*Journal of Hadith Studies (JoHS)* — ISSN: 2598-4810 (p); 2598-4802 (e)
Vol. 9, No. 1 (June 2026), 108-137
https://doi.org/10.32506/johs.v9i1-06

# Menimbang Derajat Hadis Ekologis: *Green Deen* sebagai Kerangka Pembacaan Ekoteologi Profetik

**Agung Danarta,[1] Safri Nur Jannah,[1]* Anisa Luthfi Hanifah,[2] dan Arih Inas Atiqahwati[1]**

[1] Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia.
[2] Universiti Sains Islam Malaysia, Malaysia.

*Corresponding author: Safri Nur Jannah, Email: safri.jannah@uin-suka.ac.id

Received: 9-5-2026; Revised: 11-6-2026; Accepted: 15-6-2026; Published: 30-6-2026

**Abstract**

This study responds to the escalating global environmental crisis and the growing need for Muslims to ground environmental preservation in religious ethics and theology. Prophetic traditions that encourage tree planting, prohibit *isrāf* (wastefulness), set out the principle of *lā ḍarar wa lā ḍirār* (neither inflicting harm nor reciprocating harm), and describe cleanliness as part of faith carry ecological values that remain relevant today. Previous scholarship, however, has generally treated ecological *ḥadīths* normatively or thematically, without weighing the grade of transmission, matn variants, classical *shurūḥ*, and contemporary ecotheology within one analytical framework. This descriptive qualitative library study examines primary *ḥadīth* sources and classical commentaries. It assesses the grade of each report through the judgments of *ḥadīth* critics and *takhrīj* literature, analyzes matn variants, and maps the content onto the *green deen* framework. The findings show that grades differ across the four themes: the core reports on tree planting and cleanliness appear in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* or *Ṣaḥīḥ Muslim*, while some reports on *isrāf* and *lā ḍarar wa lā ḍirār* are disputed and serve as corroboration. Read together, the four groups articulate an environmental ethic centered on responsibility, balance, and sustainability. Unlike earlier thematic mappings, this study proposes a conceptual reading framework that links the quality of transmission to *green deen* principles, offering a theoretical contribution to Islamic ecotheology and a basis for environmental da'wah, ecological education, and sustainability-oriented policy.

**Keywords:** prophetic ecology; Islamic environmental ethics; ecological hadith; *green deen*; ecotheology.

**Abstrak**

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh meningkatnya krisis lingkungan global dan semakin mendesaknya kebutuhan umat Islam untuk mengaktualisasikan ajaran agama sebagai landasan etis dan teologis pelestarian lingkungan. Hadis tentang anjuran menanam pohon, larangan *isrāf*, prinsip *lā ḍarar wa lā ḍirār*, dan kebersihan sebagai bagian dari iman memuat

© The Author(s), 2026. Published in the *Journal of Hadith Studies* by ASILHA. This is an Open Access article, distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-NC-SA 4.0), which allows non-commercial use and adaptation with proper attribution and the same license.

nilai ekologis yang tetap relevan bagi tantangan lingkungan kontemporer. Namun, penelitian terdahulu umumnya mengkaji hadis ekologis secara normatif atau tematik tanpa menimbang derajat periwayatan, analisis matan, kajian *shurūḥ* klasik, dan ekoteologi kontemporer dalam satu kerangka analitis. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif berbasis studi kepustakaan dengan menganalisis sumber-sumber primer hadis dan sharḥ klasik. Derajat riwayat ditelaah dari penilaian muḥaddith dan literatur *takhrīj*, variasi matan dianalisis, lalu kandungannya dipetakan ke kerangka *green deen*. Hasilnya menunjukkan bahwa derajat riwayat pada empat tema tidak seragam. Riwayat inti tentang menanam pohon dan kebersihan termuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* atau *Ṣaḥīḥ Muslim*, sedangkan sebagian riwayat *isrāf* dan *lā ḍarar wa lā ḍirār* diperselisihkan derajatnya dan berfungsi sebagai penguat. Keempat kelompok hadis itu dapat dibaca sebagai etika lingkungan yang berporos pada tanggung jawab, keseimbangan, dan keberlanjutan. Berbeda dari pemetaan tematik sebelumnya, penelitian ini menawarkan kerangka bacaan konseptual yang menautkan kualitas periwayatan dengan prinsip *green deen*, sebagai landasan teoretis bagi ekoteologi Islam dan rujukan bagi dakwah lingkungan, pendidikan ekologis, dan kebijakan keberlanjutan.

**Kata kunci:** ekologi profetik; etika lingkungan Islam; hadis ekologis; *green deen*; ekoteologi.

## Pendahuluan

Kondisi lingkungan global menunjukkan tekanan yang multidimensi dan saling terkait. Pemanasan ekstrem akibat pembakaran bahan bakar fosil telah mendorong konsentrasi gas rumah kaca mencapai titik tertinggi sepanjang sejarah pencatatan, sementara krisis ini turut diperparah oleh hilangnya keanekaragaman hayati, degradasi lahan, polusi plastik, serta kelangkaan air dan pangan.[1] Data tersebut menunjukkan bahwa persoalan ekologis tidak lagi dapat direduksi menjadi isu iklim semata, melainkan menjadi krisis sistemik yang melibatkan hampir seluruh aspek kehidupan manusia. Realitas ini menempatkan komunitas spiritual dan keagamaan (baik tradisi pagan, abrahamik, dharmik, maupun sekuler) pada posisi yang memiliki daya jangkau moral dan etis untuk memengaruhi perilaku kolektif masyarakat terhadap alam.[2] Krisis ekologis kontemporer dengan demikian dapat dibaca bukan hanya sebagai persoalan teknis-saintifik, tetapi juga sebagai medan yang menuntut kontribusi etika keagamaan,[3] termasuk melalui penggalian kembali sumber-sumber tekstual keagamaan yang memuat orientasi ekologis.

---

[1] Deena Robinson, "15 Biggest Environmental Problems of 2025," Earth.Org, January 9, 2025, https://earth.org/the-biggest-environmental-problems-of-our-lifetime/.

[2] Michael York, "Religion and the Environmental Crisis," in *Ecotheology - Sustainability and Religions of the World* (IntechOpen, 2022), https://doi.org/10.5772/intechopen.104002.

[3] Joachim Radkau, "Religion and Environmentalism," in *A Companion to Global Environmental History* (John Wiley & Sons, Ltd, 2025), 463–78, https://doi.org/10.1002/9781119988229.ch30.

Islam, sebagai tradisi keagamaan dengan korpus tekstual yang luas, memuat prinsip yang relevan bagi pelestarian lingkungan. Al-Qur'an mengajarkan manusia sebagai *khalīfah* yang bertanggung jawab, alam sebagai sumber pembelajaran, dan keseimbangan alam, sejalan dengan agenda *Sustainable Development Goals* PBB.[4] Korpus hadis memuat redaksi konservasi yang konkret, antara lain pahala bagi orang yang menanam pohon[5] dan penegasan bahwa bersuci merupakan bagian dari iman,[6] di samping larangan *isrāf* dan larangan merusak lingkungan. Muatan itu tersebar dalam kitab fikih dan akhlak tanpa pembacaan konseptual yang menautkannya dengan ekoteologi kontemporer. Kesenjangan tersebut membuka ruang bagi pembacaan tematik atas korpus hadis agar pesan ekologisnya dirumuskan dalam kerangka yang lebih terstruktur.

Kajian hadis ekologis dan kajian *green deen* belum bertemu dalam satu kerangka uji. Akibatnya, keenam prinsip *green deen* (*tawḥīd, ayat, khalifah, amānah, 'adl, mīzān*) dibaca tanpa verifikasi hadis, padahal klaim normatifnya bergantung pada kekuatan dalil yang dirujuk. Arus pertama memetakan tema dan etika normatif hadis, seperti[7] Aouati & Obaideen (2025) mengaitkan 27 narasi air dengan SDG 6 tanpa menguraikan kritik sanad. Arus kedua mengkaji kritik dan pen*sharḥ*an.[8] Asmana et al. (2026) membandingkan dua

[4] Lisa A. Blankinship, Sarah Gillaspie, and Basil H. Aboul-Enein, *Highlighting the Importance of Biodiversity Conservation through the Holy Qur'an*, June 6, 2024, https://doi.org/10.1111/cobi.14309.

[5] Lihat riwayat no. 1553 Abu al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abdil Bāqī (Kairo: Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāh, 1955), 1189; Lihat riwayat no. 2320 Abu Abdullah Al-Ju'fi Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin Al-Mughirah bin Bardizbah Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 1st ed., vol. 3, ed. Dr. Muḥammad Zuhair al-Nāṣir (Beirut: Dar Ṭawq al-Najah, 1422), 103.

[6] Lihat riwayat no. 223 al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1.

[7] Sulaiman Muhammad Amir et al., "Environmental Ethics in the Hadith: Building Ecological Awareness in the Era of Global Warming," *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 9, no. 2 (2025), https://doi.org/10.15575/diroyah.v9i2.39470; Fatima Zohra Aouati and Khaled Obaideen, "Sustainable Development Goal 6 and the Prophetic Guidance on Water: A Hadīth-Based Framework," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 15, no. 2 (2025), https://doi.org/10.32350/jitc.152.08; Abdul Karim, "Dakwah Melalui Media: Sebuah Tantangan Dan Peluang," *At-Tabsyir* 4, no. 1 (2016); Fahim Khasani, "Ecological Ethics of the Prophet: A Hadith-Based Framework for Islamic Environmental Thought," *Journal of Modern Islamic Studies and Civilization* 3, no. 3 (2025): 310–23; Zulfarizal Zulfarizal et al., "Prophetic Ecotheology and the Indonesian Ecological Crisis: A Hadith-Based Approach," *Jurnal Ushuluddin* 34, no. 1 (2026), https://doi.org/10.24014/jush.v34i1.38886.

[8] Ahmad Abdur Rahman Al-Imam, "The Influence of Modernity on Matn Criticism: A Comparative Study of Traditionist and Reformist Approaches in Ibn Hajar's Fath al-Bari and Rashid Rida's Majallat al-Manar on Hadīths of Natural Phenomena," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 16, no. 1 (2026), https://doi.org/10.32350/jitc.161.01; Azis Asmana et al., "Ecological Ṣadaqah and Sustainability: A Comparative Study of Ḥadith Commentaries on Tree Planting in Ikmāl al-Mu'lim and Fatḥ al-Mun'im," *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 11, no. 1 (2026), https://doi.org/10.15575/diroyah.v11i1.58724; Erich

sharḥ atas satu hadis, sehingga cakupan korpus hadisnya menjadi sempit. Arus ketiga membahas *green deen* dan kerangka ekoteologi.[9] Kajian *green deen* yang terlacak bertumpu pada ayat, tafsir, dan praktik dakwah atau pesantren, bukan pada korpus hadis. Penelitian ini menguji keenam prinsip tersebut terhadap korpus hadis ekologis lewat *takhrīj*, kritik sanad, perbandingan matan, dan sharḥ klasik.

Pada aras yang lebih luas, tinjauan sistematis Sabir et al. (2025) atas 46 penelitian tentang agama dan perilaku ekologis memperlihatkan bahwa korelasi keduanya dipengaruhi oleh konteks budaya, tingkat religiositas, dan dinamika sosial. Karena itu, kerangka teoretis perlu disesuaikan dengan karakter nilai agama dan komunitas yang dikaji. Rekomendasi tersebut penting bagi literatur *green deen*, yang sejauh ini masih bersifat teologis-umum atau diimplementasikan pada gerakan komunitas.[10] Kajian ekoteologi berbasis teks pun lebih banyak berpusat pada ayat Al-Qur'an daripada hadis.[11]

---

Chandra, Mugiyono, and Sulaiman M. Nur, "Ekoteologi Dalam Perspektif Hadis: Kajian Ma'anilhadis Anjuran Menanam Benih Menjelang Kiamat," *Jurnal Diskursus Islam* 14, no. 2 (2026), https://doi.org/10.24252/jdi.v14i2.70993.

[9] Muhammad-Musa Al-Haddad, "Islamic Ecology Tradition, Independence, and Global Contribution," in *El Harakah: Jurnal Budaya Islam*, 2026th-06–15th eds., no. 1, 2026, 28:26, https://doi.org/10.18860/eh.v28i1.40502; M. Alvin Nur Choironi and M. Khoirul Huda, "Greening the Sunnah: Authenticity, Recontextualization, and the Discursive Function of Hadith in the GreenHajj Guide," *An-Nur: International Journal of Quran & Hadith* 3, no. 2 (2025), https://doi.org/10.62032/aijq%20h.v3i2.144; Agung Nugroho Reformis Santono et al., "Re-Sacralization of Nature and Sufi Ecotheology: Seyyed Hossein Nasr's Contribution to Environmental Ethics in the Anthropocene," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 16, no. 1 (2026), https://doi.org/10.32350/jitc.161.22; Moh. Badrus Solichin and Moh. David Bahtiar, "Deconstructing The Concept of '*Green deen*' By Abdul Martin and Its Implementation for Boarding Schools in The City of Kediri," *Proceeding International Conference on Education* 1 (2023), https://jurnalfaktarbiyah.iainkediri.ac.id/index.php/proceedings/article/view/1785; Tonny Andrian Stefanus and David Ming, "Beyond Anthropocentrism: A Comparative Ecotheological Framework of Khalīfah Fīl-Arḍ and Imago Dei toward Theo-Ecocentrism," *Jurnal Theologia* 37, no. 1 (2026), https://doi.org/10.21580/teo.2026.37.1.308320.

