. Fokus utamanya adalah pada bagaimana nilai-nilai budaya lokal dan keagamaan dapat diintegrasikan dengan konsep modern pembangunan berkelanjutan untuk menciptakan model pelestarian hutan yang holistik dan berkelanjutan. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis pada diskursus akademik tentang hubungan antara agama, kearifan lokal, dan pembangunan berkelanjutan, serta memberikan kontribusi praktis bagi perumusan kebijakan konservasi dan pembangunan yang lebih inklusif dan efektif di Indonesia.

Lebih dari itu, penelitian ini berupaya untuk menyuarakan keunggulan yang ada didalam epistemologi lokal yang selama ini terpinggirkan dalam diskursus global tentang pembangunan berkelanjutan. Dengan mendokumentasikan dan menganalisis secara mendalam praktik Repong Damar sebagai manifestasi konkret dari alternatif epistemologis terhadap paradigma pembangunan dominan, penelitian ini diharapkan berkontribusi pada upaya dekolonisasi pengetahuan dalam studi pembangunan dan konservasi. Masyarakat Krui, dengan praktik Repong Damar mereka, menunjukkan bahwa adalah mungkin untuk mencapai keberlanjutan ekologis, ekonomi, dan sosial tanpa harus mengadopsi sepenuhnya model pembangunan Barat yang bersifat ekstraktif dan eksploitatif. Praktik mereka menawarkan bukti empiris bahwa alternatif-alternatif lokal bukan hanya secara teoretis mungkin, tetapi telah terbukti efektif dalam praktik selama berabad-abad.

1.2 Perumusan Masalah Penelitian

Pembangunan berkelanjutan secara global masih didominasi oleh paradigma modernisasi yang berorientasi pada pertumbuhan ekonomi, sehingga gagal mengintegrasikan dimensi ekologis, sosial, dan kultural secara seimbang. Dalam praktiknya, pendekatan ini cenderung mengabaikan sistem pengetahuan lokal dan nilai-nilai keagamaan yang hidup dalam masyarakat, padahal berbagai studi menunjukkan bahwa komunitas adat justru memiliki tingkat keberlanjutan ekologis yang lebih tinggi.

Di sisi lain, dalam konteks masyarakat Lampung Pesisir Krui, praktik Repong Damar menunjukkan fenomena yang tidak sejalan dengan logika ekonomi rasional. Masyarakat tetap mempertahankan sistem agroforestri yang secara ekonomi kurang kompetitif, memiliki masa tunggu produksi yang panjang, dan menghadapi tekanan kuat dari pasar serta ekspansi komoditas kapitalistik seperti kelapa sawit dan komoditas lainnya. Namun demikian, praktik tersebut tetap bertahan secara lintas generasi dan bahkan berfungsi efektif

dalam menjaga keberlanjutan ekologis, ekonomi subsisten, serta stabilitas sosial-budaya masyarakat.

Fenomena ini mengindikasikan adanya kekuatan non-ekonomi yang bekerja secara signifikan, yaitu integrasi antara kearifan lokal dan tradisi keagamaan yang dipraktikkan (*lived religion*). Namun demikian, dalam literatur akademik, kedua dimensi tersebut umumnya dianalisis secara terpisah, sehingga belum mampu menjelaskan secara komprehensif bagaimana interaksi keduanya membentuk praktik keberlanjutan yang resilien. Selain itu, penelitian tentang Repong Damar selama ini lebih banyak berfokus pada aspek ekologis dan ekonomi, sementara dimensi sosio-kultural dan religius yang menjadi fondasi keberlanjutan praktik tersebut belum dieksplorasi secara mendalam, terutama dalam kerangka konstruksi sosial, internalisasi nilai, dan pembentukan subjektivitas ekologis masyarakat.

Dengan demikian, terdapat kesenjangan teoretis dan empiris dalam memahami bagaimana integrasi antara tradisi keagamaan yang dipraktikkan, kearifan lokal, dan praktik ekonomi masyarakat mampu membentuk model pembangunan alternatif berkelanjutan, resilien, dan berbasis epistemologi lokal. Adapun pada penelitian ini, pertanyaan penelitian dirumuskan sebagai berikut :

1. Bagaimana konstruksi dan operasionalisasi nilai-nilai teo-ekologi Islam dalam praktik pengelolaan Repong Damar membentuk sistem keberlanjutan ekologis?
2. Bagaimana sistem kearifan lokal masyarakat Lampung Pesisir Krui mengkonstruksi dan mereproduksi praktik pengelolaan Repong Damar yang berkelanjutan?.

1.3 Tujuan Penelitian

Melalui rumusan masalah penelitian sebagaimana yang telah dinyatakan di atas, maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Menggali dan menganalisis konstruksi konseptual dan proses operasionalisasi nilai-nilai eko-teologi Islam dalam praktik pengelolaan Repong Damar, serta mengidentifikasi mekanisme bagaimana nilai-nilai tersebut membentuk sistem keberlanjutan ekologis yang bekerja secara nyata dalam konteks lokal.
2. Menganalisis peran sistem kearifan lokal; meliputi institusi adat, norma sosial, dan mekanisme transmisi nilai dalam mengkonstruksi dan mereproduksi praktik pengelolaan Repong Damar yang berkelanjutan

1.4 Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi, baik dari aspek teoritis maupun praktis, sebagai berikut :

1. Secara teoritis, hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi terhadap pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya dalam pengembangan teori pembangunan berkelanjutan berdasarkan teologi (ajaran agama) dan kearifan lokal (budaya) yang bisa mengembangkan pendekatan dalam pembangunan lingkungan hidup, khususnya di negara-negara berkembang. Penelitian ini berupaya untuk menggali, mendeskripsikan dan menganalisis khazanah teoritis yang terdapat di dalam epistemologi lokal yang selama ini terpinggirkan dalam diskursus global tentang pembangunan berkelanjutan.

Dengan mendokumentasikan dan menganalisis secara mendalam praktik Repong Damar sebagai manifestasi konkret dari alternatif epistemologis terhadap paradigma pembangunan dominan, penelitian ini diharapkan berkontribusi pada upaya dekolonisasi pengetahuan dalam studi pembangunan dan konservasi. Masyarakat Krui, dengan praktik Repong Damar mereka, menunjukkan bahwa adalah mungkin untuk mencapai keberlanjutan ekologis, ekonomi, dan sosial tanpa harus mengadopsi sepenuhnya model pembangunan Barat yang bersifat ekstraktif dan eksploitatif. Praktik Praktik tradisional yang terdapat menawarkan bukti

empiris bahwa alternatif-alternatif lokal bukan hanya secara teoritis mungkin, tetapi telah terbukti efektif dalam praktik selama berabad-abad.

2. Secara praktis hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadikan masukan dalam penyusunan kebijakan dalam implementasi pembangunan kebijakan pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) di Indonesia, khususnya dalam upaya pembangunan atau pelestarian hutan berbasis masyarakat. Hasil penelitian juga diharapkan dapat berguna dalam pelestarian dan penggunaan pendekatan budaya dalam pembangunan.

II. TINJAUAN PUSTAKA

2.1 Konstruksi Sosial dan Pembangunan Berkelanjutan

Menurut Peter L. Berger dan Thomas Luckmann bahwa realitas sosial-budaya tidak hadir begitu saja. Realitas sosial adalah sesuatu yang dibangun, diciptakan, dipelihara, dan ditransmisikan oleh manusia melalui proses-proses yang berlangsung dalam kehidupan sehari-hari mereka (Berger & Luckmann, 1966). Berger dan Luckmann merumuskan argumen mereka di atas fondasi fenomenologi Alfred Schutz. Schutz (1967) yang berpandangan bahwa dunia kehidupan sehari-hari (*Lebenswelt*) adalah realitas yang paling mendasar bagi manusia, sebuah dunia yang tampak "*given*", sudah ada dan tidak perlu dipertanyakan, karena seluruh anggota masyarakat bersepakat secara diam-diam untuk menerimanya sebagai kenyataan. Di atas pemikiran Schutz ini Berger dan Luckmann membangun konstruksi teoritisnya dengan menambahkan dimensi sosiologis yang lebih kuat: bagaimana "*dunia yang taken for granted*" itu sesungguhnya diproduksi dan direproduksi melalui interaksi sosial.

Teori Berger dan Luckmann terletak pada apa yang mereka sebut sebagai "dialektika tiga momen"; eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Ketiga momen ini tidak berlangsung secara linear melainkan bekerja secara simultan dan dialektis, saling mengandaikan satu sama lain dalam sebuah proses tanpa henti. Menurut Berger dan Luckmann (1966) "*Society is a human product. Society is an objective reality. Man is a social product.*" Tiga kalimat pendek ini sebenarnya merupakan rangkuman dari keseluruhan bangunan teoritisnya. Masyarakat adalah produk manusia (eksternalisasi); masyarakat menjadi

kenyataan objektif (objektivasi); dan manusia adalah produk masyarakat (internalisasi).

Eksternalisasi adalah momen di mana manusia, sebagai makhluk yang pada dasarnya tidak terlahir lengkap secara instingtif, mencurahkan dirinya ke dalam dunia melalui aktivitas dan ekspresi budaya. Berger dan Luckmann berpijak pada antropologi filosofis Arnold Gehlen yang menyatakan bahwa manusia adalah makhluk yang "*under-finished*" (belum selesai), berbeda dengan hewan yang memiliki lingkungan spesifik secara instingtif, manusia hidup dalam kondisi ketidakstabilan biologis yang membuatnya harus menciptakan sendiri lingkungan yang stabil dan bermakna (Berger & Luckmann, 1966). Dunia sosial dan budaya, dalam perspektif ini, adalah cara manusia merespons ketidaklengkapan biologisnya itu.

Eksternalisasi terwujud dalam tindakan-tindakan konkret manusia dalam kehidupan sehari-hari: cara mereka berbicara, bekerja, memproduksi, bergaul, membuat ritual, dan menyikapi alam. Setiap tindakan berulang yang dilakukan oleh seorang individu atau kelompok adalah bentuk eksternalisasi, sebuah 'cetakan' dari cara manusia memahami dan merespons dunianya. Burr (2015) menjelaskan bahwa dalam proses eksternalisasi ini, bahasa memainkan peran yang sangat sentral, karena bahasa adalah wahana utama di mana pengetahuan tentang realitas diartikulasikan, ditransmisikan, dan dibagi bersama.

Eksternalisasi bukanlah sekadar "tindakan individu yang dilihat dari luar." Ia adalah proses sosial dari akarnya: manusia mengeksternalisasi dirinya ke dalam dunia yang sudah dihuni oleh manusia-manusia lain, dalam bahasa yang sudah ada sebelum mereka lahir, dan melalui praktik-praktik yang sudah memiliki sejarah dan maknanya sendiri. Dengan kata lain, eksternalisasi selalu berlangsung di dalam konteks tradisi dan warisan kolektif yang mendahuluinya.

Objektivasi adalah proses di mana hasil-hasil dari aktivitas manusiawi itu memperoleh karakter realitas yang tampak objektif, ada di luar dan independen dari individu yang menciptakannya. Ketika sebuah pola tindakan berulang cukup lama dan cukup sering, ia mulai mengkristal menjadi institusi: sesuatu yang tampaknya memiliki eksistensinya sendiri, terlepas dari siapa pun yang kebetulan melaksanakannya saat ini.

Berger dan Luckmann (1990) menggambarkan proses ini sebagai "habitualisasi"; pembiasaan. Setiap tindakan yang diulang-ulang pada akhirnya berkembang menjadi pola yang dapat direproduksi dengan lebih mudah, dan dalam proses itu ia membebaskan energi yang seharusnya dihabiskan untuk pengambilan keputusan di setiap situasi. Institusionalisasi, yang merupakan bentuk lebih lanjut dari habitualisasi, terjadi ketika tindakan-tindakan yang telah terhabitualisasi itu dikontrol secara bersama-sama oleh tipe-tipe aktor tertentu. Sebuah institusi, dengan demikian, adalah tipe perilaku yang "tersedia" bagi semua anggota kelompok sosial, bukan hanya bagi individu tertentu yang "menciptakannya."

Yang membuat objektivasi begitu kuat adalah proses yang oleh Berger dan Luckmann disebut sebagai "reififikasi" (*reification*), ketika produk aktivitas manusia dilupakan asal-usulnya sebagai produk manusia dan diperlakukan seolah-olah ia adalah fakta alam yang tidak dapat diubah. Dalam kondisi reifikasi ini, institusi-institusi sosial tampak bagi anggota masyarakat sebagai sesuatu yang "memang sudah begitu dari sananya," bukan sebagai sesuatu yang pernah dibuat oleh manusia dan karenanya bisa diubah oleh manusia. Reifikasi adalah bentuk kesadaran yang paling ekstrem dari objektivasi: manusia melupakan bahwa ia adalah penulis dari dunianya sendiri (Berger & Luckmann).

Sementara internalisasi adalah proses di mana realitas sosial yang telah terobjektivasi itu diserap kembali ke dalam kesadaran individu dan menjadi bagian dari subjektivitas mereka. Melalui sosialisasi, baik sosialisasi primer

yang berlangsung pada masa kanak-kanak dalam keluarga, maupun sosialisasi sekunder yang berlangsung sepanjang hayat dalam berbagai institusi, individu menyerap tidak sekadar pengetahuan tentang dunia sosialnya, tetapi juga identitas, nilai, emosi, dan seluruh cara memandang realitas (*worldview*) yang berlaku dalam masyarakatnya.

Berger dan Luckmann (1966) membedakan antara internalisasi yang terjadi dalam sosialisasi primer dan sekunder dengan cara yang sangat tajam. Sosialisasi primer berlangsung dalam konteks emosional yang kuat. Anak tidak sekadar belajar tentang aturan-aturan, tetapi benar-benar menghayati dunia yang disajikan oleh orang-orang tua atau figur-figur signifikan di sekitarnya sebagai satu-satunya realitas yang ada. Dunia itu diserap bukan sebagai satu kemungkinan di antara banyak kemungkinan lain, melainkan sebagai realitas mutlak. Inilah yang membuat identitas-identitas inti yang terbentuk melalui sosialisasi primer begitu kuat dan sulit diubah.

Sementara sosialisasi sekunder melibatkan internalisasi "sub-dunia" institusional yang berlapis-lapis; dunia pekerjaan, agama, pendidikan, dan sebagainya, yang masing-masing membawa bahasa, pengetahuan, dan legitimasinya sendiri. Dalam sosialisasi sekunder, internalisasi berlangsung dengan lebih sadar dan lebih mudah direvisi, tetapi tetap saja ia menambahkan lapisan-lapisan makna yang semakin memperkaya (atau memperkompleks) identitas sosial seseorang (Burr, 2015).

Teori Berger dan Luckmann menunjukkan bahwa internalisasi bukan sekadar proses "mengisi kepala individu dengan isi budaya." Internalisasi adalah proses pembentukan diri (*self-formation*): individu tidak hanya menyerap dunia sosial, tetapi juga menjadi dirinya sebagai individu melalui penyerapan itu. Seperti yang juga dielaborasi oleh Mead (1934), diri (*self*) tidak ada sebelum interaksi sosial, ia lahir dan berkembang di dalamnya.

Didalam teori Konstruksi social Berger dan Luckman terdapat konsep legitimasi, yaitu proses di mana tatanan institusional yang telah terobjektivasi mendapatkan pembenaran dan penjelasan yang membuatnya tampak masuk akal dan layak diterima oleh anggota masyarakat. Berger dan Luckmann (1966) mengidentifikasi empat level legitimasi, mulai dari penjelasan-penjelasan sederhana berupa afirmasi pra-teoretis (beginilah cara hal-hal dilakukan), lalu pepatah-pepatah dan peribahasa yang mengandung kebijaksanaan praktis, kemudian teori-teori eksplisit yang dikelola oleh para spesialis pengetahuan, dan akhirnya 'universum simbolik', sistem makna yang paling komprehensif yang mengintegrasikan seluruh realitas sosial ke dalam sebuah kosmologi yang koheren.

Legitimasi inilah yang menjembatani antara objektivasi dan internalisasi: ia menjawab pertanyaan "mengapa" di balik setiap tatanan sosial. Tanpa legitimasi, tatanan institusional mungkin dapat dipertahankan melalui paksaan semata, tetapi ia tidak akan tertanam dalam kesadaran individu sebagai sesuatu yang bermakna. Dengan legitimasi, terutama legitimasi yang bersifat religius atau kosmologis, tatanan sosial bertautan dengan tatanan kosmis yang menurut anggota masyarakat melampaui kreasi manusiawi dan karena itu tidak dapat digugat sembarangan.

Geertz (1973), meski dari perspektif antropologi interpretatif yang berbeda, memperlihatkan bagaimana sistem-sistem budaya berfungsi sebagai peta makna yang memandu manusia dalam menafsirkan dunianya dan menempatkan dirinya di dalamnya. Pemikiran Geertz ini bersepadanan dengan apa yang Berger dan Luckmann maksud dengan legitimasi simbolis: kebudayaan menyediakan bingkai interpretatif yang membuat tindakan-tindakan sosial tertentu tampak alami, benar, dan bahkan suci.

Kerangka teori konstruksi sosial sangat berguna untuk memahami bagaimana manusia membangun dan mempertahankan hubungan dengan lingkungan alamnya. Hannigan (2014) menunjukkan bahwa permasalahan lingkungan pun sesungguhnya merupakan konstruksi sosial: 'masalah lingkungan' tidak

secara otomatis ada begitu saja, melainkan diklaim, didefinisikan, dan diakui melalui proses-proses sosial yang melibatkan kelompok kepentingan, media, ilmuwan, dan institusi-institusi negara.

Perspektif ini juga sangat berguna untuk memahami bagaimana masyarakat adat dan komunitas lokal membangun dan mewariskan pengetahuan tentang pengelolaan sumber daya alam mereka. Pengetahuan ekologis lokal (*local ecological knowledge*) bukanlah sekadar kumpulan informasi teknis tentang tumbuhan dan hewan, ia adalah bagian dari konstruksi sosial yang lebih besar tentang bagaimana hubungan antara manusia dan alam seharusnya berlangsung, diatur, dan dipertahankan lintas generasi.

Kerangka konstruksi sosial Berger dan Luckmann dipandang sangat relevan untuk menganalisis tradisi pelestarian hutan sebagai salah satu bentuk pembangunan berkelanjutan berbasis kultur masyarakat. Ia memungkinkan kita untuk melihat bahwa praktik pelestarian hutan bukan sekadar "perilaku ekologis rasional," bukan pula sekadar "ketaatan pada aturan adat," tetapi merupakan ekspresi dari sebuah konstruksi sosial yang menyeluruh tentang bagaimana manusia, alam, dan komunitas saling berhubungan dalam sebuah sistem makna yang terus diproduksi dan direproduksi.

2.2 Pembangunan Berkelanjutan

2.1.1 Konsep Pembangunan Berkelanjutan

Pembangunan berkelanjutan merujuk pada serangkaian praktik yang bertujuan untuk memenuhi kebutuhan generasi saat ini tanpa mengurangi kapasitas generasi mendatang dalam memenuhi kebutuhan mereka sendiri. Menurut WCED (1987) dalam Emil Salim (tt) Pembangunan berkelanjutan (*Sustainable development*) adalah “*development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs*”. Sementara dalam buku *Sustainable development Strategies: A*

Resource Book (2002) dan Benaim et, al (2008) disebutkan bahwa Brundtland Report (1987) mendefinisikan pembangunan berkelanjutan sebagai “pembangunan yang memenuhi kebutuhan pada masa sekarang tanpa mengorbankan kemampuan generasi selanjutnya untuk memenuhi kebutuhan mereka sendiri”. Dengan demikian, pembangunan berkelanjutan mengintegrasikan keseimbangan antara pertumbuhan ekonomi, perlindungan lingkungan, dan keadilan sosial. Konsep ini menekankan keterkaitan yang erat antara dimensi ekonomi, sosial, dan lingkungan, serta bertujuan untuk mewujudkan masa depan yang harmonis dan berkelanjutan bagi seluruh generasi, baik generasi masa kini maupun generasi yang akan datang.

Definisi diatas juga jelas dan tegas mengartikan unsur pokok yang menjadi prinsip penting dalam pembangunan berkelanjutan. Segala upaya dan aktivitas pembangunan yang dilaksanakan wajib mampu memenuhi kebutuhan generasi saat ini tanpa mengurangi kapasitas generasi mendatang dalam memenuhi kebutuhan mereka sendiri. Implementasi prinsip ini dalam pembangunan ekonomi antara lain dalam bentuk keharusan untuk memberi perhatian pada pembangunan ekologi.

Aktivitas ekonomi dan kelestarian ekologi harus ditempatkan pada posisi yang seimbang, sekalipun diakui bahwa aktifitas ekonomi dan kelestarian ekologi, disamping memiliki memiliki hubungan yang sangat erat namun juga kompleks. Di satu sisi, manusia perlu memenuhi kebutuhan ekonominya untuk bertahan hidup dan berkembang, namun di sisi lain pemenuhan kebutuhan tersebut harus dilakukan dengan tetap menjaga keseimbangan ekosistem agar dapat berkelanjutan.

Sumber daya alam memang menjadi salah satu sumberdaya penting dalam perkembangan dan pertumbuhan ekonomi. Salah satu modal utama dalam pembangunan dan pertumbuhan ekonomi, termasuk bagi

Indonesia, berasal dari sumber daya alam. Pada tahap awal pembangunan, Indonesia sangat bergantung pada kelimpahan sumber daya alam guna membangun dan mendorong pertumbuhan ekonomi (Muthmainnah et al., 2020). Namun demikian, sumber daya alam berbeda dengan komoditas ekonomi konvensional hasil produksi manusia, karena sumber daya alam merupakan karunia alam itu sendiri. Pemanfaatan sumber daya alam dan jasa lingkungan secara bijaksana dapat memberikan nilai tambah sekaligus manfaat ekonomi. Sumber daya alam didefinisikan sebagai seluruh sumber daya yang terdapat di bumi tanpa campur tangan manusia (Azwardi, 2022).

Pembangunan di Indonesia, termasuk pembangunan di daerah-daerah masih mengandalkan sumber daya alam sebagai faktor kemajuan pembangunan dan faktor kemakmuran. Dalam dinamika pelaksanaan pembangunan ekonomi saat ini, tampak suatu kecenderungan bahwa wilayah yang kaya akan sumber daya ekonomi cenderung menikmati kemajuan pembangunan lebih cepat dibandingkan dengan wilayah lain yang relatif miskin sumber daya ekonomi dalam arti luas. Apabila kondisi demikian terus berlanjut, maka tidaklah mengherankan jika isu ketimpangan antar wilayah (*regional*) yang sempat merebak pada akhir pembangunan jangka panjang tahap pertama yang kembali muncul dalam bentuk yang semakin mengkhawatirkan.

Pembangunan yang lebih bertumpu pada ketersediaan Sumberdaya alam akan mempercepat terjadinya kelangkaan sumber daya alam dimaksud. Semakin banyak barang-barang sumber daya yang dapat diekstraksi dari bumi akan menyebabkan pasokan sumber daya alam terus berkurang, dan pada saatnya akan musnah tanpa tersisa untuk kepentingan generasi selanjutnya.

