

Etika Ekologis Islam Berbasis Kepedulian dan Relasi Non-Dominatif: Studi Pembacaan Hadis atas Konsep Ekofeminisme

Islamic Ecological Ethics Based on Care and Non-Dominative Relations: A Study of Hadith Readings on the Concept of Ecofeminism

Muhammad Akmal Fadhli, Dyah Ayu Wulandari, Agung Danarta, & Ika Putri Ramadani

Abstract: *The global environmental crisis characterized by climate change, ecosystem degradation, and the exploitation of natural resources has given rise to various approaches to understanding the relationship between humans and the environment. One emerging approach is ecofeminism, which sees a link between the oppression of women and the exploitation of nature resulting from the dominant patriarchal system. Islam, through the Hadith of the Prophet, also contains various teachings that emphasize the importance of maintaining environmental balance, nurturing living creatures, and preventing environmental damage. However, studies connecting Hadith and ecofeminism remain limited, particularly those that move beyond descriptive comparison toward critical dialogue between the two frameworks. Employing a thematic hadith approach, this study examines three clusters of hadith, on tree-planting, the prohibition of polluting water sources, and the prohibition of animal cruelty, through hadith authentication (takhrīj) and classical commentary (syarah), before engaging them in critical dialogue with the ecofeminist theories of Karen Warren and Vandana Shiva and with the Islamic concepts of khalifah (stewardship), mīzān (balance), and raḥmah (compassion). The analysis finds that these hadith affirm ecofeminist concerns for the ethics of care, interconnectedness, and ecological solidarity, while reframing the human–nature relationship as a theological responsibility: humans are positioned as caretakers rather than dominators, and the duty of care is addressed to every believer rather than grounded in an essentialized feminine nature. The hadith also show a tension, since the use of nature is limited by responsibility rather than abolished. The study contributes a five-pillar model of Islamic ecological ethics based on care and non-domination (raḥmah, mīzān, khalifah, care, and non-domination), offering a critical rather than uncritical dialogue between Hadith studies and ecofeminist theory.*

Keywords: Hadith; Ecofeminism; Ethics of care; Non-domination; Islamic ecological ethics



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0); <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Abstrak: Krisis lingkungan global yang ditandai oleh perubahan iklim, penurunan ekosistem, dan eksploitasi sumber daya alam telah mendorong lahirnya berbagai pendekatan dalam memahami relasi manusia dengan lingkungan. Salah satu pendekatan yang berkembang adalah ekofeminisme, yang melihat adanya keterkaitan antara penindasan terhadap perempuan dan eksploitasi terhadap alam akibat sistem patriarki yang mendominasi. Islam, melalui Hadis Nabi, juga memuat berbagai ajaran yang menekankan pentingnya menjaga keseimbangan lingkungan, memelihara makhluk hidup, dan mencegah kerusakan alam. Namun, penelitian yang menghubungkan kajian Hadis dengan ekofeminisme masih terbatas, khususnya yang melampaui perbandingan deskriptif menuju dialog kritis antara kedua kerangka tersebut. Dengan menggunakan pendekatan hadis tematik, penelitian ini mengkaji tiga kelompok hadis tentang menanam pohon, larangan mencemari sumber air, dan larangan menyiksa hewan, melalui pemeriksaan kualitas riwayat dan syarah ulama klasik, sebelum mendialogkannya secara kritis dengan ekofeminisme Karen Warren dan Vandana Shiva serta konsep khalifah (kekhalifahan), *mizān* (keseimbangan), dan *rahmah* (kasih sayang). Analisis menunjukkan bahwa hadis-hadis tersebut menegaskan sebagian kepedulian ekofeminisme terhadap etika kepedulian, kesalingterhubungan, dan solidaritas ekologis, sekaligus mengoreksi relasi manusia dengan alam menjadi tanggung jawab teologis: manusia ditempatkan sebagai penjaga, bukan penguasa, dan kewajiban merawat dibebankan kepada setiap orang beriman, bukan didasarkan pada kodrat feminin. Hadis-hadis tersebut juga memperlihatkan titik tegang, karena pemanfaatan alam tetap diizinkan tetapi dibatasi tanggung jawab. Penelitian ini berkontribusi dengan menawarkan model lima pilar etika ekologis Islam berbasis kepedulian dan relasi non-dominatif (*rahmah*, *mizān*, khalifah, kepedulian, dan non-dominasi), sebagai bentuk dialog kritis antara Hadis dan teori ekofeminisme.

Kata Kunci: Hadis; Ekofeminisme; Etika kepedulian; Non-dominasi; Etika ekologis Islam

Pendahuluan

Krisis lingkungan menjadi salah satu persoalan global yang mengancam keberlanjutan hidup manusia. Krisis ekologi telah menjadi masalah kompleks yang tidak hanya berdampak pada kerusakan fisik lingkungan, namun juga menyangkut aspek moral, sosial, dan struktural dalam kehidupan manusia.¹ Di Indonesia, skala kerusakan ini tergolong signifikan, data Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) mencatat lebih dari 175,4 ribu hektare hutan mengalami kerusakan dalam satu tahun, sementara Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) mencatat 3.116 hingga 4.727 kejadian bencana sepanjang tahun 2025. Dampak kerusakan ini tidak netral gender, Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) mencatat sedikitnya 20 kasus konflik agraria tata ruang dan 11 kasus konflik sumber daya alam yang berujung pada intimidasi, kriminalisasi, dan kekerasan fisik terhadap perempuan yang memperjuangkan hak atas tanah, air, dan lingkungan hidup pada tahun 2025.² Ketidakadilan ekologis akibat rusaknya lahan

pertanian menjadi proyek industri, perubahan iklim, dan polusi dengan demikian paling parah dirasakan oleh kelompok rentan, termasuk perempuan.

Perubahan iklim, pencemaran air, pengikisan tanah, hilangnya keanekaragaman hayati, serta eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan telah mencapai tingkat yang mengkhawatirkan. Persoalan ini bukan hanya masalah ekologis, melainkan krisis peradaban yang memengaruhi cara pandang manusia terhadap alam. Kerusakan ekologis dipandang sebagai konsekuensi dari paradigma antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat kehidupan dan alam sebagai objek yang dapat dieksploitasi.³ Perspektif tersebut melahirkan konsep pembangunan yang berorientasi pada pertumbuhan ekonomi dan keuntungan, yang sering kali mengabaikan keberlanjutan lingkungan dan keadilan sosial.