[10] Eka Rahmat Hidayat, Hasim Danuri, and Yanuar Purwanto, "Eco Masjid: The First Milestone Of Sustainable Mosque In Indonesia.," *Journal of Islamic Architecture* 5, no. 1 (2018); Muhamad Subhi Apriantoro, Indah Noor Rahayuningsih, and Sarwanto Sarwanto, "Implementation of Green Economy Through Integrated Urban Farming as Family Economic Resilience During The Pandemic: Maqasid Sharia Perspective," *IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam* 11, no. 1 (2022): 1; Muhammad Syahrul Hidayat and Ahmad Munir Hamid, "Green Economy Development through Urban Farming: A Maqāṣid Sharī'ah Review," *ADILLA: Jurnal Ilmiah Ekonomi Syari'ah* 7, no. 2 (2024): 98–115; Nita Noriko, Andi Mukramin Yusuf, and Elma Alfiah, *Gerakan Masyarakat Sedekah Air Wudhu (GM-SAW) Sebagai Upaya Konservasi Air Bersih*, 2022, https://eprints.uai.ac.id/1833/.

[11] Mutma'inah Mutma'inah et al., "Green-Deen In The Qur'an: A Study Of Tafsir Al-Ibrīz The Work Of Bisri Musthofa," *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 9, no. 1 (2024), https://journal.iain-manado.ac.id/index.php/AJIP/article/view/2803; Naily Himmatul Ulya, "Konsep Greendeen Dalam Perspektif

Akibatnya, telaah tekstual yang menautkan hadis ekologis dengan prinsip *green deen* secara tematik masih jarang, sehingga dasar hadis bagi gerakan tersebut teruji. Celah itu menuntut penelitian yang memeriksa keabsahan dan makna hadis ekologis, kemudian menempatkannya pada prinsip *green deen* sebagai kerangka teoretis yang selaras dengan nilai agama.

Kerangka *green deen* yang dikembangkan Ibrahim Abdul-Matin menawarkan jalan untuk mengisi celah tersebut, karena kerangka ini dirancang untuk menjembatani ajaran normatif Islam dengan isu lingkungan modern melalui enam prinsip: *tawḥīd* (kesatuan Tuhan dan ciptaan), *āyāt* (tanda-tanda Tuhan dalam alam), *khalīfah* (tugas kepemimpinan manusia di bumi), *amānah* (tanggung jawab penjagaan), *'adl* (keadilan ekologis), dan *mīzān* (keseimbangan alam).[12] Keenam prinsip tersebut menyediakan kategori konseptual yang dapat digunakan untuk membaca dan mengklasifikasikan kandungan ekologis dalam teks hadis secara lebih terstruktur dibandingkan dengan pengelompokan tematik konvensional. Melalui kerangka ini, redaksi hadis tentang penanaman pohon, larangan *isrāf*, atau penghormatan terhadap makhluk hidup dapat ditempatkan dalam kategori konseptual yang saling berkaitan, sehingga kandungan normatifnya dapat dibaca sebagai satu kesatuan pemikiran ekologis, bukan sekadar kumpulan anjuran yang berdiri sendiri. Pembacaan konseptual semacam ini melengkapi kajian tematik yang telah ada sebelumnya, sekaligus menempatkan kritik hadis klasik sebagai basis metodologis bagi konstruksi ekoteologi Islam yang lebih terstruktur.

Berdasarkan celah tersebut, penelitian ini mengajukan dua pertanyaan: Pertama, bagaimana kualitas dan variasi periwayatan hadis ekologis pada empat tema, yaitu penanaman pohon, *isrāf*, prinsip *lā ḍarar wa lā ḍirār*, dan kebersihan. Kedua, bagaimana kandungan hadis-hadis tersebut terklasifikasi ke dalam enam prinsip *green deen*. Penelitian ini bertujuan menilai kualitas dan variasi periwayatan riwayat inti pada keempat tema tersebut dan mengklasifikasi kandungannya ke dalam enam prinsip *green deen* sebagai kerangka bacaan konseptual. Proposisi yang diajukan ialah bahwa riwayat-riwayat inti tersebut, meskipun berbeda derajat periwayatannya, dapat dibaca sebagai kerangka etika ekologis yang koheren ketika diklasifikasikan ke dalam prinsip *tawḥīd, āyāt, khalīfah, amānah, 'adl, dan mīzān.*

Untuk menjawab dua pertanyaan tersebut, penelitian ini menempuh pendekatan deskriptif kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*) terhadap korpus hadis ekologis. Sumber primer mencakup kitab-kitab hadis utama, yaitu *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abū Dāwūd, Sunan at-Tirmidhī, Sunan Ibn Mājah*, Muwaṭṭaʾ Mālik, Musnad

Al-Qur'an (Kajian Ayat-Ayat Pelestarian Lingkungan Dalam Tafsir Kementerian Agama RI)" (PhD Thesis, UIN KH Abdurrahman Wahid Pekalongan, 2024), http://etheses.uingusdur.ac.id/id/eprint/9344.

[12] Ibrahim Abdul Matin, *Green deen: What Islam Teaches About Protecting the Planet* (Berrett-Koehler Publishers, 2010).

Aḥmad ibn Ḥanbal, dan *Sunan al-Dārimī*, sementara sumber sekunder meliputi karya sharḥ klasik, literatur kontemporer, dan teori ekoteologi *green deen*. Identifikasi hadis dilakukan melalui penelusuran kata kunci tematik pada basis data digital hadis melalui *platform* hadis.id, kemudian diverifikasi pada sumber primer untuk memastikan kesesuaian riwayat dan variasi redaksi.

Kualitas periwayatan ditelaah melalui penelusuran jalur sanad dan penilaian para muhaddis serta *muḥaqqiq* sebagaimana dicatat dalam literatur *takhrīj*, sedangkan kandungan makna dikaji melalui analisis variasi matan dan penelusuran *shurūḥ* klasik guna memperoleh pemahaman interpretatif yang komprehensif sebelum diintegrasikan dengan kategori konseptual *green deen*. Empat tema, yaitu penanaman pohon, *isrāf*, prinsip *lā ḍarar wa lā ḍirār*, dan kebersihan, dipilih karena keterkaitannya dengan dimensi utama krisis lingkungan kontemporer, yang mencakup konservasi, pengelolaan sumber daya, pencegahan kerusakan, dan tanggung jawab atas kebersihan.

## Hasil dan Pembahasan

### Hadis Tematik Ekologis

Korpus hadis memuat ajaran tentang hubungan manusia dengan lingkungan yang luas dan tidak seragam, sehingga kajian ini sengaja dibatasi pada empat tema agar analisisnya dapat diuji secara mendalam dan tidak berhenti pada inventarisasi teks. Teks pertama adalah anjuran untuk menanam pohon dan merawat tanaman. Tema kedua adalah larangan *isrāf* (pemborosan), terutama dalam penggunaan air. Tema ketiga adalah larangan menimbulkan kerusakan dan bahaya bagi makhluk hidup serta lingkungannya. Tema keempat meneguhkan kebersihan sebagai bagian dari iman, sehingga kesalehan tidak terpisah dari kualitas ruang hidup bersama. Secara filosofis, keempat tema ini menempatkan manusia bukan sebagai penguasa alam, melainkan sebagai subjek moral yang menanggung konsekuensi etis atas tindakannya terhadap ekosistem. Etika profetik dalam hadis, dengan demikian, tidak berhenti pada ritual formal, tetapi menuntut praksis ekologis yang dapat dipertanggungjawabkan secara sosial-spiritual. Pembacaan semacam ini bersifat progresif karena menjadikan teks klasik sebagai sumber kritik terhadap relasi eksploitatif manusia modern dengan alam, sekaligus membuka ruang dialog dengan wacana keberlanjutan kontemporer.

Kritik hadis menunjukkan bahwa riwayat inti pada empat tema tidak berada pada derajat yang sama, dan perbedaan itu menentukan fungsi tiap riwayat dalam argumentasi. Riwayat penanaman pohon tercatat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* no. 2320 dan *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 1553, sedangkan riwayat kebersihan dari *Abū Mālik al-Ash'arī* tercatat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*. Hadis larangan *isrāf* dalam makan dan minum, hingga redaksi lain tentang

pemborosan air, diriwayatkan dalam *Sunan Ibn Mājah*[13] dan *Musnad Aḥmad*.[14] Namun, *muḥaqqiq Sunan Ibn Mājah*, *Shu'ayb al-Arnā'ūṭ*, menilai *isnād* riwayat *Ibn Mājah* tersebut *ḍa'īf*, sehingga riwayat itu hanya diperlakukan sebagai penguat etika, bukan dasar temuan. Hadis anjuran menanam pohon mempunyai beberapa varian matan dengan jalur yang bertemu pada *Abū 'Awānah* dari *Qatādah* dari Anas. Ketiga baris pada Tabel 1 di bawah hanya berbeda pada guru tingkat bawah, yaitu Qutaybah dan *Yaḥyā*, sehingga belum merupakan *mutāba'ah* independen.[15] Variasi redaksi ini tidak menunjukkan kontradiksi substantif, dan ketimpangan derajat mengingatkan bahwa kerangka etis yang progresif perlu bertumpu pada riwayat yang kokoh, bukan pada jumlah riwayat semata.

Korpus ini tidak seluruhnya bertumpu pada riwayat yang kokoh. *Muḥaqqiq* menilai *isnād* riwayat *Ibn Mājah* no. 425 tentang pemborosan air wudu sebagai hadis *ḍa'īf*, sedangkan riwayat *Abū Dāwūd* no. 26 tentang larangan mengotori jalan dan sumber air berstatus *ḥasan li-ghayrih* dengan *isnād ḍa'īf*. Kelemahan itu perlu diakui secara terbuka, sebab klaim etis yang bertumpu pada fondasi rapuh akan mudah dipatahkan. Karena itu, penelitian ini memosisikan keduanya hanya sebagai pendukung nilai etis, bukan sebagai dasar hukum atau temuan utama. Pada posisi tersebut, riwayat-riwayat ini masih dapat berfungsi dalam ranah *faḍā'il al-a'māl* dan etika, selama maknanya tidak bertentangan dengan prinsip umum Al-Qur'an dan hadis sahih. Dengan batas itu, kelemahan sanad tidak menggugurkan bangunan argumen, tetapi menuntutnya untuk disusun secara lebih jujur dan hati-hati. Nilai amanah, tanggung jawab, keseimbangan (*mīzān*), dan larangan merusak (*ifsād*) tetap relevan sebagai fondasi etika ekologis Islam, justru karena ditopang oleh prinsip yang lebih kuat, meskipun tidak seluruhnya menjadi dasar hukum normatif yang mengikat.

Ulama klasik seperti Al-Nawawī (1997), Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (2000), dan Al-Mubārakfūrī (1998) membaca hadis-hadis semacam ini dalam kerangka akhlak dan etika sosial. Implikasi ekologis yang diuraikan di sini adalah pembacaan penulis atas penjelasan mereka, bukan bunyi sharḥ itu sendiri, sehingga jarak antara teks, *sharḥ*, dan penafsiran kontemporer perlu dijaga secara jujur. Dalam *sharḥ* mereka, larangan *isrāf* tidak dibatasi

---

[13] Lihat hadis no. 425 dalam Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah Al-Qazwīnī, *Sunan Ibni Mājah*, 1st ed., vol. 1, ed. Syu'aib al-Arnaūṭ et al. (Beirut: Dār al-Risālatil 'Ālamiyyah, 2009), 272.

[14] Lihat riwayat no. 7065 dalam al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal*, 1st ed., vol. 11, ed. Syu'aib al-Arnā'ūṭ and 'Ādil Mursyid (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), 636–37.

[15] Untuk penelusuran jalur periwayatan dan penilaian kualitas hadis Lihat no. 3291 Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī, *Silsilatul Aḥādiṡ Al-Ṣaḥīḥah Wa Syai'un Min Fiqhihā Wa Fawā'idihā*, 1st ed. (Riyadh: Al-Ūlā li-Maktabatil Ma'ārif, 2002), 7:860; Abū al-Faḍl Aḥmad bin 'Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-'Asqalānī, *At-Talkhīṣ al-Ḥabīr Fī Takhrīj Aḥādits Ar-Rāfi'î al-Kabīr*, 1st ed., vol. 1, ed. Abū 'Āṣim Ḥasan bin 'Abbās bin Quṭb (Mesir: Mu'assasah Qurṭubah, 1995), 255.. Pembahasan hadis larangan pemborosan air dalam wudu. Kedua sumber tersebut dapat digunakan untuk menelaah takhrīj dan perbedaan penilaian terhadap sanad riwayat tersebut.

pada konteks ibadah ritual, melainkan dipahami sebagai prinsip moral universal yang mengatur relasi manusia dengan nikmat Allah. Kebersihan tidak hanya dipahami secara fisik, tetapi juga sebagai cermin kesucian spiritual yang menuntut pembuktian dalam perilaku sehari-hari. Anjuran menanam pohon, pada gilirannya, diinterpretasikan sebagai sedekah jariyah yang manfaatnya melampaui batas waktu dan subjek manusia semata. Dari ketiganya tampak bahwa tradisi *sharḥ* menyimpan cadangan konseptual yang memungkinkan etika lingkungan dibaca ulang secara kritis tanpa memutus akar otoritas klasiknya, asalkan pembacaan baru itu tetap mengakui batas-batas teks yang diinterpretasikan dan tidak memaksakan problem modern ke dalam kategori klasik.

