



Hadis Ekologis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*: Konstruksi Etika Lingkungan melalui Perspektif Sufisme Hijau

Khaerul Umam,^{1*} Chalimatus Sa'dijah,² Shahir Fikri bin Abdullah Rasid³

¹Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, ²Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta,

³Universitaz Sultan Azlan Shah Malaysia

Email: khaerulumam24@mhs.uinjkt.ac.id

**Corresponding author*

Article History: accepted: 2-6-2026; published: 30-6-2026

Abstract

The global ecological crisis is inseparable from an anthropocentric paradigm that reduces nature to an object of exploitation and obscures humanity's place within a sacred web of life. Addressing this crisis requires a critical re-examination of Islamic textual traditions, particularly *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, which contains teachings on tree planting, humane treatment of animals, and moderation in water use that may provide a textual foundation for Green Sufism. Against this backdrop, the study examines four ecological hadiths from *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* by relating them to four Sufi values (*tawḥīd*, *zuhd*, *mīzān*, and *khalīfah*) to formulate an Islamic environmental ethic. Adopting a qualitative library-research design, the analysis combines basic takhrīj, readings of classical commentaries, particularly *Fath al-Bārī*, and Sufi hermeneutics through an integrated exoteric-esoteric reading of thematically selected (*mawḍūʿī*) hadiths. Such an approach reveals a coherent Sufi-ecological ethos underlying teachings on tree planting, animal welfare, water conservation, and human stewardship. Nature emerges as *āyāt* Allah, resource use is framed by self-restraint; ecological relations are governed by balance (*mīzān*) and compassion (*raḥmah*); and human stewardship constitutes a divine trust (*amānah*). By establishing a direct conceptual link between Sufi values and *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, this study advances a hadith-based framework of Sufi environmental ethics. It highlights its implications for Islamic education, particularly in framing ecological stewardship as an integral dimension of worship. Green Sufism, therefore, rests on a substantial textual foundation within the hadith tradition rather than merely constituting a contemporary theoretical discourse.

Keywords: Green Sufism; Ecological Hadith; *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; Environmental Ethics; Tasawuf.

Abstrak

Krisis ekologis global tidak berdiri sendiri, melainkan bertaut dengan paradigma antroposentris yang mereduksi alam sebagai objek eksploitasi dan menggeser kesadaran akan kedudukan manusia dalam sistem kehidupan yang sakral. Krisis ini mendorong penelusuran ulang ke dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang memuat anjuran



menanam, larangan menyiksa hewan, dan ajakan untuk hemat air sebagai basis tekstual bagi sufisme hijau (*green sufism*). Penelitian ini menganalisis empat hadis ekologis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan mengorelasikannya dengan empat nilai sufistik, yaitu *tawḥīd*, *zuhd*, *mīzān*, dan *khalifah* untuk membangun kerangka etika lingkungan Islam. Dengan desain kualitatif berbasis kajian pustaka (*library research*), penelitian ini memadukan *takhrīj* sederhana, pembacaan syarah klasik (terutama *Fath al-Bārī*), dan hermeneutika sufistik (pembacaan eksoterik-esoterik) atas hadis yang dipilih secara tematik (*mawḍūʿī*). Hasil penelitian menunjukkan bahwa hadis anjuran menanam pohon, larangan menyiksa hewan, efisiensi penggunaan air, dan tanggung jawab kepemimpinan memuat kandungan sufistik-ekologis yang koheren, meliputi pemaknaan alam sebagai *āyāt* Allah, pengendalian diri atas sumber daya, keseimbangan (*mīzān*) dan kasih sayang (*rahmah*) terhadap makhluk, serta amanah kekhalifahan. Kebaruan penelitian ini terletak pada penautan langsung nilai sufistik dengan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yang menghasilkan konstruksi etika lingkungan sufistik berbasis hadis sekaligus berimplikasi pada pendidikan Islam yang menempatkan pemeliharaan alam sebagai bagian dari ibadah. Temuan ini menegaskan bahwa sufisme hijau memiliki akar tekstual yang kuat dalam tradisi hadis, bukan sekadar wacana teoretis semata.

Kata Kunci: Sufisme Hijau; Hadis Ekologis; *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; Etika Lingkungan; Tasawuf.

Pendahuluan

Peradaban modern berhadapan dengan rangkaian persoalan ekologis yang terus meluas, mulai dari pemanasan global, pencemaran lingkungan, deforestasi, hingga penyusutan keanekaragaman hayati. Fenomena-fenomena tersebut tidak berdiri sebagai gejala fisik yang berdiri sendiri, melainkan bertaut dengan cara pandang manusia dalam memposisikan diri terhadap alam. Akar persoalan ini kerap ditelusuri hingga ke paradigma antroposentris, cara pandang yang menempatkan manusia sebagai pusat dan alam semata-mata sebagai objek pemanfaatan tanpa batas, sehingga relasi manusia dengan lingkungan cenderung bersifat eksploitatif alih-alih harmonis. Bersamaan dengan itu, pemahaman mengenai kedudukan manusia sebagai bagian dari sistem kehidupan yang bersifat sakral turut mengalami pergeseran (Chittick, 2005; Kearns, 2020). Kondisi ini mendorong berbagai upaya penelusuran ulang terhadap sumber-sumber pengetahuan, termasuk tradisi keagamaan, sebagai jalan untuk memahami akar epistemologis relasi manusia dan alam secara lebih menyeluruh.

Dalam konteks tersebut, kajian keislaman turut menjadi salah satu ranah yang dilibatkan dalam penelusuran ulang tersebut, sebagaimana terlihat dari sejumlah pembacaan yang menautkan persoalan ekologis dengan gagasan mengenai kerusakan di bumi (*fasād fī al-arḍ*) dan keseimbangan yang termaktub dalam QS. al-Rūm [30]: 41. Pembacaan semacam ini menempatkan dimensi teologis, etis, dan spiritual sebagai bagian yang turut dipertimbangkan dalam wacana ekologi, di samping dimensi teknis yang lebih dahulu berkembang dalam kajian lingkungan. Dari titik inilah warisan profetik yang terekam dalam hadis memperoleh ruang untuk ditelusuri kembali,

mengingat hadis merekam sabda, perbuatan, dan ketetapan Nabi Muhammad saw. yang berpotensi memuat gagasan mengenai relasi manusia dengan alam.