2.1.2 Prinsip-prinsip Pembangunan berkelanjutan

Menurut Deklarasi Rio 1992 tentang Lingkungan dan Pembangunan, serta diperkuat dalam dokumen "*Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*" yang diadopsi PBB, (Ivo Slaus, 2020, (Walsh et al., 2022) prinsip-prinsip pembangunan berkelanjutan meliputi:

Pertama, Integrasi Tiga Pilar Pembangunan, Pembangunan berkelanjutan harus mengintegrasikan tiga pilar utama secara seimbang; Pembangunan ekonomi yang mendorong pertumbuhan inklusif, Pembangunan sosial yang memajukan keadilan dan kesejahteraan masyarakat, serta Perlindungan lingkungan yang menjaga daya dukung ekosistem. Kedua, Keadilan Antar generasi, dimana pembangunan saat ini harus memperhatikan kepentingan generasi mendatang. Ini mencakup pengelolaan sumber daya alam yang bijaksana dan pewarisan lingkungan yang sehat. Ketiga, Partisipasi Publik, dimana pembangunan harus melibatkan seluruh pemangku kepentingan dalam proses perencanaan, pelaksanaan, dan pengawasan pembangunan. Hal ini termasuk keterlibatan masyarakat lokal, kelompok rentan, dan *indigenous people* (masyarakat pribumi). Keempat, prinsip kehati-hatian (*Precautionary Principle*), dimana prinsip ini menekankan untuk mengambil tindakan pencegahan terhadap potensi kerusakan lingkungan, meskipun belum ada bukti ilmiah yang konklusif. Prinsip ini menekankan pentingnya antisipasi dan mitigasi risiko dari kegiatan pembangunan yang dilakukan dan kelima adalah prinsip Keadilan Sosial dan Pemerataan. Dengan prinsip ini maka pembangunan wajib menghasilkan manfaat yang merata bagi seluruh lapisan masyarakat, dengan perhatian khusus pada kelompok rentan dan marjinal. Prinsip pemerataan ini menjadi faktor penting dari terwujudnya keadilan dan kesejahteraan masyarakat secara merata dan berkeadilan dan tidak adanya kesenjangan yang mencolok antara satu kelompok dan kelompok lain.

Berdasarkan kajian dalam laporan Brundtland dari World Commission on Environment and Development (WCED), prinsip-prinsip ini kemudian dikembangkan menjadi: prinsip efisiensi Ekonomi, kelestarian ekologis, dan penguatan kelembagaan. Prinsip efisiensi ekonomi menekankan penggunaan sumber daya secara efisien dan optimal, termasuk pengembangan teknologi ramah lingkungan dan praktik produksi berkelanjutan. Prinsip kelestarian Ekologis mengharuskan untuk melindungi keseimbangan ekosistem dan biodiversitas, serta menjamin penggunaan sumber daya terbarukan tidak melebihi kemampuan regenerasinya. Pembangunan berkelanjutan juga menerapkan prinsip penguatan kelembagaan, dimana menekankan sebuah prinsip bahwa pembangunan berkelanjutan harus didukung oleh upaya untuk membangun institusi yang kuat dan tata kelola yang baik.

Prinsip kelestarian ekologis dalam pembangunan berkelanjutan merupakan fondasi yang menggarisbawahi pentingnya mempertahankan keseimbangan antara aktivitas manusia dan sistem alam. Konsep ini dibangun atas pemahaman bahwa ekonomi dan ekologi saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Konsep pembangunan berkelanjutan memberikan perhatian besar pada pemeliharaan integritas ekosistem sambil memenuhi kebutuhan ekonomi dan sosial manusia. Prinsip ini mengakui bahwa sistem ekonomi adalah subsistem dari sistem ekologi yang lebih besar, sehingga pertumbuhan ekonomi tidak boleh melampaui daya dukung lingkungan.

Salah satu aspek krusial dalam proses pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) adalah aspek ekologi, yang bertujuan untuk menjamin ketersediaan sumber daya alam yang memadai, baik bagi generasi masa kini maupun generasi mendatang. Ketersediaan sumber daya alam tersebut erat kaitannya dengan daya dukung lingkungan, yang selanjutnya memengaruhi kelancaran proses pembangunan.

Dalam kerangka Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (*Sustainable Development Goals/SDGs*), ekologi ditempatkan sebagai pilar utama dibandingkan pilar-pilar lainnya. Suatu proses pembangunan mempengaruhi sistem ekologi, dan sebaliknya, pembangunan juga dipengaruhi oleh serta berdampak terhadap lingkungan hidup (Sujatini, 2018).

Paradigma pembangunan sebelumnya yang memisahkan pertumbuhan ekonomi dan pertimbangan ekologis menyebabkan pembangunan yang tidak berkelanjutan. Dalam implementasinya, Integrasi ekologi dan ekonomi dalam pembangunan berkelanjutan bertumpu pada beberapa prinsip dan tema; *pertama*, Ekonomi Hijau merupakan suatu model ekonomi yang bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan manusia dan mewujudkan kesetaraan sosial, sekaligus mengurangi risiko lingkungan serta kelangkaan ekologis. Ekonomi hijau menekankan investasi pada modal alam sebagai aset produktif. *Kedua*, prinsip Internalisasi Eksternalitas, biaya lingkungan yang selama ini tidak diperhitungkan dalam sistem pasar harus diinternalisasi melalui mekanisme seperti pajak karbon, payment for ecosystem services, dan regulasi lingkungan. *Ketiga*, Efisiensi Sumber Daya, dimana pembangunan ekonomi harus mengoptimalkan penggunaan sumber daya alam melalui teknologi bersih, ekonomi sirkular, dan desain yang ramah lingkungan.

2.1.3 Pembangunan berkelanjutan dan Pelestarian Hutan

Konsep pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) lahir dari kritik terhadap paradigma pembangunan yang memusat pada pertumbuhan ekonomi jangka pendek, tetapi menimbulkan ‘biaya ekologis’ dan ketimpangan sosial yang membawa resiko serius pada lintas ruang dan lintas generasi. Rumusan yang paling berpengaruh secara global muncul melalui *Our Common Future* dari *World*

Commission on Environment and Development (WCED), yang mendefinisikan pembangunan berkelanjutan sebagai ‘pembangunan yang memenuhi kebutuhan generasi kini tanpa mengorbankan kemampuan generasi mendatang untuk memenuhi kebutuhannya.’ Definisi ini menempatkan keadilan antar-generasi sebagai bagian dari paradigma etis, sekaligus mengandaikan bahwa ‘kebutuhan’ tidak netral, ia terkait struktur ekonomi-politik, distribusi akses sumber daya, dan relasi kekuasaan yang menentukan siapa yang menikmati manfaat pembangunan dan siapa yang menanggung risikonya.

Dalam kerangka tata kelola global kontemporer, prinsip WCED diterjemahkan ke dalam Agenda 2030 melalui Resolusi Majelis Umum PBB *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development* yang menegaskan keterkaitan antara penghapusan kemiskinan, pengurangan ketimpangan, dan perlindungan planet sebagai satu paket tujuan universal. Agenda 2030 menyediakan ‘bahasa kebijakan’ yang diterima luas: keberlanjutan dipahami sebagai integrasi (bukan penjumlahan mekanis) dimensi ekonomi, sosial, dan lingkungan, serta prasyarat tata kelola yang inklusif. Pada titik ini, pembangunan berkelanjutan seharusnya diperlakukan bukan sekadar sebagai slogan normatif, melainkan sebagai rumusan teoritis yang menuntut implementasi untuk benar-benar mengurangi kemiskinan dan meningkatkan kesejahteraan tanpa merusak kapasitas ekologis yang menopang kesejahteraan itu sendiri.

Di Indonesia, pengertian ini memperoleh artikulasi yuridis yang eksplisit. Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup mendefinisikan pembangunan berkelanjutan sebagai upaya sadar dan terencana yang memadukan aspek lingkungan hidup, sosial, dan ekonomi ke dalam strategi pembangunan untuk menjamin keutuhan lingkungan hidup serta keselamatan, kemampuan, kesejahteraan, dan mutu hidup

generasi masa kini dan generasi masa depan. Dengan kata lain, keberlanjutan bukan sebuah statemen atau diksi kosmetik, melainkan prinsip integratif yang seharusnya mengubah cara negara (dan aktor non-negara) menilai ‘keberhasilan’ pembangunan: bukan hanya dengan indikator PDB atau investasi, tetapi juga daya dukung, daya tampung, risiko bencana, keadilan akses, dan kualitas hidup.

Dalam tataran kebijakan pembangunan, Indonesia juga menautkan implementasi SDGs melalui perangkat kelembagaan dan pedoman teknis, misalnya Peraturan Presiden No. 59 Tahun 2017 tentang Pelaksanaan Pencapaian TPB/SDGs dan pedoman Bappenas untuk rencana aksi. Ini memberi ruang metodologis untuk membaca keberlanjutan sebagai rezim kebijakan (*policy regime*): ada tujuan, indikator, mekanisme koordinasi, dan perangkat evaluasi yang semuanya bisa dikritisi dari segi efektivitas ekologis dan keadilan sosial.

Dalam konteks pelestarian hutan, hubungan pembangunan berkelanjutan dengan pelestarian hutan bersifat fundamental, bukan sektoral. Hutan adalah infrastruktur ekologis yang memasok jasa ekosistem kunci: pengaturan iklim melalui penyerapan dan penyimpanan karbon, pengaturan hidrologi, perlindungan tanah dari erosi, habitat keanekaragaman hayati, hingga nilai budaya dan spiritual yang membentuk identitas komunitas. Perubahan ekosistem secara langsung memengaruhi kesejahteraan manusia terutama kelompok rentan melalui hilangnya layanan penopang kehidupan (air bersih, pangan, perlindungan dari bencana, dan stabilitas iklim). Karena itu, melestarikan hutan bukan sekadar ‘program lingkungan’, melainkan strategi pembangunan untuk menjaga prasyarat material dan sosial bagi kesejahteraan jangka panjang.

Urgensi pelestarian hutan juga ditunjukkan oleh bukti ilmiah mengenai hubungan penggunaan lahan, degradasi, dan perubahan

iklim. Laporan IPCC tentang Climate Change and Land menekankan keterkaitan antara perubahan iklim, pengelolaan lahan, degradasi, dan ketahanan pangan; serta peran ekosistem terrestrial termasuk hutan dalam mitigasi dan adaptasi. Di sini, hutan tampil sebagai ‘simpul’ kebijakan iklim: deforestasi dan degradasi melepaskan karbon, sementara konservasi dan restorasi dapat mempertahankan stok karbon sekaligus memperkuat ketahanan sosial-ekologis (misalnya mengurangi risiko banjir/longsor melalui fungsi hidrologi dan perlindungan tanah).

Dalam perkembangan selanjutnya, konsep pembangunan berkelanjutan diperdalam melalui Agenda 2030 yang menegaskan bahwa pembangunan berkelanjutan harus dicapai secara terintegrasi dan tanpa boleh dipisahkan (*integrated and indivisible*) antara dimensi ekonomi, sosial, dan lingkungan (United Nations, 2015). Dengan demikian, hutan tidak dapat diposisikan semata sebagai sektor lingkungan, melainkan sebagai fondasi struktural bagi keberlanjutan sosial dan ekonomi. Hutan menyediakan jasa ekosistem yang menopang sistem produksi, ketahanan pangan, stabilitas iklim, serta penghidupan jutaan masyarakat yang bergantung langsung maupun tidak langsung padanya. Oleh karena itu, pelestarian hutan bukanlah antitesis pembangunan, melainkan prasyarat bagi keberlanjutan pembangunan itu sendiri.

Aliran *ecological economics* dalam ilmu ekonomi memberikan catatan dalam konteks hubungan antara pembangunan berkelanjutan dan aspek ekonomi. Daly (1996) menegaskan bahwa ekonomi merupakan subsistem dari ekosistem global yang memiliki batas biofisik, sehingga pertumbuhan ekonomi yang tidak dibatasi oleh daya dukung lingkungan pada akhirnya bersifat kontraproduktif. Konsep *steady-state economy* yang dikemukakan Daly menekankan pembangunan sebagai peningkatan kualitas kesejahteraan manusia melalui efisiensi, distribusi yang adil, dan stabilitas tanpa harus meningkatkan skala

ekstraksi sumber daya alam. Dalam perspektif ini, hutan dipahami sebagai modal sumber daya alam (*natural capital*) yang tidak tergantikan, karena menyediakan jasa ekosistem yang menopang ekonomi jangka panjang dan mengurangi risiko sistemik seperti bencana alam dan krisis iklim.

Demikian juga dengan pendekatan yang lebih pragmatis sering dirumuskan melalui kerangka *triple bottom line-people, planet, profit* yang diperkenalkan oleh Elkington (1998). Kerangka ini menegaskan bahwa kinerja ekonomi harus dinilai bersamaan dengan dampak sosial dan lingkungan. Keberlanjutan ekonomi tidak dapat direduksi menjadi profitabilitas, melainkan harus dipahami sebagai kemampuan sistem ekonomi untuk mempertahankan basis produksinya-yakni ekosistem hutan-tanpa merusak kapasitas regeneratifnya.

Dari perspektif sosial berkelanjutan, pelestarian hutan sangat ditentukan oleh kualitas institusi dan keadilan sosial. Ostrom (1990) menunjukkan bahwa sumber daya bersama (*common-pool resources*) seperti hutan tidak selalu berujung pada degradasi, sebagaimana diasumsikan dalam teori '*tragedy of the commons*'. Sebaliknya, komunitas lokal dapat mengelola hutan secara berkelanjutan apabila memiliki aturan yang jelas, mekanisme pemantauan, sanksi sosial, penyelesaian konflik, serta pengakuan hak untuk mengatur sumber daya mereka sendiri. Statemen teoritis ini memiliki implikasi teoritis yang kuat: keberlanjutan ekologis sangat bergantung pada keberlanjutan sosial, khususnya pengakuan hak, legitimasi, dan partisipasi masyarakat.

Dalam konteks Indonesia, dimensi sosial ini memperoleh landasan hukum penting melalui Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 yang secara eksplisit mengintegrasikan aspek sosial, ekonomi, dan lingkungan dalam pembangunan berkelanjutan (Republik Indonesia, 2009). Lebih jauh, Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 35/PUU-

X/2012 menegaskan bahwa hutan adat bukan bagian dari hutan negara, sehingga membuka ruang bagi pengakuan hak masyarakat adat atas wilayah kelolanya (Mahkamah Konstitusi RI, 2013). Secara teoritis, pengakuan ini memperkuat argumen bahwa pelestarian hutan akan lebih efektif dan berkelanjutan apabila dikaitkan dengan keadilan tenurial dan penghidupan masyarakat lokal.

Literatur kehutanan kritis juga menegaskan keterkaitan erat antara hutan dan kemiskinan pedesaan. Angelsen dan Wunder (2003) menunjukkan bahwa hutan berfungsi sebagai *safety net* ekonomi bagi rumah tangga miskin, terutama dalam konteks ketidakpastian iklim dan pasar. Oleh karena itu, kebijakan pelestarian hutan yang mengabaikan dimensi penghidupan berpotensi menciptakan konflik sosial dan justru mendorong degradasi. Sebaliknya, pendekatan yang mengintegrasikan insentif ekonomi dengan konservasi—seperti *payments for environmental services*—dapat menjembatani tujuan ekonomi dan ekologi, meskipun efektivitasnya tetap sangat bergantung pada kepastian hak dan tata kelola yang adil (Wunder, 2005).

Pada skala global, bukti empiris menunjukkan bahwa degradasi dan deforestasi berkontribusi signifikan terhadap perubahan iklim dan ketidakstabilan sistem pangan. Laporan IPCC menegaskan bahwa perubahan penggunaan lahan, termasuk deforestasi, meningkatkan emisi gas rumah kaca sekaligus mengurangi kapasitas adaptasi masyarakat terhadap dampak iklim (IPCC, 2019). FAO juga menekankan bahwa tren kehilangan hutan berdampak langsung pada keberlanjutan ekonomi dan sosial, terutama di negara-negara berkembang yang bergantung pada sumber daya alam (FAO, 2020). Dengan demikian, pelestarian hutan merupakan investasi sosial-ekonomi jangka panjang, bukan beban pembangunan.

Pembangunan berkelanjutan dalam perspektif sosial dan ekonomi menuntut pemahaman bahwa hutan adalah fondasi kesejahteraan manusia, baik sebagai sumber penghidupan, penyangga risiko, maupun basis stabilitas ekologis. Pelestarian hutan hanya akan berkelanjutan apabila didukung oleh institusi sosial yang adil, pengakuan hak, serta strategi ekonomi yang tidak melampaui batas biofisik. Oleh karena itu, dalam konteks disertasi yang mengkaji agama dan kearifan lokal, hutan dapat dipahami sebagai ruang di mana etika, institusi sosial, dan ekonomi berkelanjutan berinteraksi secara konkret, membentuk kemungkinan atau kegagalan pembangunan berkelanjutan lintas generasi.

Hubungan pembangunan berkelanjutan dan pelestarian hutan bukan hubungan komplementer, melainkan hubungan struktural. Hutan merupakan prasyarat ekologis bagi keberlanjutan ekonomi (produktivitas lahan, stabilitas iklim, keamanan air), prasyarat sosial bagi keberlanjutan kesejahteraan (mata pencaharian, kesehatan lingkungan, pengurangan risiko bencana), dan prasyarat kultural bagi keberlanjutan identitas komunitas (nilai spiritual, pengetahuan lokal). Agenda 2030 menyediakan kerangka normatif global, UU 32/2009 memberi dasar yuridis nasional, sementara bukti ilmiah (IPCC, FAO, Millennium Ecosystem Assessment) menegaskan bahwa kehilangan hutan merusak fondasi material kesejahteraan manusia. Dengan demikian proyek Pembangunan berkelanjutan seyogyanya tidak menjadi proyek teknokratis semata, melainkan transformasi sosial-ekologis yang adil dan bertahan lintas generasi.

2.1.4 Ekonomi Berkelanjutan dan Pelestarian Lingkungan

Ekonomi berkelanjutan merupakan paradigma ekonomi yang bertujuan untuk menciptakan keseimbangan antara pertumbuhan ekonomi, kesejahteraan sosial, dan pelestarian lingkungan. Konsep ini

berkembang sebagai respons terhadap keterbatasan model ekonomi konvensional yang cenderung mengabaikan dampak jangka panjang terhadap lingkungan dan generasi mendatang. Menurut Komisi Brundtland (1987), keberlanjutan didefinisikan sebagai "pengembangan yang memenuhi kebutuhan saat ini tanpa mengorbankan kemampuan generasi mendatang untuk memenuhi kebutuhan mereka sendiri" Definisi ini menjadi fondasi utama dalam pengembangan teori ekonomi berkelanjutan.

Ekonomi berkelanjutan merujuk pada sistem ekonomi yang secara struktural mampu mengintegrasikan efisiensi alokasi sumber daya, keadilan distribusi, dan kelestarian ekosistem dalam satu kerangka analitik. Sachs (2015) menegaskan bahwa pembangunan berkelanjutan bersandar pada tiga pilar yang saling berkaitan: pertumbuhan ekonomi yang inklusif, keadilan sosial, dan kelestarian lingkungan. Ketiganya tidak dapat diperlakukan secara hirarkis; kegagalan pada satu pilar akan menggoyahkan pilar lainnya.

Dengan demikian ekonomi berkelanjutan memiliki tiga pilar utama yang saling terkait: Pertama, Dimensi Ekonomi yang fokus pada pertumbuhan ekonomi yang stabil dan berkelanjutan, efisiensi penggunaan sumber daya, dan distribusi kesejahteraan yang merata. Kedua, Dimensi Sosial yang menekankan pada keadilan sosial, kesejahteraan masyarakat, partisipasi demokratis, dan pemerataan akses terhadap sumber daya dan peluang. Dan ketiga, dimensi lingkungan yang mengutamakan pelestarian ekosistem, penggunaan sumber daya alam secara bijaksana, dan pencegahan kerusakan lingkungan.

Dari perspektif ekonomi lingkungan, masalah mendasar pembangunan modern adalah kegagalan pasar dalam menginternalisasi eksternalitas negatif, khususnya emisi karbon dan kerusakan ekosistem. Stern (2007) menyatakan bahwa perubahan iklim merupakan 'kegagalan

pasar terbesar dan paling luas jangkauannya yang pernah disaksikan dunia,' dengan potensi kerugian ekonomi global yang setara dengan penurunan konsumsi per kapita secara permanen sebesar 5 hingga 20 persen apabila tidak ada tindakan mitigasi. Implikasinya, ekonomi berkelanjutan mensyaratkan reformasi mendasar pada instrumen harga termasuk penetapan harga karbon, eliminasi subsidi bahan bakar fosil, dan investasi publik dalam energi terbarukan.

Ekonomi berkelanjutan menuntut dipertahankannya semua jenis modal baik berupa modal fisik, modal manusia, modal sosial, dan modal alam lintas generasi. Konsep ini, yang dikenal sebagai *weak sustainability* (modal dapat saling menggantikan) dan *strong sustainability* (modal alam memiliki batas minimum yang tidak dapat digantikan), memberikan pijakan bagi penyusunan indikator kesejahteraan yang melampaui Produk Domestik Bruto (PDB) konvensional (Pearce, Markandya, & Barbier, 1989).

Terdapat tiga pendekatan operasional Ekonomi Berkelanjutan, yaitu;

1. Ekonomi Hijau (*Green Economy*)

UNEP (2011) mendefinisikan ekonomi hijau sebagai ekonomi yang menghasilkan kesejahteraan manusia dan keadilan sosial yang lebih baik, sekaligus secara signifikan mengurangi risiko lingkungan dan kelangkaan ekologis. Laporan *Towards a Green Economy* (UNEP, 2011) menunjukkan bahwa investasi sebesar dua persen dari PDB global ke sektor-sektor strategis energi terbarukan, transportasi berkelanjutan, pengelolaan air, dan pertanian organik—berpotensi menghasilkan pertumbuhan ekonomi yang setara dengan skenario bisnis-seperti-biasa, namun dengan risiko krisis yang jauh lebih rendah.

Barbier (2011) menekankan bahwa pertumbuhan hijau tidak akan menjamin pembangunan ekonomi yang berkelanjutan selama

degradasi ekosistem global terus berlangsung. Ketimpangan antara manfaat yang diperoleh umat manusia dari ekosistem dan kesiapan untuk membayar biaya konservasi merupakan rintangan struktural yang hanya dapat diatasi melalui reformasi kelembagaan dan koreksi kegagalan pasar secara sistematis.

2. Ekonomi Sirkular (*Circular Economy*)

Ekonomi sirkular menggugat paradigma linier "ambil-buat-buang" (*take-make-dispose*) yang mendominasi sistem industri modern. Dengan mendesain ulang aliran material agar berputar melalui prinsip *reduce*, *reuse*, dan *recycle*, ekonomi sirkular berupaya mendekopling pertumbuhan ekonomi dari konsumsi sumber daya primer (Geissdoerfer et al., 2017, sebagaimana dikutip dalam Jonstrup, 2023). Model ini memiliki korelasi langsung dengan sejumlah target SDGs, terutama SDG 12 (Konsumsi dan Produksi yang Bertanggung Jawab), SDG 7 (Energi Bersih), dan SDG 8 (Pekerjaan Layak dan Pertumbuhan Ekonomi).

3. Kerangka Batas Planet dan Ekonomi Donat (*Doughnut Economics*)

Raworth (2017) mengajukan kerangka *Doughnut Economics* yang menempatkan ekonomi berkelanjutan dalam sebuah ruang aman dan adil bagi kemanusiaan: di atas landasan sosial (terpenuhinya dua belas dimensi kesejahteraan dasar) dan di bawah langit-langit ekologis (sembilan batas planet). Kerangka ini secara eksplisit menolak pembangunan ekonomi yang hanya ingin mencapai pertumbuhan PDB semata, dan sebaliknya mendorong perekonomian yang regeneratif dan distributive (Shao et al., 2025).

Ketiga pendekatan di atas tidak berdiri sendiri-sendiri namun saling melengkapi. Ekonomi hijau menyediakan arah kebijakan makro, ekonomi sirkular memberikan desain sistem produksi, sedangkan kerangka Raworth (2017) menyediakan batas operasional normatif agar transformasi ekonomi tidak hanya efisien secara ekologis, tetapi juga adil secara sosial.