Dalam kerangka kontemporer, pendekatan *green deen* memungkinkan hadis-hadis ekologis dibaca secara integratif, bukan sebagai kumpulan larangan dan anjuran yang berdiri sendiri-sendiri. Prinsip *tawḥīd* (*oneness*) menegaskan kesatuan ciptaan, sehingga manusia dan alam tidak lagi dipahami sebagai dua kutub yang saling berhadapan. Kesatuan ini menolak pandangan yang memperlakukan alam sekadar sebagai komoditas yang boleh dikuras demi kepentingan jangka pendek. Prinsip *khalīfah* menempatkan manusia sebagai pengelola bumi, dengan konsekuensi bahwa kekuasaan atas alam selalu disertai kewajiban untuk menjawab atas pemanfaatannya. Prinsip keseimbangan menuntut harmoni antara kebutuhan manusia dan kelestarian alam, sehingga pemenuhan hasrat konsumtif tidak boleh mengorbankan daya dukung lingkungan. Dengan demikian, hadis-hadis ekologis tidak hanya berfungsi sebagai norma etis, tetapi juga sebagai kesadaran teologis bahwa menjaga lingkungan merupakan bagian integral dari ibadah. Kesadaran itu menggeser pertanyaan dari apa yang boleh dilakukan terhadap alam menjadi apa yang harus dipikul manusia demi keberlangsungan kehidupan bersama, termasuk generasi yang belum lahir dan makhluk lain yang tidak mempunyai suara untuk menuntut haknya.

### *Hadis Pertama: Anjuran Menanam Pohon sebagai Sedekah Jariyah*

Salah satu hadis fundamental dalam etika ekologis Islam adalah hadis tentang anjuran menanam pohon yang diriwayatkan dari Anas bin Mālik ra.:

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ :مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ ،غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ.

> Diriwayatkan oleh Anas ra. Rasulullah bersabda: “Setiap kali seorang Muslim menanam pohon atau menabur benih, lalu seekor burung,

> seseorang, atau seekor hewan memakannya, hal itu dianggap sebagai sedekah bagi mereka."[16]

Riwayat Anas tentang menanam pohon termuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* no. 2320[17] dan *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 1553.[18] *Al-Tirmidhī* juga meredaksikannya pada no. 1438[19] dengan penilaian *ḥasan*. Keberadaannya dalam *al-Ṣaḥīḥayn* menempatkannya sebagai salah satu riwayat paling otoritatif dalam tradisi hadis, sebab kedua kitab itu menjadi tolok ukur penerimaan riwayat di kalangan muhaddis. Perluasan redaksi bahwa hasil tanaman yang dicuri atau dimakan binatang buas tetap bernilai sedekah berasal dari riwayat *Jābir* dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 1552, yang menjadi *shāhid* bagi riwayat Anas. Dua riwayat dari sahabat yang berbeda ini bertemu pada pesan yang sama: manfaat tanaman bagi makhluk hidup tetap tercatat sebagai pahala, sekalipun penanamnya tidak mengetahui siapa yang memetik hasilnya. Pesan tersebut mengubah cara memandang kerja ekologis, dari urusan yang diukur lewat hasil yang dinikmati sendiri menjadi amal yang nilainya melampaui kendali dan pengetahuan pelakunya, sehingga kepedulian terhadap alam tidak lagi bergantung pada balasan duniawi yang kasatmata.

*Al-Nawawī* (w. 676 H) menjelaskan bahwa hadis ini menjadi dalil kuat bagi konsep sedekah jariyah, yakni amal yang pahalanya terus mengalir selama manfaatnya dirasakan oleh makhluk hidup.[20] *Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī* (w. 852 H) dalam *Fatḥ al-Bārī* menambahkan bahwa keumuman lafaz hadis mencakup seluruh makhluk hidup, bukan hanya manusia.[21] Dari keumuman itu, peneliti menafsirkan adanya dasar teologis bagi etika lingkungan yang inklusif lintas spesies. Penafsiran itu bersifat konseptual: ia tidak dinyatakan secara eksplisit oleh kedua ulama, melainkan ditarik dari luasnya cakupan lafaz yang mereka jelaskan. Pembedaan tersebut penting agar otoritas klasik tidak digunakan untuk membenarkan kesimpulan yang melampaui apa yang benar-benar mereka tulis, sekaligus agar pembacaan kontemporer dapat diuji secara terbuka oleh pembaca yang kritis. Dengan kehati-hatian itu, sedekah jariyah tidak lagi dibaca sebagai urusan antarmanusia belaka, tetapi sebagai jaringan relasi yang mengorelasikan penanam, tanaman, hewan, dan generasi yang kelak menikmati hasilnya, sehingga makna meluas melampaui sekat spesies dan waktu.

---

[16] Lihat riwayat no. 2320 dalam Al-Juʻfi, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 3:103.

[17] Al-Juʻfi, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, vol. 3.

[18] al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1.

[19] Abū ʻĪsā Muḥammad bin ʻĪsā bin Saurah al-Tirmiżī, *Al-Jāmiʻ al-Kabīr (Sunan al-Tirmiżī)*, 1st ed., vol. 5, ed. Syuʻaib al-Arnāʻūṭ (Beirut: Dār ar-Risālah al-ʻĀlamiyyah, 2009).

[20] Lihat riwayat no. 1552 dalam Abū Zakariyyā Muḥyī ad-Dīn Yaḥyā bin Syaraf An-Nawawī, *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim Bin al-Ḥajjāj*, 2nd ed. (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāts al-ʻArabī, 1392), 3:213.

[21] Aḥmad bin ʻAlī bin Ḥajar al-ʻAsqalānī, *Fatḥ Al-Bārī Syarḥ al-Bukhārī*, 1st ed., ed. Muḥibb ad-Dīn al-Khaṭīb, vol. 5, ed. Muḥammad Fuʻād ʻAbd al-Bāqī (as-Salafiyyah al-Ūlā, 1390), 4.

Dalam perspektif *green deen*, hadis tersebut menegaskan bahwa menanam pohon adalah ibadah yang bersifat spiritual sekaligus sosial. Pahalanya tidak dikurung dalam manfaat yang hanya dinikmati manusia, tetapi merembes ke keseimbangan ekosistem yang menopang kehidupan bersama. Pembacaan ini menggugat cara pandang antroposentris yang menilai alam semata-mata dari kegunaannya bagi manusia, dan menggantinya dengan pengertian bahwa kebermanfaatan sebuah amal diukur dari luasnya kehidupan yang tertopang olehnya. Ibadah ekologis dengan demikian tidak berhenti pada niat dan ritus, melainkan menuntut keterlibatan dalam tata kelola ruang hidup yang adil bagi manusia maupun makhluk lain. Gagasan ini juga mengoreksi anggapan bahwa agama hanya mengurus batin, sebab hadis tersebut justru mengaitkan keselamatan spiritual dengan kerja nyata merawat bumi yang dapat diamati, diukur, dan dipertanggungjawabkan. Karena itu, hadis ini layak menjadi dasar normatif yang kuat bagi gerakan konservasi lingkungan, penghijauan, dan kebijakan publik berbasis keagamaan, sebagai bentuk tanggung jawab yang bergerak dari kesalehan personal menuju pembenahan struktur sosial.

**Tabel 1. Variasi Sanad dan Matan Hadis Menanam Pohon**

| Sumber Hadis | Sanad Utama | Variasi Matan | Penilaian Ulama |
|---|---|---|---|
| *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* no. 2320 | Qutaybah bin Sa'id → Abū 'Awānah → Qatādah → Anas | فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ | *Ṣaḥīḥ* |
| *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 1553 | Yahya bin Yahya → Abū 'Awānah → Qatādah → Anas | فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ | *Ṣaḥīḥ* |
| *Sunan al-Tirmidhī* no. 1438 | Qutaybah → Abū 'Awānah → Qatādah → Anas | مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ، أَوْ طَيْرٌ، أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ | *Ḥasan ṣaḥīḥ* |

### *Hadis Kedua: Larangan Isrāf dan Etika Konsumsi*

Hadis lain yang relevan dengan etika lingkungan adalah riwayat dari 'Amr bin Shu'ayb, dari ayahnya, dari kakeknya:

عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: كُلُوا وَاشْرَبُوا وَتَصَدَّقُوا وَالْبَسُوا مَا لَمْ يُخَالِطْهُ إِسْرَافٌ، أَوْ مَخِيلَةٌ.

> Dari Qatādah, dari ʻAmr bin Shuʻayb, dari ayahnya, dari kakeknya, ia berkata: Rasulullah *ṣallallāhu ʻalaihi wa sallam* bersabda: "Makanlah, minumlah, berikan sedekah, dan kenakanlah pakaian, selama hal itu tidak disertai dengan berlebihan atau kesombongan."[22]

Hadis di atas riwayatkan oleh ʻAmr b. Shuʻayb, dari ayahnya, dari kakeknya, *kulū wa-shrabū wa-lbasū wa-taṣaddaqū fī ghayri sarafin wa-lā makhīlah*, dikeluarkan oleh *al-Nasāʾī*,[23] Ibn Mājah (no. 3605),[24] dan Aḥmad (no. 6695 dan 6708).[25] Tambahan tentang kecintaan Allah terhadap tampaknya bekas nikmat-Nya pada hamba diriwayatkan oleh Aḥmad (no. 6708)[26] dan al-Tirmidhī (no. 3029)[27] dengan redaksi yang lebih ringkas. Al-Bukhārī menyebutnya secara *muʻallaq*,[28] sementara yang termuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah atsar Ibn ʻAbbās. Penisbatan kepada *Sunan Abī Dāwūd* adalah keliru, sebab riwayat yang dimaksud ada dalam *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālisī*. Derajatnya diperselisihkan: sebagian jalur adalah *ḍaʿīf*, sedangkan al-Albānī (w. 1420 H) menilai sebagian versinya *ḥasan*.[29] Dari sisi matan, hadis ini menegaskan moderasi konsumsi, sejalan dengan QS. al-Aʻrāf [7]: 31, dan menolak anggapan bahwa kesalehan harus diukur dari penyangkalan atas kenikmatan. Karena derajatnya tidak bulat, hadis ini diposisikan sebagai penguat prinsip moderasi, bukan dasar tunggal, sehingga etika konsumsi tidak digantungkan pada satu riwayat melainkan pada konvergensi dalil yang diuji secara kritis.

Al-Mubārakfūrī (w. 1353 H) dalam *Tuḥfah al-Aḥwadhī* menekankan bahwa larangan *isrāf* mencakup seluruh aspek kehidupan, bukan hanya ibadah.[30] Pembacaan ini memperluas medan etika dari ruang ritual ke ruang keseharian, tempat keputusan

---

[22] Lihat riwayat no. 26491 dalam Abu Bakr Abdullah bin Muhammad bin Abi Syaibah Al-ʻAbsi Al-Kufi, *Al-Mushannaf*, 1st ed., vol. 13, ed. Saʻd bin Nashir bin Abdul Aziz Abu Habib Asy-Syitsri, with Nashir bin Abdul Aziz Abu Habib Asy-Syitsri (Arab Saudi: Dar Kunuz Isybiliya, 2015); Lihat riwayat no. 3605 dalam Al-Qazwīnī, *Sunan Ibni Mājah*, vol. 1; Lihat riwayat no. 6708 dalam Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal*, vol. 11.

[23] Abū ʻAbdirraḥmān Aḥmad bin Syuʻaib al-Nasāʻī, *Sunan Al-Nasāʾī al-Mujtabā*, 1st ed., vol. 5, ed. Muḥammad Riḍwān ʻAraqsūsī, Muḥammad Muʻtazzuddīn, and ʻAmmār Rīḥāwī (Beirut: Dār al-Risālatil ʻĀlamiyyah, 2018).

[24] Al-Qazwīnī, *Sunan Ibni Mājah*, vol. 1.

[25] Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal*, vol. 11.

[26] Ḥanbal, vol. 11.

[27] al-Tirmiżī, *Al-Jāmiʻ al-Kabīr (Sunan al-Tirmiżī)*, vol. 5.