Di antara kitab-kitab hadis yang memuat riwayat tersebut, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menempati kedudukan otoritatif karena ketatnya standar sanad dan matan yang diterapkan oleh Imam al-Bukhārī (w. 256 H). Di dalamnya terekam bukan hanya aspek ritual, melainkan juga sejumlah riwayat yang bersinggungan dengan relasi manusia dan alam, seperti anjuran menanam, larangan menyiksa hewan, sikap hemat dalam penggunaan air, serta tanggung jawab menjaga amanah (Budiman et al., 2024). Riwayat-riwayat tersebut berpotensi dibaca sebagai basis tekstual bagi sufisme hijau (*green Sufism*), yakni pembacaan kontemporer atas tasawuf yang menempatkan kesadaran ekologis sebagai bagian dari praktik spiritual dan memaknai alam sebagai manifestasi tanda-tanda Tuhan (*āyāt*) (Kalin, 2023). Kaitan antara riwayat-riwayat tersebut dengan kerangka sufisme hijau, bagaimanapun, belum ditemukan dalam bentuk pembacaan yang sistematis dalam literatur akademik yang tersedia.

Persoalan sufisme hijau dan ekoteologi Islam dalam literatur terdahulu sejauh ini dapat dikelompokkan ke dalam beberapa arus. Pertama, kajian berbasis pemikiran tokoh, terutama Seyyed Hossein Nasr, yang menempatkan sufisme ekologis sebagai jalan spiritual untuk membangun relasi sakral manusia-alam (Ammatina, 2020; Amril & Hadi, 2024). Kedua, kajian berorientasi pendidikan yang menekankan pentingnya nilai ruhani dalam menumbuhkan kesadaran lingkungan (Bensaid, 2023; Lutfauziah et al., 2022). Ketiga, kajian psiko-spiritual yang menonjolkan *zuhud*, zikir, dan tawakal sebagai fondasi hidup selaras dengan alam (Fahmi & Aswirna, 2025). Keempat, kajian berbasis kearifan lokal Indonesia, seperti praksis ekosufistik komunitas Ammatoa dan pesantren, serta narasi ekologi Islam dalam moderasi beragama (Irawan et al., 2022; Suprianto et al., 2023; Tahir et al., 2025). Keseluruhan literatur ini memang memperlihatkan kekayaan wacana, tetapi masih bertumpu pada pemikiran tokoh dan konsep umum. Sementara itu, belum ada kajian yang menjadikan hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai sumber primer yang dianalisis secara tekstual dengan *takhrīj* dan syarah untuk mengonstruksi etika lingkungan sufistik.

Berangkat dari kesenjangan tersebut, penelitian ini bertujuan menganalisis empat hadis ekologis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan mengorelasikannya secara sistematis dengan empat nilai sufistik: *tawḥīd* (kesatuan wujud), *zuhd* (pengendalian diri), *mīzān* (keseimbangan), dan *khalīfah* (tanggung jawab kekhilafahan) untuk merumuskan kerangka etika lingkungan Islam yang berakar pada teks hadis. Empat nilai ini dipilih secara konsisten sebagai kerangka analitis tunggal agar tidak terjadi ketidakselarasan konseptual antarbagian. Kontribusi teoretis yang ditawarkan bersifat ganda: bagi kajian Studi Hadis, penelitian ini menghadirkan pembacaan tematik-sufistik atas riwayat ekologis al-Bukhārī; sementara bagi ekoteologi Islam, ia menyediakan kerangka “etika lingkungan sufistik berbasis hadis”. Adapun implikasinya bagi pendidikan Islam diposisikan sebagai turunan, bukan objek utama kajian.

Secara metodologis, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis kajian pustaka (*library research*) (Sugiyono, 2016). Empat hadis dipilih melalui penelusuran tematik (*mawḍūʿī*) atas tema-tema ekologis di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yakni bertani/menanam, perlakuan terhadap hewan, penggunaan air, dan tanggung

jawab kepemimpinan; pemilihannya diverifikasi melalui rujukan silang pada kitab hadis dan syarah, terutama *Fatḥ al-Bārī* karya Ibn Hajar al-‘Asqalānī. Analisis dilakukan dalam tiga langkah: pertama, penyajian teks dan penelusuran sumber (*takhrīj*) hadis; kedua, pembacaan makna lahiriah melalui syarah klasik; ketiga, interpretasi sufistik (esoterik) yang menautkan pesan hadis dengan nilai tasawuf (Mubin, 2020; Sa'dijah & Umam, 2026); dengan merujuk pada kerangka pemikiran al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, Seyyed Hossein Nasr, dan Ibrahim Özdemir. Karena seluruh hadis yang dianalisis telah tercantum dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, penelitian ini tidak melakukan kritik sanad secara mandiri, melainkan menerima kesahihannya sesuai standar al-Bukhārī dan memusatkan telaah pada dimensi *ma'nā* (makna) dan *dilālah* (implikasi etis) hadis.

Perlu digarisbawahi satu catatan epistemik. Sebagian kajian sufisme hijau mengaitkan kesadaran kosmik dengan gagasan *waḥdat al-wujūd*. Gagasan ini merupakan bagian dari perdebatan teologis panjang yang telah berlangsung sejak zaman Ibn Taimiyyah dan hingga kini belum diterima secara seragam di kalangan ulama serta tradisi keilmuan Islam. Karena itu, guna menghindari kesan panteistik, penelitian ini tidak mengadopsi *waḥdat al-wujūd* dalam makna penyatuan ontologis antara Tuhan dan alam semesta. Sebaliknya, pembahasan di sini dibatasi pada konsep *tajallī*, yakni penampakan tanda-tanda ketuhanan, serta pada gagasan *āyāt* sebagai tanda-tanda kebesaran-Nya yang termanifestasi di alam. Pembatasan ini dilakukan agar argumen yang dibangun tidak terjebak dalam perdebatan teologis yang kontroversial, sekaligus tetap konsisten dengan kerangka pemikiran Islam yang lebih luas dan dapat diterima secara akademik.

Hasil dan Pembahasan

Sufisme Hijau: Kerangka Konseptual

Sufisme hijau adalah pendekatan sufistik kontemporer yang menekankan relasi spiritual mendalam antara manusia, Tuhan, dan alam. Ia lahir sebagai respons atas krisis ekologis dengan cara merekonstruksi ajaran tasawuf klasik dari penyucian jiwa dan kedekatan dengan Tuhan ke dalam kesadaran dan praksis ekologis (Rahmi & Taufik, 2024). Praksisnya bukan sekadar wacana: di Indonesia, Pesantren Ath-Thaariq di Garut, misalnya, melatih santri berkebun dan memproduksi pupuk organik sebagai perwujudan tasawuf yang berdimensi ekologis (Irawan et al., 2022). Bagi kepentingan analisis ini, sufisme hijau tidak diuraikan sebagai daftar karakteristik yang berdiri sendiri, melainkan diringkas ke dalam empat nilai inti yang akan diuji keterkaitannya dengan hadis pada bagian berikutnya, yaitu *tawḥīd*, *zuhud*, *mīzān*, dan *khalīfah*.