2.1.5 Modal Sosial dalam Pembangunan Berkelanjutan (Pelestarian Alam)

Modal sosial telah menjadi konsep yang penting dalam kajian pembangunan berkelanjutan. Konsep ini menjelaskan bagaimana jaringan sosial, kepercayaan, dan norma-norma dalam masyarakat dapat menjadi sumber daya kolektif yang mendorong kerja sama dan tindakan bersama untuk mencapai tujuan pembangunan. Dalam konteks pembangunan berkelanjutan, modal sosial tidak hanya berkontribusi pada aspek ekonomi, tetapi juga pada dimensi sosial dan lingkungan, termasuk dalam pengelolaan sumber daya alam berbasis komunitas. Pemahaman yang komprehensif tentang modal sosial menjadi penting, terutama dalam menganalisis praktik-praktik tradisional pengelolaan sumber daya alam seperti sistem agroforestri Repong Damar di Krui, Pesisir Barat Lampung.

Pierre Bourdieu mendefinisikan modal sosial sebagai keseluruhan sumber daya aktual atau potensial yang terkait dengan kepemilikan jaringan hubungan yang diinstitusionalisasi berdasarkan saling kenal dan pengakuan (Auer et al, 2020, Hapsari & Imron, 2021). Dalam perspektif Bourdieu, modal sosial merupakan akumulasi sumber daya yang diperoleh individu atau kelompok melalui jaringan sosial yang mereka miliki. Berbeda dengan bentuk modal lainnya, modal sosial bersifat relasional dan hanya dapat diakses melalui partisipasi dalam jaringan hubungan sosial.

Sementara itu, Robert Putnam memandang modal sosial sebagai fitur organisasi sosial seperti kepercayaan, norma, dan jaringan yang dapat meningkatkan efisiensi masyarakat dengan memfasilitasi tindakan bersama (Rahmawati & Azizah, 2020). Putnam menekankan bahwa modal sosial bukan hanya aset individual, melainkan sumber daya kolektif yang memungkinkan anggota masyarakat untuk bekerja sama lebih efektif dalam mencapai tujuan bersama.

Kedua perspektif ini saling melengkapi dalam memahami modal sosial sebagai konsep multidimensional. Di satu sisi, Bourdieu menekankan aspek struktural dan distribusi modal sosial yang tidak merata dalam masyarakat. Di sisi lain, Putnam lebih fokus pada fungsi modal sosial dalam membangun kohesi sosial dan mendorong partisipasi sipil (Hidayat, 2019).

Meskipun *bonding social capital* memiliki peran penting namun kombinasi ketiga bentuk modal sosial (*bonding*, *bridging*, dan *linking*) memberikan hasil terbaik untuk pembangunan berkelanjutan. Setiap jenis modal sosial memiliki kekuatan dan keterbatasan masing-masing yang saling melengkapi (Fauzi & Buchori, 2019). *Bonding social capital* efektif dalam membangun solidaritas kelompok dan mobilisasi sumber daya internal, namun dapat membatasi akses ke sumber daya eksternal. *Bridging social capital* membantu memperluas jaringan dan mempertahankan arus informasi, meskipun lebih lemah dalam menghasilkan tindakan kolektif. Sementara *linking social capital* dapat mempercepat pembentukan strategi bersama dengan menghubungkan berbagai jaringan lintas sektor dan skala (Setyowati & Wulandari, 2021).

Dalam konteks pengelolaan sumber daya alam berbasis masyarakat, kombinasi ketiga bentuk modal sosial ini memungkinkan komunitas untuk: (1) mempertahankan kohesi internal dan komitmen terhadap tujuan bersama; (2) mengakses informasi, teknologi, dan pasar eksternal; dan (3) membangun hubungan dengan institusi pemerintah dan lembaga pembangunan untuk mendapatkan dukungan kebijakan dan program (Safitri & Rahman, 2020).

Modal sosial merupakan konsep penting yang menjelaskan bagaimana jaringan hubungan sosial, kepercayaan, dan norma dalam masyarakat berkontribusi pada pembangunan berkelanjutan. Dalam tiga

dimensinya; *bonding*, *bridging*, dan *linking social capital* modal sosial memainkan peran yang berbeda namun saling melengkapi dalam mendukung ketahanan ekonomi, konservasi lingkungan, resiliensi terhadap bencana, dan preservasi pengetahuan tradisional.

Dalam komunitas-komunitas tradisional yang mengelola sumber daya alam secara berkelanjutan, *bonding social capital* menjadi fondasi yang kuat untuk praktik-praktik konservasi berbasis masyarakat. Namun, untuk mencapai tujuan pembangunan berkelanjutan yang lebih luas, integrasi dengan *bridging* dan *linking social capital* menjadi sangat penting.

Dalam konteks pembangunan berkelanjutan, *bonding social capital* memainkan peran yang sangat strategis. Ikatan sosial yang kuat dalam komunitas tradisional Indonesia telah terbukti menjadi fondasi penting dalam berbagai aspek pembangunan berkelanjutan, mulai dari pengelolaan ekonomi lokal, konservasi lingkungan, hingga ketahanan terhadap bencana.

1. Ketahanan Ekonomi Lokal

Bonding social capital berkontribusi signifikan pada pembangunan ekonomi berkelanjutan melalui sistem ekonomi informal dan dukungan bersama (*mutual support*). Dalam komunitas petani tradisional di Indonesia, sistem gotong royong dan arisan memungkinkan akses terhadap modal tanpa bergantung pada institusi keuangan formal (Wahyuningsih & Susanti, 2019). Komunitas dengan *bonding social capital* yang kuat mampu mengelola sumber daya bersama (*common pool resources*) secara berkelanjutan tanpa mengalami tragedi Bersama (*tragedy of the commons*). Sistem kelembagaan lokal yang didukung oleh kepercayaan dan norma timbal balik terbukti efektif dalam mengatur pemanfaatan sumber daya alam (Putri & Nugroho, 2020).

2. Konservasi Lingkungan Berbasis Komunitas

Komunitas dengan *bonding social capital* yang kuat seringkali memiliki sistem pengelolaan lingkungan tradisional yang efektif. Sistem Subak di Bali merupakan contoh klasik bagaimana ikatan sosial yang kuat dalam komunitas petani padi menciptakan sistem irigasi tradisional yang tidak hanya mengatur pembagian air tetapi juga menjaga keseimbangan ekosistem (Windia & Wiguna, 2013). Sistem ini telah berhasil mempertahankan produktivitas pertanian selama berabad-abad sambil melestarikan lingkungan.

Di wilayah pesisir, kearifan lokal dalam pengelolaan sumber daya laut juga menunjukkan peran penting modal sosial pengikat. Sistem sasi di Maluku dan Papua, misalnya, merupakan bentuk pengelolaan sumber daya laut berbasis adat yang didukung oleh ikatan sosial yang kuat dalam komunitas. Sistem ini mengatur periode pemanenan dan area konservasi yang dihormati oleh seluruh anggota masyarakat (Novaczek et al., 2001; Satria & Matsuda, 2004).

2.3 Eko-teologi dan Konservasi Lingkungan untuk Pembangunan Berkelanjutan

2.3.1 Batasan dan Fungsi Agama

Agama berasal dari bahasa sansekerta yang artinya tidak kacau, diambil dari suku kata a berarti tidak dan gama berarti kacau. Dari pengertian etimologis diatas dapat difahami bahwa pada dasarnya agama adalah peraturan yang mengatur manusia agar tidak kacau. Menurut maknanya, kata agama dapat disamakan dengan kata *religion* (Inggris), *religie* (Belanda), atau berasal dari bahasa Latin *religio* yaitu dari akar kata *religare* yang berarti mengikat. Dalam Bahasa Arab dikenal kata *dien'* yang berarti menundukkan, patuh, hutang, balasan, kebiasaan. patuh, hutang, balasan, kebiasaan. Meneurt Zahriyal Falah dalam Muktafi (2016), Agama sebagai ketidakkacauan mengandung

arti bahwa agama memuat seperangkat nilai keluhuran, kebajikan, dan kebaikan, yang berfungsi untuk mengatur aspek kehidupan manusia secara menyeluruh. Baik dalam konteks hubungan dengan sesamanya (horizontal) maupun hubungan dengan Tuhan (vertikal).

Menurut Harun Nasution agama adalah kepercayaan terhadap Tuhan sebagai suatu kekuatan gaib yang memengaruhi kehidupan manusia sehingga melahirkan cara hidup tertentu. Sejalan dengan itu, Endang Saifuddin Ansari mengatakan agama adalah sistem *kredo* (tata ritus, tata peribadatan), sistem norma yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya dan alam sekitarnya berdasarkan sistem keimanan dan sistem peribadatan. (Nasution, Harun, 2001). Agama merupakan tuntutan hidup yang diajarkan kepada manusia untuk mencapai keselamatan dan kebahagiaan hidup, di dunia dan dalam kehidupan setelah kehidupan dunia (akhirat).

Mahmud Syaltut dalam Syihab (1994) menyatakan bahwa agama merupakan ketetapan-ketetapan Ilahi yang diwahyukan kepada Nabi-Nya untuk menjadi pedoman hidup manusia". Dengan kata lain agama merupakan "hubungan antara makhluk dan penciptanya", yang diwujudkan dalam sikap batinnya dan ibadah yang dia lakukan. Lebih lanjut Shihab menjelaskan bahwa Agama yang berasal dari kata *din* (Bahasa Arab) dapat disederhanakan artinya sebagai "hubungan antara makhluk dan penciptanya", yang diwujudkan dalam sikap batinnya dan ibadah yang dia lakukan. Itu jelas dan tercermin dalam sikapnya sehari-hari (Shihab, 1994). Agama juga bisa dirumuskan sebagai kebiasaan atau tingkah laku manusia yang didasarkan pada jalan peraturan atau hukum Tuhan yang telah ditetapkan oleh Allah. Sementara definisi agama menurut sosiolog Emile Durkheim dalam Bertrand Russel seperti dikutip oleh Abdul Karim (2016) adalah suatu "sistem kepercayaan dan praktik yang telah dipersatukan yang berkaitan dengan hal-hal yang kudus/sacral (sacred) kepercayaan-

kepercayaan dan praktik-praktik yang Bersatu menjadi suatu komunitas moral yang unggul”. Dari definisi ini ada dua unsur yang penting, yang menjadi syarat sesuatu dapat disebut agama, yaitu “sifat kudus” dari agama dan “praktik-praktik ritual” dari agama. Agama tidak harus melibatkan adanya konsep mengenai suatu makhluk supranatural, tetapi agama tidak dapat melepaskan kedua unsur diatas, karena ia akan menjadi bukan agama lagi, ketika salah satu unsur tersebut terlepas. Di sini dapat kita lihat bahwa sesuatu itu disebut agama bukan dilihat dari substansi isinya tetapi dari bentuknya, yang melibatkan dua ciri tadi. Kita juga akan melihat bahwa menurut Durkheim agama selalu memiliki hubungan dengan masyarakatnya, dan memiliki sifat yang histories. (Emile Durkheim dalam Roland Robertson,1971).

Keberadaan agama dalam kehidupana manusia ada dan merupakan realitas sepanjang zaman. Ini terjadi karena umat manusia merasakan manfaat dan fungsi dari adanya agama dalam kehidupan mereka. Dalam Islam, sebagaimana dijelaskan Hamka bahwa fungsi agama dan perannya dalam kehidupan seperti "tali kekang" merupakan mengekang dari ekspresi pikiran, dari gejolak nafsu (amarah), dan kekang dari perkataan dan tindakan tercela dan manusiawi. Agama membimbing jalan hidup manusia untuk tetap di jalan lurus yang diridhoi Allah. Ramayulis (2002) dalam Haryanto (2017), menjelaskan bahwa agama di dalam kehidupan keseharian seseorang individu dapat berfungsi sebagai sumber nilai dalam menjaga sesusilaan. Ajaran agama memiliki nilai bagi kehidupan manusia dan ilai-nilai tersebut menjadi acuan sekaligus pedoman bagi manusia pemeluk agama, baik dalam kehidupan pribadi maupun dalam kehidupan bermasyarakat. (Haryanto, 2017).

Sebagai pedoman, agama menjadi standar pemikiran, tindakan, dan perilaku agar sesuai keyakinan yang pegangnya. Sistem nilai yang

didasarkan agama dapat memberikan arahan baik kepada individu maupun masyarakat. Sistem itu dapat berupa legitimasi dan justifikasi di kehidupan para individu dan masyarakat. Agama merupakan system nilai yang menjadi acuan bagi manusia alam menetapkan standar baik dan buruk, kepantasan dan ketidak pantasan dala kehidupan.

Agama dan etika memiliki pengertian dan fungsi yang berhimpitan Keduanya terdapat persamaan dasar, yakni sama-sama menyelidiki dan menentukan ukuran baik dan buruk dengan melihat pada prilaku dan perbuatan manusia. Etika mengajarkan nilai baik dan buruk kepada manusia berdasarkan akal pikiran dan hati nurani. Sedangkan agama mengajarkan nilai baik dan buruk kepada manusia berdasarkan wahyu (kitab suci) yang kebenarannya absolut (mutlak) dan dapat diuji dengan akal pikiran.

Agama merupakan instrument yang memainkan fungsi strategis dalam kehidupan manusia. Agama sebagai kontrol moral yang menjadi rujukan bagi manusia dalam menentukan tindakannya, baik tindakan dalam dimensi dirinya sebagai hamba (tindakan ritual), maupun tindakan dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Disamping itu agama hadir untuk memberikan makna bagi Tindakan itu. Agama berfungsi sebagai pelindung yang memberikan keteduhan dan kesejukan, serta memiliki ketentraman hidup (Haedar Nashir, 1999).

2.3.2 Perspektif agama tentang pelestarian alam

Isu pelestarian lingkungan hidup menjadi salah satu persoalan paling mendesak dalam diskursus global, seiring meningkatnya krisis ekologis seperti perubahan iklim, degradasi hutan, pencemaran air dan udara, serta hilangnya keanekaragaman hayati. Dalam konteks ini agama, khususnya Islam memiliki kontribusi penting sebagai sumber

nilai, etika, dan pandangan dunia (*worldview*) yang mampu membentuk kesadaran moral manusia terhadap alam. Filsafat agama memandang alam semesta bukan sekadar objek eksploitasi, melainkan sebagai ciptaan Tuhan yang sarat makna teologis dan spiritual, sehingga menuntut sikap hormat, tanggung jawab, dan kepedulian dari manusia.

Dalam perspektif filsafat agama, alam dipahami sebagai ayat-ayat kauniyah, yaitu tanda-tanda kebesaran Tuhan yang hadir di luar teks wahyu. Alam tidak berdiri secara netral dan kosong nilai, tetapi merupakan manifestasi kehendak dan kebijaksanaan Ilahi. Pandangan ini menempatkan lingkungan hidup sebagai entitas yang memiliki nilai intrinsik, bukan semata-mata nilai instrumental bagi kepentingan manusia. Asiva Noor Rachmayani (2015) menegaskan bahwa lingkungan hidup harus diperlakukan sebagai kesatuan yang utuh, karena setiap unsur di dalamnya saling berkaitan dan saling mempengaruhi. Kerusakan pada satu bagian ekosistem akan berdampak pada keseluruhan sistem kehidupan.

Dalam Islam, pandangan tentang alam sebagai ciptaan Tuhan ditegaskan berulang kali dalam Al-Qur'an. Alam semesta diciptakan dengan prinsip keseimbangan (*mīzān*), keteraturan, dan tujuan yang jelas. Allah berfirman bahwa Dia menciptakan segala sesuatu dengan ukuran yang tepat dan seimbang (QS. Al-Qamar: 49). Konsep *mīzān* ini menjadi dasar etika ekologis Islam, yang menuntut manusia untuk tidak melampaui batas (*isrāf*) dan tidak melakukan kerusakan (*fasād*) di muka bumi. Seyyed Hossein Nasr (1996), seorang filsuf Muslim terkemuka, menyatakan bahwa krisis lingkungan modern pada dasarnya berakar pada krisis spiritual manusia modern yang memisahkan alam dari dimensi sakralnya. Ketika alam tidak lagi dipandang sebagai ciptaan Tuhan, eksploitasi tanpa batas pun menjadi sesuatu yang dianggap wajar.

Filsafat agama juga menekankan bahwa lingkungan hidup merupakan medium pembelajaran spiritual bagi manusia. Keindahan, keteraturan, dan keberagaman alam dapat menumbuhkan rasa kagum (*ta'ajjub*), syukur, dan kerendahan hati di hadapan Sang Pencipta. Melalui interaksi yang reflektif dengan alam, manusia dapat mengembangkan kesadaran spiritual dan etika ekologis yang lebih mendalam. Fazlun Khalid (2010), menegaskan bahwa spiritualitas Islam memiliki potensi besar untuk membentuk gaya hidup berkelanjutan, karena Islam mengajarkan kesederhanaan (*zuhd*), keseimbangan, dan tanggung jawab antar generasi.

Namun demikian, filsafat agama juga bersikap kritis terhadap perilaku manusia yang destruktif terhadap lingkungan. Kerusakan alam dipahami sebagai konsekuensi langsung dari gaya hidup manusia yang konsumtif, eksploitatif, dan berorientasi pada keuntungan jangka pendek. Dalam Islam, perilaku semacam ini dikategorikan sebagai bentuk pengingkaran terhadap amanah Tuhan. Al-Qur'an secara tegas mengatakan bahwa rusaknya daratan dan lautan terjadi karena ulah tangan manusia (QS. Ar-Rum: 41). Ayat ini menunjukkan adanya hubungan kausal antara tindakan manusia dan krisis ekologis, sekaligus menegaskan tanggung jawab moral manusia untuk melakukan perbaikan (*islāh*).

Salah satu konsep kunci dalam teologi Islam yang sangat relevan dengan pelestarian lingkungan adalah konsep manusia sebagai khalifah di bumi. Konsep khalifah menegaskan posisi manusia sebagai wakil Tuhan yang diberi amanah untuk mengelola dan memakmurkan bumi, bukan untuk merusaknya. Sebagai khalifah, manusia memiliki otoritas sekaligus tanggung jawab. Otoritas tersebut bukanlah hak absolut, melainkan mandat yang harus dijalankan sesuai dengan kehendak Tuhan. Yusuf al-Qaradawi (2001) menekankan bahwa konsep khalifah mengandung dimensi etis yang kuat, karena

setiap tindakan manusia terhadap alam akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Tuhan.

Konsep khalifah juga meniscayakan prinsip keberlanjutan (*sustainability*). Manusia dituntut untuk memanfaatkan sumber daya alam secara bijaksana, adil, dan tidak merugikan generasi mendatang. Dalam kerangka ini, pelestarian lingkungan bukanlah pilihan opsional, melainkan kewajiban moral dan religius. Ibrahim Özdemir (2013), seorang teolog Muslim dari Turki, menyatakan bahwa etika lingkungan Islam menolak pandangan antroposentris ekstrem yang menempatkan manusia sebagai pusat dan penguasa mutlak alam. Sebaliknya, Islam menawarkan perspektif teosentris-ekologis, di mana Tuhan menjadi pusat, dan manusia serta alam sama-sama berada dalam jaringan relasi yang saling bergantung.

Selain konsep khalifah, Islam juga mengenal konsep amanah dan tanggung jawab kolektif (*mas'uliyah ijtimai'iyah*). Alam semesta dipandang sebagai titipan Tuhan yang harus dijaga bersama, bukan dimonopoli oleh individu atau kelompok tertentu. Prinsip ini relevan dalam konteks pembangunan modern, yang sering kali mengorbankan lingkungan demi pertumbuhan ekonomi. Dalam perspektif agama, pembangunan sejati adalah pembangunan yang selaras dengan nilai keadilan sosial dan kelestarian ekologis. Tanpa landasan etis dan spiritual, pembangunan justru berpotensi melahirkan ketimpangan dan bencana lingkungan.

Dengan demikian, agama khususnya Islam menawarkan kerangka normatif dan spiritual yang kuat dalam upaya pelestarian alam. Agama tidak hanya memberikan justifikasi teologis untuk menjaga lingkungan, tetapi juga membentuk kesadaran moral dan tanggung jawab manusia sebagai bagian dari ekosistem ciptaan Tuhan. Pelestarian alam harus dipahami sebagai bagian integral dari

pengabdian manusia kepada Tuhan, bukan sekadar agenda teknis atau ekonomi. Melalui integrasi nilai-nilai teologis, etika lingkungan, dan praktik sosial yang berkelanjutan, agama dapat berperan sebagai kekuatan transformatif dalam menghadapi krisis ekologis global.

2.3.3 Ekoteologi dalam Pelestarian Lingkungan dan Hutan

Dalam tradisi Islam, istilah teologi umumnya dikenal dengan *ushul al-din*, yaitu ajaran-ajaran dasar yang berkaitan dengan keyakinan atau *aqa'id*, yang juga sering disebut sebagai *'ilm al-tauhid* (Nasution, 1986). Pada tahap awal perkembangannya, teologi Islam banyak berfokus pada persoalan ketuhanan, sifat-sifat Allah, kenabian, dan eskatologi. Namun, seiring dengan perkembangan peradaban manusia dan semakin kompleksnya persoalan sosial yang dihadapi umat, wilayah kajian teologi Islam mengalami perluasan yang signifikan. Teologi tidak lagi hanya berbicara tentang Tuhan dalam pengertian abstrak dan metafisik, tetapi juga mencakup relasi antara Tuhan, manusia, dan seluruh ciptaan-Nya, termasuk alam dan lingkungan hidup (Quddus, 2020).

Dalam konteks inilah muncul apa yang dikenal sebagai teologi lingkungan atau ekoteologi. Ekoteologi merupakan upaya refleksi teologis yang menjadikan lingkungan sebagai objek material kajiannya, dengan merumuskan pandangan-pandangan normatif dan etis yang bersumber dari ajaran agama. Dalam Islam, ekoteologi berpijak pada keyakinan bahwa alam semesta bukanlah entitas yang netral dan bebas nilai, melainkan ayat-ayat Tuhan (*ayat kauniyyah*) yang memiliki makna spiritual dan moral. Oleh karena itu, teologi lingkungan dalam Islam dapat dipahami sebagai disiplin yang membahas ajaran dasar Islam mengenai relasi manusia dengan alam, serta tanggung jawab etis dan spiritual manusia dalam menjaga kelestarian lingkungan (Wahid, 2011; Khitam, 2016).

Islam secara tegas mengakui keberadaan seluruh makhluk di muka bumi sebagai satu kesatuan ciptaan Allah. Alam semesta diciptakan dengan tujuan, keteraturan, dan keseimbangan tertentu. Kerusakan yang ditimbulkan oleh manusia terhadap lingkungan bukan sekadar persoalan teknis atau ekonomis, melainkan juga merupakan bentuk pengingkaran terhadap tanda-tanda kebesaran Allah dan pelanggaran terhadap amanah ilahi (Izzi Dien, 1990; Qardhawi, 2001). Al-Qur'an sendiri secara eksplisit mengingatkan bahwa rusaknya daratan dan lautan terjadi akibat perbuatan tangan manusia (QS. al-Rum: 41), yang menunjukkan adanya dimensi moral dan spiritual dalam krisis lingkungan.

Prinsip-prinsip dasar Islam yang berkaitan dengan pelestarian lingkungan hidup sesungguhnya sangat kaya dan komprehensif. Konsep tauhid menegaskan keesaan Allah sebagai Pencipta dan Pemelihara seluruh alam, sehingga segala bentuk eksploitasi alam yang berlebihan dan merusak keseimbangan kosmik bertentangan dengan spirit tauhid. Konsep amanah dan khalifah memosisikan manusia sebagai wakil Allah di bumi yang diberi kepercayaan untuk mengelola alam secara bertanggung jawab, bukan sebagai penguasa absolut yang bebas mengeksploitasi sumber daya alam. Prinsip halal dan haram, keadilan, kesederhanaan (*tawassuth*), perbaikan (*ishlah*), serta keseimbangan dan harmoni (*tawazun*) menjadi kerangka etis yang menuntun perilaku manusia dalam berinteraksi dengan lingkungan (Chirzin, 2003; Sardar, 2006).