[28] Abū ʻAbdillāh Muḥammad ibn Ismāʻīl al-Bukhārī al-Juʻfī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 5th ed., vol. 5, ed. Dr. Muṣṭafā Dīb Al-Bughā (Damaskus: Dār Ibni Kaṡīr, Dārul Yamāmah, 1993), 2181.

[29] Lihat riwayat no. 2399 dalam Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī, *Ṣaḥīḥ Sunan An-Nasāʾī, Bikhtiṣār as-Sanad*, 1st ed. (Riyadh: Maktab at-Tarbiyah al-ʻArabī li Duwal al-Khalīj, 1988), 2:540.

[30] Abū al-ʻAlāʼ Muḥammad ʻAbd ar-Raḥmān bin ʻAbd ar-Raḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah Al-Aḥwaẓī Bi Syarḥ Jāmiʻ at-Tirmiżī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, n.d.), 1:157.

tentang makan, berpakaian, dan penggunaan sumber daya sesungguhnya diuji. Jika *isrāf* hanya dipahami sebagai persoalan ibadah, ia mudah direduksi menjadi urusan privat yang tidak menyentuh struktur konsumsi. Perluasan cakupan itu menutup celah tersebut: setiap pemanfaatan nikmat Allah memuat dimensi moral yang dapat dimintai pertanggungjawaban. Dalam konteks ekologis, prinsip ini menjadi fondasi bagi gaya hidup berkelanjutan dan bertanggung jawab terhadap sumber daya alam. Kesadaran tersebut menggeser ukuran kesalehan dari kerapian ritus semata menuju kepekaan atas jejak yang ditinggalkan manusia pada bumi, sehingga pola produksi dan konsumsi tidak lagi bebas nilai, melainkan menjadi arena pengujian iman yang konkret dan dapat dievaluasi bersama. Dengan begitu, hemat dan sederhana tidak cukup dimaknai sebagai kebajikan pribadi, melainkan sebagai sikap publik yang membentuk kebiasaan kolektif dan menentukan nasib ruang hidup yang dibagi bersama.

**Tabel 2. Variasi Sanad dan Matan Hadis Larangan *Isrāf***

| Kitab | Jalur Sanad | Derajat/Komentar | Variasi Matan |
|---|---|---|---|
| *Sunan al-Nasā'ī* no. 2559 | ʻAmr b. Shuʻayb → Abīhi → Jaddihi → Nabi | Derajat diperselisihkan: sebagian jalur *ḍaʿīf*, sebagian versi dinilai ḥasan oleh al-Albānī. Matan menegaskan moderasi konsumsi. | كُلْ، وَاشْرَبْ، وَالْبَسْ، وَتَصَدَّقْ، فِي غَيْرِ سَرَفٍ وَلَا مَخِيلَةٍ |
| *Sunan Ibn Mājah* no. 3605 | ʻAmr b. Shuʻayb → Abīhi → Jaddihi → Nabi | Derajat diperselisihkan, sebagaimana keterangan di atas. | كُلُوا وَاشْرَبُوا وَتَصَدَّقُوا وَالْبَسُوا، مَا لَمْ يُخَالِطْهُ إِسْرَافٌ أَوْ مَخِيلَةٌ |
| *Musnad Aḥmad* no. 6695 dan 6708 | ʻAmr b. Shuʻayb → Abīhi → Jaddihi → Nabi | Derajat bervariasi. No. 6708 memuat tambahan tentang kecintaan Allah terhadap tampaknya bekas nikmat-Nya pada hamba. | كُلُوا وَاشْرَبُوا وَتَصَدَّقُوا وَالْبَسُوا غَيْرَ مَخِيلَةٍ وَلَا سَرَفٍ، وَقَالَ يَزِيدُ مَرَّةً: فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا مَخِيلَةٍ |
| *Sunan al-Tirmidhī*, no. 2819 | ʻAmr b. Shuʻayb → Abīhi → Jaddihi → Nabi | Al-Tirmidhī menilai hadis ini ḥasan. Riwayat hanya memuat tambahan tentang terlihatnya bekas nikmat Allah pada hamba. | إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Libās,* 5/2181 | Dicantumkan secara *mu'allaq* (tanpa sanad bersambung dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*) | Al-Bukhārī mencantumkan hadis Nabi dan atsar Ibn 'Abbās secara *mu'allaq*. Ibn Ḥajar menghubungkan keduanya melalui jalur periwayatan dalam *Taghlīq al-Ta'līq*, 5/52-54. | كُلُوا وَاشْرَبُوا وَالْبَسُوا وَتَصَدَّقُوا، فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا مَخِيلَةٍ<br>Tanpa menyebut perawi terakhir sebelum Nabi. |

### *Hadis Ketiga: Prinsip Lā Ḍarar wa Lā Ḍirār*

Hadis kaidah yang sangat penting dalam etika Islam adalah sabda Nabi:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.

> Dari Abī Sa'īd al-Khudrī ra., bahwa Rasulullah *ṣallallāhu 'alaihi wasallam* bersabda: "Tidak boleh menyakiti orang lain atau membalas perbuatan yang menyakiti."[31]

Hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār* di atas membutuhkan penilaian kritis dengan membedakan kualitas hadis secara keseluruhan dan kekuatan setiap jalur periwayatannya. Al-Nawawī menilainya *ḥasan* dalam kitabnya *al-Arba'īn al-Nawawiyyah* hadis ke-32,[32] dengan menyebut riwayat *Musnad Ibn Mājah* dan al-Dāraquṭnī,[33] serta riwayat secara mursal yang diriwayatkan oleh Mālik[34] yang jalur-jalurnya saling menguatkan. Namun, Ibn Rajab al-Ḥanbalī menegaskan bahwa Ibn Mājah no. 2340 meriwayatkannya dari 'Ubādah b. al-Ṣāmit, bukan dari Abū Sa'īd al-Khudrī[35]; riwayat Ibn Mājah lainnya berasal dari Ibn 'Abbās (no. 2341).[36] Adapun jalur Abū Sa'īd al-Khudrī tercatat dalam kitab *al-Mustadrak al-Ḥākim*

---

[31] Lihat riwayat no. 2345 dalam Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Ḥākim al-Naisābūrī, *Al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥain*, 1st ed., vol. 2, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 66.

[32] Abū Zakariyyā Muḥyī ad-Dīn Yaḥyā bin Syaraf an-Nawawī, *Al-Arba'ūn an-Nawawiyyah*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Minhāj lin-Nasyr wat-Tauzī', 2009).

[33] Lihat riwayat no. 3079 dalam Abū al-Ḥasan 'Alī bin 'Umar bin Aḥmad bin Mahdī bin Mas'ūd bin an-Nu'mān bin Dīnār al-Baghdādī ad-Dāraquṭnī, *Sunan Ad-Dāraquṭnī*, 1st ed., vol. 4, ed. Syu'aib al-Arna'ūṭ et al. (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2004).

[34] Lihat riwayat no. 634 dalam Mālik bin Anas, *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*, 1st ed., vol. 1, ed. Dr. Basysyār 'Awwād Ma'rūf and Maḥmūd Muḥammad Khalīl (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1991).

[35] Zainuddin Abul Faraj Abdur Rahman bin Syihabuddin Al-Baghdadi Ad-Dimasyqi Ibnu Rajab, *Jami' Al-'Ulum Wal-Hikam Fi Syarhi Khamsin Hadits Min Jawami' Al-Kalim*, 7th ed., vol. 2, ed. Syu'aib Al-Arna'uth and Ibrahim Bajis (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1997).

[36] Al-Qazwīnī, *Sunan Ibni Mājah*, vol. 1.

(no. 2345), *Sunan al-Dāraquṭnī*, dan *al-Sunan al-Kubrā al-Bayhaqī*.[37] Meskipun al-Ḥākim menilainya *ṣaḥīḥ* menurut syarat Muslim, jalur tersebut menghadapi persoalan *tafarrud*[38] 'Uthmān b. Muḥammad dari al-Darāwardī. Karena itu, penilaian *ḥasan* perlu disertai identifikasi jalur dan kritik sanad, bukan sekadar didasarkan pada banyaknya kitab periwayatan.

Dari perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār* menjadi landasan normatif bagi pencegahan tindakan yang mengancam lima tujuan pokok syariat (*al-ḍarūriyyāt al-khams*), yaitu agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Asy-Syāṭibī (w. 790 H) menegaskan pemeliharaan kelima kebutuhan itu sebagai tujuan fundamental syariat.[39] Prinsip tersebut sejalan dengan kaidah *al-ḍarar yuzāl*, yang menuntut penghilangan kemudaratan demi merealisasikan kemaslahatan.[40] Dalam konteks ekologis, pencemaran air dan udara mengancam keselamatan jiwa, sedangkan eksploitasi berlebihan merampas hak generasi mendatang atas lingkungan yang layak. Pengelolaan limbah yang abai juga menaikkan risiko kesehatan masyarakat.[41] Maka, kerusakan ekologis bukan sekadar masalah teknis, melainkan ancaman bagi kemaslahatan yang dijaga syariat. Hadis ini dapat menjadi landasan etis-normatif bagi tanggung jawab ekologis individu maupun kolektif.[42]

Etika lingkungan Islam masa kini menemukan bahan perumusannya pada prinsip *lā ḍarar wa lā ḍirār*, yang menuntut lebih dari kecaman moral semata. Pencemaran, perubahan iklim, dan degradasi sumber daya alam memperlihatkan bahwa aktivitas manusia kerap mengabaikan dampak jangka panjang terhadap masyarakat dan generasi mendatang. Kelalaian semacam ini lahir bukan dari ketidaktahuan semata, melainkan dari tata kelola yang memisahkan keuntungan hari ini dari biaya yang ditanggung esok hari

---

[37] Lihat riwayat no. 11495 dalam Abu Bakr Ahmad bin Al-Husain bin Ali Al-Baihaqi, *Al-Sunan Al-Kabir*, 1st ed., vol. 11, ed. Dr. Abdullah bin Abdul Muhsin At-Turki (Kairo: Markaz Hajar lil-Buhuts wad-Dirasat Al-Arabiyyah wal-Islamiyyah, 2011).

[38] *Tafarrud* (**التفرد**) secara bahasa berarti menyendiri atau tunggal. Dalam ilmu hadis, *tafarrud* adalah keadaan ketika seorang perawi meriwayatkan suatu hadis sendirian, tanpa ada perawi lain yang meriwayatkannya.

[39] Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Lakhmī Asy-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 1st ed., vol. 1, ed. Abū 'Ubaidah Masyhūr bin Ḥasan Āl Salmān, with Bakr bin 'Abd Allāh Abū Zaid (Dār Ibn 'Affān, 1997).

[40] 'Alā' ad-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī bin Sulaimān al-Mardāwī ad-Dimasyqī aṣ-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī, *At-Taḥbīr Syarḥ at-Taḥrīr Fī Uṣūl al-Fiqh*, 1st ed., ed. Dr. 'Abd ar-Raḥmān al-Jibrīn, Dr. 'Awaḍ al-Qarnī, and Dr. Aḥmad al-Sarrāḥ (Arab Saudi - Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2000).

[41] Prof. Dr. 'Abd Allāh bin Muḥammad aṭ-Ṭayyār, Prof. Dr. 'Abd Allāh bin Muḥammad al-Muṭlaq, and Dr. Muḥammad bin Ibrāhīm al-Mūsā, *Al-Fiqh al-Muyassar*, 1st ed., vol. 13 (Arab Saudi - Riyadh: Madār al-Waṭan lin-Nasyr, 2011); Taṣduru 'an Munaẓẓamah al-Mu'tamar al-Islāmī bi Jiddah, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī at-Tābi' Li Munaẓẓamah al-Mu'tamar al-Islāmī Bi Jiddah*, n.d., 251.

[42] Dr. Faḍl bin 'Abd Allāh Murād, *Al-Muqaddimah Fī Fiqh al-'Aṣr*, 2nd ed., vol. 1 (Ṣan'ā': Al-Jīl al-Jadīd Nāsyirūn, 2016).

oleh pihak lain. Atas dasar prinsip tersebut, Islam menegaskan bahwa setiap aktivitas ekonomi, sosial, maupun teknologi harus mempertimbangkan konsekuensi ekologis dan sosialnya secara cermat. Kesadaran pribadi saja tidak memadai, sebab bahaya yang dihasilkan sering bersifat kolektif dan melintasi batas waktu serta wilayah, sehingga pengendaliannya membutuhkan aturan bersama. Hadis ini pada akhirnya dapat dipahami sebagai landasan normatif yang mendorong pembangunan berkelanjutan dan tanggung jawab antargenerasi dalam menjaga kelestarian lingkungan hidup, sekaligus menuntut agar kemajuan diuji oleh kerusakan yang dihindarinya, bukan hanya oleh kemakmuran yang dihasilkannya.