Model pembangunan yang berorientasi pada pertumbuhan ekonomi tersebut pada praktiknya lebih banyak menguntungkan aktor-aktor yang memiliki akses terhadap modal, kepemilikan lahan, dan pengambilan keputusan, yang dalam banyak konteks masih didominasi oleh laki-laki. Sebaliknya, kelompok yang bergantung secara langsung pada sumber daya alam, terutama perempuan di wilayah pedesaan, menanggung beban yang tidak proporsional atas kerusakan lingkungan.⁴ Penelitian Irianti dan Prasetyoputra, misalnya, menemukan bahwa 42,3% rumah tangga yang mereka kaji menggantungkan pemenuhan kebutuhan air pada perempuan dewasa, dan 1,57% rumah tangga bahkan mengandalkan anak perempuan di tengah minimnya penyediaan air bersih oleh pemerintah.⁵ Temuan semacam ini memperlihatkan bahwa hilangnya akses terhadap sumber daya alam tidak berdampak netral secara gender, kerusakan lingkungan yang mempersempit akses air, pangan, dan sumber daya lainnya secara tidak proporsional menambah beban perempuan.⁶ Dengan demikian, keuntungan ekonomi dari eksploitasi lingkungan tidak terdistribusi secara adil, sementara beban ekologisnya justru lebih banyak ditanggung oleh kelompok yang memiliki posisi sosial dan ekonomi lebih rentan.

Vandana Shiva menawarkan kritik yang lebih spesifik terhadap akar struktural kerusakan ekologis melalui konsep *maldevelopment* (pembangunan yang keliru). Konsep ini dimaknai sebagai pelanggaran terhadap integritas sistem-sistem organik yang saling terhubung dan saling bergantung, yang memicu proses eksploitasi, ketidaksetaraan, dan ketidakadilan.⁷ Berbeda dari Warren yang menekankan logika dominasi sebagai kerangka konseptual yang menghubungkan berbagai bentuk penindasan,⁸ Shiva memfokuskan kritiknya pada sains reduksionis dan proyek pembangunan modern sebagai proyek patriarkis. Model pengetahuan Barat yang mereduksi alam menjadi sumber daya yang dapat dieksploitasi, sekaligus meminggirkan pengetahuan dan peran perempuan, khususnya perempuan pedesaan India, yang secara historis mengelola sumber daya secara berkelanjutan. Bagi Shiva, kapitalisme global dan pembangunan berbasis industri tidak sekadar merusak lingkungan secara

netral, melainkan beroperasi melalui logika yang sama yang meminggirkan perempuan, keduanya diperlakukan sebagai objek yang dapat dikembangkan atau dieksploitasi oleh sains dan modal yang didominasi laki-laki.⁹ Perempuan memiliki keterhubungan yang kuat dengan alam bukan karena sifat kodrati, melainkan karena keterlibatan historis mereka dalam aktivitas produksi pangan, pengelolaan sumber daya air, serta pemeliharaan kehidupan sehari-hari yang justru tersisih oleh proyek *maldevelopment* tersebut. Oleh sebab itu, bagi Shiva, perjuangan ekologis tidak dapat dipisahkan dari perjuangan mewujudkan keadilan gender, serta ditempuh melalui pemulihan relasi yang harmonis antara manusia, perempuan, dan alam.

Studi mengenai gender dan lingkungan dalam Islam sejauh ini lebih banyak berkembang melalui kajian tafsir Al-Qur'an. Penelitian Nur Arfiyah Febriani, misalnya, menunjukkan bahwa Al-Qur'an memandang laki-laki dan perempuan sebagai mitra yang sama-sama bertanggung jawab menjaga keberlangsungan kehidupan di bumi, dengan relasi ekologis yang dibangun atas prinsip kerja sama dan keseimbangan, bukan dominasi.¹⁰ Istianah dan Aziizatul Khusniyah melangkah lebih jauh dengan menggabungkan Al-Qur'an dan Hadis dalam membahas relasi perempuan, alam, dan konservasi lingkungan.¹¹ Namun, kajian tersebut belum menempatkan hadis dalam dialog kritis dengan kerangka ekofeminisme Barat, baik logika dominasi Warren maupun kritik *maldevelopment* Shiva, dan belum menempuh prosedur kajian hadis yang sistematis (*takhrij*, pemeriksaan kualitas riwayat, dan syarah) sebelum melakukan pembacaan tematik. Penelitian ini karenanya berupaya mengisi celah tersebut; membaca korpus hadis lingkungan secara metodologis, sekaligus mendialogkannya secara kritis bukan sekadar menyandingkannya dengan ekofeminisme, sehingga hadis tidak hanya dibenarkan oleh teori, tetapi juga berpotensi mengoreksinya.

Berangkat dari kesenjangan tersebut, penelitian ini mengajukan dua pertanyaan pokok; pertama, bagaimana hadis-hadis Nabi tentang lingkungan hidup dapat dibaca secara tematik melalui prosedur *takhrij*, pemeriksaan kualitas riwayat, dan syarah ulama klasik? Kedua, sejauh mana temuan pembacaan tersebut sejalan dengan kerangka ekofeminisme, sekaligus mengoreksi konsep tersebut, baik logika dominasi Warren maupun kritik *maldevelopment* Shiva? Penelitian ini bertujuan menjawab kedua pertanyaan tersebut melalui dialog kritis dua arah antara hadis dan teori ekofeminisme, dan diharapkan berkontribusi pada studi hadis kontemporer berupa model etika ekologis Islam berbasis kepedulian dan relasi non-dominatif, sekaligus memperkaya diskursus Islam, gender, dan lingkungan dalam menghadapi krisis ekologis global.

Artikel ini tidak sekadar mengidentifikasi keselarasan antara hadis dan ekofeminisme, tetapi mengembangkan pembacaan dialogis yang menunjukkan bagaimana hadis dapat memperkuat sekaligus mengoreksi asumsi-asumsi tertentu dalam teori

ekofeminisme kontemporer. Kebaruan artikel ini terletak pada tiga hal. Pertama, dialog dengan teori dilakukan setelah hadis diperiksa melalui *takhrīj* dan syarah, sehingga landasan tekstualnya teruji. Kedua, ekofeminisme tidak diperlakukan sebagai satu kerangka yang seragam, melainkan sebagai dua lensa yang berbeda, yakni logika dominasi Warren dan kritik *maldevelopment* Shiva, yang masing-masing diajukan kepada hadis dan dijawab balik oleh hadis. Ketiga, dialog tersebut dirumuskan menjadi model lima pilar etika ekologis Islam, yakni *rahmah*, *mizān*, *khalīfah*, kepedulian, dan non-dominasi, yang dapat diuji dan dikembangkan oleh kajian berikutnya. Untuk itu, artikel ini disusun sebagai berikut: bagian Metode menjelaskan prosedur kajian, bagian Pembahasan memaparkan kerangka teoretis lalu tiga klaster hadis beserta dialog kritisnya, dan bagian akhir merumuskan model konseptual dan kesimpulan.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan hadis tematik (*maudhu'i*). Sumber primer yang digunakan adalah hadis-hadis yang termuat dalam *Kutub al-Tis'ah*, dengan riwayat yang dianalisis secara spesifik bersumber dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan Ibn Mājah*, dan *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Penelusuran dan pencocokan riwayat dilakukan melalui basis data digital *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Sharīf (Gawāmi' al-Kalim)* pada perangkat lunak *al-Maktabah al-Syāmilah*, dilengkapi kitab-kitab syarah klasik sebagai sumber sekunder, antara lain *Fath al-Bārī* karya Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Aun al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* karya al-'Azīm Ābādī, *Syarah Sunan Abu Dawud* karya al-'Abbād al-Badr, *Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Ibn Baṭṭāl, dan *Syarah Bulūgh al-Marām* karya al-Luḥaimīd, untuk memahami konteks dan penafsiran otoritatif atas riwayat yang dikaji.