Pendekatan ini sejalan dengan pandangan ekologi modern yang menekankan pentingnya pendekatan holistik dan sistemik terhadap lingkungan hidup. Soemarwoto (2004) menegaskan bahwa inti persoalan lingkungan hidup terletak pada hubungan timbal balik antara makhluk hidup, khususnya manusia, dengan lingkungannya. Ekosistem harus dipahami sebagai suatu sistem yang terintegrasi, di

mana setiap unsur saling berkaitan dan saling memengaruhi. Pandangan holistik ini menemukan resonansi yang kuat dalam ajaran Islam yang memandang alam sebagai satu kesatuan yang utuh dan harmonis.

Pemikiran Sayyed Hossein Nasr memberikan kontribusi yang sangat penting dalam pengembangan ekoteologi Islam kontemporer. Nasr melihat krisis lingkungan modern sebagai manifestasi dari krisis spiritual manusia modern yang tercerabut dari dimensi sakral alam. Menurut Nasr, alam dalam pandangan Islam tradisional dipahami sebagai realitas yang sarat makna spiritual, sebuah kosmos yang hidup dan memantulkan kehadiran Ilahi. Proses desakralisasi alam yang terjadi sejak era modern, terutama melalui paradigma sains dan teknologi yang reduksionistik, telah mengubah alam menjadi sekadar objek eksploitasi ekonomi (Nasr, 1996; Nasr, 2007). Oleh karena itu, solusi atas krisis lingkungan tidak cukup hanya dengan pendekatan teknologis, tetapi harus melibatkan kebangkitan kembali kesadaran spiritual dan pandangan kosmologis yang sakral terhadap alam. Nasr menegaskan bahwa dalam Islam, alam adalah ayat-ayat Tuhan yang harus dibaca, dipahami, dan dihormati. Relasi manusia dengan alam bersifat etis dan spiritual, bukan semata-mata utilitarian. Dengan demikian, pelestarian lingkungan merupakan bagian integral dari ibadah dan pengabdian manusia kepada Allah. Perspektif ini memperkaya ekoteologi Islam dengan dimensi metafisik dan kosmologis yang mendalam, sekaligus memberikan kritik tajam terhadap model pembangunan modern yang eksploitatif dan tidak berkelanjutan.

Selain Nasr, pemikiran Said Nursi juga relevan dalam konteks ekoteologi Islam. Nursi, melalui *Risale-i Nur*, menekankan bahwa alam semesta adalah kitab besar yang memuat tanda-tanda keesaan dan kebijaksanaan Allah. Setiap makhluk, sekecil apa pun, memiliki

fungsi dan nilai dalam tatanan kosmik yang diciptakan Tuhan. Pandangan ini menumbuhkan sikap hormat, kasih sayang, dan tanggung jawab terhadap alam. Bagi Nursi, merusak alam berarti merusak keteraturan ilahi dan menutup mata terhadap ayat-ayat Tuhan yang terbentang di hadapan manusia (Nursi, 2009).

Dengan demikian, ekoteologi dalam Islam tidak hanya menawarkan kerangka normatif untuk pelestarian lingkungan, tetapi juga menyediakan landasan spiritual dan etis yang kuat bagi pembangunan berkelanjutan. Integrasi antara prinsip-prinsip teologis Islam, pandangan holistik ekologi, serta pemikiran para teolog Muslim seperti Sayyed Hossein Nasr dan Said Nursi menunjukkan bahwa pelestarian lingkungan dan hutan bukanlah agenda sekuler semata, melainkan bagian dari tanggung jawab keagamaan dan spiritual umat manusia.

2.3.4 Relasi agama dan pembangunan berkelanjutan

Diskursus pembangunan berkelanjutan tidak dapat dilepaskan dari dimensi nilai dan moral yang membentuk orientasi serta praktik pembangunan itu sendiri. Laporan Brundtland mendefinisikan pembangunan berkelanjutan sebagai suatu upaya untuk memenuhi kebutuhan generasi masa kini tanpa mengurangi kapasitas generasi mendatang dalam memenuhi kebutuhan mereka (WCED, 1987). Definisi ini secara implisit mengandaikan adanya etika antar generasi, pengendalian eksploitasi, dan komitmen terhadap keadilan sosial, unsur-unsur yang secara historis dan normatif banyak bersumber dari tradisi keagamaan. Dalam konteks ini, agama tidak sekadar hadir sebagai institusi spiritual, melainkan sebagai sistem makna yang memengaruhi cara masyarakat memahami kemajuan, kesejahteraan, dan relasi manusia dengan alam.

Secara teoritis, relasi agama dan pembangunan dapat dipahami melalui dua fungsi utama agama. Pertama, agama berperan sebagai modal sosial dan sumber daya kultural yang mendorong tindakan kolektif dalam pembangunan. Kedua, agama berfungsi sebagai sistem norma yang mengendalikan arah dan batas pembangunan agar tidak terjebak pada logika pertumbuhan ekonomi yang eksploitatif. Pendekatan ini sejalan dengan kritik terhadap paradigma pembangunan modern yang cenderung reduksionis dan mengabaikan dimensi etika dan dimensi spiritual (Sen, 2002; Deneulin & Shahani, 2009).

Sebagai pendorong pembangunan, agama berkontribusi terutama melalui produksi modal sosial. Putnam (2000) menunjukkan bahwa jaringan kepercayaan, norma timbal balik, dan partisipasi sosial merupakan prasyarat penting bagi efektivitas institusi dan keberhasilan pembangunan. Dalam banyak masyarakat berkembang, agama menjadi sumber utama modal sosial tersebut. Organisasi keagamaan membangun jejaring solidaritas yang melampaui relasi pasar dan negara, memungkinkan koordinasi kolektif dalam penyediaan layanan pendidikan, kesehatan, dan kesejahteraan sosial. Organisasi Kemasyarakatan yang ada di Indonesia menunjukkan bagaimana institusi keagamaan berfungsi sebagai penyedia infrastruktur sosial yang signifikan dan relatif berkelanjutan (Fealy & White, 2008; Latief, 2012).

Modal sosial berbasis agama memiliki karakteristik khas karena didasarkan pada komitmen transendental, bukan sekadar rasionalitas instrumental. Praktik-praktik filantropi keagamaan seperti zakat, sedekah, dan amal jariyah dalam Islam, atau charity dalam tradisi Kristen, membentuk mekanisme redistribusi yang dilembagakan secara normatif. Mekanisme ini berkontribusi pada pengurangan kerentanan sosial dan ketimpangan ekonomi, terutama ketika negara

memiliki kapasitas terbatas (Benthall & Bellion-Jourdan, 2003). Potensi zakat di Indonesia yang mencapai ratusan triliun rupiah per tahun menunjukkan bahwa agama dapat menjadi instrumen penting dalam agenda pembangunan inklusif, meskipun efektivitasnya sangat bergantung pada tata kelola dan integrasi dengan kebijakan publik (Kushandajani, 2016; Abdullah & Suhaib, 2011).

Selain sebagai modal sosial, agama juga menyediakan legitimasi moral bagi perubahan sosial. Weber (1978) menekankan bahwa otoritas religius memiliki kemampuan unik untuk membentuk orientasi tindakan karena dipersepsi sebagai representasi nilai-nilai sakral. Dalam konteks pembangunan, legitimasi ini menjadi krusial dalam mengubah perilaku masyarakat, terutama pada isu-isu sensitif seperti kesehatan reproduksi, imunisasi, dan lingkungan hidup. Studi Padmawati et al. (2019) menunjukkan bahwa dukungan pemimpin agama berpengaruh signifikan terhadap penerimaan vaksin di komunitas Muslim, menegaskan bahwa pembangunan tidak hanya persoalan teknis, tetapi juga persoalan kepercayaan dan makna.

Dimensi lain yang tidak kalah penting adalah peran agama dalam membentuk motivasi intrinsik dan etos kerja. Weber (1930) secara klasik menunjukkan bagaimana etika keagamaan dapat mendorong rasionalisasi ekonomi dan orientasi jangka panjang. Studi kontemporer mengonfirmasi bahwa religiusitas sering berkorelasi dengan kejujuran, disiplin, dan komitmen terhadap kerja produktif (Guiso et al., 2003). Dalam konteks ekonomi berkelanjutan, nilai-nilai ini relevan karena mendorong praktik ekonomi yang tidak semata-mata berorientasi pada keuntungan jangka pendek, tetapi juga pada keberlanjutan sosial dan moral (Asutay, 2012).

Namun demikian, agama tidak hanya berfungsi sebagai pendorong pembangunan. Ia juga berperan sebagai sistem nilai pengendali yang

memberikan batasan moral terhadap logika pasar dan konsumerisme. Kritik agama terhadap akumulasi material tanpa batas menawarkan koreksi normatif terhadap paradigma pembangunan yang terlalu berfokus pada pertumbuhan ekonomi. Konsep zuhud, kesederhanaan, dan jalan tengah dalam berbagai tradisi keagamaan merepresentasikan etika moderasi yang relevan dalam menghadapi krisis ekologis global (Taylor, 2010). Dalam perspektif ini, pembangunan berkelanjutan tidak hanya menuntut efisiensi teknis, tetapi juga transformasi gaya hidup.

Dalam isu lingkungan, agama menyediakan kosmologi dan etika ekologis yang menempatkan manusia sebagai penjaga, bukan penguasa mutlak alam. Prinsip stewardship dalam tradisi Abrahamik, larangan israf dalam Islam, serta nilai ahimsa dalam tradisi Dharmic menegaskan tanggung jawab moral manusia terhadap keberlanjutan ekosistem (Nasr, 1968; Palmer & Finlay, 2003). Pengalaman pesantren berbasis lingkungan di Indonesia menunjukkan bahwa internalisasi nilai-nilai keagamaan dapat mendorong perubahan perilaku ekologis yang relatif bertahan lama (Mangunjaya & McKay, 2012).

Agama juga mengartikulasikan prinsip keadilan distributif yang menjadi inti pembangunan berkelanjutan. Ajaran tentang keberpihakan kepada kaum miskin dan larangan penimbunan kekayaan mengandung kritik inheren terhadap ketimpangan struktural yang sering dihasilkan oleh pembangunan kapitalistik. Teologi pembebasan dan ekonomi Islam menawarkan basis normatif untuk pembangunan yang lebih inklusif dan berorientasi pada kesejahteraan kolektif (Gutiérrez, 1973; Chapra, 2000). Dalam kerangka *capability approach*, nilai-nilai keagamaan dapat memperkuat tuntutan moral untuk memastikan bahwa pertumbuhan ekonomi benar-benar

memperluas kebebasan substantif kelompok paling rentan (Sen, 2002).

Meski demikian, relasi agama dan pembangunan bersifat ambivalen. Interpretasi keagamaan yang rigid dapat menghambat inovasi sosial, kesetaraan gender, dan adopsi teknologi, sementara politisasi agama berpotensi mereduksi agama menjadi alat legitimasi kepentingan sempit (Inglehart & Norris, 2003). Namun, tradisi keagamaan juga memiliki kapasitas reflektif dan reformis. Gerakan reformisme Islam, *progressive Christianity*, dan *engaged Buddhism* menunjukkan bahwa agama dapat direinterpretasi secara kritis untuk merespons tantangan pembangunan kontemporer, termasuk krisis ekologis dan ketidakadilan global (Barton, 1995; Kaza, 2005).

Dengan demikian, agama memiliki peran ganda dalam pembangunan berkelanjutan sebagai sumber daya sosial dan sebagai basis norma pengendali. Pendekatan pembangunan yang mengabaikan dimensi keagamaan berisiko kehilangan legitimasi sosial, sementara integrasi agama secara kritis dan reflektif dapat memperkuat fondasi etis dan partisipatif pembangunan berkelanjutan.

2.3.5 Kearifan Lokal

2.3.5.1 Pengertian dan Karakteristik Kearifan Lokal

Dalam literatur berbahasa asing, kearifan lokal sering disebut sebagai *local wisdom* (kebijaksanaan setempat), *local knowledge* (pengetahuan setempat), atau *local genius* (kecerdasan setempat) (Taufan, 2023). Kearifan lokal didefinisikan sebagai gagasan, nilai-nilai, atau pandangan setempat yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, serta memiliki nilai kebaikan, yang tertanam dan diikuti oleh seluruh anggota masyarakat (Arif & Miranto, 2022).

Menurut Karo sebagaimana dikutip dalam Hermanto (2017), kearifan lokal didefinisikan sebagai suatu gagasan yang mengandung nilai-nilai dan pandangan masyarakat setempat yang bersifat bijaksana, baik, serta penuh kearifan, yang terstruktur dan diikuti oleh seluruh anggota masyarakat. Sementara itu, Sibarani memaknai kearifan lokal sebagai kebijakan dan pengetahuan murni yang berasal dari kehidupan masyarakat itu sendiri, diwariskan oleh leluhur guna mengatur tata kehidupan bermasyarakat. Nilai-nilai kearifan lokal mengandung suatu ekosistem dalam kehidupan masyarakat yang dapat dipraktikkan, diajarkan, dan diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya dengan tujuan membimbing pola perilaku manusia dalam kehidupan sehari-hari, termasuk terhadap lingkungan. Sejalan dengan kedua pengertian tersebut, Rahyono berpendapat bahwa kearifan lokal merupakan kecerdasan manusia yang dimiliki oleh kelompok etnis tertentu dan diperoleh melalui pengalaman masyarakat (Fajarini, 2014).

I Ketut Gobyah, sebagaimana dikutip dalam Sartini (2004), merumuskan bahwa kearifan lokal (*local genius*) merupakan kebenaran yang bersifat tetap (*ajeg*) dalam suatu wilayah. Kearifan lokal terbentuk dari perpaduan antara nilai-nilai suci firman Tuhan dan berbagai nilai yang telah ada. Kearifan lokal muncul sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat maupun kondisi geografis dalam arti yang luas, serta merupakan produk budaya masa lalu yang patut dijadikan pedoman hidup secara berkelanjutan. Sementara itu, Martawijaya dalam Arif dan Miranto memandang istilah kearifan lokal sebagai gagasan-gagasan lokal yang bijaksana, penuh kearifan, serta memiliki nilai-nilai yang tertanam dan diikuti oleh warga masyarakat setempat (Arif & Miranto, 2022).

2.3.5.2 Kearifan Lokal dalam Pelestarian Lingkungan (Hutan)

Kearifan lokal dapat didefinisikan sebagai pengetahuan, nilai, atau praktik yang telah menjadi bagian integral dari kehidupan masyarakat setempat secara turun-temurun. Kearifan lokal mencakup pandangan hidup, ilmu pengetahuan, serta berbagai strategi kehidupan yang diwujudkan dalam aktivitas masyarakat lokal guna menjawab berbagai permasalahan terkait pemenuhan kebutuhan mereka. Dengan demikian, kearifan lokal merupakan pengetahuan yang dikembangkan oleh generasi terdahulu dalam proses interaksi dengan lingkungan sekitarnya, yang kemudian menjadi bagian dari budaya dan diwariskan kepada generasi-generasi berikutnya. Dengan kata lain, kearifan lokal adalah produk budaya masa lalu yang secara berkelanjutan dijadikan sebagai pedoman hidup. Menurut (Mungmachon 2012), kearifan lokal mengandung beberapa karakteristik sebagai berikut: (1) menggabungkan pengetahuan kebajikan yang mengajarkan etika dan nilai-nilai moral; (2) mengajarkan manusia untuk mencintai alam, bukan menghancurkannya; serta (3) berasal dari anggota komunitas yang lebih tua.

Pengetahuan ini sering kali berhubungan erat dengan lingkungan tempat mereka hidup, termasuk hutan. Salah satu bentuk dari kearifan lokal adalah sistem "tumpangsari" dalam pengelolaan lahan, atau tradisi larangan menebang pohon tertentu di wilayah adat tertentu. Selain itu, ada juga upacara adat seperti "Nyepi Hutan" di beberapa daerah, yang bertujuan untuk memberikan waktu bagi alam untuk memulihkan dirinya sendiri. Tradisi seperti ini tidak hanya mencerminkan penghormatan masyarakat terhadap alam, tetapi juga menjadi bentuk mekanisme pelestarian yang

dilakukan secara kolektif oleh komunitas lokal. Praktik-praktik ini membuktikan bahwa nilai-nilai budaya bisa selaras dengan upaya menjaga lingkungan hutan.

Kearifan lokal memiliki peran penting dalam menjaga kelestarian ekosistem hutan melalui berbagai praktik tradisional yang mendukung keberlanjutan alam. Masyarakat adat sering menerapkan aturan adat untuk membatasi eksploitasi berlebihan, seperti larangan menebang pohon tertentu atau tradisi membuka lahan secara bergilir. Aturan-aturan tersebut bukan hanya melindungi hutan, tetapi juga menjaga keseimbangan ekologis jangka panjang.

Realitas budaya yang ada pada masyarakat adat menjelaskan bahwa kearifan lokal membantu menciptakan keterhubungan emosional antara masyarakat dengan hutan. Tradisi yang mengaitkan hutan dengan kepercayaan atau ritual adat membuat masyarakat menjadi lebih peduli dalam melestarikannya. Dengan memahami fungsi hutan sebagai sumber kehidupan, mereka cenderung mengelola sumber daya alam secara bijaksana, sehingga ekosistem hutan tetap terjaga untuk generasi mendatang. Pelestarian hutan melalui kearifan lokal memberikan manfaat bagi kelangsungan ekosistem dan kehidupan masyarakat. Kearifan lokal mendorong pengelolaan hutan secara berkelanjutan, sehingga hutan tetap dapat memberikan manfaat ekologis seperti udara bersih, sumber air, dan keanekaragaman hayati. Selain itu, praktik-praktik ini membantu mencegah kerusakan lingkungan yang berdampak negatif pada masyarakat sekitar. Disamping itu praktik kearifan lokal dalam berbagai bentuk, menjadi sarana pelestarian budaya dan pengetahuan tradisional yang memiliki nilai penting bagi identitas komunitas lokal. Dengan

menerapkan kearifan lokal dalam menjaga hutan, masyarakat mampu mempertahankan tradisi mereka sekaligus memberikan dampak positif bagi lingkungan. Ini menciptakan harmoni antara manusia dan alam, memastikan keseimbangan ekosistem tetap terjaga dan mendukung kehidupan generasi mendatang.

2.3.6 *Living Religion* dan Perilaku Ekologis

Living Religion, yang juga dikenal sebagai '*lived religion*' atau '*everyday religion*', merujuk pada kerangka etnografis dan holistik dalam sosiologi agama untuk memahami agama sebagaimana dipraktikkan oleh masyarakat biasa dalam konteks kehidupan sehari-hari, termasuk di ranah domestik, pekerjaan, komersial, komunitas, dan lembaga keagamaan (McGuire, 2008; Ammerman, 2014). *Living Religion* pada hakikatnya merujuk pada cara agama dipraktikkan, dinegosiasikan, dan diinternalisasi dalam kehidupan sehari-hari oleh individu dan komunitas. Beberapa sarjana studi agama seperti Nancy Ammerman, David Hall, Meredith McGuire, dan Robert Orsi, menekankan bahwa studi tentang *lived religion* mencakup berbagai area subjek sebagai sarana untuk mengeksplorasi dan menekankan masyarakat biasa sebagai subjek religius, praktik dan sumber daya material keagamaan termasuk tubuh manusia, serta situs praktik keagamaan di luar lembaga keagamaan formal (Orsi, 2010). Berbeda dengan pendekatan teologis normatif yang cenderung menekankan ortodoksi dan teks suci, *Living Religion* justru menyoroti ortopraxis, yakni bagaimana agama benar-benar dijalani dalam konteks sosial, budaya, dan ekologis yang spesifik.

Dalam kerangka pemikiran Clifford Geertz, agama dipahami sebagai sistem simbol yang berfungsi menciptakan disposisi dan motivasi yang kuat, mendalam, dan bertahan lama dalam diri manusia melalui

formulasi konsepsi tentang tatanan umum eksistensi. Dalam karya monumentalnya yang berjudul "The Interpretation of Cultures" yang diterbitkan tahun 1973, khususnya dalam esai "Religion as a Cultural System", Geertz menegaskan bahwa agama bekerja melalui dua mekanisme simbolik yang saling terkait, yaitu sebagai '*model of reality*' dan '*model for reality*' (Geertz, 1973). Sebagai *model of reality*, agama menyediakan kerangka interpretasi untuk memahami dunia, menjelaskan mengapa segala sesuatu terjadi seperti adanya, dan memberikan makna terhadap pengalaman hidup manusia. Sementara sebagai *model for reality*, agama memberikan pedoman normatif tentang bagaimana seharusnya manusia bertindak, membentuk etika, dan mengatur perilaku dalam dunia yang telah diinterpretasikan tersebut. Menurut Geertz, agama didefinisikan sebagai suatu sistem simbol yang berfungsi untuk menumbuhkan suasana hati serta motivasi yang kuat, mendalam, dan berlangsung lama dalam diri manusia. Hal ini dicapai melalui perumusan konsepsi mengenai tatanan umum keberadaan, serta pembungkusan konsepsi tersebut dengan aura faktualitas, sehingga suasana hati dan motivasi yang muncul tampak sangat realistis (Geertz, 1973). Geertz menekankan bahwa simbol-simbol keagamaan tidak hanya mencerminkan realitas sosial, tetapi juga membentuk dan mengonstruksi realitas itu sendiri. Dalam konteks masyarakat lokal seperti Bali dan Jawa yang menjadi fokus studinya, Geertz menunjukkan bahwa agama dijalani melalui ritual, narasi mitologis, simbol-simbol keseharian, dan tata kelola kehidupan yang terintegrasi dengan kosmos dan lingkungan hidup (Geertz, 1960). Praktik keagamaan bukan sekadar ekspresi kepercayaan individual, melainkan sistem makna kolektif yang mengatur hubungan manusia dengan sesama, dengan alam, dan dengan yang sakral.

2.3.6.1 *Living Religion* dalam Hubungan Masyarakat Tradisional dengan Alam

Manifestasi konkret dari *Living Religion* dalam kehidupan masyarakat dapat diamati melalui berbagai praktik keagamaan yang mengintegrasikan dimensi spiritual dengan kebutuhan dan tantangan kehidupan sehari-hari. Dalam komunitas adat di Indonesia, misalnya, ritual persembahan kepada roh penjaga hutan, danau, gunung, atau sungai bukan sekadar ekspresi kepercayaan animistik yang primitif, melainkan representasi dari sistem kosmologi yang kompleks di mana alam dipahami sebagai entitas hidup yang memiliki agensi dan harus diperlakukan dengan penuh hormat. Dalam konteks Indonesia, praktik seperti selamatan desa, ruwatan hutan, atau bersih desa merupakan contoh nyata dari *Living Religion* yang mengakar dan menjadi mekanisme ekologis. Masyarakat menjadikan ritual sebagai sarana komunikasi dengan alam yang sakral, sekaligus sarana pelestarian ekologis (Wicaksono & Saifuddin, 2017). Masyarakat adat Kampung Naga di Tasikmalaya, misalnya, membagi wilayah hutan ke dalam tiga zona:

Leuweung Larangan (Hutan Larangan), *Leuweung Tutupan* (Hutan Tutupan), dan *Leuweung Garapan* (Hutan Garapan), di mana masing-masing memiliki aturan pemanfaatan dan perlindungan tersendiri yang mencerminkan sistem tata ruang berbasis adat (Al Qisti & Ribawati, 2025). Pembagian zona ini tidak hanya mencerminkan sistem tata ruang berbasis adat, tetapi juga sejalan dengan prinsip pengelolaan hutan berkelanjutan yang mempertimbangkan keseimbangan ekologis, sosial, dan ekonomi dalam jangka panjang.