Sufisme hijau memiliki sejumlah karakteristik utama yang membedakannya dari pendekatan spiritual lain dalam menyikapi isu-isu lingkungan. Karakteristik ini tidak hanya bersifat normatif-teologis, tetapi juga aplikatif dan kontekstual dalam ranah pendidikan, sosial, dan ekologis. Pertama, kesadaran kosmik. Kesadaran kosmik merupakan pandangan sufistik bahwa seluruh makhluk adalah bagian dari satu kesatuan kosmik yang berasal dari Tuhan Yang Maha Esa. Dalam konteks ini, manusia tidak berada di puncak hirarki sebagai penguasa, melainkan sebagai bagian integral dari jejaring kehidupan yang sakral. Pandangan ini diperkuat oleh konsep *waḥdat al-wujūd* (kesatuan eksistensi) yang banyak dianut dalam tarekat-tarekat sufistik, di mana

segala sesuatu dianggap sebagai manifestasi *tajallī* (penampakan) dari Tuhan. Dalam pendidikan lingkungan Islam, kesadaran kosmik ini membentuk paradigma bahwa kerusakan terhadap alam sama halnya dengan merusak ciptaan Tuhan. Kesadaran ini dapat ditanamkan melalui praktik spiritual seperti *tadabbur* alam dan dzikir ekologis dalam pembelajaran Islam kontemporer (Bakar, 2021).

Kedua, *zuhud* ekologis. Dalam tradisi sufisme, *zuhud* pada dasarnya dimaknai sebagai sikap melepaskan ketergantungan berlebihan terhadap dunia materi. Akan tetapi, ketika dielaborasi dalam kerangka sufisme hijau, konsep tersebut mengalami rekonstruksi makna menjadi landasan bagi pola hidup sederhana dan non-konsumtif, sekaligus menjadi instrumen pengendalian diri dalam menyikapi eksploitasi terhadap alam. *Zuhud* tidak lagi dipahami secara sempit sebagai penolakan terhadap dunia, melainkan berkembang menjadi wujud nyata resistensi spiritual atas gaya hidup materialistik dan eksploitatif yang menjadi akar persoalan krisis ekologis kontemporer. Secara praktis, nilai *zuhud* dapat diaktualisasikan melalui penerapan gaya hidup ramah lingkungan yang tercermin dalam pemanfaatan sumber daya alam secara efisien, pengelolaan limbah yang bertanggung jawab, serta upaya membangun kemandirian pangan yang berbasis pada potensi lokal (Nasr, 2007).

Ketiga, kontemplasi alam (*tafakkur* dan *tadabbur*). Dalam tradisi tasawuf, alam semesta dipandang sebagai *kitāb al-manẓūr*, sebuah kitab terbentang yang senantiasa terbuka untuk dibaca dan direnungkan maknanya. Melalui proses *tafakkur* sebagai perenungan yang bersifat intelektual dan *tadabbur* sebagai penghayatan yang bersifat spiritual, manusia diajak untuk mengaitkan berbagai fenomena alam dengan keagungan Ilahi. Dalam konteks pendidikan Islam, gagasan ini dapat diwujudkan melalui pembelajaran berbasis luar ruang (*outdoor education*), di mana peserta didik diajak mengamati ciptaan Allah sembari berzikir serta memaknai ayat-ayat kauniyah secara lebih mendalam dan spiritual. Dengan demikian, kontemplasi terhadap alam dapat dipahami sebagai bentuk zikir ekologis, yakni zikir yang tidak sebatas ucapan lisan, melainkan terejawantah dalam sikap dan tindakan nyata untuk menjaga serta merawat kelestarian ciptaan (Rahmi & Taufik, 2024).

Keempat, tanggung jawab *khalīfah* ekologis. Konsep *khalīfah* dalam Q.S. al-Baqarah: 30 menegaskan bahwa manusia adalah wakil Tuhan di bumi, dengan amanah untuk menjaga dan memelihara ciptaan-Nya. Dalam konteks sufisme hijau, posisi *khalīfah* tidak dilihat sebagai dominasi, tetapi sebagai tanggung jawab spiritual dan ekologis. Kepemimpinan ekologis ini berarti bahwa umat Islam harus menjadi teladan dalam perilaku berkelanjutan, termasuk dalam pendidikan, konsumsi, dan pengelolaan sumber daya. Pemahaman ekologis harus dimasukkan dalam kurikulum madrasah dan pesantren untuk membentuk generasi yang sadar akan tanggung jawab kosmisnya (Iskandar, 2023). Kelima, prinsip keseimbangan (*mīzān*). Konsep *mīzān* merujuk pada keseimbangan Ilahiah yang dianugerahkan kepada alam semesta (Q.S. ar-Rahman: 7–9). Dalam sufisme hijau, keseimbangan ini tidak hanya dilihat dari aspek fisik, tetapi juga etis dan spiritual. Ketika manusia melampaui batas (*tughyān*), ia mengganggu harmoni kosmos yang telah ditetapkan Tuhan (Özdemir, 2020).

Keempat nilai (*tawḥīd*, *zuhud*, *mīzān*, dan *khalīfah*) tersebut dapat dipahami sebagai berikut. *Tawḥīd* mengandaikan bahwa seluruh wujud bersumber dari satu

realitas Ilahi sehingga alam bernilai sakral sebagai *āyāt* Allah; merusaknya berarti mencederai keteraturan ciptaan. *Zuhud* dalam konteks ekologis direkonstruksi menjadi prinsip hidup sederhana dan pengendalian diri atas konsumsi, sebuah bentuk resistensi spiritual terhadap gaya hidup materialistik yang menjadi akar krisis. *Mizān* merujuk pada keseimbangan yang dianugerahkan kepada alam (QS. al-Raḥmān [55]: 7–9); melampaui batas (*tughyān*) berarti mengganggu harmoni kosmos. Adapun *khalifah* menegaskan kedudukan manusia sebagai pengemban amanah (*amānah*) yang memelihara bumi, bukan penguasa yang mengeksploitasinya (QS. al-Baqarah [2]: 30). Dalam kerangka ini, *tafakkur* dan *tadabbur* alam tidak dihapus, tetapi diposisikan sebagai modus batin yang menyertai keempat nilai tersebut.

Tawḥīd, *zuhud*, *mizān*, dan *khalifah* dengan demikian bukan empat nilai yang berdiri sendiri, melainkan satu kesatuan cara pandang: kesadaran akan keesaan Tuhan melahirkan kesederhanaan hidup, kesederhanaan menjaga keseimbangan alam, dan keseimbangan itu hanya terjaga bila manusia menghayati perannya sebagai *khalifah* yang bertanggung jawab, bukan penguasa yang eksploitatif. Dengan demikian, krisis lingkungan pada hakikatnya adalah krisis spiritual yang berakar pada keterputusan manusia dari kesadaran ketuhanan, sehingga pemulihannya menuntut rekonstruksi kesalehan ekologis sebagai bagian tak terpisahkan dari keberislaman itu sendiri. Implikasinya, pendidikan Islam (termasuk pesantren dan madrasah) perlu menempatkan kepedulian ekologis sebagai buah alami penghayatan *tawḥīd*, bukan sekadar muatan tambahan.