Pemilihan riwayat dilakukan melalui dua tahap. Pertama, penelusuran tematik menggunakan kata kunci yang berkaitan dengan lingkungan hidup pada basis data hadis digital dan kitab-kitab *mu'jam* hadis. Kedua, penyaringan riwayat yang relevan dengan tiga klaster tema yang menjadi fokus kajian: anjuran menanam pohon (relasi manusia–tumbuhan), larangan mencemari sumber air (relasi manusia–air), dan larangan menyiksa hewan (relasi manusia–hewan). Ketiga klaster ini dipilih karena masing-masing mewakili dimensi relasi ekologis yang berbeda, sehingga memungkinkan pembacaan atas tiga jenis relasi tanpa tereduksi pada satu jenis relasi saja. Pembatasan pada tiga klaster ini juga berarti bahwa kesimpulan penelitian tidak digeneralisasi pada seluruh korpus hadis lingkungan, dan hadis yang secara eksplisit membicarakan kerja perawatan perempuan tidak termasuk dalam cakupan kajian ini.

Setiap riwayat yang terpilih ditelusuri melalui prosedur *takhrij* untuk memastikan letak dan jalur periwayatannya di berbagai kitab hadis, dilanjutkan dengan pemeriksaan kualitas sanad dan matan berdasarkan kaidah *naqd al-ḥadīth*, merujuk pada penilaian ulama hadis kontemporer seperti Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī dan Syu'aib al-Arna'ūṭ untuk status *keṣāḥīhan* riwayat yang tidak terdapat dalam *Ṣaḥīḥayn* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*). Riwayat yang telah terverifikasi kemudian dibaca melalui syarah ulama klasik untuk memahami konteks turunnya (*asbāb al-wurūd*, jika tersedia), makna literal, dan penafsiran otoritatif yang telah berkembang dalam tradisi keilmuan hadis.

Setelah tahap *takhrij* dan *syarah*, hadis-hadis tersebut dianalisis secara tematik untuk mengidentifikasi nilai-nilai etis-ekologis yang terkandung di dalamnya. Tahap akhir adalah perbandingan kritis: nilai-nilai tersebut didialogkan dengan tiga kerangka analitis; logika dominasi dan etika kepedulian Karen Warren, kritik *maldevelopment* Vandana Shiva, serta konsep *khalifah*, *mīzān*, dan *rahmah* dalam etika Islam. Dialog ini dipandu oleh pertanyaan-pertanyaan analitis yang dirumuskan secara eksplisit untuk setiap kerangka (lihat Tabel 1). Perbandingan ini tidak dimaksudkan untuk mencari kesesuaian semata, melainkan untuk menguji titik temu, titik tegang, dan potensi koreksi dua arah antara pembacaan hadis dan ketiga kerangka tersebut, sehingga hadis diposisikan sebagai mitra dialog yang aktif, bukan sekadar ilustrasi pasif bagi teori yang telah mapan. Untuk memperkuat relevansi pembahasan, setiap temuan juga dihubungkan dengan kasus-kasus kontemporer yang relevan, ditelusuri melalui data resmi lembaga pemerintah dan liputan media yang kredibel, guna menunjukkan daya jangkau nilai-nilai hadis tersebut pada persoalan ekologis dan gender yang sedang berlangsung. Bagian berikut memaparkan landasan teoretis yang menjadi lensa kajian, kemudian menerapkannya pada tiga klaster hadis.

Diskusi dan Pembahasan

Relasi Perempuan dan Lingkungan dalam Perspektif Ekofeminisme

Ekofeminisme merupakan salah satu aliran yang muncul sebagai respons terhadap berbagai bentuk penindasan yang dialami perempuan dan kerusakan lingkungan yang semakin mengkhawatirkan. Istilah *ecofeminism* pertama kali dikenalkan oleh Françoise d'Eaubonne melalui karyanya *Le Féminisme ou la Mort* (1974). D'Eaubonne berpendapat bahwa krisis ekologis dan penindasan terhadap perempuan memiliki keterkaitan yang erat karena keduanya lahir dari sistem patriarki yang menempatkan perempuan dan alam sebagai objek dominasi.¹² Sejak saat itu, ekofeminisme berkembang menjadi teori sekaligus gerakan sosial, namun tidak dalam satu arah tunggal, dua tokoh yang menjadi rujukan utama penelitian ini, Karen Warren dan Vandana Shiva, mengembangkan teoretis yang berbeda.

Warren menelusuri asal masalah pada tataran konseptual filosofis, yakni kerangka pemikiran Barat yang menyusun dualisme nilai (seperti laki-laki dan perempuan, budaya dan alam, akal dan tubuh) secara hierarkis yang membenarkan subordinasi satu pihak atas pihak lain, dan menjadi akar bersama dari seksisme, rasisme, dan naturisme (dominasi atas alam non-manusia) sekaligus.¹³ Etika alternatif yang ia tawarkan adalah etika kepedulian (*ethics of care*) yang bersifat kontekstual dan relasional, bukan berangkat dari prinsip abstrak universal, melainkan dari relasi konkret yang membentuk kewajiban moral, sehingga tidak menempatkan kepedulian sebagai sikap yang inheren feminin, melainkan sebagai respons etis yang bisa dipilih siapa pun.¹⁴

Shiva, sebaliknya, menelusuri asal masalah pada tataran material historis, proyek pembangunan (*development*) ala Barat yang diterapkan di negara-negara Selatan, yang ia sebut *maldevelopment*, pembangunan yang justru merusak sistem-sistem organik yang saling bergantung dan meminggirkan pengetahuan perempuan pedesaan.¹⁵ Baginya, logika dominasi beroperasi lebih spesifik melalui sains reduksionis dan kapitalisme global, bukan sekadar dualisme *an sich*.

Perbedaan fokus ini membawa implikasi berbeda bagi pembacaan korpus hadis dalam penelitian ini. Kerangka Warren lebih relevan untuk menguji apakah suatu hadis mengandung atau justru meruntuhkan struktur dualisme hierarkis, sementara kerangka Shiva lebih relevan untuk menilai apakah suatu hadis merespons persoalan pembangunan dan eksploitasi sumber daya secara material. Kedua kerangka ini karenanya tidak diperlakukan sebagai satu ekofeminisme yang seragam, melainkan sebagai dua lensa analitis dengan pertanyaan berbeda terhadap hadis yang sama.