Di Maluku, praktik sasi merupakan bentuk kearifan lokal yang mengatur pemanfaatan sumber daya alam melalui sistem

larangan temporal. Sasi mencerminkan kepercayaan spiritual bahwa alam memiliki roh penjaga yang harus dihormati, dan pelanggaran terhadap aturan sasi tidak hanya akan mendapat sanksi sosial tetapi juga dipercaya akan membawa konsekuensi spiritual (Persada et al., 2018). Di Hutan Adat Guguk, Kabupaten Merangin, Jambi, pengelolaan hutan dilandaskan pada Piagam Lantak Sepadan, yakni suatu kesepakatan kolektif yang berfungsi sebagai pedoman dalam bertindak dan berpikir. Pedoman ini mencakup upaya pencegahan bencana melalui program pohon asuh serta pengaturan jarak terbang pohon dari bantaran sungai (Aulia et al., 2025).

Di Thailand, khususnya di Lower Songkhram River Basin, kepercayaan spiritual leluhur yang masih menonjol mempengaruhi pengelolaan sumber daya alam karena secara tradisional menghubungkan manusia dengan sumber daya alam. Lingkungan alam seringkali mencakup objek seperti pohon dan hewan yang melayani kebutuhan dasar masyarakat serta diakui sebagai tempat tinggal roh. Secara tradisional, beberapa tanaman dan hewan di dalam area pemujaan lahan basah cenderung dilindungi, dan praktik-praktik ini mendorong pengelolaan dan konservasi sumber daya alam melalui penggunaan kepercayaan, institusi, dan praktik budaya tradisional (Sangha et al., 2018).

Living Religion dalam konteks ini mengikat manusia dengan ekosistem melalui relasi simbolik dan moral yang kuat. Keyakinan religius tidak terpisah dari praktik ekologis sehari-hari. Larangan menebang pohon tertentu, kewajiban melakukan ritual sebelum berburu atau menangkap ikan, penetapan wilayah hutan terlarang atau tanah keramat, serta sistem zonasi tradisional dalam pengelolaan sumber daya alam

merupakan manifestasi dari bagaimana agama yang hidup mengatur interaksi manusia dengan lingkungan.

Living Religion dengan demikian memainkan peran penting sebagai kekuatan normatif yang mengatur relasi antara manusia dengan alam. Dalam pandangan dunia yang dipengaruhi oleh *Living Religion*, alam tidak dipahami sebagai objek yang terpisah dari manusia atau sekadar sumber daya yang dapat dieksploitasi untuk kepentingan ekonomi. Sebaliknya, alam dipandang sebagai bagian integral dari tatanan kosmologis yang sakral, di mana manusia hanyalah salah satu elemen dalam jaringan relasi yang kompleks dan saling bergantung.

Dalam agama-agama pribumi, spiritualitas memiliki hubungan intrinsik dengan penyembahan alam dan pengakuan atas kehadiran ilahi dalam ruang-ruang alam. Kepercayaan bahwa lingkungan itu sendiri bersifat personal dan memiliki agensi spiritual merupakan karakteristik dari apa yang disebut sebagai cara ‘terpesona’ dalam berada di dunia, yang khas dari komunitas pribumi (Bowers Du Toit, 2022). Dalam perspektif ini, karena dunia alam dipenuhi dengan yang Ilahi, ia dianggap sebagai perpanjangan dari dunia supernatural. Tanpa adanya kerangka hukum tertulis, lingkungan dalam komunitas pribumi dilindungi melalui kepercayaan dan praktik keagamaan (Chiorazzi, 2015).

Geertz menegaskan bahwa agama menjadi sumber legitimasi bagi tindakan kolektif yang menjaga keseimbangan dengan alam. Sistem simbol keagamaan menciptakan apa yang ia sebut sebagai ‘*ethos*’ dan ‘*worldview*’, di mana *ethos* merujuk pada nilai-nilai moral dan estetika yang dianut oleh suatu

kelompok, sementara *worldview* adalah gambaran tentang bagaimana dunia bekerja dan apa makna eksistensi manusia di dalamnya (Geertz, 1973). Kedua dimensi ini saling memperkuat: *worldview* yang memandang alam sebagai entitas sakral akan membentuk ethos yang menghargai dan menjaga kelestarian alam, dan sebaliknya, ethos yang mengutamakan harmoni dengan alam akan memperkuat *worldview* yang holistik dan ekologis.

Dalam konteks masyarakat adat, pandangan bahwa hutan adalah ‘rumah roh’ atau ‘tanah leluhur’ menciptakan sistem larangan dan kewajiban yang bersifat ekologis. Deforestasi, pencemaran sungai, atau eksploitasi berlebihan terhadap sumber daya alam tidak hanya dipandang sebagai pelanggaran ekologis atau ekonomis, tetapi lebih fundamental lagi sebagai pelanggaran etis dan spiritual yang dapat mengundang murka dari entitas-entitas spiritual yang menjaga alam tersebut. Konsekuensi dari pelanggaran ini tidak hanya berupa sanksi sosial, tetapi juga dipercaya dapat membawa bencana, penyakit, atau ketidakseimbangan kosmis.

Kepercayaan lokal memiliki pengaruh signifikan terhadap bagaimana masyarakat merawat dan mengelola sumber daya alam. Masyarakat hukum adat mengelola dan memanfaatkan sumber daya alam berdasarkan prinsip keberlanjutan, di mana pengetahuan tradisional mengenai tanaman obat, jenis-jenis ikan, serta teknik pengelolaan hutan yang lestari telah berkontribusi terhadap pelestarian berbagai spesies flora dan fauna (Basrin, 2025). Praktik pertanian dan perikanan yang berlandaskan kearifan lokal telah membentuk suatu sistem yang tidak hanya mampu memenuhi kebutuhan pangan, tetapi juga berfungsi sebagai mekanisme konservasi alam. Hal ini

menjadi bukti bahwa upaya pelestarian yang berasal dari dalam komunitas dapat berjalan secara efektif dan harmonis.

Tempat-tempat suci merupakan akar mendasar bagi kesehatan lingkungan dan planet karena memunculkan dan melibatkan tanggung jawab timbal balik dalam Bangsa-bangsa Pribumi yang saat ini menjadi tuan rumah dan memiliki hubungan dengan 80 persen dari keanekaragaman hayati yang tersisa di planet ini meskipun hanya hidup di 22 persen permukaan dunia (Latulippe et al., 2021). Tempat-tempat suci pribumi adalah koneksi kepada leluhur, kepada semua makhluk di planet ini, dan kepada bidang eksistensi yang berbeda. Tempat-tempat suci melayani peran lingkungan yang penting di banyak Bangsa Pribumi di seluruh dunia.

Penjelasan di atas juga menegaskan wujud dimensi motivasional dari *Living Religion*. Dimensi motivasional dari *Living Religion* dalam konteks pelestarian alam merupakan aspek yang sangat penting untuk dipahami. Ketika alam dimaknai sebagai entitas hidup yang memiliki hubungan spiritual dengan manusia, maka pelestarian lingkungan bukan lagi sekadar kewajiban hukum atau kebutuhan pragmatis, melainkan transformasi menjadi tindakan religius yang memiliki nilai sakral. Dalam tradisi masyarakat adat, merusak alam dipandang sebagai bentuk dosa atau pelanggaran terhadap hukum sakral yang konsekuensinya jauh melampaui sanksi legal atau sosial semata.

Geertz menjelaskan bahwa simbol-simbol agama menciptakan disposisi atau kecenderungan bertindak yang mendalam dan bertahan lama. Disposisi ini terbentuk melalui partisipasi dalam ritual, internalisasi narasi mitologis, dan sosialisasi

nilai-nilai keagamaan sejak usia dini. Ketika seorang anak tumbuh dalam komunitas yang menjalankan ritual penghormatan terhadap hutan, mendengar cerita tentang leluhur yang menjaga alam, dan menyaksikan bagaimana orang tua mereka mempraktikkan kearifan ekologis sebagai bagian dari kehidupan beragama, maka terbentuk dalam diri mereka suatu komitmen emosional dan moral yang kuat terhadap pelestarian alam.

Di Bali, masyarakat mengintegrasikan kearifan lokal dengan ilmu pengetahuan modern untuk konservasi berkelanjutan. Ardana menjelaskan bahwa interaksi antara komunitas dan lingkungan diatur oleh sistem sosial, membentuk ekosistem-sosial. Ia memberikan contoh bagaimana ritual tradisional juga berfungsi sebagai sensus ekologis. Dalam satu ritual *Tamblingan*, misalnya, tanaman hutan tertentu diperlukan. Jika tanaman tidak ditemukan, ritual tidak dapat dilanjutkan, sehingga mereka harus menanamnya. Apa yang sekarang dikenal sebagai konservasi, mereka telah lama menyebutnya ritual (Ardana, 2024).

Living Religion beroperasi sebagai motivasi pelestarian melalui beberapa mekanisme psikologis dan sosial. Pertama, melalui penciptaan makna yang mendalam terhadap alam. Hutan bukan lagi sekadar kumpulan pohon, melainkan "katedral alam" tempat manusia dapat merasakan kehadiran yang sakral. Sungai bukan sekadar aliran air, melainkan pembawa berkah dan kehidupan yang harus disyukuri dan dijaga. Kedua, melalui pembentukan identitas kolektif yang terkait dengan lanskap. Komunitas adat seringkali mendefinisikan identitas mereka melalui hubungan dengan wilayah tertentu yang dianggap sebagai tanah leluhur atau tanah pusaka. Menjaga

kelestarian wilayah tersebut berarti menjaga identitas dan keberlangsungan komunitas itu sendiri.

Ketiga, melalui sistem sanksi spiritual yang dipercaya akan menimpa mereka yang merusak alam. Kepercayaan terhadap adanya murka roh penjaga, kutukan leluhur, atau ketidakseimbangan kosmis yang dapat membawa bencana menciptakan efek jera yang kuat. Keempat, melalui ritual dan praktik keagamaan yang secara berkala mengingatkan dan memperkuat komitmen terhadap pelestarian alam. Ritual bukan hanya ekspresi simbolik, melainkan juga mekanisme pedagogis yang mentransmisikan nilai-nilai ekologis dari generasi ke generasi.

Dalam kerangka ini, agama tidak hadir sebagai ide abstrak yang terpisah dari kehidupan praktis, melainkan sebagai kekuatan sosial yang konkret dan operasional yang mengatur pola hidup manusia. *Living Religion* menjadikan pelestarian hutan dan alam bukan sekadar agenda lingkungan yang bersifat teknis atau politis, tetapi sebagai bagian integral dari praktik spiritual dan etika hidup sehari-hari. Ketika masyarakat pergi ke hutan untuk mengambil hasil hutan, mereka tidak melakukannya dengan sembarangan, tetapi dengan penuh kesadaran spiritual, seringkali disertai dengan doa atau ritual kecil sebagai bentuk permisi dan rasa syukur.

Dalam penelitian tentang agama-agama pribumi Afrika dan lingkungan alam, ditemukan bahwa karena dunia alam dipenuhi dengan yang ilahi, ia dianggap sebagai perpanjangan dari dunia supernatural. Dalam ketiadaan kerangka hukum tertulis, lingkungan dalam komunitas pribumi dilindungi melalui kepercayaan dan praktik keagamaan (Kanu & Ndubis,

2021). Pandangan dunia religius memproduksi larangan-larangan dan keharusan-keharusan moral yang bersifat ekologis, seperti larangan menebang pohon tertentu, atau ritual khusus sebelum berburu. Untuk memahami dan meyakinkan bahwa *Living Religion* benar-benar beroperasi dalam praktik pelestarian, perlu untuk melihat mekanisme konkret di mana sistem simbol keagamaan diterjemahkan menjadi tindakan ekologis. Dalam banyak komunitas adat, terdapat tokoh-tokoh spiritual seperti dukun, pemangku adat, atau tetua yang berperan sebagai mediator antara dunia manusia dengan dunia spiritual. Mereka yang memiliki otoritas untuk menafsirkan tanda-tanda alam, menentukan waktu yang tepat untuk membuka lahan atau memanen hasil hutan, dan memimpin ritual-ritual penting yang terkait dengan pengelolaan sumber daya alam.

Pemaknaan simbolik terhadap tokoh-tokoh spiritual lokal dan lanskap ekologis membentuk solidaritas sosial dan motivasi pelestarian yang kuat (Wicaksono & Saifuddin, 2017). Ketika suatu wilayah hutan ditetapkan sebagai tanah keramat atau hutan lindung berdasarkan wahyu atau petunjuk spiritual, maka perlindungan terhadap wilayah tersebut mendapat legitimasi yang sangat kuat di mata masyarakat. Pelanggaran terhadap larangan memasuki atau mengeksploitasi wilayah tersebut tidak hanya akan mendapat sanksi sosial, tetapi juga diyakini akan membawa konsekuensi spiritual yang berbahaya.

Sistem zonasi tradisional dalam pengelolaan hutan merupakan contoh konkret bagaimana *Living Religion* beroperasi sebagai mekanisme konservasi. Banyak komunitas adat membagi wilayah hutan mereka menjadi beberapa zona dengan tingkat kesakralan dan aturan pemanfaatan yang berbeda. Masyarakat

adat Kampung Naga, misalnya, membagi zona hutan menjadi *Leuweung Larangan* yang sangat sakral dan sama sekali tidak boleh disentuh, *Leuweung Tutupan* yang hanya boleh dimanfaatkan untuk keperluan ritual tertentu, dan *Leuweung Garapan* yang boleh dikelola dengan aturan-aturan ketat (Al Qisti & Ribawati, 2025).

Sistem ini secara ekologis sangat efektif dalam menjaga keanekaragaman hayati dan mencegah eksploitasi berlebihan. Ritual-ritual yang dilakukan secara berkala juga berfungsi sebagai mekanisme monitoring dan evaluasi terhadap kondisi ekologis. Dalam banyak tradisi, terdapat ritual tahunan di mana masyarakat akan melakukan inspeksi bersama terhadap kondisi hutan, sungai, atau sumber daya alam lainnya. Jika ditemukan kerusakan atau penurunan kualitas lingkungan, hal ini akan diinterpretasikan sebagai tanda ketidakseimbangan spiritual yang memerlukan perbaikan melalui ritual khusus dan perubahan perilaku kolektif.

Laporan World Resources Institute mencatat bahwa laju deforestasi di kawasan adat jauh lebih rendah dibandingkan wilayah di luar pengelolaan adat (Kompas, 2024). Pemberian hak kelola tersebut bukan hanya persoalan keadilan sosial, melainkan juga strategi penting mitigasi krisis iklim. Hal ini menunjukkan bahwa sistem pengelolaan berbasis *Living Religion* yang dipraktikkan oleh masyarakat adat memiliki efektivitas ekologis yang dapat diukur secara empiris.

2.3.6.2 *Living Religion* dalam Konteks *Problem Eologis Kontemporer*

Dalam konteks krisis ekologis global yang semakin mendesak, konsep *Living Religion* menawarkan perspektif yang sangat berharga. Pendekatan konservasi yang murni teknokratis atau

berbasis regulasi seringkali gagal karena tidak menyentuh dimensi nilai, makna, dan motivasi yang mendalam dari masyarakat. Sebaliknya, pendekatan yang mengakui dan memperkuat *Living Religion* dapat menciptakan komitmen pelestarian yang lebih berkelanjutan karena berakar pada sistem nilai yang telah terinternalisasi dalam kehidupan masyarakat.

Namun demikian, penting untuk menjadi catatan bahwa *Living Religion* juga bersifat dinamis dan dapat berubah seiring dengan perubahan sosial, ekonomi, dan politik. Modernisasi, monetisasi ekonomi, posisi *Living religion* yang terkesan marginal dihadapan agama-agama besa, serta tekanan ekonomi untuk mengeksploitasi sumber daya alam telah mengancam keberlangsungan *Living Religion* di banyak komunitas. Oleh karena itu, upaya pelestarian alam yang berbasis *Living Religion* perlu disertai dengan upaya reaktualisasi dan penguatan peran sistem kepercayaan lokal, serta pengakuan hukum terhadap hak-hak masyarakat adat atas wilayah dan sumber daya alam mereka.

Masyarakat adat adalah penjaga sistem pengetahuan, inovasi, dan praktik unik yang telah diwariskan melalui generasi dan telah memungkinkan budaya dan komunitas yang berbeda di banyak bagian dunia untuk hidup secara berkelanjutan, menekankan keseimbangan antara manusia dan dunia alam. Banyak praktik tradisional pribumi berakar pada pemahaman yang mendalam dan rasa hormat terhadap sistem ekologis serta mempromosikan penggunaan sumber daya yang berkelanjutan. Praktik-praktik ini memiliki dampak minimal terhadap lingkungan dan sangat adaptif terhadap perubahan ekologis, mendorong ekosistem yang sehat dan tangguh (UNDP, 2024).

Konsep *kincentricity* dan *reciprocity* dalam filosofi pribumi menawarkan perspektif penting untuk transformasi spiritual dan budaya yang diperlukan untuk mengatasi krisis ekologi. *Kincentricity* adalah gagasan bahwa semua makhluk adalah bagian dari satu keluarga ekologis yang diperluas, sementara *reciprocity* memandu bagaimana manusia harus berinteraksi dan memberi kembali kepada keluarga mereka. Kedua konsep ini adalah tema sentral dari filosofi pribumi yang harus ditambahkan ke leksikon modern kita ingin memiliki peluang untuk membatasi kerusakan alam yang berakibat antara lain ke perubahan iklim dan berevolusi menjadi masyarakat ekoteknik, ekosentris, dan berkelanjutan (Prosocial World, 2024).

Living Religion, dalam perspektif antropologis Clifford Geertz menegaskan bahwa agama bukanlah sekadar sistem kepercayaan yang abstrak, melainkan sistem simbol yang hidup dan beroperasi dalam kehidupan nyata, membentuk cara manusia memahami dunia dan bertindak di dalamnya. Dalam konteks hubungan manusia dengan alam, *Living Religion* menciptakan kerangka kosmologis di mana alam dipandang sebagai entitas sakral yang harus dihormati dan dijaga. Melalui ritual, narasi mitologis, sistem larangan dan kewajiban, serta pembentukan disposisi moral yang mendalam, *Living Religion* beroperasi sebagai motivasi dan pedoman yang kuat bagi masyarakat dalam pelestarian alam dan hutan.

2.5 Penelitian Terdahulu

Pertama, Penelitian yang dilakukan oleh M Rahmat Efendi, et.al berjudul “Pemeliharaan Hutan Berdasarkan Nilai Agama: Kajian Kes Orang Asli Kampung Dukuh” yang dipublikasikan pada Journal of Islamic Social Sciences and Humanities dengan judul “Forest Conservation Case on

Religious Values: a Case Study of Indigenous People of Kampung Dukuh” (M Rahmat Efendi, 2020). Penelitian ini mengkaji model alternatif pemeliharaan hutan yang berbasis pada nilai-nilai keagamaan sekaligus beradaptasi dengan realitas kehidupan masyarakat pribumi. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif dengan jenis fenomenologi interpretatif. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui observasi partisipan dan wawancara mendalam. Temuan penelitian ini mengindikasikan adanya hubungan timbal balik antara nilai-nilai agama (Islam) dan nilai-nilai tradisional yang saling memengaruhi satu sama lain. Bahwa dalam pemeliharaan hutan terdapat kesadaran ekologi yang dibentuk dan dikokohkan atas dasar ajaran-ajaran dan doktrin agama (Islam): Tauhid, penyembahan (ibadah), pengetahuan, khilafah, keadilan, keindahan, dan manfaat. Temuan penelitian ini menimbulkan implikasi teoritis model *EcoTheology*, *Eco-Ushul Fiqh*, dan *Eco-sofi/ Tasawwuf* yang merupakan pendekatan agama yang baru dalam pelestarian lingkungan hidup. Penelitian ini memiliki penekanan (*stressing*) yang kuat pada peran agama (Islam) dalam pelestarian alam dan kurang mengungkap bagaimana peran kearifan lokal sebagai budaya yang mestinya juga memainkan peran penting dalam membentuk sikap dan perilaku masyarakat dalam pelestarian alam. Agama dalam kehidupan sosial budaya cenderung sudah membudaya, yang dalam istilah Clifford Geert disebut sebagai *Living Religion*. Sehingga fungsi budaya (lokal) dan agama yang sudah mentradisi semestinya dilihat sebagai satu kesatuan yang saling mendukung antara satu dengan yang lain.

Kedua, Penelitian yang dilakukan oleh Zulkifli Lubis yang dipublikasikan dengan Judul Repong Damar; Kajian tentang Pengambilan Keputusan dalam Pengelolaan Lahan Hutan di Pesisir Krui Lampung Barat.(Z., 1997) Penelitian ini menggali faktor-faktor pengaruh yang mendasari pelestarian hutan Damar yang dilakukan oleh para petani di wilayah Pesisir Krui Kabupaten Lampung Utama. Peneliti menemukan empat pengaruh yang signifikan yang menjadi factor determinasi terhadap proses pengambilan keputusan petani Damar Krui untuk keberlanjutan agroforestry hutan Damar,

yaitu ekonomi, ekologi, sosial dan budaya yang mempengaruhi cara petani Krui melestarikan agroforest damar. Pengaruh ekonomi berkaitan dengan manfaat subsisten dan moneter dari ketiga fase budidaya. Pengaruh ekologis adalah manfaat ekologis spesifik yang mendukung penghidupan petani Krui, misalnya tanah subur. Pengaruh sosial adalah manfaat yang didapat dari terpeliharanya hubungan sosial yang baik dengan keluarga, tetangga, dan pemimpin desa. Pengaruh budaya merupakan sanksi dan imbalan yang terkait dengan pengetahuan, kepercayaan, filosofi hidup dan pandangan dunia yang mendorong petani untuk mengelola lahan hutan dengan sistem agroforestri damar.

Ketiga, Penelitian yang dilakukan Novia Fitri Istiawati, et.al, yang dipublikasikan dengan judul *Construction of Krui Community Knowledge on Repong Damar Culture in Lampung's West Coast* (Istiawati, 2016). Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana praktik budidaya damar dapat terbentuk dan konstruksi sosial seperti apa yang kemudian membuat praktik budidaya damar dapat bertahan hingga saat ini. Penelitian ini ditekankan pada upaya mengungkap konstruksi sosial yang melatar belakangi budaya Repong Damar pada masyarakat Krui bisa bertahan hingga sekarang, dimana teori konstruksi sosial yang dijadikan sebagai basis teoritis dalam melakukan penelitian adalah teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger. Hasil kajian Konstruksi Sosial Repong Damar pada Masyarakat Saibatin Krui Kabupaten Pesisir Barat Lampung menunjukkan bahwa praktik budidaya Damar terbentuk sekitar awal tahun 1827-an, yang diawali oleh dua faktor utama yaitu pasca gagal panen cengkeh dan lada di Pesisir Barat. Lebih lanjut, pemicu munculnya praktik tersebut juga karena ulah seorang pedagang yang awalnya berdagang ke Singapura sambil melihat komoditas pasar yang mempunyai nilai ekonomi tinggi. Sekembalinya saudagar tersebut ke Pantai Barat, ia menceritakan bahwa getah damar mempunyai nilai ekonomi tinggi yang banyak dicari pedagang dari negara lain sebagai bahan pembuatan cat, kosmetik, dan penerangan. Metode penelitian yang digunakan adalah metode

kualitatif dengan pendekatan etnografi. Selain itu penelitian ini juga menggunakan teori Konstruksi Sosial dari Peter L. Berger.