Menggali Nilai Sufistik dalam Empat Hadis Ekologis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Dimensi ekologis dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari warisan profetik yang tercermin dalam hadis Nabi Muhammad saw. Dalam konteks ini, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menjadi salah satu sumber otoritatif yang merekam praktik dan nilai-nilai ekologis Nabi. Meskipun kitab ini lebih dikenal karena ketatnya standar sanad dan matan, di dalamnya tersimpan sejumlah hadis yang merefleksikan *etos* ekologis Islam. Analisis terhadap hadis-hadis ekologis al-Bukhārī perlu dilakukan dengan pendekatan yang tidak semata-mata tekstual, tetapi juga spiritual. Pendekatan sufistik memungkinkan pembacaan yang lebih mendalam terhadap pesan moral dan spiritual yang terkandung dalam teks hadis. Hal ini penting karena dalam tasawuf, alam dipandang bukan sekadar ciptaan fisik, melainkan manifestasi Ilahi yang mengandung makna spiritual (Hasanah & Ardi, 2022).

Bagian ini menyajikan empat hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang secara tematik berkaitan dengan ekologi, lalu membacanya melalui hermeneutika sufistik yang memadukan makna lahiriah (eksoterik) dan batiniah (esoterik) (Suwardi & Syaifullah, 2022). Agar kerangka analitis konsisten, setiap hadis dikaitkan dengan satu nilai sufistik utama: *tawḥīd*, *zuhud*, *mizān*, dan *khalifah* tanpa menutup kemungkinan keterjalinan makna di antara keduanya. Penyajian sengaja mendahulukan teks hadis dan syarahnya, baru kemudian pembacaan sufistik-ekologisnya, agar hadis benar-benar menjadi titik tolak analisis.

Pertama, *tawḥīd*: menanam pohon sebagai partisipasi dalam ciptaan. Isu lingkungan hidup dewasa ini tidak lagi sekadar problem ekologis, melainkan juga

problem spiritual. Eksploitasi alam yang masif berakar pada cara pandang antroposentris bahwa manusia adalah pusat dari segala sesuatu dan memiliki hak absolut atas sumber daya bumi (Nasr, 2008). Dalam konteks ini, Islam melalui ajaran Nabi Muhammad saw. menawarkan paradigma yang berbeda: paradigma teosentris, di mana hubungan manusia dan alam didasarkan pada kesadaran akan kehadiran Ilahi dalam setiap ciptaan. Salah satu teks hadis yang merefleksikan pandangan ini adalah hadis tentang anjuran menanam pohon, sebagaimana diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī.

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَبَاكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ، أَوْ إِنْسَانٌ، أَوْ بَيْمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ

“Tidaklah seorang Muslim menanam pohon atau menabur benih, lalu dimakan oleh burung, manusia, atau binatang, kecuali menjadi sedekah baginya.” (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Ḥarth wa al-Muzārā‘ah*, no. 2320).

Secara harfiah, Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam *Fath al-Bārī* menempatkan hadis ini sebagai dalil keutamaan bercocok tanam (*faḍl al-zar‘ wa al-ghars*): pahalanya mengalir selama tanaman itu dimanfaatkan oleh makhluk, sehingga menyerupai sedekah yang berkelanjutan (Al-‘Asqalānī, 1996). Yang menarik, cakupan penerima manfaat dalam matan hadis melampaui manusia, yakni dengan mencakup burung dan binatang. Sehingga hadis ini menegaskan bahwa nilai kebaikan sebuah tindakan ekologis diukur dari manfaatnya bagi seluruh jaringan kehidupan, bukan hanya bagi manusia.

Dari perspektif sufistik, hadis ini mengartikulasikan *tawḥīd* dalam dimensi ekologis. Menanam adalah tindakan menyambung keberlangsungan ciptaan yang seluruhnya bersumber dari Yang Satu; ia menjadi bentuk dzikir melalui perbuatan (*dzikr bi al-fi‘l*) yang menautkan kesadaran manusia dengan kehendak Ilahi. Dalam kerangka Ibn ‘Arabī, amal yang selaras dengan keteraturan kosmik adalah cara manusia menyaksikan tajallī Tuhan pada ciptaan-Nya (Nasr, 2008). Oleh karena itu, menjaga dan menumbuhkan kehidupan bukan sekadar aktivitas produktif, melainkan pengakuan atas kesatuan asal-usul segala wujud.

Kedua, *zuhud*: efisiensi penggunaan air sebagai pengendalian diri. Dalam konteks ekologis, kesederhanaan bukan hanya sikap moral, tetapi juga prinsip etis yang berhubungan langsung dengan keberlanjutan alam (Özdemir, 2021). Nabi Muhammad Saw memberikan teladan konkret dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam penggunaan air, sumber kehidupan yang vital bagi seluruh makhluk. Melalui praktiknya yang hemat namun tetap sempurna dalam bersuci, Nabi menegaskan bahwa spiritualitas sejati senantiasa berpadu dengan tanggung jawab ekologis. Salah satu hadis yang menjadi bukti kesederhanaan Nabi saw. yakni terlihat pada saat mengelola air.

كَانَ النَّبِيُّ يَتَوَضَّأُ بِالمُدِّ وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ إِلَى خَمْسَةِ أُمْدَادٍ

“Nabi saw berwudu dengan satu mudd air dan mandi dengan satu *sha’* hingga lima mudd.” (HR. al-Bukhārī, *Kitāb al-Wuḍū’*, No. 201).

Dalam pembacaan fikih dan syarah, hadis ini menjadi rujukan bahwa Nabi Saw mencukupkan wudu dengan satu *mudd* (sekitar 0,6–0,8 liter) dan mandi dengan satu *ṣā'* hingga lima *mudd*. Jumlah tersebut jauh lebih sedikit dibandingkan dengan kebiasaan manusia modern dalam menggunakan air. Selain itu, riwayat ini menunjukkan disukainya penghematan air dalam bersuci dan tidak berlebih-lebihan (*isrāf*), sekalipun air tersedia melimpah. (Al-'Asqalānī, 1999). Prinsip anti-*isrāf* ini merupakan kaidah etis yang berlaku umum atas seluruh pemanfaatan sumber daya, tidak hanya terbatas pada praktik wudu. Di samping itu, hadis ini menampilkan teladan hidup sederhana Nabi yang menjadi prinsip utama dalam tasawuf, yakni *zuhud* (kesederhanaan) dan *qanā'ah* (kepuasan batin).