Ekofeminisme menjadi sebuah pendekatan yang berkembang dari pertemuan antara gerakan feminisme dan gerakan lingkungan hidup. Perspektif ini berangkat dari asumsi bahwa penindasan terhadap perempuan dan eksploitasi terhadap alam memiliki akar yang sama, yaitu sistem patriarki yang membangun relasi dominasi terhadap pihak yang dianggap lebih lemah. Dalam pandangan ekofeminisme, krisis ekologis bukan hanya persoalan kerusakan alam, namun juga berkaitan dengan ketimpangan sosial, relasi kuasa, dan konstruksi budaya yang menempatkan perempuan dan alam sebagai objek eksploitasi. Oleh karena itu, perjuangan menjaga kelestarian lingkungan tidak dapat dipisahkan dari upaya mewujudkan keadilan gender.¹⁶

Perempuan dan alam sering kali ditempatkan dalam posisi yang serupa dalam wacana patriarki. Perempuan secara kultural dikaitkan dengan alam karena keduanya dianggap memiliki karakteristik yang sama, seperti kesuburan, kemampuan memelihara kehidupan, dan sifat produktif. Asosiasi ini perlu dibaca sebagai konstruksi sosial, bukan sifat kodrati perempuan; ia dibentuk oleh dualisme hierarkis yang menempatkan perempuan dan alam di posisi subordinat, lalu digunakan untuk

melegitimasi dominasi atas keduanya.¹⁷ Kerentanan ekologis perempuan pun tidak bersumber dari kedekatan bawaan dengan alam, melainkan dari pembagian kerja berbasis gender, ketimpangan akses terhadap lahan dan sumber daya, serta minimnya keterlibatan dalam pengambilan keputusan, yang membuat perempuan, terutama di wilayah pedesaan, bergantung langsung pada sumber daya alam dan lebih dahulu menanggung dampak kerusakannya.¹⁸ Dengan demikian, perempuan bukanlah penjaga alam secara kodrati, melainkan kelompok yang posisi sosialnya membuat mereka sama-sama rentan terhadap ketidakadilan dalam sistem yang patriarkis, sebagaimana lingkungan hidup yang dieksploitasi dalam sistem yang sama.

Relasi antara perempuan dan lingkungan sesungguhnya tidak didasarkan pada kodrat biologis semata, melainkan pada pengalaman historis dan sosial yang memperlihatkan keterlibatan perempuan dalam aktivitas pemeliharaan kehidupan.¹⁹ Dalam masyarakat agraris, perempuan memiliki peran penting dalam pengelolaan air, produksi pangan, pemeliharaan keluarga, serta konservasi sumber daya alam. Keterlibatan perempuan dalam aktivitas-aktivitas tersebut menjadikan mereka sebagai kelompok yang memiliki interaksi paling intens dengan lingkungan hidup. Perempuan tidak hanya berperan sebagai pengguna sumber daya alam, tetapi juga sebagai pengelola dan penjaga keberlanjutannya melalui berbagai praktik pemeliharaan, seperti mengelola sumber air, mengolah hasil pertanian, menjaga keanekaragaman hayati, serta memastikan ketersediaan pangan bagi keluarga.²⁰ Oleh karena itu, ketika terjadi kerusakan lingkungan akibat eksploitasi sumber daya alam, perempuan sering kali menjadi kelompok yang pertama merasakan dampaknya, baik berupa meningkatnya beban kerja domestik, berkurangnya akses terhadap air bersih dan pangan, maupun menurunnya kualitas hidup keluarga.²¹

Kondisi tersebut yang menjadi salah satu landasan utama pendekatan ekofeminisme, yaitu bahwa relasi perempuan dengan alam bukan sekadar hubungan biologis, melainkan terbentuk melalui pengalaman sosial, peran pengasuhan (*care work*), dan tanggung jawab mereka dalam menjaga keberlangsungan kehidupan. Dengan demikian, Perempuan dipandang sebagai aktor penting dalam pengelolaan lingkungan sekaligus kelompok yang paling rentan terhadap kerusakan. Oleh karena itu, kerusakan lingkungan sering kali memberikan dampak yang lebih besar kepada perempuan dibandingkan laki-laki.

Salah satu kritik utama ekofeminisme ditujukan kepada paradigma patriarki yang membangun relasi hierarkis antara manusia dan alam. Paradigma ini memandang alam sebagai objek yang tersedia untuk dieksploitasi demi memenuhi kebutuhan manusia. Cara pandang tersebut melahirkan berbagai bentuk kerusakan ekologis seperti deforestasi, pencemaran sungai, eksploitasi tambang, dan perubahan iklim. Dalam waktu yang sama, sistem yang sama juga melanggengkan berbagai bentuk diskriminasi terhadap perempuan melalui marginalisasi ekonomi, politik, dan sosial.

Karena itu, ekofeminisme melihat bahwa krisis lingkungan dan ketidakadilan gender merupakan dua persoalan yang saling terkait dan tidak dapat diselesaikan secara terpisah.²²

Dalam kajian ekofeminisme juga muncul konsep *ethics of care* atau etika kepedulian yang berangkat dari kritik terhadap dominasi dan penguasaan. Etika kepedulian menekankan pentingnya empati, tanggung jawab, perhatian, dan hubungan timbal balik antara manusia dengan sesama makhluk hidup.²³ Menurut Warren, kepedulian tidak dipahami sebagai aturan moral abstrak yang berlaku universal, melainkan sebagai tanggung jawab yang lahir dari relasi konkret dan kontekstual yang memperlakukan pihak lain sebagai subjek yang memiliki nilai pada dirinya sendiri, bukan sebagai objek yang dikuasai atau dimanfaatkan. Karena itu, etika kepedulian menuntut relasi non-hierarkis; hubungan manusia dengan alam dibangun atas dasar penghargaan dan keterhubungan, bukan atas dasar superioritas satu pihak atas pihak lain, sehingga selaras dengan kritik Warren terhadap logika dominasi.²⁴ Perspektif ini menolak pandangan bahwa alam hanya bernilai sejauh memberikan manfaat ekonomi bagi manusia. Sebaliknya, alam dipandang memiliki nilai yang harus dihormati dan dilestarikan.²⁵

Selain itu, konsep lain yang menjadi fondasi utama ekofeminisme adalah *interconnectedness* atau kesalingterhubungan. Konsep ini menegaskan bahwa seluruh makhluk hidup berada dalam jaringan kehidupan yang saling bergantung satu sama lain. Kerusakan yang terjadi pada satu bagian ekosistem akan memengaruhi bagian lainnya. Karena itu, manusia tidak dapat diposisikan sebagai penguasa mutlak atas alam, melainkan sebagai bagian dari keseluruhan sistem ekologis.²⁶ Greta Gaard menjelaskan bahwa kesadaran mengenai keterhubungan tersebut menjadi dasar bagi lahirnya tanggung jawab moral untuk menjaga keseimbangan lingkungan dan menghormati keberadaan seluruh makhluk hidup.²⁷

Agar konsep ini dapat dioperasionalkan sebagai kategori analisis, penelitian ini menerjemahkan kesalingterhubungan ke dalam tiga indikator yang diperiksa pada setiap klaster hadis terpilih. Pertama, relasi manusia–tumbuhan, yakni apakah hadis menempatkan nilai menanam pada manfaat yang melampaui penanam, termasuk bagi makhluk lain yang ikut memanfaatkannya. Kedua, relasi manusia–air, yakni apakah larangan dalam hadis memperlakukan air sebagai sumber daya bersama yang aksesnya wajib dijaga, bukan semata milik atau kepentingan individu, sehingga menunjukkan bahwa perlindungan air bersifat prinsip etis-sosial. Ketiga, relasi manusia–hewan, yakni apakah hadis mengakui hewan sebagai subjek yang berhak diperlakukan baik secara langsung, terlepas dari nilai guna ekonominya bagi manusia. Ketiga indikator ini digunakan untuk menilai sejauh mana hadis yang dikaji mencerminkan atau justru melampaui prinsip kesalingterhubungan yang diajarkan ekofeminisme.