Penelitian ini memiliki kesamaan dengan penelitian yang akan peneliti lakukan, yaitu mengungkap salah satu sisi dari budaya Repong Damar pada masyarakat yang sama. Namun demikian penelitian yang akan dilakukan oleh peneliti memiliki perbedaan dari sudut pandang dan konstruksi teoritis yang digunakan, Peneliti ingin mengungkap konstruksi teologis dan konstruksi budaya (kultural) berupa pandangan dan keyakinan-keyakinan serta praktik-praktik keagamaan serta budaya (kearifan) lokal yang menyatu, yang menjadi faktor motivasi dan rujukan perilaku dalam pelestarian Repong Damar yang memiliki implikasi ekologis yang sangat kuat.

Masyarakat Lampung Pesisir Krui Krui sebagai pembudidaya dan pelaku budaya ekologis yang disebut Repong Damar terbesar di Indonesia (bahkan dunia) adalah masyarakat religius, masyarakat muslim yang masih terikat dengan symbol-simbol keagamaan dan pada saat yang sama juga masih kental dengan ikatan budaya lokal, yaitu budaya Lampung Pesisir. Realitas ini menanamkan keyakinan pada penulis bahwa sikap dan perilaku religiokultural yang terekspresikan dalam kehidupan masyarakat sehari-hari, juga memiliki keterkaitan yang erat dengan ekspresi religio-kultural dalam melestarikan Repong Damar.

Keempat, Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Khoirun Najib dan Rilliandi Arindra Putawa yang dipublikasikan dengan judul Repong Damar as Model of Sustainable Urban Development. (Najib & Putawa, n.d.). Penelitian ini mengeksplorasi potensi integrasi nilai-nilai Repong Damar ke dalam pembangunan perkotaan yang berkelanjutan sebagai model untuk menyeimbangkan pelestarian ekologi dan urbanisasi. Pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan kualitatif deskriptif, data dikumpulkan melalui tinjauan pustaka, wawancara dengan pemimpin lokal, dan pengamatan lapangan terhadap praktik pengelolaan lahan Repong Damar.

Penelitian mengungkapkan bahwa Repong Damar mewujudkan prinsip-prinsip seperti kewajiban reboisasi (ambil satu, tanam dua), rotasi tanaman, dan kepatuhan terhadap hukum adat yang mencegah degradasi ekologi. Praktik-praktik ini telah menjaga keseimbangan lingkungan, menumbuhkan keanekaragaman hayati, dan berkontribusi pada mata pencaharian lokal selama beberapa generasi. Studi ini menekankan bahwa penerapan nilai-nilai Repong Damar dalam perencanaan perkotaan dapat mengurangi deforestasi, meningkatkan efisiensi sumber daya, dan mempromosikan ruang hijau di dalam lingkungan perkotaan. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa menggabungkan prinsip-prinsip Repong Damar ke dalam kebijakan pembangunan perkotaan menawarkan kerangka kerja yang menjanjikan untuk mencapai keberlanjutan. Dengan menghormati warisan budaya dan memprioritaskan etika lingkungan, pendekatan ini dapat menginspirasi strategi inovatif untuk menyeimbangkan pembangunan dengan pengelolaan ekologi.

Penelitian ini menekankan pada penggalian praktik tradisi perkebunan hutan Damar yang lebih teknis yang memberikan dukungan langsung pada pelestarian ekologi, sehingga bisa dikonstruksi sebagai model pelestarian lingkungan pada pembangunan di perkotaan (urban). Berbeda dengan penelitian penulis yang lebih menekankan pada aspek implementasi nilai-nilai agama dalam tradisi keagamaan dan kearifan lokal yang mendasari pelestarian Repong damar sebagai sebuah model pelestarian hutan.

Kelima, Riset yang dilakukan oleh Panji Suminar yang dipublikasikan pada international Journal of humanities and Science dengan judul; Bringing in Bourdieu's theory of Practice: Understanding Community-Based Damar Agroforest Management in Pesisir Krui, West Lampung District, Indonesia. Penelitian ini dilakukan untuk menganalisis praktik sosial dan budaya agroforestri repong damar di antara para pembudidaya damar di Pesisir Krui, Lampung Barat, Indonesia. Mengacu pada tulisan Pierre Bourdieu, saya menggunakan pendekatan kualitatif untuk menguji hubungan dialektika dari

tiga konsep inti Bourdieu: habitus, medan sosial, dan modal dalam praktik agroforestri repong damar. Penelitian ini dilakukan di tiga desa, yang dipilih berdasarkan perbedaan historis budidaya damar mereka. Desa-desanya tersebut adalah desa Pahlungan, Panengahan, dan Penggawa Lima Tengah. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan mengadopsi metode etnografi. Temuan penelitian mengungkapkan bahwa praktik sosial dan budaya dalam mengelola agroforestri repong damar telah membentuk dan mengembangkan lembaga ekologi, sosial, budaya, dan ekonomi lokal yang berkelanjutan. Dalam beberapa hal, teori praktik Bourdieu memperkaya kerangka konseptual untuk memahami praktik sosial dan budaya dalam konteks kelembagaan dan budaya yang lebih luas. Selain itu, teori ini menciptakan jalan untuk analisis komprehensif tentang tindakan manusia di dunia sosial yang berbeda.

Gap penelitian ini dikomparasikan dengan penelitian terdahulu dapat digambarkan dalam matriks sebagai berikut :

Tabel 2. 1 Matriks gap penelitian

No	Judul Penelitian	Fokus Riset	Metodologi	Temuan
1	Pemeliharaan Hutan Berdasarkan Nilai Agama: Kajian Kes Orang Asli Kampung Dukuh	Model alternatif pemeliharaan hutan berbasis agama yang beradaptasi dengan realitas kehidupan masyarakat pribumi	Kualitatif, Fenomenologi interpretatif	Antara nilai agama (Islam) dan saling kebergantungan nilai-nilai tradisional saling mempengaruhi satu sama lain. Dalam pemeliharaan hutan terdapat kesadaran ekologi yang dibentuk dan dikokohkan atas dasar ajaranajaran dan doktrin agama

No	Judul Penelitian	Fokus Riset	Metodologi	Temuan
				(Islam): Tauhid, penyembahan (ibadah), pengetahuan, khilafah, keadilan, keindahan, dan manfaat.
2	Repong Damar: Kajian tentang Pengambilan Keputusan dalam Pengelolaan Lahan Hutan di Pesisir Krui, Lampung Barat	Factor-faktor pengaruh yang mendasari pelestarian hutan Damar yang dilakukan oleh para petani di wilayah Pesisir Krui Kabupaten Lampung Utama.	Kualitatif	Empat pengaruh yang signifikan yang menjadi factor determinasi terhadap proses pengambilan keputusan petani Damar Krui untuk keberlanjutan agroforestry hutan Damar, yaitu ekonomi, ekologi, sosial dan budaya
3	Construction of Krui Community Knowledge on Repong Damar Culture in Lampung's West Coas	Konstruksi sosial yang melatar belakangi budaya Repong Damar pada masyarakat Krui bisa bertahan hingga sekarang	Kualitatif, etnografi	
4	Repong Damar as model of Sustainable Urban Development	Potensi pengintegrasian nilai-nilai Repong Damar ke dalam pembangunan perkotaan yang berkelanjutan sebagai model untuk menyeimbangkan pelestarian ekologi dan urbanisasi	Kualitatif, literatur review	Repong Damar mewujudkan prinsip-prinsip hutan berkelanjutan

No	Judul Penelitian	Fokus Riset	Metodologi	Temuan
5	Bringing in Bourdieu's theory of Practice: Understanding Community Based Damar Agroforest Management in Pesisir Krui, West Lampung District	Dialektika habitus, medan sosial, dan modal dalam praktik sosial dan budaya agroforestri repong damar di kalangan pembudidaya damar di Pesisir Krui, Lampung Barat, Indonesia.	Kualitatif, etnografi	Praktik sosial dan budaya dalam mengelola agroforestri Repong Damar telah membentuk dan mengembangkan lembaga ekologi, sosial, budaya, dan ekonomi lokal yang berkelanjutan

III. METODE PENELITIAN

3.1 Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan paradigma konstruktivistik. Konstruktivisme merupakan salah satu paradigma ilmu pengetahuan yang menekankan bahwa pengetahuan merupakan konstruksi kognitif. Konstruktivisme meneguhkan asumsi bahwa individu-individu selalu berusaha memahami dunia dimana mereka hidup dan bekerja. Mereka mengembangkan makna-makna subjektif atas pengalaman mereka, makna-makna yang diarahkan pada objek-objek atau benda-benda tertentu (Creswell, 2009). Paradigma penelitian konstruktivistik merupakan pendekatan metodologis yang berpandangan bahwa realitas bersifat subjektif, dibentuk oleh pengalaman sosial, budaya, dan interaksi individu. Paradigma ini berangkat dari pemikiran bahwa pengetahuan tidak ditemukan, melainkan dibangun (*constructed*) oleh individu melalui interpretasi mereka terhadap dunia. Paradigma konstruktivistik menekankan pentingnya memahami perilaku manusia dan fenomena sosial melalui interpretasi subjektif dan membangun konstruksi teoritis dan sosial baru (Kouam Arthur William, 2024). Pendekatan penelitian konstruktivistik berusaha memahami makna subjektif yang dibentuk oleh pengalaman, bahasa, budaya, dan interaksi sosial. Dalam konteks penelitian ini, realitas pengelolaan dan pelestarian Repong Damar yang berhubungan erat dengan keyakinan agama dan praktik-praktik keagamaan serta tradisi-tradisi masyarakat setempat, dipandang bukanlah sesuatu yang *'given'* atau ada dengan sendirinya tetapi merupakan produk dari proses social yang terjadi dari generasi ke generasi.

Dilihat dari pendekatan penelitian yang digunakan, penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Menurut Creswell (2013), penelitian kualitatif merupakan pendekatan yang digunakan untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang dianggap datang dari individu atau kelompok yang berasal dari masalah sosial atau kemanusiaan. Hal ini sejalan dengan pandangan Bogdan dan Taylor dalam Moleong (2019) yang menyebutkan bahwa penelitian kualitatif menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati. Denzin dan Lincoln (2011) menegaskan bahwa penelitian kualitatif dilakukan pada latar alamiah dengan maksud menafsirkan fenomena dan melibatkan beragam metode seperti wawancara, observasi, dan dokumentasi. Penelitian ini bertujuan untuk memahami secara holistik fenomena yang dialami oleh subjek penelitian, seperti perilaku, persepsi, dan tindakan, dalam konteks keseharian mereka yang alami dan tidak dimanipulasi. Dalam penelitian ini wawancara dilakukan terhadap tokoh-tokoh agama yang memahami ajaran agama (Islam) dikaitkan dengan perilaku masyarakat dalam pengelolaan Repong Damar, tokoh adat (Lampung) yang memahami tradisi dan budaya yang dianut masyarakat; baik budaya local yang berwujud nilai budaya maupun yang sudah termanifestasi dalam bentuk perilaku masyarakat pemilik dan pengelola Repong Damar. Wawancara juga dilakukan terhadap para informan dari kelompok petani Damar untuk menggali praktik-praktik keagamaan maupun budaya dalam pengelolaan Repong Damar.

Sejalan dengan masalah yang diteliti, maka penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi dan pendekatan etnografi. Menurut Creswell (2009), Fenomenologi adalah sebuah studi yang berupaya untuk menjelaskan makna pengalaman hidup sejumlah orang tentang suatu konsep atau gejala, termasuk di dalamnya konsep diri atau pandangan hidup mereka sendiri (Creswell, 2009). Sementara Engkus Kuswarno mendefinisikan fenomenologi sebagai upaya menggambarkan fenomena dari suatu komunitas menurut pandangan mereka sendiri (Kuswarno, 2006). Menurut Moleong (2007) fenomenologis mengacu pada kenyataan, atau kesadaran tentang sesuatu

benda secara jelas, memahami arti peristiwa dan kaitan-kaitannya terhadap orang-orang yang berada dalam situasi-situasi tertentu, untuk memahaminya dimulai dengan diam. Husserl dalam Adian (2001) memaknai fenomenologi sebagai analisis deskriptif serta introspektif mengenai kedalaman dari semua bentuk kesadaran dan pengalaman-pengalaman langsung religious, moral, estetis, konseptual serta indrawi. Penggunaan metode fenomenologi didasari asumsi bahwa kesadaran.

Di antara berbagai pendekatan dalam penelitian kualitatif, pendekatan etnografi juga digunakan dalam penelitian ini. Pendekatan etnografi juga digunakan karena dipandang bisa menjelaskan budaya dan sistem pengetahuan lokal. Menurut Spradley (1980), etnografi adalah upaya untuk mendeskripsikan suatu kebudayaan. Tujuannya adalah memahami pandangan hidup suatu komunitas dari sudut pandang mereka sendiri (*emic perspective*). Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya mempelajari masyarakat, tetapi juga belajar dari mereka untuk memahami dinamika internal dalam pelestarian Repong Damar.

3.2 Fokus Penelitian

Pembatasan fokus penelitian menjadi penting dalam studi kualitatif agar eksplorasi makna dan nilai budaya yang dikaji dapat dilakukan secara mendalam dan terarah. Dalam konteks penelitian ini, fokus diarahkan pada kajian terhadap ajaran agama dan kearifan budaya lokal yang melatarbelakangi tindakan pelestarian hutan oleh masyarakat Lampung Pesisir Krui melalui sistem Repong Damar. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap bagaimana nilai-nilai agama dan budaya mengkonstruksi sikap serta perilaku ekologis masyarakat, khususnya dalam praktik pelestarian dan pengelolaan hutan Damar.

Pemahaman ini penting karena sistem Repong Damar tidak hanya merupakan sistem pertanian hutan rakyat, melainkan juga mencerminkan relasi spiritual

dan ekologis antara manusia dan alam. Oleh karena itu, fokus penelitian diarahkan pada relasi antara keyakinan keagamaan, struktur sosial budaya, dan praktik ekologis, yang diinterpretasikan sebagai model kultural pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*). Sejalan dengan pendekatan etnografi, fokus ini memungkinkan peneliti menggali makna simbolik dan praksis budaya yang selama ini hidup dan mentradisi dalam masyarakat (Geertz, 1973).

3.3 Lokasi dan Waktu Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Pesisir Barat Lampung. Dari 11 Kecamatan yang ada di Pesisir Barat, Penelitian ini dilaksanakan di 3 kecamatan yakni; Kecamatan Pesisir Tengah yaitu Desa Pahmungan, Kecamatan Ulu Krui yaitu di desa Gunung Kemala, dan Kecamatan Karya Penggawa yaitu di desa Penengahan.

Pemilihan 3 desa (pekon) yang berada di 3 Kecamatan ini didasarkan atas pertimbangan bahwa 3 desa dimaksud merupakan desa yang memiliki area Repong Damar paling luas dibandingkan dengan desa-desa yang lainnya, dan merupakan desa-desa yang masyarakatnya diperkirakan menjadi pioneer dalam menanam dan melestarikan Repong Damar. Ketiga desa ini juga dipandang mampu mempertahankan keberadaan Repong Damar secara signifikan.

Penelitian ini dilakukan selama 9 bulan, yaitu dari bulan juli tahun 2025 sampai dengan bulan Maret tahun 2026. Dalam 9 bulan tersebut dilakukan kegiatan pengumpulan data di lapangan, terutama dalam bentuk observasi atau pengamatan, dan wawancara dengan berbagai variasinya. Wawancara dilakukan kepada para informan kunci yang terdiri dari tokoh agama, tokoh adat serta para petani Damar yang berada di 3 desa dan 3 kecamatan yang dijadikan lokasi penelitian.

3.4 Informan Penelitian

Pemilihan informan dalam penelitian ini dilakukan secara purposive dan snowball, dengan kriteria yang disesuaikan dengan kebutuhan eksplorasi makna kultural. Menurut Miles dan Huberman (2014), *purposive sampling* digunakan dalam studi kualitatif untuk memilih individu yang paling memahami isu yang diteliti. Informan utama terdiri dari tokoh adat dan petani Damar, yang memiliki pengetahuan mendalam dan pengalaman langsung dalam pengelolaan Repong Damar.

Kriteria informan petani damar mencakup: (1) memiliki dan mengelola Repong Damar sebagai milik pribadi; (2) menerima Repong sebagai warisan; (3) luas lahan minimal 1 hektar; dan (4) pengalaman mengelola minimal 5 tahun. Sementara informan tokoh adat dipilih berdasarkan pengetahuan budaya dan perannya dalam pelestarian nilai-nilai adat lokal.

Secara keseluruhan, informan dalam penelitian ini berjumlah 13 orang yang terdiri dari 1 orang tokoh pemerintahan, 4 orang tokoh adat, 3 orang tokoh agama dan 4 orang anggota masyarakat petani damar. Keberagaman informan memungkinkan triangulasi perspektif dalam penggalian makna dan praktik pelestarian yang bersifat kolektif maupun individual (Patton, 2015). Adapun rincian informan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

Tabel 3. 1 Informan penelitian

No	Nama	Karakteristik	Umur
1	Drs. H. Jhon Edwar, M.Pd	Mantan Sekda Kabupaten Pesisir	60 Tahun
2	Drs.H. Kadarusman	Tokoh Agama Pekon Gunung Kemala Kecamatan Way Kruai	61 Tahun
3	Ramlan	Tokoh Agama Pekon Pahmungan Kecamatan Pesisir Tengah	
4	Muh. Yusuf	Tokoh Agama Pekon Penengahan Kecamatan Karya Penggawa	
5	M. Supi	Tokoh Adat Pekon Penengahan Kecamatan karya Penggawa Pesisir Barat	
6	Irwansyah	Tokoh Adat pekon Pahmungan Kecamatan Pesisir Tengah	56 Tahun
7	Buyung Sudirman	Tokoh Adat Pekon Gunung Kemala Kecamatan Way Kruai	
8	Nur Helda	Tokoh Adat Pekon gunung Kemala Kecamatan Way Kruai, Kab, Pesisir Barat	
9	Herna	Petani Damar di Pekon Pahmungan Kecamatan Pesisir Tengah	
10	Khoirudin	Petani Damar Desa Penengahan Kecamatan Karya Penggawa	
11	Syamsul Bahri	Petani Damar di Pekon Pahmungan Kecamatan Pesisir Tengah	
12	Mad Rasyid	Petani Damar di Pekon Pahmungan Kecmatan Pesisir Tengah	
13	Gustiawan	Petani Damar di Pekon Gunung Kemala Kecamatan Way Kruai	

3.5 Teknik Pengumpulan Data

Untuk memperoleh data yang mendalam dan holistik, penelitian ini menggunakan tiga teknik utama pengumpulan data: wawancara mendalam (*indepth interview*), observasi partisipatif (pasif), dan dokumentasi. Ketiga teknik ini saling melengkapi dan sesuai dengan prinsip triangulasi dalam penelitian kualitatif (Lincoln & Guba, 1985).

Pertama, wawancara mendalam dilakukan dengan pendekatan semi-terstruktur agar memungkinkan eksplorasi narasi dan pengalaman subjektif informan. Panduan wawancara bersifat fleksibel dan terbuka, fokus pada nilai-nilai agama, praktik budaya, dan pandangan ekologis yang berkaitan dengan pelestarian Repong Damar. Teknik ini memungkinkan peneliti membangun relasi empatik dan memperoleh data yang reflektif (Rubin & Rubin, 2011).

Kedua, observasi dilakukan secara partisipatif namun pasif (*passive participation*). Spradley (1980) menjelaskan bahwa dalam observasi pasif, peneliti hadir dalam aktivitas komunitas tanpa terlibat langsung, agar dapat mengamati perilaku dan interaksi sosial secara alamiah. Teknik ini sangat relevan untuk menggali dimensi praksis budaya yang terkait dengan ritual, tata kelola lahan, dan relasi sosial-ekologis.

Ketiga, dokumentasi digunakan untuk melengkapi data lapangan melalui dokumen lokal, peta sebaran Repong Damar, serta data ekonomi dan statistik terkait. Teknik ini berguna untuk memperkuat data primer dan memberikan bukti kontekstual yang mendukung interpretasi hasil penelitian (Bowen, 2009).

3.6 Pengolahan dan Analisis Data

Analisis data dalam penelitian ini mengikuti pendekatan kualitatif dengan model interaktif dari Miles, Huberman, dan Saldaña (2014) yang terdiri dari tiga tahapan utama, yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan

kesimpulan/verifikasi. Pendekatan ini dilakukan secara simultan dan terus-menerus selama proses pengumpulan data berlangsung di lapangan, agar analisis yang dilakukan bersifat reflektif dan kontekstual.

Pertama, reduksi data dilakukan dengan merangkum data yang relevan, mengelompokkan informasi berdasarkan tema dan pola, serta mengabaikan dan membuang data yang tidak mendukung fokus penelitian. Proses ini memungkinkan peneliti untuk memusatkan perhatian pada aspek-aspek yang esensial dalam memahami hubungan antara keyakinan, budaya, dan pelestarian Repong Damar.

Kedua, penyajian data dilakukan dalam bentuk naratif, kutipan wawancara, matriks tematik, serta diagram yang memperjelas hubungan antar kategori. Penyajian ini mempermudah peneliti untuk mengidentifikasi kecenderungan dan menarik makna dari data yang kompleks (Creswell, 2013).

Ketiga, proses penarikan kesimpulan dan verifikasi dilakukan secara berulang dan terbuka terhadap perubahan. Kesimpulan awal yang dihasilkan bersifat tentatif dan dikaji ulang dengan melakukan triangulasi sumber dan teknik, hingga diperoleh validitas yang memadai (Lincoln & Guba, 1985). Kesimpulan dalam penelitian ini merupakan temuan penelitian, yang sebelumnya belum pernah ada. Temuan penelitian merupakan deskripsi objek yang diteliti. Penarikan kesimpulan dilakukan dengan melalui proses verifikasi, dengan mencari makna setiap gejala yang diperoleh dari lapangan, mencatat keteraturan dan konfigurasi yang mungkin ada, alur kausalitas dari fenomena dan proporsi.

V. KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

5.1 Kesimpulan

5.1.1 Implementasi teo-ekologi dalam pengelolaan Repong Damar pada masyarakat Lampung Krui Pesisir Barat terwujud dalam satu sistem makna religius-ekologis yang utuh, hidup, dan operasional. Ajaran Islam tidak hadir sebagai doktrin abstrak yang terpisah dari praktik keseharian, melainkan teraktualisasi secara langsung dalam cara masyarakat memandang, mengelola, dan mewariskan Repong Damar.

1. Konsep amanah menjadi fondasi etis utama yang menempatkan alam bukan sebagai milik mutlak manusia, melainkan sebagai titipan Tuhan yang menuntut pertanggungjawaban moral. Dalam kerangka ini, menjaga Repong adalah kewajiban teologis, sementara merusaknya adalah bentuk pengkhianatan terhadap Allah yang bernilai dosa besar, dengan konsekuensi yang tidak hanya bersifat spiritual tetapi juga ekologis dan sosial-ekonomi secara nyata.
2. Konsep khalifah memperkuat implementasi teo-ekologi dimaksud dengan menempatkan manusia sebagai pengelola yang diberi hak sekaligus kewajiban moral.
3. Pengelolaan Repong secara benar dipahami sebagai bentuk ibadah yang berpahala, sementara kelalaian dan kesewenang-wenangan dalam mengelola Repong dikategorikan sebagai dosa yang berdimensi dunia dan akhirat. Masyarakat Krui juga menginternalisasi konsep pahala dan dosa secara ekologis, sehingga tindakan teknis seperti cara menyadap, memanen getah, hingga merawat pohon memperoleh muatan moral-religius yang kuat. Perusakan Repong disetarakan dengan perbuatan durhaka,

sehingga biaya moral untuk merusak alam menjadi sangat tinggi dibandingkan sekadar melanggar aturan teknis atau administratif.