**Tabel 3. Variasi Sanad dan Matan Hadis Prinsip *Lā Ḍarar wa Lā Ḍirār***

| Kitab/Riwayat | Jalur Sanad | Derajat/Komentar | Variasi Matan |
|---|---|---|---|
| *Sunan Ibn Mājah* no. 2340 | Abū Sa'īd al-Khudrī → Nabi | *Ḥasan*; kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār.* | لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ |
| *Sunan al-Dārāquṭnī* no. 3079 | Abū Sa'īd al-Khudrī → Nabi | *Ḥasan*; memperkuat sanad *Ibn Mājah.* | Sama, disebut sebagai hadis kaidah. |
| *Al-Muwaṭṭa' Mālik* no. 634 | Abū Sa'īd al-Khudrī → Nabi | *Marfū'*, penguatan matan. | Sama, fokus kaidah hukum. |

### *Hadis Keempat: Kebersihan sebagai Cabang Iman*

Hadis tentang kebersihan memiliki posisi sentral dalam etika lingkungan Islam, karena kebersihan tidak hanya dipahami secara personal, tetapi juga secara sosial dan ekologis. Salah satu hadis yang sering dijadikan dasar adalah riwayat dari Abū Mālik al-Ash'arī ra.:

عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ.

> Dari Abū Mālik al-Ash'arī ra., ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: "Bersuci adalah setengah dari iman. Segala puji bagi Allah (*alḥamdulillah*) memenuhi timbangan (amal)."[43]

Hadis ini dihimpun Imam Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya no. 223 dan dinilai *ṣaḥīḥ* tanpa khilaf.[44] Status itu menggeser fokus kajian dari soal keabsahan ke soal jangkauan makna. Dengan demikian, pertanyaan yang relevan bukan lagi apakah perintah itu valid, melainkan sejauh mana ia mengikat perilaku manusia terhadap sesamanya. Al-Nawawī

[43] Lihat riwayat no. 223 dalam al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1:203.

[44] al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1.

dalam *sharḥ ṣaḥīḥ Muslim* menegaskan bahwa lafaz الطُّهُورُ tidak berhenti pada pembersihan tubuh, sebab cakupannya meliputi kebersihan lahir-batin, baik dari hadas maupun najis.[45] Pembacaan itu membuka jalan menuju dimensi sosial, karena kesucian yang dimaknai secara lahir-batin tidak mungkin dikurung dalam tubuh individu semata.[46] Jika bersuci menuntut kesucian diri, maka kebersihan jalan, air, dan lingkungan menjadi konsekuensi logis dari perintah yang sama, bukan sekadar anjuran etis yang bersifat tambahan. Para ulama memahaminya demikian: kesalehan ritual yang abai terhadap kebersihan ruang publik adalah kesalehan yang timpang, karena tanggung jawab seorang mukmin tidak berhenti di pintu rumah ibadah, melainkan menjangkau ruang yang dilalui orang banyak.

Riwayat *Ittaqū al-malā'ina al-tsalāṡah: al-barāza fī al-mawāridi, wa qāri'ati al-ṭarīqi, wa al-ẓilli*[47] mengubah kesucian dari urusan tubuh menjadi persoalan tata hidup bersama. Hadis itu tidak menyangkut najis semata, melainkan menggugat siapa pun yang menjadikan sumber air, jalan, dan tempat berteduh sebagai ruang pembuangan atas nama kenyamanan pribadi. Ukuran moralnya bergeser: ibadah tidak lagi layak dibaca terpisah dari akibatnya bagi makhluk lain. Dengan begitu, kebersihan menjadi ukuran keadilan antara manusia yang menggunakan ruang yang sama, bukan hanya penanda status ritual seseorang. Dalam kerangka *green deen*, kebersihan lingkungan bukan pelengkap iman, tetapi bentuk paling konkret dari kesaksian iman itu. Sampah yang menumpuk, sanitasi yang timpang, dan ruang publik yang rusak adalah bukti bahwa keyakinan berhenti di lisan. Maka iman perlu dipahami sebagai praksis yang diuji lewat kondisi air, tanah, dan udara yang diwariskan kepada orang lain. Kesalehan yang tidak berani menanggung beban ekologis pada dasarnya sedang menghindar dari tuntutan tauhid atas dunia.

[45] An-Nawawī, *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim Bin al-Ḥajjāj*, 3:100–101.

[46] 'Alī bin (Sulṭān) Muḥammad al-Qārī Abū al-Ḥasan Nūr ad-Dīn al-Mullā al-Harawī, *Mirqāt Al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt al-Maṣābīḥ*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), 1:341.

[47] Lihat riwayat no. 26 dalam Abū Dāwud Sulaimān bin al-Asy'aṡ al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, 1st ed., vol. 1, ed. Syu'aib al-Arnaūṭ and Muḥammad Kāmil Qarah Bilī (Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2009), 21; Lihat riwayat no. 328 dalam Al-Qazwīnī, *Sunan Ibni Mājah*, 1:218.

**Tabel 4. Variasi Sanad dan Matan Hadis Kebersihan Cabang dari Iman**

| Kitab/Riwayat | Jalur Sanad | Derajat/Komentar | Variasi Matan |
|---|---|---|---|
| *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 223 | Abū Mālik al-Ash'arī → Nabi ﷺ | *Ṣaḥīḥ*, konsensus ulama; menekankan kebersihan lahir dan batin. | الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ |
| *Sunan Abū Dāwud* no. 26 | Mu'adh bin Jabal → Nabi ﷺ | *Ṣaḥīḥ*; terkait larangan mengotori jalan, air, dan ruang publik | اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَةَ : الْبَرَّازَ فِي الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ، وَالظِّلِّ |

## Diskursus Hadis Ekologis dalam Ekologi Islam dan Relevansi *Green deen*

Diskursus akademik internasional tentang etika lingkungan dalam Islam bertumpu pada perspektif Seyyed Hossein Nasr (L. 1933 M). Dalam *Man and Nature*,[48] ia membaca krisis ekologi sebagai cermin krisis spiritual manusia modern. Arah serupa ditempuh Ibrahim Özdemir, Richard Foltz, dan Anna M. Gade, yang memperlihatkan bahwa sumber normatif Islam menyediakan kerangka etis yang kaya bagi relasi manusia dan alam.[49] Meski demikian, kajian-kajian itu umumnya berhenti pada narasi Al-Qur'an, hukum Islam, atau etika normatif yang bersifat umum, lalu memperlakukan sumber lain sebagai pelengkap. Hadis sebagai fondasi teologi lingkungan nyaris tidak digarap secara tematik, sehingga warisan profetik yang paling dekat dengan praktik keseharian justru tersisih dari percakapan ekologis. Akibatnya, teologi lingkungan Islam berdiri di atas fondasi yang belum utuh. Kekosongan itulah yang membuat pendekatan *green deen* menemukan relevansinya, sebab ia menyambungkan tradisi kenabian dengan diskursus ekologi global dan menuntut pembacaan hadis yang tidak lagi puas dengan sekadar anjuran moral.

*Green deen* menawarkan kerangka teologis yang tersusun rapi untuk menjawab pertanyaan yang lebih mendasar daripada sekadar relevansi: mengapa Islam layak diposisikan sebagai agama yang berpihak pada lingkungan. Ibrahim Abdul-Matin merumuskan enam prinsip, yaitu *tawḥīd, āyāt, khalifah, amānah, 'adl*, dan *mīzān*.[50] Keenamnya bekerja sebagai lensa untuk membaca sumber normatif Islam secara ekologis, terutama hadis Nabi, tanpa memutus dimensi teologis dari dimensi praksisnya. Pembacaan itu bersifat integratif karena prinsip yang metafisis langsung bertemu dengan

[48] Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature*, 1st ed. (London: Unwin Paperbacks, 1990).

[49] Richard Foltz, Fred Denny, and Ainin Baharuddin, *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (Harvard University Press, 2003); Anna M. Gade, "Three. A Qur'anic Environment: Relating Creatures and Resources," in *Muslim Environmentalisms* (Columbia University Press, 2019), 78–117, https://doi.org/10.7312/gade19104-004; İbrahim Özdemir, "The Evolution and Future of Religion and Ecology: Insights from Muslim Environmental Thought," *The New Ecozoic Reader*, 2025, 52.

[50] Matin, *Green deen: What Islam Teaches About Protecting the Planet*.

tindakan yang konkret. Implikasinya tegas: kepedulian ekologis tidak lahir dari kalkulasi manfaat atau kecakapan teknis, melainkan tumbuh dari keimanan itu sendiri.[51] Maka krisis lingkungan modern tidak cukup dijawab dengan kebijakan dan teknologi, sebab akar persoalannya terletak pada cara manusia memahami kedudukannya di hadapan Tuhan dan ciptaan. Kerangka ini memindahkan tanggung jawab ekologis dari wilayah pilihan etis ke wilayah kewajiban ekologis, sehingga abai terhadap alam sekaligus berarti abai terhadap amanah yang dipikul manusia.

Pembacaan ulang atas hadis-hadis ekologis memperlihatkan bahwa tradisi profetik menyimpan fondasi teologis bagi apa yang dapat disebut ibadah ekologis. Materinya beragam: anjuran menanam pohon, kewajiban menjaga kebersihan, larangan *isrāf* dalam konsumsi, prinsip *lā ḍarar wa lā ḍirār*, dan anjuran bersikap moderat terhadap sumber daya alam. Kalau dibaca secara bersama, semuanya menolak anggapan bahwa korelasi manusia dengan lingkungan hanya urusan teknis atau kebijakan, seolah iman tidak punya suara dalam persoalan bumi. Konservasi alam, pengelolaan sumber daya secara bijak, dan penghormatan terhadap seluruh makhluk hidup tidak cukup hanya dipahami sebagai adab pribadi atau etika sosial yang bersifat anjuran. Semuanya adalah ekspresi iman yang berakar kuat pada kesadaran religius. Konsekuensinya jelas, tindakan merawat bumi mempunyai bobot yang sama dengan bentuk pengabdian lain, sehingga kelalaian terhadap lingkungan tidak bisa lagi dianggap sebagai perkara netral secara moral. Kesalehan yang kokoh menuntut keselarasan antara keyakinan di dalam hati dan jejak nyata yang ditinggalkan seseorang pada tanah, air, dan sesama makhluk.

Fondasi konseptual *green deen* bertumpu pada *tawḥīd*, yakni pengakuan bahwa seluruh ciptaan berasal dari satu sumber. Manusia, tumbuhan, hewan, air, dan udara tersusun dalam satu sistem kosmik yang bersandar pada Tuhan. Dari sini tampak bahwa alam bukan properti mutlak manusia. Alam adalah ciptaan yang memuat dimensi sakral, sehingga perlakuan terhadapnya menuntut pertanggungjawaban. Kesadaran tauhidik semacam itu mengikis klaim kepemilikan yang menjadikan bumi sekadar gudang bahan mentah. Hadis-hadis ekologis pun kehilangan makna bila dilepaskan dari *tawḥīd*, sebab setiap tindakan terhadap alam, baik merawat maupun merusak, membawa konsekuensi teologis. Tindakan menanam sebatang pohon dan tindakan menebang hutan sama-sama menjadi pernyataan sikap tentang siapa yang dipercaya sebagai pemilik sejati dunia. Dengan demikian, persoalan lingkungan berpindah dari ruang teknis ke ruang metafisis, tempat manusia dipaksa menimbang ulang kedudukannya di tengah jaringan makhluk yang sama-sama bergantung pada Pencipta. Pergeseran ini menuntut keberanian untuk

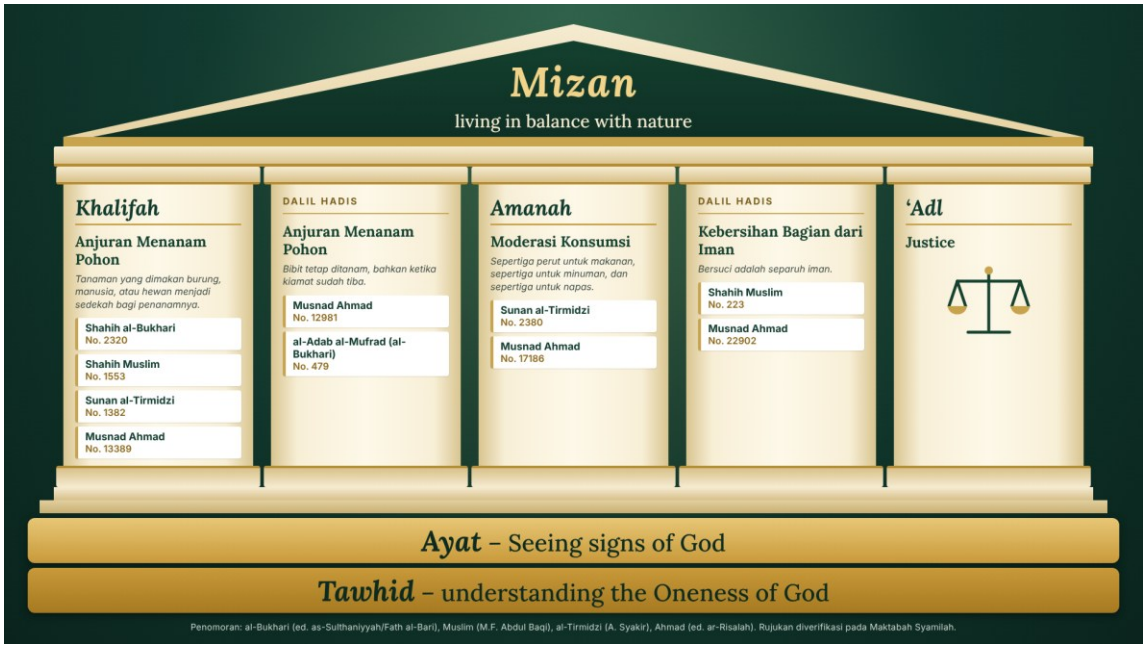
[51] Fazlun Khalid, "Islam and the Environment – Ethics and Practice an Assessment," *Religion Compass* 4, no. 11 (November 2010): 707–16, https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2010.00249.x.

menolak cara pandang yang memisahkan iman dari tata kelola bumi dan sumber penghidupan.