Dalam konteks Islam, relasi manusia dengan lingkungan dibingkai melalui tiga konsep kunci; *khalifah* (kekhalifahan), yang bersumber dari QS. al-Baqarah: 30 dan QS. al-An’ām: 165, menempatkan manusia sebagai pengemban amanah di bumi, bukan pemilik mutlak. *Mizān* (keseimbangan), yang bersumber dari QS. al-Rahmān: 7-9, menegaskan bahwa alam semesta diciptakan dalam ukuran dan keseimbangan yang tidak boleh dirusak, dan *rahmah* (kasih sayang), yang tercermin dalam hadis Nabi, serta prinsip kerasulan sebagai *rahmatan lil ‘ālamīn* dalam QS. al-Anbiyā’: 107.²⁸

Setelah kerangka Islam dipetakan, perlu diperhitungkan pula ketegangan antara sumber kewajiban yang transenden dalam etika Islam dan sumber kewajiban yang imanen dalam ekofeminisme. Dengan memperhitungkan ketegangan tersebut, titik temu antara *mizān-rahmah* dan prinsip kesalingterhubungan ekofeminisme dapat dinyatakan secara lebih berhati-hati. Keduanya sama-sama menolak relasi dominasi dan menekankan keterjagaan keseimbangan hidup bersama, meski bersumber dari otoritas yang berbeda, satu dari perintah transenden yang mengikat secara teologis, satu lagi dari kesadaran relasional yang dibangun secara imanen. Perbedaan sumber kewajiban ini justru menjadi salah satu titik uji penting yang akan diperiksa pada pembacaan hadis-hadis lingkungan berikutnya; apakah motivasi ketaatan pada *nash* mampu menghasilkan komitmen ekologis yang sama kuat atau bahkan melampaui yang ditawarkan kerangka sekuler ekofeminisme.

Ekofeminisme juga menekankan pentingnya prinsip keberlanjutan (*sustainability*). Keberlanjutan dipahami sebagai upaya menjaga keseimbangan antara kebutuhan generasi saat ini dan hak generasi mendatang untuk menikmati lingkungan yang sehat.²⁹ Dalam perspektif ini, pembangunan tidak boleh hanya berorientasi pada pertumbuhan ekonomi, tetapi juga harus mempertimbangkan aspek ekologis dan sosial secara seimbang.³⁰

Dengan demikian, Warren, Shiva, dan konsep etika ekologis Islam sama-sama berangkat dari kritik atas relasi dominasi, namun menawarkan pertanyaan analitis yang berbeda terhadap teks yang sama. Ketiganya digunakan sebagai pisau analisis yang saling melengkapi, bukan seragam, untuk membaca hadis-hadis lingkungan sebagaimana dirangkum pada Tabel 1.

Tabel 1. Kerangka Analitis Warren, Shiva, dan Konsep Islam

Kerangka	Fokus Utama	Pertanyaan Analitis terhadap Hadis	Batas Kerangka
Warren (logika dominasi dan etika kepedulian)	Struktur dualisme hierarkis dan relasi kepedulian kontekstual	Apakah hadis menegaskan atau meruntuhkan relasi hierarkis (manusia atas alam, laki-laki atas perempuan)? Apakah anjuran dalam hadis lahir dari kepedulian relasional, bukan aturan abstrak?	Tidak menjangkau dimensi material-struktural (ekonomi, pembangunan) di balik kerusakan lingkungan
Shiva (maldevelopment dan	Akar material-historis kerusakan ekologis dan	Apakah hadis merespons persoalan pen-guasaan atau eksploitasi material? Apakah ada pengakuan atas peran dan pengetahuan	Tidak dirancang untuk mem-baca teks keagamaan; berangkat dari konteks pascakolonial

kritik pem- angunan)	marginalisasi pengetahuan perempuan	perempuan dalam pengelolaan sumber daya?	India, perlu kehati-hatian saat diterapkan pada konteks lain
<i>Khalifah, Mizān, Raḥmah</i>	Tanggung jawab transenden dan keseimbangan sebagai amanah	Apakah hadis menempatkan manusia se- bagai pemegang amanah (bukan penguasa)? Apakah anjuran atau larangan berlaku inde- penden dari manfaat ekonomi (indikasi <i>mizān</i>)? Apakah kasih sayang diperluas melampaui manusia?	Berpotensi dibaca antroposen- tris jika <i>khalifah</i> dipahami se- bagai kuasa, bukan tanggung ja- wab; sumber kewajibannya transenden, berbeda ontologi dari dua kerangka sebelumnya

Dengan tabel ini, setiap hadis pada bagian Pembahasan nantinya diperiksa melalui pertanyaan-pertanyaan di kolom ketiga secara eksplisit, bukan sekadar dicocokkan secara umum dengan nilai-nilai ekofeminisme. Bagian berikut menerapkan kerangka tersebut pada tiga klaster hadis. Setiap klaster diawali takhrij dan syarah, kemudian ditutup dengan dialog kritis bersama Warren, Shiva, dan konsep etika Islam.

Hadis-hadis Lingkungan dan Fondasi Etika Ekologis Islam

1. Hadis tentang Menanam Pohon

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ)

Artinya: Rasulullah SAW bersabda: “Tidaklah seorang Muslim menanam suatu tanaman atau bercocok tanam, kemudian tanaman tersebut dimakan oleh burung, manusia, atau hewan, melainkan hal itu menjadi sedekah baginya.”

Setelah dilakukan *takhrij* hadis dalam *Kutub al-Tis'ah*,³¹ hadis yang menjelaskan tentang menanam pohon memiliki empat jalur, sebagai berikut:

Jalur pertama adalah riwayat Bukhari no. 2320.³² Dalam jalur ini terdapat lima perawi; 1) Anas dinilai *sahabat*, 2) Qatadah dinilai *thiqah thabit masyhur bi altadlis*, 3) Abu Awanah dinilai *thiqah thabit*, 4) Abdurrahman bin al-Mubarak dinilai *thiqah*, 5) Qutaibah bin Sa'id dinilai *thiqah thabit*.

Jalur kedua adalah riwayat Muslim no. 1553.³³ Dalam jalur ini terdapat enam perawi; perawi 1), 2), 3) sama dengan perawi jalur pertama, 4) Muhammad bin Ubaid al-Ghubari dinilai *thiqah*, 5) Qutaibah bin Sa'id dinilai *thiqah thabit*, 6) Yahya bin Yahya dinilai *thiqah thabit imami*.

Jalur ketiga adalah riwayat Ahmad no. 13389.³⁴ Dalam jalur ini terdapat empat perawi; perawi 1), 2), 3) sama dengan perawi jalur pertama, 4) Yunus dinilai *thiqah thabit*.