4. Prinsip *mīzān* atau keseimbangan menambahkan dimensi kosmologis dalam praktik pengelolaan, di mana ketidakseimbangan ekologis sekaligus dipahami sebagai ketidakseimbangan moral yang memiliki konsekuensi lintas generasi.
5. Dimensi transendental yang mengalirkan makna ibadah ke dalam seluruh aktivitas pengelolaan Repong menjadikan pelestarian alam sebagai ruang aktualisasi iman, bukan sekadar aktivitas perkebunan yang bersifat sekuler.

Keseluruhan konsep teo-ekologi ini membentuk apa yang dapat dirumuskan sebagai Paradigma keberlanjutan tauhidi (Tauhidic Sustainability Paradigm) yakni paradigma keberlanjutan yang bertumpu pada tauhid sebagai prinsip ontologis, epistemologis, dan etis sekaligus. Paradigma ini menyatukan motivasi spiritual dengan tanggung jawab ekologis, memberi batas moral terhadap eksploitasi, dan mengarahkan orientasi pengelolaan pada horizon antargenerasi, sehingga orientasi keberlanjutan Repong Damar tidak mudah runtuh oleh godaan keuntungan jangka pendek karena yang dipertaruhkan bukan sekadar pendapatan, melainkan integritas moral di hadapan Allah sebagai Pemilik yang hakiki.

- 5.1.2. Kearifan lokal masyarakat Lampung Krui dalam pengelolaan Repong Damar merupakan sistem pengetahuan, norma, dan praktik yang bersifat substantif, fungsional, dan berjangka panjang, serta secara nyata berkontribusi terhadap terwujudnya pembangunan berkelanjutan di tingkat komunitas.
 1. Norma dan aturan adat yang tidak tertulis bekerja efektif sebagai institusi informal yang mengatur perilaku ekologis masyarakat, dengan sanksi sosial berbasis rasa malu (*meliom, khasa liom*) dan pengucilan (*dijaohko sai khamik, dijaohko minak muakhi, mak*

ditagu) yang dirasakan lebih mengikat dibandingkan sanksi hukum formal. Larangan menebang pohon damar tanpa alasan yang dibenarkan, kewajiban meminta restu kerabat dalam pengalihan kepemilikan, serta mekanisme pengawasan sosial yang bersifat horizontal menunjukkan bahwa masyarakat Krui telah membangun sistem Tata Kelola Kepemilikan Bersama (*common property governance*) yang efektif jauh sebelum wacana pembangunan berkelanjutan dikenal secara global.

2. Nilai kepemilikan dan pewarisan Repong Damar kepada anak laki-laki tertua bukan sekadar transfer aset, melainkan pewarisan tanggung jawab moral, kepemimpinan keluarga, pengetahuan teknis, dan etika ekologis secara bersamaan. Repong dimaknai sebagai modal simbolik, modal sosial, dan modal ekologis sekaligus, sehingga menjaganya adalah cara masyarakat mempertahankan identitas, martabat, dan kemampuan hidup lintas generasi.
3. Proses pewarisan nilai yang dilakukan secara bertahap melalui keterlibatan langsung sejak usia remaja memastikan bahwa pengetahuan ekologis tidak terputus antargenerasi, sekaligus membentuk tradisi dan budaya ekologis yang mengintegrasikan teknik pengelolaan dengan etika perawatan dalam satu kesatuan yang tidak terpisahkan.
4. Komitmen kultural masyarakat Krui yang konsisten mempertahankan pola tanam tradisional, menjaga teknik sadap yang tidak merusak pohon, meregenerasi pohon yang tumbang, serta menunggu kematangan getah sebelum dipanen merupakan ekspresi kearifan lokal yang operasional. Nilai kesabaran yang diwariskan dari generasi ke generasi berfungsi sebagai perangkat budaya untuk menundukkan orientasi jangka pendek, sekaligus sebagai cara lokal menginternalisasi prinsip keadilan antargenerasi yang menjadi inti pembangunan berkelanjutan. Agama dan adat pada masyarakat Krui tidak hadir dalam relasi yang saling

bertentangan, melainkan saling memperkuat dalam membentuk satu ekosistem normatif yang menjadikan pelestarian Repong Damar sebagai kewajiban kolektif sekaligus tanggung jawab spiritual.

Dengan demikian, tradisi Repong Damar masyarakat Lampung Krui Pesisir Barat merepresentasikan sebuah model pembangunan berkelanjutan berbasis agama dan kearifan lokal, di mana pelestarian lingkungan, keberlanjutan ekonomi, dan kesinambungan sosial-budaya berjalan sebagai satu sistem yang terintegrasi. Model ini membuktikan bahwa keberlanjutan yang paling kuat dan tahan uji bukan lahir semata dari regulasi negara atau intervensi teknokratis, melainkan dari sistem nilai yang mengakar dalam identitas komunitas, dijaga melalui institusi adat yang hidup, dan diperkuat oleh keyakinan religius yang menjadikan pelestarian alam sebagai bentuk ibadah dan manifestasi iman.

5.2 Rekomendasi

- 5.2.1. Penelitian ini membuka sejumlah agenda akademik yang perlu ditindaklanjuti oleh para peneliti, akademisi, dan pengembang teori pembangunan. *Pertama*, komunitas ilmiah perlu mengembangkan lebih lanjut kerangka teoritik Paradigma keberlanjutan tauhidi (*Tauhidic Sustainability Paradigm*) yang dirumuskan dalam penelitian ini sebagai kontribusi konseptual bagi ilmu pembangunan berkelanjutan. Paradigma ini perlu diuji, diperkaya, dan didialogkan dengan teori-teori keberlanjutan lainnya melalui penelitian komparatif lintas komunitas Muslim di berbagai wilayah yang memiliki tradisi pengelolaan sumber daya alam berbasis nilai agama, sehingga dapat diketahui derajat generalitasnya sebagai sebuah model teoritis yang sah dan aplikatif.

Kedua, studi eko-teologi Islam di Indonesia masih memerlukan pengembangan yang lebih sistematis dan mendalam. Penelitian-penelitian lanjutan perlu dilakukan untuk memetakan bagaimana konsep-konsep teologis Islam seperti amanah, khalifah, mīzān, dan larangan berbuat fasād (kerusakan) diartikulasikan secara berbeda-beda dalam berbagai konteks ekologis dan budaya lokal nusantara. Dengan demikian, dapat dibangun sebuah bangunan pengetahuan eko-teologi Islam yang benar-benar berakar pada realitas empiris masyarakat Muslim Indonesia, bukan sekadar adopsi konsep atau teori dari literatur eko-teologi Barat atau Timur Tengah yang mungkin tidak sepenuhnya relevan dengan konteks lokal.

Ketiga, para akademisi di bidang ilmu lingkungan, antropologi, sosiologi, dan studi pembangunan perlu lebih serius menempatkan epistemologi lokal sebagai sumber pengetahuan yang setara dan legitimate dalam membangun teori, bukan sekadar sebagai objek studi atau data pelengkap. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa masyarakat Lampung Pesisir Krui telah menjaga dan terus hidupkan prinsip-prinsip pembangunan berkelanjutan jauh sebelum terminologi tersebut lahir dalam wacana global. Karena itu diperlukan pergeseran epistemologis dalam praktik ilmu pengetahuan akademik yang lebih berani mengakui validitas dan kontribusi ilmu pengetahuan tentang lingkungan lokal (local ecological knowledge) sebagai epistemic wealth yang dapat mengoreksi dan memperkaya paradigma pembangunan modern yang sering bersifat reduktif dan eksploitatif.

Keempat, penelitian lintas disiplin yang mempertemukan studi agama, ekologi, antropologi budaya, dan ilmu pembangunan perlu didorong secara lebih intensif. Kompleksitas fenomena Repong Damar menunjukkan bahwa tidak ada satu disiplin ilmu yang mampu menjelaskannya secara memadai. Pendekatan interdisipliner atau

bahkan transdisipliner yang menempatkan dialog antara berbagai tradisi keilmuan sebagai metodologi utama menjadi kebutuhan akademik yang mendesak, khususnya dalam menghadapi persoalan krisis ekologi yang semakin kompleks dan multidimensional.

Kelima, metodologi penelitian dalam agama studi kearifan lokal berparadigma keberlanjutan tauhidi (teologis) perlu terus dikembangkan agar lebih mampu menangkap dimensi-dimensi yang bersifat internal-personal, ritual, dan simbolik yang sering luput dari instrumen penelitian positivistik konvensional. Pendekatan etnografi mendalam, fenomenologi, dan hermeneutika budaya perlu diperkuat sebagai metodologi yang sah dan produktif dalam menghasilkan pengetahuan tentang hubungan agama, budaya, dan lingkungan hidup. Dalam konteks ini, penelitian lanjutan tentang tradisi Repong Damar juga perlu mencakup dimensi-dimensi yang belum terjangkau dalam penelitian ini, seperti dinamika perubahan nilai pada generasi muda, tekanan modernisasi dan pasar terhadap sistem adat, serta peran perempuan dalam reproduksi pengetahuan ekologis lokal.

Keenam, temuan penelitian ini juga membuka ruang bagi pengembangan kurikulum dan materi pendidikan tinggi yang mengintegrasikan nilai-nilai eko-teologi dan kearifan lokal ke dalam program studi pembangunan, lingkungan hidup, dan studi agama.

- 5.2.2. Pada tataran implementatif, penelitian ini menghasilkan sejumlah rekomendasi yang ditujukan kepada berbagai pemangku kepentingan, mulai dari pemerintah, lembaga adat, komunitas lokal, hingga organisasi masyarakat sipil dan lembaga keagamaan. Pemerintah Kabupaten Pesisir Barat dan Provinsi Lampung perlu secara serius mengintegrasikan sistem pengelolaan Repong Damar berbasis adat dan nilai agama ke dalam kebijakan pembangunan daerah, tata ruang, dan pengelolaan kawasan hutan. Pengakuan formal terhadap norma-

norma adat yang selama ini mengatur Repong Damar melalui instrumen hukum daerah seperti Peraturan Daerah atau Surat Keputusan Bupati tentang perlindungan kearifan lokal akan memberikan kepastian hukum sekaligus memperkuat legitimasi institusi adat yang telah terbukti efektif menjaga kelestarian ekologis. Pengakuan ini bukan sekadar formalitas administratif, melainkan bentuk keadilan epistemik yang mengakui kontribusi nyata masyarakat lokal terhadap konservasi lingkungan.

Kementerian Lingkungan Hidup, Kementerian kehutanan bersama Kementerian Agama perlu mengembangkan program kolaboratif yang secara eksplisit mengintegrasikan nilai-nilai eko-teologi Islam ke dalam agenda perlindungan hutan dan pembangunan berkelanjutan nasional. Pengalaman Repong Damar menunjukkan bahwa pendekatan berbasis nilai agama dan budaya lokal jauh lebih efektif dan berkelanjutan dibandingkan pendekatan teknis-administratif semata dalam mendorong konservasi sumber daya alam. Program-program penyuluhan kehutanan, pengelolaan daerah aliran sungai, dan mitigasi perubahan iklim akan memperoleh daya ikat yang lebih kuat apabila disampaikan dalam bahasa nilai dan etika yang relevan dengan kosmologi moral masyarakat setempat.

Lembaga adat masyarakat Krui perlu didukung untuk melakukan kodifikasi dan dokumentasi sistematis terhadap norma-norma adat, pengetahuan teknis, dan nilai-nilai ekologis yang selama ini hidup dalam tradisi lisan dan praktik keseharian. Dokumentasi ini penting bukan untuk mengubah sifat adat yang hidup dan adaptif, melainkan untuk memastikan bahwa pengetahuan lokal tersebut tidak hilang akibat perubahan sosial yang cepat dan tekanan modernisasi yang semakin intensif. Dokumentasi dapat berbentuk arsip desa, modul pendidikan berbasis kearifan lokal, atau platform digital yang dapat diakses oleh generasi muda sebagai sarana regenerasi nilai.

Para tokoh agama, ulama, dan tokoh masyarakat di wilayah Krui atau di Pesisir Barat perlu memperkuat peran mereka sebagai agen moral-ekologis yang secara konsisten menyuarakan nilai-nilai eko-teologi dalam khutbah, pengajian, dan forum-forum keagamaan. Narasi tentang amanah, khalifah, dan larangan fasād perlu terus diperkuat dan diredesain relevansinya dalam konteks tantangan lingkungan yang dihadapi masyarakat saat ini, termasuk ancaman konversi lahan, perubahan iklim, dan tekanan ekonomi yang mendorong eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan. Majelis Ulama Indonesia (MUI) khususnya di tingkat daerah, dapat memainkan peran strategis dalam memproduksi fatwa atau panduan keagamaan yang secara eksplisit mengaitkan kewajiban keagamaan dengan tanggung jawab ekologis dalam konteks pengelolaan Repong Damar.

Pendidikan berbasis kearifan lokal yang mengajarkan hubungan antara agama, budaya, dan lingkungan hidup sejak dini akan menjadi investasi terpenting bagi keberlanjutan tradisi Repong Damar dalam menghadapi generasi yang tumbuh dalam arus globalisasi dan modernisasi yang semakin deras. Keterlibatan aktif generasi muda dalam kegiatan pengelolaan Repong, sebagaimana diwariskan secara turun-temurun, perlu terus difasilitasi dan didorong melalui program-program pendidikan non-formal dan pemberdayaan pemuda berbasis budaya lokal.

Terakhir, pemerintah dan lembaga internasional yang bergerak di bidang konservasi dan pembangunan berkelanjutan perlu menjadikan Repong Damar sebagai model rujukan dalam pengembangan kebijakan pengelolaan hutan berbasis komunitas di tingkat nasional dan regional. Keberhasilan masyarakat Krui dalam mempertahankan sistem agroforestri yang menyerupai hutan alam selama berabad-abad melalui integrasi nilai agama dan kearifan lokal merupakan bukti empiris yang kuat bahwa keberlanjutan ekologis paling tahan uji

ketika ditopang oleh komitmen moral komunitas yang berakar pada identitas budaya dan keyakinan religius. Replikasi model ini di wilayah-wilayah lain tentu tidak dapat dilakukan secara mekanis, tetapi prinsip-prinsip dasarnya, yaitu integrasi nilai agama, penguatan institusi adat, dan pengakuan terhadap epistemologi lokal, sangat relevan untuk diadaptasi dalam berbagai konteks sosial-ekologis yang berbeda di seluruh nusantara.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Karim, Pangulu, *Interrelasi Agama dan Budaya*, Nizhamiyah, Vol. VI, No.2, Juli – Desember 2016,
users/wWndows/Downloads/Interrelasi%20Agama%20dan%20Budaya,
%20Pangulu%20Abdul%20Karim.pdf
- Abdelzاهر, D. M., Kotb, A., & Helfaya, A. (2019). Eco-Islam: Beyond the principles of why and what, and into the principles of how. *Journal of Business Ethics*, 155, 623–643.
- Abdul Quddus, *Green Religion: Konservasi Alam Berbasis Spiritualitas Islam*, (Mataram, Penerbit Sanabil, 2020).
- Adian, Donny Gahral. 2001, *Matinya Metafisika Barat*, Jakarta: Komunitas Bambu.
- Agrawal, A. (2005). *Environmentality: Technologies of government and the making of subjects*. Duke University Press.
- Albert, M. J. (2020). Capitalism and Earth system governance: An ecological Marxist approach. *Global Environmental Politics*, 20(2), 37–57.
https://doi.org/10.1162/glep_a_00546
- Aldrich, D. P., & Meyer, M. A. (2015). Social capital and community resilience. *American Behavioral Scientist*, 59(2), 254-269.
- Alit, I. W., Wiguna, A., Lansing, J. S., & Adnyana, O. (2002). The Contribution of Rice Farming on Nitrogen Enrichment in Yeh Sungai Watershed , Tabanan Bali The Implementation of Agricultural Intensification Program is Inseparable with the Role of Agriculture Horticulture Technology , such as : (1) fertilizer management. April 2001, 95–106.
- Al-Qardawi, Y. (2001). *Ri'āyat al-bī'ah fī al-sharī'ah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dar al-Shuruq.
- Aldrich, D. P., & Meyer, M. A. (2015). Social capital and community resilience. *American Behavioral Scientist*, 59(2), 254-269.
- Ary Widiyanto. (2013). *Agroforestry Dan Peranannya Dalam Mempertahankan Fungsi Hidrologi Dan Konservasi*. ResearchGate, 1–13(December 2013), 1–27. <https://www.researchgate.net/publication/300142098>
- Auer, A., Von Below, J., Nahuelhual, L., Mastrangelo, M., Gonzalez, A., Gluch, M., Vallejos, M., Staiano, L., Laterra, P., & Paruelo, J. (2020). The role of social capital and collective actions in natural capital conservation and management. *Environmental Science and Policy*, 107(December 2019), 168–178. <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2020.02.024>

- Azwardi, *Ekonomi Sumberdaya Alam dan Lingkungan*, (Kalimanta, ITK Press, 2022)
- Badan Pusat Statistik Indonesia. (2020). *Statistik Lingkungan Hidup Indonesia*. Badan Pusat Statistik, 256.
- Balanzó-Guzmán, A., & Ramos-Mejía, M. (2023). Towards epistemic diversity in sustainability transitions: An exploration of hybrid socio-technical systems. *Sustainability Science*, 18, 2741–2757. <https://doi.org/10.1007/s11625-023-01370-9>
- Banerjee, S. B., & Arjaliès, D.-L. (2021). Celebrating the end of enlightenment: Organization theory in the age of the Anthropocene and Gaia (and why neither is the solution to our ecological crisis). *Organization Theory*, 2(4), 1–28. <https://doi.org/10.1177/26317877211036714>
- Barbier, E. B. (2016). Sustainability and development. *Annual Review of Resource Economics*, 8(1), 261–280. <https://doi.org/10.1146/annurev-resource-100815-095227>
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1990). *Tafsir sosial atas kenyataan: Risalah tentang sosiologi pengetahuan* (H. Basari, Penerjemah). LP3ES. (Karya asli diterbitkan 1966)
- Berkes, F. (1999). *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Taylor & Francis. <https://www.routledge.com/Sacred-Ecology-Traditional-Ecological-Knowledge-and-Resource-Management/Berkes/p/book/9780415283878>
- Burr, V. (2015). *Social constructionism* (3rd ed.). Routledge.
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27–40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Bsoul, L., Omer, A., Kucukalic, L., & Archbold, R. H. (2022). Islam's perspective on environmental sustainability: A conceptual analysis. *Social Sciences*, 11(6), 228. <https://doi.org/10.3390/socsci11060228>
- Budidarsono, S., Arifatmi, B., de Foresta, H., & Tomich, T. P. (2000). *Damar agroforest establishment and sources of livelihood: A profitability assessment of damar agroforest system in Krui, Lampung, Sumatra, Indonesia*. International Centre for Research in Agroforestry.

- Chamala, S. (1990). Social and environmental impacts of modernization of agriculture in developing countries. *Environmental Impact Assessment Review*, 10(1–2), 219–231. [https://doi.org/10.1016/0195-9255\(90\)90021-Q](https://doi.org/10.1016/0195-9255(90)90021-Q)
- Chan, K. M. A., Balvanera, P., Benessaiah, K., Chapman, M., Díaz, S., Gómez-Baggethun, E., Gould, R., Hannahs, N., Jax, K., Klain, S., Luck, G. W., Martín-López, B., Muraca, B., Norton, B., Ott, K., Pascual, U., Satterfield, T., Tadaki, M., Taggart, J., & Turner, N. (2016). Why protect nature? Rethinking values and the environment. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113(6), 1462–1465. <https://doi.org/10.1073/pnas.1525002113>
- Chirzin, M. (2003). *Islam dan lingkungan hidup*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Colding, J., & Folke, C. (2003). Social institutions in ecosystem management and biodiversity conservation. *Tropical Ecology*, 44(1), 25–41. https://www.researchgate.net/profile/Thomas-Elmqvist/publication/239832504_Social_institutions_in_ecosystem_management_and_biodiversity_conservation/links/0c960528c56e9d1e5a000000/Social-institutions-in-ecosystem-management-and-biodiversity-conservation.pdf
- Conrad, J. (2010). *The Discourse on Sustainable Development : How Political and Scientific Codes Go along with Each Other*.
- Creswell, J. W. (2009). John W. Creswell's Research Design 3rd Ed. In *Research Design 3rd Ed.* <https://www.worldcat.org/title/research-design-qualitative-quantitative-and-mixed-methods-approaches/oclc/269313109>
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches (3rd ed.)*. SAGE Publications. [https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-inquiry-and-research-Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. \(2011\). The SAGE Handbook of Qualitative Research \(4th ed.\). SAGE Publications.design/book246896](https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-inquiry-and-research-Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2011). The SAGE Handbook of Qualitative Research (4th ed.). SAGE Publications.design/book246896)
- Crotty, M. (1998). *The foundations of social research: Meaning and perspective in the research process*. SAGE Publications.
- de Foresta, H., & Michon, G. (1997). The agroforest alternative to Imperata grasslands: When smallholder agriculture and forestry reach sustainability. *Agroforestry Systems*, 36(1–3), 105–120. <https://doi.org/10.1007/BF00142878>
- Díaz, S., Pascual, U., Stenseke, M., Martín-López, B., Watson, R. T., Molnár, Z., Hill, R., Chan, K. M. A., Baste, I. A., Brauman, K. A., Polasky, S., Church, A., Lonsdale, M., Larigauderie, A., Leadley, P. W., van Oudenhoven, A.

- P. E., van der Plaat, F., Schröter, M., Lavorel, S., ... Shirayama, Y. (2018). Assessing nature's contributions to people. *Science*, 359(6373), 270–272. <https://doi.org/10.1126/science.aap8826>
- de Foresta, H., Kusworo, A., Michon, G., & Djatmiko, W. A. (2000). Ketika kebun berupa hutan: Agroforest khas Indonesia sebuah sumbangan masyarakat. ICRAF. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers20-12/010050618.pdf
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2011). *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (4th ed.). SAGE Publications.
- Durkheim, É. (1982). *The rules of sociological method* (S. Lukes, Ed.; W. D. Halls, Trans.). Free Press. (Karya asli diterbitkan 1895)
- Digdowiseiso, K. (2019). Teori Pembangunan Daerah. In Universitas Terbuka. <http://repository.unas.ac.id/652/1/Buku> Teori Pembangunan.pdf%0Ahttp://repository.ut.ac.id/4601/
- Dyah Gyanawati, N. (2016). Kearifan Lokal Dalam Pelestarian Hutan Mangrove Melalui Community Development. *Bina Hukum Lingkungan*, 1(1), 59–74. <https://doi.org/10.24970/jbhl.v1n1.5>
- Emil Salim, Pembangunan Berkelanjutan, chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://madaniberkelanjutan.id/wp-content/uploads/2023/07/Emil-Salim.pdf,
- Erman, E., & Wakhidah, N. (2024). Connecting Students to Local Wisdom to Learn Science for Sustainable Development Goals: A Conceptual Framework. *KnE Social Sciences*, 2024, 1364–1374. <https://doi.org/10.18502/kss.v9i13.16076>
- Escobar, A. (2015). Degrowth, postdevelopment, and transitions: A preliminary conversation. *Sustainability Science*, 10(3), 451–462. <https://doi.org/10.1007/s11625-015-0297-5>
- Fa, J. E., Watson, J. E., Leiper, I., Potapov, P., Evans, T. D., Burgess, N. D., Molnár, Z., Fernández-Llamazares, Á., Duncan, T., Wang, S., Austin, B. J., Jonas, H., Robinson, C. J., Malmer, P., Zander, K. K., Jackson, M. V., Ellis, E., Brondizio, E. S., & Garnett, S. T. (2020). Importance of Indigenous Peoples' lands for the conservation of Intact Forest Landscapes. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 18(3), 135–140. <https://doi.org/10.1002/fee.2148>
- Fajarini, U. (2014). Peran Kearifan Lokal bagi Pendidikan Karakter. *Sosiodidaktika*, 1(2), 123–130.