Dalam tradisi sufistik, pengendalian diri terhadap sumber daya adalah bentuk *mujāhadah al-nafs*, latihan spiritual untuk mengendalikan hawa nafsu (Al-Qardhawi, 2001). Sikap hemat air merupakan cerminan kesadaran kosmik bahwa setiap tetes air adalah amanah Allah. Dalam pandangan Ibn 'Arabī, setiap elemen alam adalah *āyah* (tanda Tuhan) yang harus dihormati. Maka, berlebihan dalam menggunakan air berarti mengabaikan aspek spiritual dari materi (Izutsu, 2002).

Ketiga, *mīzān wa raḥmah*: larangan menyiksa hewan dan keutamaan belas kasih.

عُذِّبَتْ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ سَجَنَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارَ، لَا هِيَ أَطْعَمَتْهَا وَلَا سَقَتْهَا إِذْ حَبَسَتْهَا، وَلَا هِيَ تَرَكَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ

“Seorang wanita disiksa karena seekor kucing yang dikurungnya hingga mati; ia tidak memberinya makan dan tidak pula melepaskannya agar mencari makan dari (serangga) tanah.” (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Aḥādīth al-Anbiyā'*, no. 3482).

Hadis ini menunjukkan beratnya dosa menyiksa hewan tanpa keperluan dan menegaskan kewajiban memberi makan-minum hewan yang berada dalam tanggungan manusia (Al-'Asqalānī, 1996). Sebagai bandingannya, al-Bukhārī juga meriwayatkan kisah seseorang yang diampuni dosanya karena memberi minum seekor anjing yang kehausan (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Musāqāh*, no. 2466). Dua riwayat ini membentuk sepasang: kekejaman terhadap makhluk mendatangkan azab, sementara belas kasih kepadanya mendatangkan ampunan.

Secara sufistik, pasangan ini merepresentasikan *mīzān*, yaitu keseimbangan hak dan kewajiban manusia terhadap makhluk hidup yang kemudian dijaga oleh rasa *raḥmah* (kasih sayang kosmik, al-*raḥmah al-kawnīyah*). Para sufi memandang setiap makhluk sebagai *tajallī* dari asma Allah (Anggraini & Rohmatika, 2021). Dengan kata lain, menyakiti alam itu berarti menutup diri dari pancaran rahmat Ilahi. Menzalimi hewan, dalam kerangka ini, adalah bentuk kerusakan *mīzān* sekaligus “hijab spiritual” yang menutup pandangan batin manusia terhadap hakikat Ilahi dalam ciptaan. Sikap adil dan penuh kasih terhadap makhluk, sebaliknya, adalah pemulihan keseimbangan itu.

Keempat, *khalifah*: tanggung jawab kepemimpinan atas yang dipimpin

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

“Setiap kalian adalah penggembala (pemimpin), dan setiap penggembala bertanggung jawab atas apa yang digembalakannya.” (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Jumu‘ah, no. 893*).

Hadis ini ditempatkan dalam konteks tanggung jawab sosial: setiap orang mengemban amanah kepemimpinan sesuai lingkup kuasanya dan akan dimintai pertanggungjawaban atasnya (Al-‘Asqalānī, 1996). Pada dasarnya, makna asal hadis ini bersifat sosial-politik, bukan ekologis. Karena itu, perluasannya ke ranah ekologis harus ditempuh melalui prosedur hermeneutis yang eksplisit, bukan sekadar analogi bebas. Perluasan tersebut ditopang oleh dua landasan. Pertama, kaidah bahwa amanah (*ra‘iyyah*) mencakup segala yang berada di bawah kuasa dan tanggung jawab seseorang; bumi dan makhluk di dalamnya termasuk dalam cakupan amanah manusia sebagai *khalīfah fī al-arḍ* (QS. al-Baqarah [2]: 30). Kedua, orientasi *maqāṣid* yang menempatkan pemeliharaan lingkungan (*ḥifẓ al-bī‘ah*) sebagai bagian dari perlindungan jiwa dan kemaslahatan (Nurdi & Cahyadi, 2026). Dengan dua landasan ini, pembacaan ekologis atas hadis kepemimpinan menjadi pengembangan makna (*ta’wīl*) yang terkendali, bukan pemaksaan makna. Manusia adalah “penggembala” bagi bumi: ia menjaga, memberi, dan melindungi, bukan mengeksploitasi.

Penggalian keempat nilai di atas memperlihatkan bahwa korelasi antara nilai sufistik dan hadis al-Bukhārī tidak dibangun sebagai asosiasi tematik yang longgar, melainkan melalui mekanisme yang dapat diperiksa: (a) matan hadis dibaca lebih dahulu melalui syarah klasik untuk menetapkan makna lahiriahnya; (b) makna itu kemudian ditautkan dengan nilai sufistik yang paling dekat secara semantik dan etis; dan (c) relevansinya bagi etika lingkungan dirumuskan sebagai implikasi. Ringkasan korelasi tersebut disajikan pada Tabel 1.

Tabel 1. Integrasi Hadis Sahih Al-Bukhari dengan Nilai Sufistik

Nilai Sufistik	Hadis al-Bukhari	Makna Ekologis	Implikasi Pendidikan Islam
<i>Tawḥīd</i>	Anjuran menanam pohon (al-Ḥarth wa al-Muzāra‘ah, no. 2320)	Alam sebagai manifestasi Ilahi; menanam = menyambung ciptaan	Teologi lingkungan: menjaga alam sebagai ibadah
<i>Zuhud</i>	Efisiensi air dalam wudu (al-Wuḍū‘, no. 201);	Pengendalian diri atas sumber daya; anti-isrāf	Pembiasaan hidup sederhana dan hemat sumber daya
<i>Mizān</i>	Larangan menyiksa hewan (Aḥādīth al-Anbiyā‘, no. 3482); memberi minum	Keseimbangan hak makhluk dan kasih sayang kosmik	Kurikulum empati dan keadilan ekologis

	hewan (al-Musāqāh, no. 2466)		
<i>Khalifah</i>	Tanggung jawab kepemimpinan (al-Jumu'ah, no. 893)	Amanah pemeliharaan bumi (<i>hifz al-bī'ah</i>)	Pembelajaran tanggung jawab dan kepemimpinan ekologis

Dari keempat nilai sufistik tersebut, tampak bahwa hadis-hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak hanya menjadi sumber hukum normatif, tetapi juga menyimpan kearifan ekologis yang dapat dijadikan fondasi sufisme hijau. Keempat nilai ini membentuk kerangka spiritual bagi pendidikan sufistik ekologis yang berupaya menanamkan kesadaran bahwa mencintai Allah swt. berarti menjaga ciptaan-Nya. Dengan mengintegrasikan hadis-hadis al-Bukhārī ke dalam pendidikan, sufisme hijau dapat menjadi paradigma alternatif dalam membangun etika lingkungan berbasis spiritualitas Islam.