Jalur keempat adalah riwayat Ahmad no. 13553.³⁵ Dalam jalur ini terdapat empat perawi; perawi 1), 2), 3) sama dengan perawi jalur pertama, 4) Suraij dinilai *thiqah*.

Hadis tentang keutamaan menanam dan bercocok tanam diriwayatkan oleh Anas bin Mālik r.a. melalui beberapa jalur periwayatan. Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* hadis no. 2320 dan *Ṣaḥīḥ Muslim* hadis no. 1553, hadis ini dinilai *ṣaḥīḥ* dan berstatus *Muttafaqun ‘alaiḥ*.³⁶ Selain itu, hadis yang sama juga diriwayatkan oleh Aḥmad dalam *Musnad Aḥmad* melalui jalur Yūnus, Abū ‘Awānah, Qatādah, dan Anas bin Mālik r.a. Riwayat Aḥmad tersebut dinilai *ṣaḥīḥ* oleh Syu’aib al-Arna’ūt, dengan keterangan bahwa sanadnya berada di atas syarat al-Bukhārī.³⁷ Dengan demikian, hadis ini memiliki beberapa jalur periwayatan yang kuat dan dapat dinyatakan sebagai hadis *ṣaḥīḥ*.

Dalam penjelasan *syarah lughawiyyah*, istilah *al-ghars* (الغرس) dalam penjelasan tersebut merujuk pada aktivitas menanam atau membudidayakan pohon, sedangkan *al-zar’* (الزراع) digunakan untuk menunjuk kegiatan bercocok tanam selain tanaman jenis pohon. Perbedaan istilah ini menunjukkan adanya klasifikasi dalam aktivitas pertanian berdasarkan jenis tanaman yang dibudidayakan. Adapun istilah *bahimah* (بهيمة) secara bahasa digunakan untuk menyebut hewan yang tidak memiliki kemampuan membedakan atau tidak memiliki daya nalar. Dalam penjelasan tersebut, *bahimah* mencakup setiap hewan berkaki empat, baik yang hidup di darat maupun di laut. Dengan demikian, istilah *bahimah* dalam konteks ini memiliki cakupan yang luas terhadap makhluk hidup yang memperoleh manfaat dari hasil tanaman.³⁸

Kandungan hadis menjelaskan bahwa tanaman yang ditanam seorang Muslim, kemudian dimanfaatkan oleh manusia, burung, atau hewan, menjadi *ṣadaqah* bagi penanamnya.³⁹ Hal ini menunjukkan bahwa manfaat yang dihasilkan dari aktivitas bercocok tanam memiliki nilai ibadah, sekaligus memperlihatkan perhatian Islam terhadap kemanfaatan bagi manusia dan makhluk hidup lainnya.

Dalam perspektif Warren, hadis ini tidak menyusun relasi antara penanam dan makhluk lain secara hierarkis. Penanam tidak digambarkan sebagai pemilik yang berhak menolak pemanfaatan hasil tanamannya; burung, manusia, dan *bahimah* justru disebut sebagai penerima manfaat, dan dari pemanfaatan oleh merekalah nilai *ṣadaqah* itu terbentuk.⁴⁰ Pola ini sejalan dengan etika kepedulian Warren yang bertolak dari relasi konkret, bukan dari prinsip abstrak, karena kewajiban moral lahir dari tindakan merawat tanaman yang hasilnya mengalir kepada pihak lain.⁴¹ Subjek hadis juga adalah *muslim* secara umum, tanpa menautkan kepedulian pada kodrat perempuan, sehingga cocok dengan penegasan Warren bahwa kepedulian adalah respons etis yang dapat dipilih siapa pun.⁴² Titik tegangnya, kerangka pahala tetap menempatkan tumbuhan dan hewan sebagai pihak yang dimanfaatkan, sehingga hierarki antara manusia dan makhluk lain tidak sepenuhnya hilang.

Dalam perspektif Shiva, hadis ini berbicara tentang praktik bercocok tanam sehari-hari yang hasilnya dinikmati banyak pihak, bukan tentang komoditas atau akumulasi. Nilai tanaman diukur dari sirkulasi manfaatnya, bukan dari hasil panen

yang dikuasai penanam, sehingga hadis dapat dibaca sebagai lawan dari logika komodifikasi dan monokultur yang dikritik Shiva dalam konsep *maldevelopment*.⁴³ Perbedaan syarah antara *al-ghars* (pohon) dan *al-zar'* (tanaman selain pohon) juga memberi ruang bagi ragam bentuk bercocok tanam.⁴⁴ Meski demikian, hadis tidak memuat pengakuan eksplisit atas pengetahuan perempuan dalam pertanian, padahal itu menjadi perhatian utama Shiva.⁴⁵ Dialognya berjalan dua arah. Hadis menambahkan dimensi ibadah dan lintas-spesies pada etika produksi pangan, sedangkan Shiva mengingatkan bahwa pembacaan hadis perlu menanyakan siapa yang secara historis mengerjakan dan menguasai pengetahuan bercocok tanam tersebut.

Dalam perspektif Islam, kerangka *khalifah* (QS. al-Baqarah: 30; QS. al-An'am: 165), penanam diposisikan sebagai pengemban amanah yang manfaat kerjanya melampaui dirinya sendiri. Pada pertanyaan Tabel 1 tentang kemandirian dari manfaat ekonomi, hadis ini menunjukkan indikasi *mizān*: nilai menanam tetap berlaku sebagai sedekah ketika hasilnya dimakan burung atau hewan, bukan hanya ketika menguntungkan penanam. *Rahmah* pun diperluas melampaui manusia karena *bahimah* termasuk penerima manfaat. Kontribusi khas hadis ini, yang tidak ditemukan pada Warren maupun Shiva, adalah motivasi transenden yang mengikat individu tanpa bergantung pada pengawasan sosial atau tuntutan pihak yang dirugikan, serta pemaknaan relasi dengan makhluk non-manusia sebagai relasi ibadah.

Dengan demikian, hadis menanam pohon memperlihatkan etika kepedulian yang non-dominatif pada relasi manusia–tumbuhan, meski belum menjawab persoalan gender secara eksplisit. Pertanyaan berikutnya adalah apakah prinsip yang sama berlaku ketika yang dipertaruhkan adalah sumber daya bersama seperti air, yang dibahas pada klaster hadis berikut.

2. Hadis tentang Menjaga Sumber Daya Air

a) Hadis Larangan Mencemari Tempat Sumber Air

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اتَّقُوا الْمَلَاعِينَ الثَّلَاثَةَ: الْبَرَّازَ فِي الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ، وَالظِّلَّ

Artinya: Rasulullah SAW bersabda: “Jauhilah tiga perbuatan yang mendatangkan laknat: buang hajat di tempat-tempat sumber air, di tengah jalan yang dilalui orang, dan di tempat berteduh.”