- Fauzi, A., & Buchori, I. (2019). Peran modal sosial dalam pengelolaan sumber daya pesisir berkelanjutan. *Jurnal Pembangunan Wilayah & Kota*, 15(3), 234-247.
- Fernández-Llamazares, Á., & Lepofsky, D. (2021). Scientists' warning to humanity on threats to Indigenous and local knowledge systems. *Journal of Ethnobiology*, 41(2), 144–169. <https://doi.org/10.2993/0278-0771-41.2.144>
- Fitria, R., & Wijaya, K. (2022). Bridging social capital dan pembangunan ekonomi lokal di pedesaan Indonesia. *Jurnal Ekonomi Pembangunan*, 20(1), 45-62.
- Folke, C. (2006). Resilience: The emergence of a perspective for social–ecological systems analyses. *Global Environmental Change*, 16(3), 253–267. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2006.04.002>
- Foresta, H. de, Kusworo, A., Michon, G., & Djatmiko, W. (2000). Ketika kebun berupa hutan agroforest khas indonesia sumbangan masyarakat bagi pembangunan berkelanjutan. In *International Centre for Research in Agroforestry*.
- Folke, C. (2006). Resilience: The emergence of a perspective for social–ecological systems analyses. *Global Environmental Change*, 16(3), 253–267. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2006.04.002>
- Foltz, R. C., Denny, F. M., & Baharuddin, A. H. (Eds.). (2003). *Islam and ecology: A bestowed trust*. Harvard University Press.
- Garnett, S. T., Burgess, N. D., Fa, J. E., Fernández-Llamazares, Á., Molnár, Z., Robinson, C. J., Watson, J. E. M., Zander, K. K., Austin, B., Brondizio, E. S., Collier, N. F., Duncan, T., Ellis, E., Geyle, H., Jackson, M. V., Jonas, H., Malmer, P., McGowan, B., Sivongxay, A., & Leiper, I. (2018). A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. *Nature Sustainability*, 1(7), 369-374. <https://doi.org/10.1038/s41893-018-0100-6>
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.
- Hapsari, D. P., & Imron, M. A. (2021). Modal sosial dalam pengelolaan hutan berbasis masyarakat. *Jurnal Ilmu Kehutanan*, 15(2), 156-170.
- Haidar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern (Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajaran, 1999)*.
- Hannigan, J. (2014). *Environmental sociology (3rd ed.)*. Routledge.
- Harianto, S. P., Dewi, B. S., & Rusita. (2020). *Dinamika Vegetasi di Repong Damar. Seminar Nasional Konservasi*, 1.

- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I (Cet. V; Jakarta: Universitas Indonesia (UI-Press), 2001).*
- Haryanto, H. C. (2017). *Apa Manfaat Dari Agama? (Studi Pada Masyarakat Beragama Islam Di Jakarta).* *Insight: Jurnal Ilmiah Psikologi*, 18(1), 19. <https://doi.org/10.26486/psikologi.v18i1.346>
- Hermansyah, Tantan. 2003. *Hubungan dan Refleksi Teologi Terhadap Kehidupan Sosial Masyarakat Pesantren Pedesaan Kampung Garogol Garut.* Thesis tidak dipublikasikan. Bogor: IPB
- Hermanto Suaib, *Suku Moi: Nilai-Nilai Kearifan Local dan Modal Social dalam Pemberdayaan Masyarakat, (An Image, 2017),*
- Henri, H., Hakim, L., & Batoro, J. (2018). *Kearifan Lokal Masyarakat sebagai Upaya Konservasi Hutan Pelawan di Kabupaten Bangka Tengah, Bangka Belitung.* *Jurnal Ilmu Lingkungan*, 16(1), 49.
- Hidayat, R. (2019). *Konsep modal sosial: Perspektif Bourdieu dan Putnam.* *Jurnal Sosiologi Reflektif*, 13(2), 89-106.
- Iskandar, J. (2018). *Etnobiologi dan Keragaman Budaya di Indonesia.* Bandung: Umbara.
- Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. (2022). *Methodological assessment report on the diverse values and valuation of nature.* IPBES Secretariat.
- Istiawati, N. F. (2016). *Nilai-Nilai Kearifan Ekologis Masyarakat Adat Krui Sebagai Alternatif Sumber Belajar Ips Sd-Smp Di Pesisir Barat Lampung.* *Konstruktivisme: Jurnal Pendidikan & Pembelajaran*, 8(2), 173–186. <https://doi.org/10.30957/konstruk.v8i2.48>
- Istiawati, N. F., & Salsabilla, A. (2020). *Eksplorasi Budaya Repong Damar Dalam Ranah Geografi Perilaku (Studi Fenomenologi Pada Masyarakat Krui).* *Jurnal Penelitian Geografi*, 8(1), 15–27.
- Istiawati, N. F., Susilo, S., Budijanto, Nyoman Ruja, I., & Widodo, S. (2020). *Construction of Krui Community Knowledge on Repong Damar Culture in Lampung's West Coast.* *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, 412(1). <https://doi.org/10.1088/1755-1315/412/1/012005>
- Izzi Dien, M. (1990). *Islamic environmental ethics, law and society.* London: Grey Seal.
- Izz al-Din, M. (2000). *The environmental dimensions of Islam.* Lutterworth Press.

- Jenkins, W., Tucker, M. E., & Grim, J. (2018). *Routledge handbook of religion and ecology*. Routledge.
- Juniarti, Afandhi, A., & Leksono, A. S. (2016). Kearifan lokal masyarakat dalam konservasi air dan tanah. *Jurnal Pembangunan dan Alam Lestari*, 7(2), 89-98.
- Juniarti, S. R., Am, I., & Yani, A. (2016). Kearifan Lokal Masyarakat dalam Menjaga Kelestarian Hutan Adat Tawang Panyai di Desa Tapang Semadak kecamatan sekadau hilir kabupaten sekadau Community Local Wisdom For Preserve Customary Forest Of Tawang Panyai In The Village Of Tapang Semadak At The Sub. 4(3), 387–393.
- Kusters, K., Achdiawan, R., Belcher, B., & Pérez, M. R. (2007). Balancing development and conservation? An assessment of livelihood and environmental outcomes of nontimber forest product trade in Asia, Africa, and Latin America. *Ecology and Society*, 12(2), 20. <http://www.ecologyandsociety.org/vol12/iss2/art20/>
- Kusters, K., de Foresta, H., Ekadinata, A., & van Noordwijk, M. (2007). Towards solutions for state vs. local community conflicts over forestland: The impact of formal recognition of user rights in Krui, Sumatra, Indonesia. *Human Ecology*, 35, 427–438. <https://doi.org/10.1007/s10745-006-9103-4>
- Khalid, F. (2010). *Islam and the environment. Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Khitam, H. (2016). Kontekstualisasi Teologi sebagai Basis Gerakan Ekologi. *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, 1(2), 143–164. <https://doi.org/10.22515/dinika.v1i2.62>
- Khitam, H. (2016). Teologi lingkungan dalam perspektif Islam. *Jurnal Studi Keislaman*, 10(2), 145–160.
- Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., & Acosta, A. (2019). *Pluriverse: A post-development dictionary*. Tulika Books.
- Kouam Arthur William, F. (2024). Interpretivism or Constructivism: Navigating Research Paradigms in Social Science Research. *International Journal of Research Publications*, 143(1). <https://doi.org/10.47119/ijrp1001431220246122>
- Kusumaningrum, D., & Prabowo, A. (2020). Linking social capital dan akses terhadap program pembangunan desa. *Jurnal Perencanaan Pembangunan*, 4(2), 178-193.

- Kusters, K., Achdiawan, R., Belcher, B., & Pérez, M. R. (2007). Balancing development and conservation? An assessment of livelihood and environmental outcomes of nontimber forest product trade in Asia, Africa, and Latin America. *Ecology and Society*, 12(2), 20. <http://www.ecologyandsociety.org/vol12/iss2/art20/>
- Kuswarno, E. (2006). Tradisi Fenomenologi pada Penelitian Komunikasi Kualitatif: Sebuah Pengalaman Akademis. *MediaTor: Jurnal Komunikasi*, 07(1), 47–58. <https://www.academia.edu/download/56034927/1218-2469-1-PB.pdf>
- Lexi J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, PT. Rosda Karya, Bandung, 2006.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic Inquiry*. SAGE Publications. <https://us.sagepub.com/en-us/nam/naturalistic-inquiry/book8421>
- Lubis, Z., Z., L. (1997). Repong Damar: Kajian tentang pengambilan keputusan dalam pengelolaan lahan hutan di Pesisir Krui, Lampung Barat., 62(20). <https://doi.org/10.17528/cifor/000080>
- Lubis, Z. (2012). Kearifan lokal Masyarakat Mandailing dalam Tata Kelola Sumberdaya Alam dan Lingkungan Sosial. Kementerian Pendidikan Dan Kebudayaan RI, 12.
- Maharaja Mahkota II Lampung. (2017). The history: Silsilah dan sejarah Krui Pesisir Barat Propinsi Lampung dimasa lalu dan masa kini. <https://www.maharajamahkotalampung.org/p/the-history.html>
- Makmur, E. (2015). Repong Damar bagi Masyarakat Pesisir di Kecamatan Karya Penggawa Kabupaten Pesisir Barat. [Skripsi]. Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Lampung. Digilib Unila. Diakses dari: digilib.unila.ac.id/7435.
- Marfai, M. A., & Hizbaron, D. R. (2011). Community-based disaster risk reduction in Indonesia. *Indonesian Journal of Geography*, 43(1), 1-16.
- Mazzocchi, F. (2020). A deeper meaning of sustainability: Insights from indigenous knowledge. *The Anthropocene Review*, 7(1), 57–75. <https://doi.org/10.1177/2053019619898888>
- Michon, G., & de Foresta, H. (1997). Agroforests: Pre-domestication of forest trees or true domestication of forest ecosystems? *Netherlands Journal of Agricultural Science*, 45(4), 451-462.
- Michon, G., de Foresta, H., Levang, P., & Verdeaux, F. (2007). Domestic forests: A new paradigm for integrating local communities' forestry into tropical

forest science. *Ecology and Society*, 12(2), Article 1.
<https://doi.org/10.5751/ES-02046-120201>

- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook* (3rd ed.). SAGE Publications.
<https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-data-analysis/book239534>
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook* (3rd ed.). SAGE Publications.
<https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-data-analysis/book239534>
- Moleong, L. J. (2019). *Metodologi Penelitian Kualitatif (Edisi Revisi)*. PT Remaja Rosdakarya.
- Muktafi. (2016). Islam Moderat dan Problem Isu Keislaman Kontemporer, *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 152(3),
jurnaluf.uinsa.ac.id/index.php/teosofi/article/view/244
- Munasinghe, M. (2009). Sustainable development in practice: Sustainomics methodology and applications. *Sustainable Development in Practice: Sustainomics Methodology and Applications*, February, 1–633.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511626777>
- Muthmainnah, L., Mustansyir, R., & Tjahyadi, S. (2020). Kapitalisme, Krisis Ekologi, dan Keadilan Inter-Generasi: Analisis Kritis atas Problem Pengelolaan Lingkungan Hidup di Indonesia. *Mozaik Humaniora*, 20(1), 57. <https://doi.org/10.20473/mozaik.v20i1.15754>
- Najib, A. K., & Putawa, R. A. (n.d.). *Repong Damar as Model of Sustainable Urban Development (Issue ICoMSi 2024)*. Atlantis Press SARL.
<https://doi.org/10.2991/978-2-38476-406-8>
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature: The 1994 Cadbury lectures at the University of Birmingham*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195108231.001.0001>
- Nasr, S. H. (1997). *Man and nature: The spiritual crisis in modern man*. ABC International Group.
- Nasr, S. H. (2007). *Islam, science, Muslims, and technology*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Nerland, R., Hestad, D., Solbu, G., Hansen, K., & Nilsen, H. R. (2024). Relational visioning and the emerging future: Transforming towards a sustainable local society. *Futures*, 164, 103486.
<https://doi.org/10.1016/j.futures.2024.103486>

- North, D. C. (1990). *Institutions, institutional change and economic performance*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511808678>
- Novaczek, I., Harkes, I. H. T., Sopacua, J., & Tatuhey, M. D. D. (2001). An institutional analysis of sasi laut in Maluku, Indonesia. *ICLARM Technical Reports*, 59, 1-327.
- Nurdin, E. S., & Pramono, R. W. D. (2018). Tipologi modal sosial dan implikasinya terhadap pembangunan desa. *Jurnal Sosiologi Pedesaan*, 6(3), 201-215.
- Nursi, S. (2009). *Risale-i Nur collection*. Istanbul: Sözlür Publications.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511807763>
- Ostrom, E. (2009). A general framework for analyzing sustainability of social-ecological systems. *Science*, 325(5939), 419–422.
<https://doi.org/10.1126/science.1172133>
- Patton, M. Q. (2015). *Qualitative Research & Evaluation Methods* (4th ed.). SAGE Publications. <https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-research-evaluation-methods/book232962>
- Pearce, D., Markandya, A., & Barbier, E. B. (1989). *Blueprint for a green economy*. Earthscan Publications.
- Porter-Bolland, L., Ellis, E. A., Guariguata, M. R., Ruiz-Mallén, I., Negrete-Yankelevich, S., & Reyes-García, V. (2012). Community managed forests and forest protected areas: An assessment of their conservation effectiveness across the tropics. *Forest Ecology and Management*, 268, 6-17. <https://doi.org/10.1016/j.foreco.2011.05.034>
- Prawoto, N., & Basuki, A. T. (2020). Modal sosial dan pengentasan kemiskinan: Studi kasus di Jawa Tengah. *Jurnal Ekonomi dan Bisnis*, 23(1), 67-84.
- Pretty, J. (2011). Interdisciplinary progress in approaches to address social-ecological and ecocultural systems. *Environmental Conservation*, 38(2), 127–139.
[https://repository.essex.ac.uk/897/1/Env%20Cons%202011%20\(Pretty\).pdf](https://repository.essex.ac.uk/897/1/Env%20Cons%202011%20(Pretty).pdf)
- Purwanti, R. (2019). Pengelolaan hutan berbasis kearifan lokal di Indonesia. *Jurnal Manajemen Hutan Tropika*, 25(1), 31-43.

- Putnam, R. D., & Interview, A. (2009). *Bowling Alone : America ' s Declining Social Capital Whatever Happened to Civic Engagement ?* 1(1995), 1–9.
- Qardhawi, Y. (2001). *Ri'ayat al-bi'ah fi al-shari'ah al-Islamiyyah*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Quddus, A. (2020). Teologi Islam dan isu-isu kontemporer. *Jurnal Pemikiran Islam*, 15(1), 1–18.
- Rahayu, S., Widayati, A., Heryansyah, A., & Hendrati, R. L. (2018). Sistem agroforestri tradisional Indonesia dan kontribusinya terhadap konservasi keanekaragaman hayati. *Jurnal Biodiversitas Indonesia*, 4(2), 112-125.
- Rachmayani, A. N. (2015). *Filsafat agama dan lingkungan hidup*. Jakarta: Prenadamedia Group.
- Reed, M. S., Evely, A. C., Cundill, G., Fazey, I., Glass, J., Laing, A., Newig, J., Parrish, B., Prell, C., Raymond, C., & Stringer, L. C. (2010). What is social learning? *Ecology and Society*, 15(4), 1. <https://doi.org/10.5751/ES-03564-150401>
- Riechers, M., Pearson, J., Diaz-Cruz, N., Ortiz-Przychodzka, S., et al. (2025). Interplays between relational and instrumental values: Insights from research experiences on human–nature relations. *Sustainability Science*, 20, 287–298. <https://doi.org/10.1007/s11625-024-01559-6>
- Rights and Resources Initiative. (2018). *At a crossroads: Consequential trends in recognition of community-based forest tenure from 2002-2017*. RRI.
- Riza Zahriyal Falah, “Membentuk Kesalehan Individual dan Sosial Melalui
- Sirait, M. N., Cahyaningsih, N., Budidarsono, S., Suyanto, & Sardi. (2005). Facilitating agroforestry development through land and tree tenure reforms in Indonesia. ICRAF/CIFOR. <https://www.cifor-icraf.org/publications/downloads/Publications/PDFS/WP14117.pdf>
- Raworth, K. (2017). *Doughnut economics: Seven ways to think like a 21st-century economist*. Chelsea Green Publishing.
- Robbins, P. (2012). *Political ecology: A critical introduction* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Rora-Jonsson, S. (2022). The sustainable development goals: A universalist promise for the future. *Futures*, 146, 103087. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2022.103087>
- Rubin, H. J., & Rubin, I. S. (2011). *Qualitative Interviewing: The Art of Hearing Data* (3rd ed.). SAGE Publications.

- Sachs, J. D. (2015). *The age of sustainable development*. Columbia University Press. <https://www.researchgate.net/publication/283003862>
- Salim, E. (2010). Emil Salim dan Pembangunan Berkelanjutan. In *Kemitraan Partnersip dan Internasional NGO Forum on Indonesia Development (INFID)* (Issue November 2020).
https://www.researchgate.net/publication/256007402_Emil_Salim_Dan_Pembangunan_Berkelanjutan/link/5f8e44d792851c933f58c651/download
- Saniotis, A. (2012). Muslims and ecology: Fostering Islamic environmental ethics. *Contemporary Islam*, 6, 155–171.
- Santoso, T. (2020). Memahami Modal Sosial. In *Memahami Modal Sosial*. <http://repository.petra.ac.id/18928/>
- Sardar, Z. (2006). *Islam, postmodernism and other futures*. London: Pluto Press
- Shao, Q., et al. (2025). Sustainability evaluation of the doughnut economics: A bibliometric analysis. *Earth's Future*, 13(4), e2024EF004638. <https://doi.org/10.1029/2024EF004638>
- Siahaan, N. H. T. (2007). *Hukum lingkungan dan ekologi pembangunan* (2nd ed.). Erlangga.
- Siddiq, Moh., Etnografi sebagai Teori dan Metode, *Jurnal Kordinat*, Vol. VIII/2019, <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/kordinat/article/view/11471/5781>
- Sirait, M. N., Cahyaningsih, N., Budidarsono, S., Suyanto, & Sardi. (2005). Facilitating agroforestry development through land and tree tenure reforms in Indonesia. ICRAF/CIFOR. <https://www.cifor-icraf.org/publications/downloads/Publications/PDFS/WP14117.pdf>
- Soemarwoto, O. (2004). *Ekologi, lingkungan hidup dan pembangunan*. Jakarta: Djambatan
- Spradley, J. P. (1980). *Participant Observation*. Holt, Rinehart and Winston. <https://archive.org/details/participantobser00spra>
- Spradley, James., *Metode Etnografi (terjemahan)*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 2006).
- Stein, S., Ahenakew, C., Valley, W., Sherpa, P. Y., Crowson, E., Robin, T., Mendes, W., & Evans, S. (2024). Toward more ethical engagements between Western and Indigenous sciences. *FACETS*, 9. <https://doi.org/10.1139/facets-2023-0071>

- Stern, N. (2007). *The economics of climate change: The Stern Review*. Cambridge University Press. <https://www.lse.ac.uk/granthaminstitute/publication/the-economics-of-climate-change-the-stern-review/>
- Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, CV Alfabeta, Bandung, 2005.
- Sujatini, S. (2018). Keberlanjutan Ekologis: Proses Pembangunan Kawasan Hunian Sebagai Sustainable Development Goals (SDGS). *IKRA-ITH TEKNOLOGI : Jurnal Sains & Teknologi*, 2(2), 27–37.
- Sukomardojo, T., Tabran, M., Al Muhtadin, M., Gymnastiar, I. A., & Pasongli, H. (2023). Mendorong Perilaku Konservasi Lingkungan di Komunitas Pesisir: Pelajaran dari Inisiatif Berbasis Masyarakat. *Jurnal Abdimas Peradaban*, 4(2), 22–31. <https://doi.org/10.54783/ap.v4i2.25>
- Sujatini, S. (2018). Keberlanjutan Ekologis: Proses Pembangunan Kawasan Hunian Sebagai Sustainable Development Goals (SDGS). *IKRA-ITH TEKNOLOGI : Jurnal Sains & Teknologi*, 2(2), 27–37.
- Tualeka Nur dan Wahid Muhammad, *Teologi Lingkungan Hidup Perspektif Islam*, Jurnal Progresiva, chrome extension://efaidnbmnbbnqpcajpcglclefindmkaj/https://media.neliti.com/media/publications/162066-ID-none.pdf
- Turner, N. J., Cuerrier, A., & Joseph, L. (2022). Well grounded: Indigenous Peoples' knowledge, ethnobiology and sustainability. *People and Nature*, 4(3), 601–616. <https://besjournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdfdirect/10.1002/pan3.10321>
- United Nations. (2015). *Transforming our world: The 2030 Agenda for United Nations Environment Programme*. (2011). *Towards a green economy: Pathways to sustainable development and poverty eradication*. UNEP. https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/126GER_synthesis_en.pdf
- United Nations Environment Programme. (2011). *Towards a green economy: Pathways to sustainable development and poverty eradication*. UNEP. https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/126GER_synthesis_en.pdf
- Urzedo, D., & Robinson, C. J. (2023). Decolonizing ecosystem valuation to sustain Indigenous worldviews. *Environmental Science & Policy*, 150, 103580. <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2023.103580>
- Verschuuren, B., Wild, R., McNeely, J., & Oviedo, G. (2010). *Sacred natural sites: Conserving nature and culture*. Earthscan.

- Waldmüller, J., Yap, M., & Watene, K. (2022). Remaking the Sustainable Development Goals: Relational Indigenous epistemologies. *Policy and Society*, 41(4), 471–485. <https://doi.org/10.1093/polsoc/puac026>
- Wahid, M. (2011). Teologi lingkungan dalam Islam. *Jurnal Ilmu Sosial dan Keagamaan*, 5(1), 23–40.
- Walsh, P. P., Banerjee, A., & Murphy, E. (2022). The UN 2030 Agenda for Sustainable Development. *Sustainable Development Goals Series, Part F2740*, 1–12. https://doi.org/10.1007/978-3-031-07461-5_1
- West, S., Haider, L. J., Hertz, T., et al. (2024). Relational approaches to sustainability transformations: Walking together in a world of many worlds. *Ecosystems and People*, 20(1). <https://doi.org/10.1080/26395916.2024.2370539>
- Wijaya, B. S., Feni Fitriani Putri Rozi, Sarach Respilia Sukma, & Kamilia Nadirah. (2024). Degradasi Lingkungan Dan Pembangunan Berkelanjutan: Efektivitas Kerja Sama Unep Dan Asean Dalam Mengatasi Permasalahan Lingkungan Hidup Di Asia Tenggara. *Indonesian Journal of International Relations*, 8(2), 375–391. <https://doi.org/10.32787/ijir.v8i2.530>
- Wijaya, A., Kurniawan, B., & Santoso, D. (2024). Pembangunan dan kerusakan lingkungan: Perspektif kritis. *Jurnal Studi Pembangunan*, 18(1), 23-41.
- Wijayanto, N. (2002). Analisis Strategis Sistem Pengelolaan Repong Damar Di Pesisir Krui, Lampung Strategy Analysis on Management System of Repong Damar at Pesisir Krui, Lampung. *Artikel (Article) Trop. For. Manage. J. VIII*, 1(1), 39–49.
- Wondirad, A., Kebete, Y., & Li, Y. (2023). Traditional ecological knowledge and its role in biodiversity conservation: A systematic review. *Frontiers in Environmental Science*, 11, 1164900. <https://doi.org/10.3389/fenvs.2023.1164900>
- World Commission on Environment and Development. (1987). *Our common future*. Oxford University Press.
- World Commission on Environment and Development. (1987). *Our Common Future*. Oxford University Press. <http://www.ask-force.org/web/Sustainability/Brundtland-Our-Common-Future-1987-2008.pdf>