Prinsip *āyāt* memperkokoh fondasi tersebut dengan meletakkan alam sebagai tanda-tanda kebesaran Allah. Hadis tentang anjuran menanam pohon menjanjikan pahala sedekah selama tanaman itu dimanfaatkan oleh manusia, hewan, atau makhluk hidup lainnya (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* no. 2320; *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 1553). Janji tersebut menyiratkan cara pandang profetik yang membaca alam sebagai medium tempat rahmat dan keagungan Ilahi menampakkan diri. Bila alam adalah teks yang terbuka, maka merawatnya setara dengan membaca dan menghormati pesan penciptanya, sehingga setiap pohon yang ditanam menjadi satu kalimat baru dalam bacaan itu. Karena itu, merawat alam adalah bentuk zikir dan syukur yang menjelma dalam tindakan nyata, bukan sekadar kontemplasi yang berhenti di batin. Spiritualitas yang hanya berputar di ruang renungan membiarkan tanda-tanda Tuhan rusak di depan mata, sedangkan spiritualitas yang bekerja menjaga tanda itu tetap terbaca bagi generasi berikutnya. Dengan begitu, *āyāt* tidak lagi sekadar konsep teologis yang dikagumi dari jauh, melainkan tuntutan untuk hadir secara aktif dalam setiap interaksi dengan tanah, air, dan makhluk lain yang saling bergantung.

Kerangka tersebut divisualisasikan dalam peta *green deen* yang berbentuk bangunan lengkap dengan fondasi, pilar, dan atap. Pilihan bentuk itu bukan kebetulan estetis, sebab setiap bagian bangunan memikul fungsi yang tidak bisa digantikan oleh bagian lain dalam menegakkan keseluruhan struktur. *Tawḥīd* dan *āyāt* menempati lapisan dasar tempat keyakinan akan keesaan Tuhan dan kesadaran membaca tanda-tanda-Nya menjadi tumpuan bagi segala yang berdiri di atasnya. Di atas fondasi itu, pilar-pilar mengorelasikan prinsip teologis dengan hadis-hadis ekologis, sehingga teks kenabian tampak sebagai penyangga yang menjadi struktur tetap tegak, bukan hiasan yang menempel di permukaan. *Mīzān* menaungi keseluruhannya sebagai atap yang berarti hidup selaras dengan alam dan memberi arah bagi unsur di bawahnya. Visualisasi ini memperjelas bahwa ekologi dalam Islam tidak disusun dari anjuran yang tercecer, melainkan dari rancangan utuh yang berjalan dari dasar hingga puncak. Dengan membaca relasi antarunsur secara runtut, pembaca dapat melihat bahwa keseimbangan lahir dari fondasi iman yang ditopang oleh praktik, dan bahwa mencabut satu bagian akan melemahkan seluruh bangunan.

**Gambar 1. Visualisasi Konseptual Hadis Tematik dalam Kerangka *Green deen***




**Sumber: Desain oleh Claude (*Anthropic, 2026*). Data hadis dirujuk dari Maktabah Syamilah.**

Fondasi bangunan yang terdiri dari *tawḥīd* dan *āyāt* merepresentasikan basis ontologis dan epistemologis etika lingkungan Islam. Di atas fondasi ini berdiri pilar-pilar praksis etis yang menopang bangunan secara keseluruhan. Pilar *khalīfah* dalam gambar dihubungkan secara langsung dengan hadis-hadis tentang anjuran menanam pohon sebagaimana diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan al-Tirmidhī* (lihat Tabel 1). Penempatan hadis ini menegaskan bahwa peran manusia sebagai wakil Tuhan di bumi diekspresikan melalui tindakan produktif dan berkelanjutan, bukan dominasi eksploitatif. Menanam pohon diposisikan sebagai simbol konkret tanggung jawab *khalīfah* dalam menjaga keberlangsungan kehidupan lintas generasi.

Penekanan *green deen* pada *tawḥīd* dan *āyāt* bertemu dengan gagasan S.H. Nasr yang membaca alam sebagai theophany, yaitu penampakan tanda-tanda Ilahi yang menuntut sikap hormat.[52] Dalam bingkai ini, perusakan lingkungan tidak berhenti sebagai pelanggaran etis, sebab ia juga menandai keterasingan spiritual manusia dari kosmos tempat ia hidup. Manusia yang merusak alam sesungguhnya sedang memutus hubungannya dengan sumber makna yang menopang dirinya sendiri. Hadis-hadis ekologis yang mendorong penghormatan terhadap alam, bila dibaca dengan kerangka tauhidik tersebut, menguatkan argumen bahwa Islam memandang alam sebagai entitas yang bermakna secara spiritual. Alam bukan objek netral yang boleh dieksploitasi sesuka hati. Pandangan ini menolak cara berpikir yang mereduksi bumi menjadi gudang sumber

[52] Nasr, *Man and Nature*.

daya semata, dan sebaliknya mengembalikan alam pada kedudukannya sebagai ayat yang harus dibaca secara cermat. Dengan begitu, korelasi manusia dengan lingkungan bertransformasi dari relasi kuasa menjadi relasi tanggung jawab, di mana setiap tindakan terhadap tanah, air, dan makhluk lain ikut menentukan kualitas kedekatan manusia dengan Penciptanya.

Pilar *amānah* mewakili dimensi tanggung jawab moral dalam memanfaatkan sumber daya. Telaah atas hadis larangan berlebihan dalam menggunakan air memperlihatkan bahwa larangan *isrāf* tidak dibatasi pada situasi kelangkaan. Riwayat tentang air wudu menyebut bahwa pemborosan tetap terlarang meski dilakukan di sungai yang mengalir. Namun, *isnād* riwayat ini dinilai *ḍaîf* menurut *muhaqqiq*, sehingga ia hanya berfungsi sebagai pendukung. Dengan bertumpu pada prinsip moderasi dalam hadis kedua, peneliti membaca larangan itu sebagai upaya membentuk karakter moderat dalam memanfaatkan nikmat Allah, bukan sekadar penghematan volume air. Pembacaan penunjang ini memperluas makna amānah dalam *green deen*. Tanggung jawab ekologis ternyata merupakan disiplin spiritual yang tetap melekat ketika sumber daya tampak melimpah. Ukuran kesalehan karenanya tidak ditentukan oleh banyak atau sedikitnya air yang tersedia, melainkan oleh sikap batin yang menyertai setiap penggunaannya, sehingga kesalehan ekologis diuji dalam kebiasaan kecil sehari-hari. Kelimpahan yang tidak disertai kendali diri justru menguji kesungguhan seseorang dalam menjaga amanah, sebab di situlah godaan untuk berlebihan paling mudah dibenarkan.

Konsep *khalīfah* dan *amānah* dalam *green deen* bersinggungan dengan wacana *environmental stewardship* dalam kajian agama dan lingkungan. Richard Foltz menegaskan bahwa gagasan manusia sebagai penjaga bumi dalam Islam membawa implikasi etis yang menolak eksploitasi alam.[53] Analisis sanad memperlihatkan bahwa hadis anjuran menanam pohon tercatat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim* serta dalam riwayat lain dinilai *ḥasan ṣaḥīḥ* oleh *al-Tirmidhī* (lihat Tabel 1), sehingga layak menjadi landasan normatif etika lingkungan. Dari sisi matan, hadis *fasīlah* yang memerintahkan menanam bibit meski kiamat telah tiba menegaskan bahwa nilai tindakan ekologis ditakar dari komitmen moral merawat kehidupan, bukan dari hasil akhirnya. Penjelasan al-Nawawī pada hadis pertama meletakkan anjuran itu sebagai *ṣadaqah jāriyah* yang manfaatnya melampaui pelaku dan menjangkau manusia serta makhluk hidup lain. Temuan tersebut menunjukkan bahwa *khalīfah* dalam kerangka *green deen* bukan pembenaran dominasi manusia atas alam, melainkan mandat teologis untuk menjaga keberlangsungan hidup. Mandat itu memaksa manusia memandang dirinya sebagai penerima titipan bumi, bukan penguasa tunggal.

[53] Foltz, Denny, and Baharuddin, *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*.

Pilar *'adl* menempatkan keadilan sebagai prinsip etis yang melampaui korelasi antarmanusia, sebab jangkauannya meliputi keberlangsungan ekosistem dan hak generasi mendatang atas lingkungan yang layak. Landasan normatifnya tampak dalam hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār*, yang diriwayatkan melalui beberapa jalur sahabat dan dalam bentuk mursal oleh Mālik dalam a*l-Muwaṭṭa'*.[54] Al-Nawawī menggolongkannya sebagai hadis *ḥasan* karena jalur-jalur periwayatannya saling menguatkan.[55] Ibnu Rajab memaparkan variasi sanad beserta kelemahannya, sekaligus memperlihatkan kedudukan hadis ini dalam bangunan prinsip hukum yang menolak kemudaratan.[56] Dalam kerangka *green deen*, prinsip tersebut berimplikasi ekologis: pencemaran, eksploitasi sumber daya, dan penghancuran habitat bukan sekadar persoalan teknis, melainkan pelanggaran etis terhadap keseimbangan kehidupan. Kerusakan yang ditanggung generasi berikutnya karenanya tidak bisa dipandang sebagai risiko yang wajar dari kemajuan, sebab mereka tidak pernah ikut menyetujui kerusakan itu. Maka 'adl menuntut agar tanggung jawab moral diubah menjadi praksis ekologis yang melindungi keberlanjutan seluruh ciptaan, bukan hanya kepentingan manusia hari ini.

Hadis tentang kebersihan sebagai bagian dari iman, yang tampil dalam peta konsep di atas, memperluas makna iman hingga ke ranah ekologis sehari-hari. Kebersihan lingkungan, air, dan ruang hidup sosial dipahami sebagai praktik keagamaan yang berdampak langsung pada kesehatan publik dan kualitas ekosistem. Pembacaan itu memutus anggapan bahwa keimanan hanya berdiam dalam doktrin dan ritual, sebab ukurannya juga tampak pada keadaan selokan, sumber air, dan halaman bersama. Perhatian Islam terhadap lingkungan ternyata hadir bahkan pada aspek hidup yang paling elementer, yakni kebiasaan merawat tempat tinggal dan sekitarnya. Kebiasaan sekecil itu mengandung muatan teologis yang besar, karena ia melatih kepekaan manusia terhadap dampak tindakannya bagi orang lain. Iman yang sungguh-sungguh akhirnya bisa diperiksa lewat kondisi ruang yang ditinggalkan seseorang, bukan hanya lewat pengakuannya. Karena itu, menyepelekan kebersihan berarti menyepelekan bagian iman yang paling mudah dibuktikan. Dengan demikian, kebersihan berfungsi sebagai jembatan antara kesehatan pribadi dan kesehatan kolektif, tempat keyakinan diuji dalam perkara yang tampak remeh namun menentukan kualitas hidup bersama.

---

[54] Lihat riwayat no. 31 dalam Mālik bin Anas, *Al-Muwaṭṭa'*, vol. 2, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abdil Bāqī (Beirut: Dāru Iḥyā'it Turāṡil 'Arabī, 1985), 745.

[55] Muḥyī ad-Dīn An-Nawawī and Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Al-Arba'ūn an-Nawawiyyah (Ma'a Ziyādāt Ibn Rajab Raḥimahumā Allāh)*, ed. Asy-Syarbīnī bin Fāyiq Asy-Syarbīnī, with Muṣṭafā bin al-'Adawī (Maktabah Syamilah, 1440), 36.

[56] Zainuddin Abul Faraj Abdurrahman bin Syihabuddin Ibnu Rajab, *Jami' Al-'Ulum Wal Hikam Fi Syarh Khamsina Haditsan Min Jawami' Al-Kalim*, 1st ed., ed. Dr. Mahir Yasin Al-Fahl (Beirut: Dar Ibnu Katsir, 2008), 667–68.