Setelah dilakukan *takhrij* hadis dalam *Kutub al-Tis'ah*, hadis yang menjelaskan tentang larangan mencemari tempat sumber air ada dua jalur dengan variasi matan yang berbeda, sebagai berikut:

Jalur pertama adalah riwayat Abu Dawud no. 26.⁴⁶ Dalam jalur ini terdapat tujuh perawi; 1) Mu'adz bin Jabal dinilai *sahabat*, 2) Abu Sa'id al-Himyari dinilai *majhul*, 3) Haywah bin Syurailh dinilai *thiqah sabit*, 4) Nafi' bin Yazid dinilai *thiqah*, 5) Sa'id

bin al-Hakam dinilai *thiqah sabit*, 6) Umar bin al-Khattab Abu Hafsh dinilai *thiqah*, 6) Ishaq bin Suwaid al-Ramli dinilai *thiqah*.

Jalur kedua adalah riwayat Ibnu Majah no. 328.⁴⁷ Dalam jalur ini terdapat enam perawi; 1), 2), 3), 4) sama dengan perawi jalur pertama 5) Abdullah bin Wahbi dinilai *thiqah hafidz*, 6) Harmalah bin Yahya dinilai *saduq hasan al-hadis*.

Hadis tentang larangan membuang hajat di sumber air, jalan, dan tempat berteduh yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd no. 26 memiliki sanad yang hasan, meskipun terdapat catatan mengenai hubungan periwayatan antara Abū Sa'īd al-Ḥimyarī dan Mu'ādh bin Jabal. Hadis ini diperkuat oleh beberapa jalur periwayatan lain dengan kandungan yang sejalan. Dalam *'Aun al-Ma'būd*, al-'Aẓīm Ābādī menjelaskan bahwa istilah *al-malā'in* merujuk pada tempat-tempat yang menyebabkan pelakunya memperoleh celaan atau laknat karena mengganggu orang lain. *Al-mawārid* berarti tempat sumber atau jalur menuju air, *qāri'at al-tariq* berarti jalan yang dilalui manusia, sedangkan *al-zill* adalah tempat yang digunakan untuk berteduh. Dengan demikian, hadis ini mengandung ajaran untuk menjaga kebersihan sumber air dan fasilitas umum serta menghindari perbuatan yang dapat mengganggu atau merugikan masyarakat.⁴⁸

Syarah hadis ini menunjukkan adanya larangan melakukan tindakan yang dapat mengganggu, mencemari, atau merugikan kepentingan masyarakat di ruang-ruang yang digunakan secara bersama. Dalam penjelasan syarah, ketiga tempat tersebut disebut sebagai *al-malā'in* karena orang yang melakukan tindakan tersebut berpotensi mendapatkan celaan atau laknat dari orang-orang yang merasa dirugikan. Istilah *al-mawārid* dalam hadis merujuk pada tempat-tempat yang menjadi sumber atau akses masyarakat untuk memperoleh air. Larangan buang hajat di tempat tersebut menunjukkan perhatian Nabi terhadap kebersihan sumber daya air dan akses masyarakat terhadap air. Sumber air memiliki fungsi vital bagi kehidupan sehingga pencemarannya dapat mengurangi manfaat air bagi masyarakat. Dengan demikian, larangan tersebut tidak hanya berkaitan dengan persoalan kebersihan secara individual, tetapi juga mengandung dimensi kepentingan publik (*maṣlahah 'ammah*).⁴⁹

Sementara itu, larangan buang hajat di *qāri'at al-tariq* menunjukkan adanya etika dalam penggunaan ruang publik. Jalan merupakan sarana yang digunakan masyarakat untuk melakukan mobilitas. Menurut penjelasan syarah, tindakan buang hajat di jalan dapat menyebabkan orang yang melintas menginjak najis, mencium bau yang tidak menyenangkan, atau melihat sesuatu yang mengganggu. Oleh karena itu, larangan tersebut dapat dipahami sebagai bentuk pencegahan terhadap tindakan yang menimbulkan gangguan dan mudarat bagi pengguna fasilitas umum. Adapun larangan pada *al-zill* tidak dimaksudkan untuk seluruh tempat yang memiliki naungan, melainkan tempat berteduh yang secara umum dimanfaatkan dan dibutuhkan

oleh masyarakat. Misalnya, tempat teduh di bawah pohon besar yang biasa digunakan orang untuk beristirahat.⁵⁰

b.) Hadis tentang larangan buang air kecil di air yang tenang

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ

Artinya: Dari Rasulullah SAW, bahwa beliau melarang buang air kecil di dalam air yang tergenang (tidak mengalir).

Setelah dilakukan *takhrij* hadis dalam *Kutub al-Tis'ah*, hadis yang menjelaskan tentang larangan mencemari tempat sumber air ada dua jalur, sebagai berikut:

Jalur pertama adalah riwayat Muslim no. 187.⁵¹ Dalam jalur ini terdapat enam perawi; 1) Jabir dinilai *sahabat*, 2) Abu al-Zubair dinilai *shaduqun illa annahu yudal-isu*, 3) al-Laits dinilai *thiqah thabit fiqihu imami masyhur*, 4) Qutaibah dinilai *thiqah thabit*, 5) Muhammad bin Rumi dinilai *thiqah thabit*, 6) Yahya bin Yahya dinilai *thiqah thabit imami*.

Jalur kedua adalah riwayat Ibnu Majah no. 343.⁵² Dalam jalur ini terdapat empat perawi; perawi 1), 2), 3), 4) sama dengan perawi jalur pertama.

Jalur ketiga adalah riwayat Al-Nasā'i no. 35.⁵³ Dalam jalur ini terdapat empat perawi; perawi 1), 2), 3), 4) sama dengan perawi jalur pertama.

Jalur keempat adalah riwayat Ahmad no. 14363.⁵⁴ Dalam jalur ini terdapat empat perawi; perawi 1), 2), 3) sama dengan perawi jalur pertama, 4) Yunus dinilai *thiqah thabit*, 5) Hujain dinilai *thiqah*.

Hadis tentang larangan buang air kecil di dalam air yang tergenang memiliki kualitas *ṣahīḥ*. Hal ini didasarkan pada riwayat Jābir bin 'Abdillāh yang tercantum dalam *Ṣahīḥ Muslim* no. 187, sehingga hadis tersebut termasuk hadis yang diterima kesahihannya oleh Imam Muslim. Al-Albānī juga menilai riwayat tersebut sebagai *ṣahīḥ* dalam *Ṣahīḥ al-Jāmi'*, no. 6814. Selain diriwayatkan oleh Muslim, hadis ini juga terdapat dalam *Sunan Ibn Mājah* no. 343, *Sunan al-Nasā'i* no. 35, dan *Musnad Aḥmad* no. 14363. Dengan demikian, hadis tersebut dapat dijadikan dasar dalam kajian *Ma'āni al-Hadīth*, khususnya berkaitan dengan etika menjaga kebersihan dan kemanfaatan sumber daya air.⁵⁵