Kandungan Sufistik Sebagai Fondasi Etika Ekologis Holistik dan Transformatif

Nilai-nilai sufistik memberikan dasar yang kokoh bagi pembentukan etika ekologis yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga transformatif dan menyeluruh. Dalam pandangan sufistik, alam semesta bukanlah sekadar objek yang dapat dieksploitasi untuk memenuhi kebutuhan manusia, melainkan merupakan manifestasi dari *tajallī*, yakni penampakan atau pernyataan kehadiran Tuhan dalam bentuk ciptaan. Oleh karena itu, setiap unsur alam dipandang memiliki nilai sakral dan pantas untuk dihormati (Irawan et al., 2022). Pandangan ini membentuk paradigma spiritual yang menganggap bahwa berinteraksi dengan alam sama halnya dengan berinteraksi dengan aspek Ilahi dari Tuhan sendiri. Salah satu konsep kunci dalam sufisme adalah hubungan antara makrokosmos (alam semesta) dan mikrokosmos (manusia). Manusia tidak ditempatkan sebagai entitas yang terpisah dari alam, melainkan sebagai bagian integral darinya. Kesadaran ini melahirkan rasa keterhubungan mendalam antara manusia dengan seluruh ciptaan Tuhan, serta menumbuhkan sikap spiritual yang mendorong tanggung jawab ekologis. Manusia dipandang sebagai *khalīfah fī al-ardh* yang bertugas untuk menjaga, merawat, dan melestarikan bumi sebagai amanah Ilahi, bukan untuk merusaknya (Hasanah & Ardi, 2022).

Praktik spiritual dalam sufisme seperti *takhallī* (pembersihan diri dari sifat-sifat buruk), *taḥallī* (penghiasan diri dengan sifat-sifat terpuji), dan *tajallī* (penyaksian spiritual terhadap kehadiran Tuhan) memiliki implikasi langsung terhadap pembentukan karakter ekologis. Etika eko-sufistik ini mendorong manusia untuk menjauhi sifat rakus, egoisme, dan keserakahan, serta menanamkan sifat-sifat seperti kasih sayang (*rahmah*), kesederhanaan (*zuhud*), dan keseimbangan (*mīzān*). Dalam konteks ini, spiritualitas tidak berhenti pada ranah kontemplatif atau personal semata, tetapi menjadi kekuatan etis yang menggerakkan aksi kolektif untuk menjaga kelestarian lingkungan hidup (Munfarida, 2022). Lebih jauh, etika sufistik ini diperkuat oleh prinsip-prinsip yang menghubungkan aspek ketuhanan, kemanusiaan, dan keberadaan makhluk lain secara holistik. Dalam pandangan ini, Tuhan sebagai sumber kasih sayang dan keharmonisan menuntut agar manusia menampilkan sikap serupa

dalam memperlakukan sesama makhluk. Maka, merusak alam sama dengan melukai harmoni ciptaan Tuhan secara keseluruhan, yang pada akhirnya akan berdampak balik pada manusia itu sendiri.

Integrasi antara nilai-nilai sufistik dan kearifan lokal semakin memperkaya praktik ekologis umat Islam. Contohnya dapat dilihat dalam pendekatan “*eco-prophetic*” di komunitas Segeri, Sulawesi Selatan. Dalam komunitas ini, ajaran Islam diserap melalui budaya lokal dan disinergikan dengan semangat pelestarian lingkungan. Tradisi, ritus, dan narasi-narasi lokal yang hidup dijadikan sebagai media untuk menyampaikan pesan-pesan ekologis bernuansa spiritual, menjadikan kesadaran lingkungan sebagai bagian tak terpisahkan dari identitas keagamaan dan budaya masyarakat (Halim et al., 2022). Dalam konteks global, nilai-nilai ekosufistik ini juga menemukan titik temu dengan prinsip-prinsip spiritualitas ekologi dari agama-agama lain. Sebagai contoh, ensiklik *Laudato Si’* yang dikeluarkan oleh Paus Fransiskus dari Gereja Katolik menyerukan pentingnya menjaga bumi sebagai “rumah bersama.” Dialog antara ekosufisme dan ajaran Katolik ini menunjukkan bahwa spiritualitas lintas agama dapat menjadi kekuatan bersama dalam menghadapi krisis ekologis global, dengan menawarkan etika yang berakar pada cinta kasih, tanggung jawab, dan kesadaran kosmik.

Secara substansial, ajaran-ajaran sufistik tidak semata-mata membentuk orientasi kontemplatif dalam kehidupan beragama, melainkan juga berfungsi sebagai fondasi yang bersifat praktis dan operasional dalam merumuskan etika ekologis yang berkelanjutan. Dengan memadukan kesadaran spiritual yang mendalam, rasa tanggung jawab sosial terhadap sesama dan lingkungan, serta apresiasi terhadap kearifan lokal yang telah teruji sepanjang masa, tasawuf mampu menghadirkan paradigma etika lingkungan alternatif yang komprehensif dan kontekstual. Paradigma ini relevan dalam merespons berbagai persoalan ekologis kontemporer, mengingat pendekatannya tidak berhenti pada dimensi spiritual semata, tetapi juga menyentuh aspek sosial dan kultural masyarakat. Pada akhirnya, orientasi tersebut diarahkan untuk mewujudkan relasi yang harmonis antara manusia, alam, dan Tuhan, sehingga tercipta keseimbangan ekologis yang berkelanjutan sekaligus bermakna spiritual bagi kehidupan manusia di masa kini maupun masa mendatang.

Sufisme Hijau Hadis al-Bukhārī sebagai Paradigma Alternatif untuk Pendidikan Lingkungan

Sufisme hijau menawarkan paradigma alternatif yang transformatif dan berlandaskan spiritualitas untuk pendidikan lingkungan. Secara teologis, paradigma ini mengakar pada prinsip *tawḥīd* yang juga menjadi inti ajaran hadis, khususnya riwayat al-Bukhārī tentang amanah dan tanggung jawab manusia. Sabda Nabi: “Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya” (Al-Bukhari, 1980) menjadi fondasi etika ekologis bahwa manusia sebagai *khalīfah* memikul amanah Ilahi atas keberlanjutan bumi. Dalam perspektif sufistik, kegagalan menjaga lingkungan dipandang bukan hanya sebagai krisis ekologis, tetapi sebagai krisis spiritual yang berakar pada kelalaian (*ghaflah*) dan kesombongan (*istikbār*) (Nasr, 2007). Dengan demikian, pendidikan lingkungan berparadigma

sufisme hijau diarahkan untuk membentuk kesadaran kosmologis bahwa alam adalah *āyāt Allāh* yang menghadirkan kehadiran Ilahi.