Seluruh pilar tersebut menopang atap bangunan berupa *mīzān*, yakni prinsip keseimbangan kosmik. Telaah atas keseluruhan hadis yang dikaji mendemonstrasikan pola yang koheren. Hadis penanaman pohon mendorong regenerasi kehidupan, hadis larangan isrāf mengendalikan konsumsi sumber daya, hadis kebersihan menjaga mutu ruang hidup, dan hadis *lā ḍarar wa lā ḍirār* mencegah segala bentuk kerusakan ekologis. Keempat kelompok hadis itu saling melengkapi dalam membentuk *mīzān*, yaitu keseimbangan antara kebutuhan manusia dan keberlangsungan ekosistem. Keseimbangan semacam ini tidak bersifat statis, sebab ia menuntut penyesuaian terus-menerus antara apa yang diambil dan apa yang dipulihkan. Setiap kelompok hadis menjawab satu titik rawan: menumbuhkan yang hilang, menahan yang berlebihan, merawat yang digunakan, dan mencegah yang merusak. Pola yang tersusun rapi itu menunjukkan bahwa teks kenabian membentuk satu rancangan etika ekologis yang utuh, bukan kumpulan anjuran yang berdiri sendiri-sendiri. Dari sana terlihat bahwa keseimbangan ekologis dalam Islam dikonsepsikan lewat kerja kolektif berbagai perintah, sehingga melemahkan salah satunya akan mengganggu keseluruhan tatanan yang dijaga.

Pendekatan *green deen* menunjukkan bahwa hadis-hadis ekologis Nabi tersusun sebagai etika teologi lingkungan Islam yang koheren, berlapis, dan berwatak praksis, jauh dari gambaran sekumpulan nasihat moral yang berserakan.[57] *Tawḥīd, āyāt, khalīfah, amānah, ʻadl*, dan *mīzān* saling mengunci, sehingga tradisi profetik meletakkan korelasi manusia dengan alam di bawah tiga tuntutan sekaligus, yakni ibadah, tanggung jawab, dan keadilan kosmik. Perspektif ini meruntuhkan asumsi bahwa pelestarian lingkungan lahir sebagai sebuah reaksi darurat atas krisis ekologis modern.[58] Pelestarian justru lahir dari iman yang menuntut pembuktian dalam tindakan konkret, dan krisis hanyalah momentum yang membuat tuntutan itu tampak nyata. Iman yang berhenti pada pengakuan lisan menjadi tidak utuh, sebab teologi yang valid tidak mungkin diam ketika bumi yang dipercayakan kepada manusia terus terkikis. Maka ekologi bukan lagi bidang pinggiran dalam bangunan keberagamaan, melainkan salah satu medan tempat kualitas iman diuji secara transparan di hadapan sesama dan generasi yang akan datang.

Kerangka *green deen* menunjukkan bahwa hadis pada keempat tema yang dikaji sanggup menjembatani warisan normatif Islam dengan wacana ekologis kontemporer. Pembacaan ini senada secara konseptual dengan gagasan S.H. Nasr tentang alam sebagai *theophany* dan dengan *environmental stewardship* yang ditekankan oleh Foltz, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Kajian ini tidak berwatak komparatif, sehingga dialog dengan kedua tokoh tersebut berfungsi meneguhkan posisi, bukan menyusun perbandingan yang sistematis. Pilihan itu disengaja, sebab energi analisis diarahkan pada

[57] Khalid, "Islam and the Environment – Ethics and Practice an Assessment."

[58] Fazlun M. Khalid, "Islam and the Environment," *Encyclopedia of Global Environmental Change* 5, no. 1 (2002): 332–39.

pemetaan hadis ke dalam prinsip *green deen*, bukan pada adu rumusan antarpemikir. Kontribusi esensial kajian ini terletak pada upaya mengangkat hadis sebagai sumber teologi lingkungan yang tidak berhenti pada ranah normatif, melainkan dapat dipetakan secara konseptual ke dalam enam prinsip tersebut. Pemetaan itu tetap menimbang divergensi derajat periwayatan pada tiap riwayat, karena kekuatan sebuah argumen ekologis tidak boleh melampaui kekuatan sanad yang menopangnya. Kehati-hatian semacam itu menjaga agar semangat progresif pembacaan ini tidak berubah menjadi interpretasi yang permisif terhadap otoritas teks dan sanadnya.

## Simpulan

Hadis ekologis Nabi dapat dibaca sebagai etika lingkungan yang koheren melalui enam prinsip *green deen*, namun klaim itu bergantung pada derajat riwayat yang menopang tiap tema. Atas pertanyaan pertama, kualitas periwayatan keempat tema tidak seragam. Riwayat penanaman pohon (*ṣaḥīḥ al-Bukhārī* no. 2320 dan *ṣaḥīḥ Muslim* no. 1553) dan kebersihan (*ṣaḥīḥ Muslim* no. 223) berderajat *ṣaḥīḥ*, sementara riwayat tentang *isrāf* dan *lā ḍarar wa lā ḍirār* statusnya diperselisihkan di antara para ulama sehingga eksistensinya hanya sebagai penguat. Atas pertanyaan kedua, kandungan hadis terpetakan ke *khalīfah* untuk penanaman pohon, *amānah* untuk *isrāf*, *'adl* untuk *lā ḍarar wa lā ḍirār*, dan praktik iman sehari-hari untuk kebersihan, dengan *tawḥīd* dan *āyāt* sebagai fondasi serta *mīzān* sebagai atap. Proposisi terbukti secara terbatas, kokoh pada riwayat inti dan bersyarat pada riwayat penguat.

Kebaruan kajian ini terletak pada penautan langsung antara derajat periwayatan dan prinsip *green deen*, dua hal yang selama ini berjalan di jalur terpisah. Secara teoretis, kajian ini menawarkan kerangka bacaan konseptual yang menjadikan kritik hadis klasik sebagai syarat metodologis ekoteologi Islam, sehingga klaim ekologis ditakar dari kekuatan sanad, bukan dari daya bujuk gagasannya. Secara empiris, kajian ini menyajikan peta derajat riwayat pada empat tema beserta variasi matannya, termasuk temuan bahwa tiga baris riwayat penanaman pohon bertemu pada Abū 'Awānah dari Qatādah dari Anas sehingga belum merupakan mutāba'ah independen. Pembacaan ekologis atas syarah klasik adalah kontribusi peneliti, bukan berasal dari bunyi *sharḥ* hadis.

Temuan ini mengarah pada tiga rekomendasi. Pertama, peneliti hadis perlu memperlakukan korpus ekologis sebagai bahan yang bertingkat, dengan memisahkan riwayat inti dari riwayat penguat sebelum menariknya ke dalam argumen teologis. Kedua, madrasah, pesantren, dan lembaga dakwah dapat menjadikan hadis penanaman pohon dan kebersihan sebagai landasan utama materi ekologis, sementara riwayat *isrāf* dan *lā ḍarar wa lā ḍirār* disajikan sebagai penguat prinsip moderasi dan pencegahan kerusakan. Ketiga, perumus kebijakan keberlanjutan berbasis keagamaan dapat

mengimplementasikan pemetaan ini sebagai bahasa moral yang bertumpu pada dalil yang telah diperiksa derajatnya.

Kajian ini memiliki tiga batas. Pertama, korpusnya hanya memiliki empat tema, dan identifikasi riwayat dimulai dari penelusuran kata kunci pada satu *platform* basis data digital. Kedua, metodenya adalah studi kepustakaan, dengan penilaian derajat yang bergantung pada perspektif muhaddis dan *muḥaqqiq* sebagaimana terdokumentasi dalam literatur *takhrīj*. Ketiga, pemetaan ke *green deen* bersifat konseptual dan belum diuji pada komunitas di wilayah tertentu. Agenda lanjutan yang paling mendesak ialah menguji pemetaan ini pada gerakan lingkungan berbasis pesantren, untuk melihat apakah pembedaan riwayat inti dan riwayat penguat benar-benar terbaca dalam materi dakwah dan kurikulum ekologisnya.

## Ucapan Terima Kasih

Penulis berterima kasih kepada mitra bestari dan tim redaksi Journal of Hadith Studies (JoHS) atas telaah yang cermat dan saran yang konstruktif. Masukan tersebut memperkuat naskah ini selama proses revisi.

## Pendanaan dan Konflik Kepentingan

Penelitian ini tidak menerima hibah khusus dari lembaga pendanaan mana pun di sektor publik, komersial, atau nirlaba.

## Kontribusi Penulis

Seluruh penulis terlibat dalam penelitian dan penulisan naskah ini. Para penulis telah membaca versi akhirnya dan menyatakan persetujuan untuk penerbitannya.

## Pernyataan Penggunaan AI Generatif

Dalam penyusunan artikel ini, penulis menggunakan Claude (Anthropic) untuk keperluan pembuatan visualisasi (Gambar 1). Gambar 1 dirancang berdasarkan konsep dan data tulisan penulis, kemudian dirender oleh Claude, dengan rujukan hadis yang dicocokkan pada Maktabah Syamilah. Alat ini tidak digunakan untuk menghasilkan temuan, argumen, tinjauan pustaka, data, maupun analisis.

## Referensi

Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Fath Al-Bārī Bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 10. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000.

Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bin Al-Husain bin Ali. *Al-Sunan Al-Kabir*. 1st ed. Vol. 11, edited by Dr. Abdullah bin Abdul Muhsin At-Turki. Kairo: Markaz Hajar lil-Buhuts wad-Dirasat Al-Arabiyyah wal-Islamiyyah, 2011.

Albānī, Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-. *Ṣaḥīḥ Sunan An-Nasā'ī, Bikhtiṣār as-Sanad*. 1st ed. Vol. 2. Riyadh: Maktab at-Tarbiyah al-'Arabī li Duwal al-Khalīj, 1988.

———. *Silsilatul Aḥādiṡ Al-Ṣaḥīḥah Wa Syai'un Min Fiqhihā Wa Fawā'idihā*. 1st ed. Vol. 7. Riyadh: Al-Ūlā li-Maktabatil Ma'ārif, 2002.

Al-Haddad, Muhammad-Musa. "Islamic Ecology Tradition, Independence, and Global Contribution." In *El Harakah: Jurnal Budaya Islam*, 2026th-06–15th eds., 28:26. no. 1. 2026. https://doi.org/10.18860/eh.v28i1.40502.

Al-Imam, Ahmad Abdur Rahman. "The Influence of Modernity on Matn Criticism: A Comparative Study of Traditionist and Reformist Approaches in Ibn Hajar's Fath al-Bari and Rashid Rida's Majallat al-Manar on Hadīths of Natural Phenomena." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 16, no. 1 (2026). https://doi.org/10.32350/jitc.161.01.

Al-Ju'fi, Abu Abdullah, Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin Al-Mughirah bin Bardizbah Al-Bukhari. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. 1st ed. Vol. 3, edited by Dr. Muḥammad Zuhair al-Nāṣir. Beirut: Dar Ṭawq al-Najah, 1422.

Al-Kufi, Abu Bakr Abdullah bin Muhammad bin Abi Syaibah Al-'Absi. *Al-Mushannaf*. 1st ed. Vol. 13, edited by Sa'd bin Nashir bin Abdul Aziz Abu Habib Asy-Syitsri, with Nashir bin Abdul Aziz Abu Habib Asy-Syitsri. Arab Saudi: Dar Kunuz Isybiliya, 2015.

Al-Mubārakfūrī, Al-Mubārakfūrī. *Tuhfat Al-Ahwadhī Bi Sharḥ Jāmi' al-Usūl*. 2. Karachi: Maktabah Ma'ārif, 1998.

Al-Nawawī, Al-Nawawī. *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.

Al-Qazwīnī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah. *Sunan Ibni Mājah*. 1st ed. Vol. 1, edited by Syu'aib al-Arnaūṭ, 'Ādil Mursyid, Muḥammad Kāmil Qarah Bilī, and 'Abdullāh al-Laṭīf Ḥarzullāh. Beirut: Dār al-Risālatil 'Ālamiyyah, 2009.

Amir, Sulaiman Muhammad, Juli Julaiha P, Hashim Mohammed Adam Hasabalh, and Alwi Padly Harahap. "Environmental Ethics in the Hadith: Building Ecological Awareness in the Era of Global Warming." *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 9, no. 2 (2025). https://doi.org/10.15575/diroyah.v9i2.39470.

Anas, Mālik bin. *Al-Muwaṭṭa'*. Vol. 2, edited by Muḥammad Fu'ād 'Abdil Bāqī. Beirut: Dāru Iḥyā'it Turāṡil 'Arabī, 1985.

———. *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*. 1st ed. Vol. 1, edited by Dr. Basysyār 'Awwād Ma'rūf and Maḥmūd Muḥammad Khalīl. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1991.

An-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī ad-Dīn Yaḥyā bin Syaraf. *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim Bin al-Ḥajjāj*. 2nd ed. Vol. 3. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāts al-'Arabī, 1392.

An-Nawawī, Muḥyī ad-Dīn, and Ibn Rajab al-Ḥanbalī. *Al-Arba'ūn an-Nawawiyyah (Ma'a Ziyādāt Ibn Rajab Raḥimahumā Allāh)*. Edited by Asy-Syarbīnī bin Fāyiq Asy-Syarbīnī. With Muṣṭafā bin al-'Adawī. Maktabah Syamilah, 1440.

Aouati, Fatima Zohra, and Khaled Obaideen. "Sustainable Development Goal 6 and the Prophetic Guidance on Water: A Hadīth-Based Framework." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 15, no. 2 (2025). https://doi.org/10.32350/jitc.152.08.

Apriantoro, Muhamad Subhi, Indah Noor Rahayuningsih, and Sarwanto Sarwanto. "Implementation of Green Economy Through Integrated Urban Farming as Family Economic Resilience During The Pandemic: Maqasid Sharia Perspective." *IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam* 11, no. 1 (2022): 1.

Asmana, Azis, Husen Zenal Mutaqin, Lani Lasna Ulhaq, and Risyan Nurhakim. "Ecological Ṣadaqah and Sustainability: A Comparative Study of Ḥadith Commentaries on Tree Planting in Ikmāl al-Mu'lim and Fatḥ al-Mun'im." *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 11, no. 1 (2026). https://doi.org/10.15575/diroyah.v11i1.58724.

'Asqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad bin 'Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-. *At-Talkhīṣ al-Ḥabīr Fī Takhrīj Aḥādits Ar-Rāfi'î al-Kabīr*. 1st ed. Vol. 1, edited by Abū 'Āṣim Ḥasan bin 'Abbās bin Quṭb. Mesir: Mu'assasah Qurṭubah, 1995.

'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-. *Fatḥ Al-Bārī Syarḥ al-Bukhārī*. 1st ed. Edited by Muḥibb ad-Dīn al-Khaṭīb. Vol. 5, edited by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. As-Salafiyyah al-Ūlā, 1390.

Asy-Syāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Lakhmī. *Al-Muwāfaqāt*. 1st ed. Vol. 1, edited by Abū 'Ubaidah Masyhūr bin Ḥasan Āl Salmān, with Bakr bin 'Abd Allāh Abū Zaid. Dār Ibn 'Affān, 1997.

Blankinship, Lisa A., Sarah Gillaspie, and Basil H. Aboul-Enein. *Highlighting the Importance of Biodiversity Conservation through the Holy Qur'an*. June 6, 2024. https://doi.org/10.1111/cobi.14309.

Choironi, M. Alvin Nur, and M. Khoirul Huda. "Greening the Sunnah: Authenticity, Recontextualization, and the Discursive Function of Hadith in the GreenHajj Guide." *An-Nur: International Journal of Quran & Hadith* 3, no. 2 (2025). https://doi.org/10.62032/aijq%20h.v3i2.144.

Dāraquṭnī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin 'Umar bin Aḥmad bin Mahdī bin Mas'ūd bin an-Nu'mān bin Dīnār al-Baghdādī ad-. *Sunan Ad-Dāraquṭnī*. 1st ed. Vol. 4, edited by Syu'aib al-Arna'ūṭ, Ḥasan 'Abd al-Mun'im Syalabī, 'Abd al-Laṭīf Ḥirz Allāh, and Aḥmad Barhūm. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2004.

Erich Chandra, Mugiyono, and Sulaiman M. Nur. "EKOTEOLOGI DALAM PERSPEKTIF HADIS: KAJIAN MA'ANILHADIS ANJURAN MENANAM BENIH MENJELANG KIAMAT." *Jurnal Diskursus Islam* 14, no. 2 (2026). https://doi.org/10.24252/jdi.v14i2.70993.

fī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī al-Ju'. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. 5th ed. Vol. 5, edited by Dr. Muṣṭafā Dīb Al-Bughā. Damaskus: Dār Ibni Kaṡīr, Dārul Yamāmah, 1993.

Foltz, Richard, Fred Denny, and Ainin Baharuddin. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Harvard University Press, 2003.

Gade, Anna M. "Three. A Qur'anic Environment: Relating Creatures and Resources." In *Muslim Environmentalisms*, 78–117. Columbia University Press, 2019. https://doi.org/10.7312/gade19104-004.

Ḥanbal, al-Imām Aḥmad bin. *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal*. 1st ed. Vol. 11, edited by Syu'aib al-Arnā'ūṭ and 'Ādil Mursyid. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001.

Ḥanbalī, 'Alā' ad-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī bin Sulaimān al-Mardāwī ad-Dimasyqī aṣ-Ṣāliḥī al-. *At-Taḥbīr Syarḥ at-Taḥrīr Fī Uṣūl al-Fiqh*. 1st ed. Edited by Dr. 'Abd ar-Raḥmān al-Jibrīn, Dr. 'Awaḍ al-Qarnī, and Dr. Aḥmad al-Sarrāḥ. Arab Saudi - Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2000.

Hidayat, Eka Rahmat, Hasim Danuri, and Yanuar Purwanto. "ECO MASJID: THE FIRST MILESTONE OF SUSTAINABLE MOSQUE IN INDONESIA." *Journal of Islamic Architecture* 5, no. 1 (2018).

Hidayat, Muhammad Syahrul, and Ahmad Munir Hamid. "Green Economy Development through Urban Farming: A Maqāṣid Sharī'ah Review." *ADILLA: Jurnal Ilmiah Ekonomi Syari'ah* 7, no. 2 (2024): 98–115.

ī, Abū 'Abdirraḥmān Aḥmad bin Syu'aib al-Nasā'. *Sunan Al-Nasā'ī al-Mujtabā*. 1st ed. Vol. 5, edited by Muḥammad Riḍwān 'Araqsūsī, Muḥammad Mu'tazzuddīn, and 'Ammār Rīḥāwī. Beirut: Dār al-Risālatil 'Ālamiyyah, 2018.

Ibnu Rajab, Zainuddin Abul Faraj Abdur Rahman bin Syihabuddin Al-Baghdadi Ad-Dimasyqi. *Jami' Al-'Ulum Wal-Hikam Fi Syarhi Khamsin Hadits Min Jawami' Al-Kalim*. 7th ed. Vol. 2, edited by Syu'aib Al-Arna'uth and Ibrahim Bajis. Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1997.

Ibnu Rajab, Zainuddin Abul Faraj Abdurrahman bin Syihabuddin. *Jami' Al-'Ulum Wal Hikam Fi Syarh Khamsina Haditsan Min Jawami' Al-Kalim*. 1st ed. Edited by Dr. Mahir Yasin Al-Fahl. Beirut: Dar Ibnu Katsir, 2008.

Karim, Abdul. "Dakwah Melalui Media: Sebuah Tantangan Dan Peluang." *At-Tabsyir* 4, no. 1 (2016).

Khalid, Fazlun. "Islam and the Environment – Ethics and Practice an Assessment." *Religion Compass* 4, no. 11 (November 2010): 707–16. https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2010.00249.x.

Khalid, Fazlun M. "Islam and the Environment." *Encyclopedia of Global Environmental Change* 5, no. 1 (2002): 332–39.

Khasani, Fahim. "Ecological Ethics of the Prophet: A Hadith-Based Framework for Islamic Environmental Thought." *Journal of Modern Islamic Studies and Civilization* 3, no. 3 (2025): 310–23.

Matin, Ibrahim Abdul. *Green deen: What Islam Teaches About Protecting the Planet*. Berrett-Koehler Publishers, 2010.

Mubārakfūrī, Abū al-'Alā' Muḥammad 'Abd ar-Raḥmān bin 'Abd ar-Raḥīm al-. *Tuḥfah Al-Aḥważī Bi Syarḥ Jāmi' at-Tirmiżī*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

Murād, Dr. Faḍl bin 'Abd Allāh. *Al-Muqaddimah Fī Fiqh al-'Aṣr*. 2nd ed. Vol. 1. Ṣan'ā': Al-Jīl al-Jadīd Nāsyirūn, 2016.

Mutma'inah, Mutma'inah, Ahmad Azis Abidin, Fadiah Qothrun Nada, and Thiyas Tono Taufiq. "GREEN-DEEN IN THE QUR'AN: A STUDY OF TAFSIR AL-IBRīZ THE WORK OF BISRI MUSTHOFA." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 9, no. 1 (2024). https://journal.iain-manado.ac.id/index.php/AJIP/article/view/2803.

Naisābūrī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Ḥākim al-. *Al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥain*. 1st ed. Vol. 2, edited by Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

Naisābūrī, Abu al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. 1, edited by Muḥammad Fu'ād 'Abdil Bāqī. Kairo: Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāh, 1955.

Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature*. 1st ed. London: Unwin Paperbacks, 1990.

Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī ad-Dīn Yaḥyā bin Syaraf an-. *Al-Arba'ūn an-Nawawiyyah*. 1st ed. Beirut: Dār al-Minhāj lin-Nasyr wat-Tauzī', 2009.

Noriko, Nita, Andi Mukramin Yusuf, and Elma Alfiah. *Gerakan Masyarakat Sedekah Air Wudhu (GM-SAW) Sebagai Upaya Konservasi Air Bersih*. 2022. https://eprints.uai.ac.id/1833/.

Özdemir, İbrahim. "THE EVOLUTION AND FUTURE OF RELIGION AND ECOLOGY: INSIGHTS FROM MUSLIM ENVIRONMENTAL THOUGHT." *The New Ecozoic Reader*, 2025, 52.

Qārī, 'Alī bin (Sulṭān) Muḥammad al-, Abū al-Ḥasan Nūr ad-Dīn al-Mullā al-Harawī. *Mirqāt Al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt al-Maṣābīḥ*. 1st ed. Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 2002.

Radkau, Joachim. "Religion and Environmentalism." In *A Companion to Global Environmental History*, 463–78. John Wiley & Sons, Ltd, 2025. https://doi.org/10.1002/9781119988229.ch30.

Robinson, Deena. "15 Biggest Environmental Problems of 2025." Earth.Org, January 9, 2025. https://earth.org/the-biggest-environmental-problems-of-our-lifetime/.

Sabir, Ghezal, Lina M. Tennhardt, and Robert Home. "Heaven and Earth: A Systematic Review of Theories on the Relationship between Religion and Environmental Behaviour." *Discover Sustainability* 6, no. 1 (March 2025): 178. https://doi.org/10.1007/s43621-025-01005-2.

Santono, Agung Nugroho Reformis, Muhammad Zainuddin, Muhammad Lytto Syahrum Arminsa, Muhammad Ikhya Ulumuddin, Tholhah, Nasirin, Aidul Fitriawan, Dannu

Akbar, and Nurul Jannah. "Re-Sacralization of Nature and Sufi Ecotheology: Seyyed Hossein Nasr's Contribution to Environmental Ethics in the Anthropocene." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 16, no. 1 (2026). https://doi.org/10.32350/jitc.161.22.

Sijistānī, Abū Dāwud Sulaimān bin al-Asy'aṡ al-Azdī al-. *Sunan Abī Dāwud*. 1st ed. Vol. 1, edited by Syu'aib al-Arnaūṭ and Muḥammad Kāmil Qarah Bilī. Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2009.

Solichin, Moh. Badrus, and Moh. David Bahtiar. "Deconstructing The Concept of '*Green deen*' By Abdul Martin and Its Implementation for Boarding Schools in The City of Kediri." *Proceeding International Conference on Education* 1 (2023). https://jurnalfaktarbiyah.iainkediri.ac.id/index.php/proceedings/article/view/1785.

Stefanus, Tonny Andrian, and David Ming. "Beyond Anthropocentrism: A Comparative Ecotheological Framework of Khalīfah Fīl-Arḍ and Imago Dei toward Theo-Ecocentrism." *Jurnal Theologia* 37, no. 1 (2026). https://doi.org/10.21580/teo.2026.37.1.308320.

Taṣduru 'an Munaẓẓamah al-Mu'tamar al-Islāmī bi Jiddah. *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī at-Tābi' Li Munaẓẓamah al-Mu'tamar al-Islāmī Bi Jiddah*. n.d.

Ṭayyār, Prof. Dr. 'Abd Allāh bin Muḥammad aṭ-, Prof. Dr. 'Abd Allāh bin Muḥammad al-Muṭlaq, and Dr. Muḥammad bin Ibrāhīm al-Mūsā. *Al-Fiqh al-Muyassar*. 1st ed. Vol. 13. Arab Saudi - Riyadh: Madār al-Waṭan lin-Nasyr, 2011.

Tirmiżī, Abū 'Īsā Muḥammad bin 'Īsā bin Saurah al-. *Al-Jāmi' al-Kabīr (Sunan al-Tirmiżī)*. 1st ed. Vol. 5, edited by Syu'aib al-Arnā'ūṭ. Beirut: Dār ar-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009.

Ulya, Naily Himmatul. "Konsep Greendeen Dalam Perspektif Al-Qur'an (Kajian Ayat-Ayat Pelestarian Lingkungan Dalam Tafsir Kementerian Agama RI)." PhD Thesis, UIN KH Abdurrahman Wahid Pekalongan, 2024. http://etheses.uingusdur.ac.id/id/eprint/9344.

York, Michael. "Religion and the Environmental Crisis." In *Ecotheology - Sustainability and Religions of the World*. IntechOpen, 2022. https://doi.org/10.5772/intechopen.104002.

Zulfarizal, Zulfarizal, Laila Sari Masyhur, Zakiyah Zakiyah, and Alven Putra. "Prophetic Ecotheology and the Indonesian Ecological Crisis: A Hadith-Based Approach." *Jurnal Ushuluddin* 34, no. 1 (2026). https://doi.org/10.24014/jush.v34i1.38886.