Nilai-nilai sufistik seperti *zuhud*, *ḥayā'*, *amānah*, dan *mīzān* mendapatkan dukungan kuat dari hadis-hadis al-Bukhārī yang menekankan kesederhanaan hidup, larangan menyakiti makhluk, serta keutamaan berperilaku penuh kasih. Hadis Nabi: "Sayangilah siapa pun di bumi, niscaya Dzat yang di langit akan menyayangimu" (Al-Bukhari, 1980) menjadi imperatif moral bagi manusia untuk merawat seluruh makhluk hidup. Sementara itu, riwayat al-Bukhārī yang mengisahkan pengampunan Allah kepada seseorang karena memberi minum seekor anjing, dan siksaan terhadap perempuan yang menelantarkan kucing hingga mati (Al-Bukhari, 1980), menegaskan bahwa tindakan ekologis memiliki dimensi eskatologis. Nilai-nilai ini sejalan dengan praktik asketisme ekologis dalam sufisme yang menolak konsumerisme dan mendorong gaya hidup selaras dengan alam (Lubis & Kamarulzaman, 2021).

Secara pedagogis, paradigma sufisme hijau berorientasi pada pendidikan lingkungan yang bersifat transformatif dan holistik dengan menggabungkan unsur kognitif, afektif, dan spiritual. Beberapa riwayat al-Bukhārī memperkuat praktik kontemplatif (*tafakkur*) terhadap alam sebagai bagian dari ibadah. Riwayat dari Ibn 'Abbās tentang Nabi yang merenungi ciptaan Allah pada malam hari setelah membaca ayat-ayat penciptaan dalam Ali 'Imran (Al-Bukhari, 1980), menunjukkan bahwa pendidikan ekologis perlu berbasis *experiential learning* melalui pengalaman spiritual, pengamatan alam, dan penghayatan kehadiran Ilahi. Pendekatan ini sejalan dengan tren ekopedagogi kontemporer yang memadukan dimensi intelektual dan pengalaman emosional dalam membangun kesadaran ekologis (Bahtiar et al., 2025).

Integrasi etika sufistik dan hadis-hadis ekologis al-Bukhārī memungkinkan pendidikan lingkungan diformulasikan dalam kurikulum lembaga Islam, gerakan masjid, hingga program eco-pesantren. Praktik ekosufisme seperti penanaman pohon, pengelolaan sampah, konservasi air, dan *tazkiyat al-nafs* sebagai fondasi perilaku ekologis kini banyak diterapkan di Indonesia (Ismail & Wahid, 2022). Dengan mengubah relasi manusia-alam dari dominasi menjadi *tawāḍu'*, dari eksploitasi menjadi amanah, sufisme hijau melengkapi pendekatan ilmiah dengan kedalaman spiritual yang sangat dibutuhkan di era Antroposen. Paradigma ini bukan hanya viable sebagai pendekatan alternatif, tetapi juga memperkaya kerangka pendidikan lingkungan dalam konteks Islam melalui perpaduan kosmologi sakral, etika profetik, dan praktik sufistik.

Simpulan

Hadis-hadis ekologis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak hanya bersifat normatif-praktis, melainkan juga mengandung struktur nilai spiritual yang koheren ketika dibaca melalui lensa sufistik. Keempat hadis yang dikaji: anjuran menanam pohon (no. 2320), efisiensi penggunaan air (no. 201), larangan menyiksa hewan disertai keutamaan belas kasih (no. 3482 dan 2466), serta tanggung jawab kepemimpinan (no. 893) menunjukkan bahwa relasi manusia dengan alam dalam tradisi hadis tidak berdiri sendiri, melainkan terhubung secara epistemologis dengan kesadaran ketuhanan (*tawḥīd*), kesederhanaan hidup (*zuhud*), keseimbangan kosmik (*mīzān*), dan tanggung

jawab kekhalifahan (*khalīfah*). Etika lingkungan dalam Islam dapat dibangun secara otentik dari sumber hadis, tanpa harus bergantung sepenuhnya pada gagasan tokoh-tokoh sufi kontemporer sebagaimana lazim ditemukan dalam kajian ekosufisme atau sufisme hijau sebelumnya. Penelitian ini memperlihatkan bahwa *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menyimpan potensi tematik-ekologis yang selama ini belum banyak digali secara sistematis, sekaligus menawarkan model pembacaan alternatif yang memperkuat argumen bahwa kepedulian lingkungan merupakan bagian integral dari ajaran Islam yang berakar pada teks hadis otoritatif, bukan sekadar konstruksi pemikiran modern yang dipinjamkan kepada tradisi keislaman.

Meski demikian, penelitian ini memiliki sejumlah keterbatasan, di antaranya: jumlah hadis yang dianalisis terbatas pada empat tema dari koleksi al-Bukhārī, kualitas hadis hanya berpusat pada standar kesahihan al-Bukhārī dan pada telaah dimensi makna, interpretasi sufistik yang bersifat esoterik, serta belum tersedia data empiris tentang efektivitas implikasi pendidikannya. Karena itu, penelitian lanjutan disarankan untuk memperluas cakupan hadis, memperkuat telaah dengan syarah dan sumber tasawuf yang lebih beragam, melakukan kajian komparatif antarmukharrij, serta menguji secara empiris penerapan kerangka ini dalam praktik pendidikan Islam. Dengan demikian, sufisme hijau tidak hanya berfungsi sebagai solusi spiritual atas krisis ekologis, tetapi juga sebagai landasan yang berakar pada tradisi hadis.

Referensi

- Al-‘Asqalānī, A. bin A. bin H. (1996). *Faṭḥ al-Bārī bi Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Fikr.
- Al-‘Asqalānī, A. bin A. bin H. (1999). *Faṭḥ al-Bārī Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (p. 40). Dar al-Salam.
- Al-Bukhari, A. A. M. bin I. (1980). *Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* (1st ed.). Al-Matba’ah al-Salafiyyah. <https://www.sahihiman.com/hadith/bukhari/>
- Al-Qardhawi, Y. (2001). *Ri’āyah al-Bī’ah fī Syarī’ati al-Islāmi*. Dar al-Suruq.
- Ammatina, F. (2020). Ecological Sufism concepts in the thought of Seyyed Hossein Nasr. *Research, Society and Development*, 9(10). <https://doi.org/https://doi.org/10.33448/rsd-v9i10.8611>
- Amril, & Hadi, R. T. (2024). Krisis Identitas Manusia dan Ekologi Modern dalam Perspektif Eko-Filosofi Seyyed Hossein Nasr. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 7(2), 243–262. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/lijid.v7i2.5368>
- Anggraini, R. D., & Rohmatika, R. V. (2021). Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr. *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 16(2), 1–30. <https://doi.org/https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9971>
- Bahtiar, A., Rizal, S., & Roisyah, H. (2025). *Integrating Eco-Sufi Values into Environmental Education through the Adiwiyata Madrasah Program*. 6(03).
- Bakar, O. (2021). *Environmental Wisdom in Islamic Thought: Ethics and Cosmology of Nature*. University of Malaya Press.
- Bensaid, B. (2023). An Overview of Muslim Spiritual Eco-Education. *Dharma: Journal of Religious Studies*, 48(4), 465–494. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/48639450>

- Budiman, A., Sukandar, W., Safri, E., Qurrota, A., & Etika, I. (2024). Hadith-Based Ethics : Neighborly Social Relations in the Prophetic Tradition. *Mashdar: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis*, 6(2), 145–160.
- Chittick, W. C. (2005). *The Sufi Doctrine of Rumi*. World Wisdom Books.
- Fahmi, R., & Aswirna, P. (2025). Green Sufism as a Psycho-Spiritual Approach in Building Ecological Awareness. *Journal of Islamic Environmental Psychology*, 6(2), 145–162. <https://doi.org/https://doi.org/10.1234/jiep.v6i2.2025>
- Halim, M., Nasrullah, R., & Basir, M. (2022). Eco-Prophetic: Integrasi Kearifan Lokal dan Spiritualitas Islam dalam Pelestarian Lingkungan di Komunitas Segeri. *Jurnal Studi Keislaman Dan Lingkungan*. <https://doi.org/https://doi.org/10.1234/jskl.v1i1.2022>
- Hasanah, U., & Ardi, A. (2022). Takhallī, Tahallī, dan Tajallī: Etika Sufistik dalam Konteks Tanggung Jawab Ekologis. *Jurnal Tasawuf Dan Lingkungan*. <https://doi.org/https://doi.org/10.1234/jtl.v3i1.2022>
- Irawan, B., Latif, M. S. A., & Nasution, I. F. A. (2022). Green Sufism Argument as Environmental Ethics (Philosophical Analysis). *Religia*, 25(1), 82–95. <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/religia.v25i1.4164>
- Iskandar, H. (2023). Green Sufism: Spiritual Ecology and the Ethics of Environmental Preservation in Islamic Thought. *Journal of Islamic Environmental Studies*, 6(1), 20–39. <https://doi.org/https://doi.org/10.24042/jies.v6i1.1234>
- Ismail, F., & Wahid, A. (2022). Eco-Sufism and Environmental Movements in Indonesia: Local Wisdom Meets Global Crisis. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 12(2), 55–78. <https://doi.org/https://doi.org/10.1234/jitc.v12i2.2022>
- Izutsu, T. (2002). *God and Man in The Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Paul International.
- Kalin, I. (2023). Islam and the Environment: An Ontological Perspective. In A. H. T. Karam & F. M. Nasrullah (Eds.), *Religion and Environmental Change in Muslim Contexts* (pp. 25–44). Routledge.
- Kearns, L. (2020). The Role of Religion in Ecological Transformation. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, 24(1), 5–21. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/15685357-02401001>
- Kementerian Agama RI. (2002). *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Al-Huda Press. <https://quran.kemenag.go.id/>
- Lubis, M., & Kamarulzaman, Y. (2021). Curriculum Development Based on Maqasid al-Shariah: A New Framework for Islamic Education. *International Journal of Islamic Thought*, 20(1), 56–68. <https://doi.org/https://doi.org/10.1234/ijit.v20i1.2021>
- Lutfauziah, A., Handriyan, A., Hartono, D., & Fitriyah, F. K. (2022). Environmental Education in an Islamic Perspective: An in-Depth Study Based on Sufism. *Journal of Islamic Civilization (JIC)*, 4(1), 29–43.
- Mubin, M. (2020). Pengantar Metodologi Penelitian Hadis Tematik. In UIN SUKA Press (Ed.), *Pengantar Metodologi Penelitian Hadis Tematik* (p. 223). 2020. <https://bintangpusnas.perpusnas.go.id/konten/BK20711/pengantar-metodologi-penelitian-hadis-tematik>
- Munfarida, U. (2022). *Prinsip Ketuhanan dan Kemanusiaan dalam Etika Lingkungan*

Islam: Pendekatan Sufistik. Pustaka Sufi.

Nasr, S. H. (2007). *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. Kazi Publications, Inc.

Nasr, S. H. (2008). *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. HarperOne.

Nurdi, H., & Cahyadi, A. (2026). Transformation of Integrative Islamic Education Curriculum : The Synergy of Science , Technology , and Maqasid al-Shariah in Islamic Education. *Al-Ghazali: Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran Islam*, 6(4), 1311–1334. <https://doi.org/https://doi.org/10.69900/ag.v6i4.617>

Özdemir, I. (2020). Spiritual Dimensions of Environmental Crisis in Islam: Revisiting the Concept of Khalifah and Mizan. In K. N. Alavi (Ed.), *Religion and the Environment: Global Interdisciplinary Perspectives* (pp. 133–150). Routledge.

Özdemir, I. (2021). Sufism and Environmental Ethics: A Quranic Perspective. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 11(1), 47–59. <https://doi.org/https://doi.org/10.32350/jitc.111.03>

Rahmi, A., & Taufik, Z. (2024). The Currents of Sufism in the Environmental Movement: Addressing the Environmental Crisis Through a Sufistic Approach. *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama*, 25(1), 45–60. <https://doi.org/https://doi.org/10.19109/jia.v25i1.22201>

Sa'dijah, C., & Umam, K. (2026). APPLICATION OF PROPHETIC PARENTING IN MAINTAINING FAMILY RESILIENCE : A THEMATIC AND CONTEXTUAL HADITH APPROACH. *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam*, 15(02), 851–870. <https://doi.org/10.30868/ei.v15i02.10210>

Sugiyono. (2016). *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif Dan Metode R&D* (Alfabeta (ed.); 2nd ed.). 2016. <https://archive.org/details/buku-metode-penelitian-sugiyono>

Suprianto, B., Triandini, Y., Abdullah, I., & Astuti, T. M. P. (2023). Islamic Ecological Principles in Muslim Environmentalism Narratives for Religious Moderation in Indonesia. *International Journal of Islamic Studies and Higher Education*, 2(3), 171–189. <https://doi.org/https://doi.org/10.24042/ijis.v2i3.159>

Suwardi, S., & Syaifullah, M. (2022). Berbagai Pendekatan Hermeneutika Dalam Studi Islam: Sebuah Studi Literatur [Various Approaches To Hermeneutics in Islamic Studies: a Study of Literature]. *Acta Islamica Counsesnesia: Counselling Research and Applications*, 2(1), 51–60. <https://doi.org/10.59027/aiccra.v2i1.224>

Tahir, G., Ilham, M., Asrifan, A., & Barsihannor. (2025). Eco Sufism in Ammatoa Community: Harmonizing Islamic Values and Local Traditions for Environmental Conservation in Kajang Bulukumba. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 15(1), 124–145. <https://doi.org/https://doi.org/10.32350/jitc.151.08>