Hadis tentang larangan buang air kecil di air tergenang menunjukkan adanya perhatian Islam terhadap kebersihan, kesehatan, dan keberlangsungan fungsi sumber daya air. Dalam hadis tersebut Rasulullah SAW bersabda: "*Janganlah salah seorang di antara kalian buang air kecil di dalam air yang tergenang.*" Dalam riwayat lain terdapat tambahan larangan untuk menggunakan air tersebut setelah tercemar, baik untuk berwudhu maupun mandi. Variasi redaksi tersebut menunjukkan bahwa larangan tidak hanya berkaitan dengan tindakan buang air kecil, tetapi juga dengan dampak yang ditimbulkannya terhadap kualitas dan pemanfaatan air. Istilah "الماء

الراكد" (*al-mā' al-rākid*) dalam hadis merujuk pada air yang tergenang atau tidak mengalir.⁵⁶ Air semacam ini memiliki karakteristik yang berbeda dengan air yang mengalir karena zat pencemar yang masuk ke dalamnya tidak segera terbawa oleh arus. Oleh karena itu, tindakan buang air kecil ke dalam air tergenang berpotensi menyebabkan pencemaran dan mengurangi kualitas air bagi orang lain yang hendak memanfaatkannya. Dalam konteks ini, larangan Nabi dapat dipahami sebagai bentuk pencegahan terhadap tindakan yang dapat menimbulkan mudarat bagi kepentingan bersama.

Kedua riwayat tentang air, yakni larangan buang hajat di tempat sumber air dan larangan buang air kecil di air yang tergenang, dibaca bersama karena keduanya melindungi air sebagai sumber daya bersama.

Perspektif Warren, larangan dalam kedua riwayat membatasi tindakan individu demi pihak lain yang tidak hadir, yakni pengambil air, pengguna jalan, dan orang yang hendak memanfaatkan air tergenang. Kepedulian di sini bersifat kontekstual dan relasional seperti yang digambarkan Warren; ia muncul sebagai pertimbangan atas orang konkret yang terdampak, bukan sebagai aturan abstrak.⁵⁷ Namun syarah menjelaskan larangan itu terutama melalui gangguan dan mudarat bagi manusia, termasuk dimensi *maṣlahah 'āmmah*.⁵⁸ Jika alam hanya dihargai sejauh bermanfaat bagi manusia, kerangka Warren akan menilainya masih berada dalam logika dominasi atas alam non-manusia (naturisme). Maka hadis air menegaskan relasi non-hierarkis antarmanusia dalam penggunaan sumber daya, tetapi nilai air pada dirinya sendiri belum tampak.

Dalam perspektif Shiva, tempat sumber air (*al-mawārid*) dan jalan umum adalah ruang bersama yang aksesnya harus dijaga. Pembacaan ini dekat dengan perhatian Shiva pada sumber daya bersama yang tersisih oleh penguasaan dan pembangunan yang keliru.⁵⁹ Hadis juga menjelaskan mengapa pencemaran air merugikan kelompok yang bergantung pada air sehari-hari, termasuk perempuan, seperti tampak pada data kelangkaan air bersih yang dibahas pada Pendahuluan.⁶⁰ Akan tetapi, hadis mengatur perilaku individual, sedangkan Shiva menyoroti pencemaran yang bersifat struktural, seperti proyek industri dan pertambangan. Karena itu hadis dapat memberi dasar moral bagi perlindungan air, tetapi perlu dibaca bersama kritik struktural Shiva agar tidak berhenti pada etika personal; dalam hal ini teori mengoreksi cakupan hadis.

Perspektif Islam, dalam kerangka *mizān*, kualitas air yang terjaga menjadi syarat keseimbangan hidup bersama. Dalam kerangka *khalīfah*, air diperlakukan sebagai amanah publik yang tidak boleh dirusak oleh perilaku pribadi. *Rahmah* tampak dalam larangan mengganggu sesama. Kontribusi khas hadis ini ada pada dua hal. Pertama, bobot moral-teologis yang melekat pada larangan tersebut, yakni istilah *al-malā'in* yang berarti perbuatan yang mendatangkan laknat. Kedua, keterpaduan

antara ekologi dan ibadah: dalam riwayat lain, air yang telah tercemar tidak patut dipakai untuk berwudu atau mandi, sehingga perlindungan air terkait langsung dengan kelayakan ibadah. Kedua hal ini tidak ditemukan dalam Warren maupun Shiva.

Hadis air dengan demikian menguatkan prinsip kesalingterhubungan dan perlindungan ruang bersama, sekaligus menunjukkan batas pendekatan normatif atas pencemaran struktural. Persoalan nilai makhluk non-manusia pada dirinya sendiri, yang belum tuntas pada klaster ini, diperiksa lebih jauh pada hadis tentang perlakuan terhadap hewan.

3. Hadis Larangan Menyiksa Hewan

عَنْ سَهْلِ بْنِ الْحَنْظَلِيِّ قَالَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِبَعِيرٍ قَدْ حَقَّ ظَهْرُهُ بِبَطْنِهِ.
قَالَ: اتَّقُوا اللَّهَ فِي هَذِهِ الْبَهَائِمِ الْمُعْجَمَةِ. فَارْكَبُوهَا صَالِحَةً وَكُلُّوهَا صَالِحَةً.

Artinya: Dari Sahl bin al-Hanzhaliyyah, ia berkata: “Rasulullah SAW melewati seekor unta yang perutnya telah menempel pada punggungnya (karena sangat kurus dan kelaparan). Maka beliau bersabda: ‘Bertakwalah kepada Allah dalam memperlakukan hewan-hewan yang tidak dapat berbicara ini. Tunggangilah mereka dalam keadaan baik (sehat dan kuat), dan sembelihlah mereka dalam keadaan baik pula.”

Setelah dilakukan *takhrij* hadis dalam *Kutub al-Tis'ah*, hadis yang menjelaskan tentang larangan menyiksa hewan hanya ada satu jalur, sebagai berikut:

Hadis ini terdapat dalam riwayat Abu Dawud no. 2548.⁶¹ Dalam jalur ini terdapat enam perawi; 1) Sahl bin al-Hanzhaliyyah dinilai *sahabat*, 2) Abu Kabsyah al-Saluli dinilai *thiqah*, 3) Rabi'ah bin Yazid dinilai *thiqah*, 4) Muhammad bin Muhajir dinilai *thiqah*, 5) Miskin bin Bukair dinilai *saduq hasan al-hadis*, 6) Abdullah bin Muhammad al-Nufaili dinilai *thiqah hafidz*.

Hadis tentang perintah memperhatikan kondisi dan kesejahteraan hewan yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd no. 2548 memiliki kualitas *ṣaḥīḥ*. Al-Albānī menilai hadis tersebut sebagai *ṣaḥīḥ*, demikian pula Syu'aib al-Arna'ūṭ menilainya sebagai hadis sahih. Kekuatan hadis ini juga didukung oleh adanya jalur periwayatan lain, di antaranya dalam *Musnad Ahmad* no. 17625 dan *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah* no. 2545. Dengan demikian, hadis tersebut dapat dijadikan dasar dalam kajian *Ma'ānī al-Hadīth* mengenai etika memperlakukan dan memelihara hewan.⁶²

Syarah dari hadis yang diriwayatkan oleh Sahl bin al-Hanzhaliyyah menunjukkan adanya perhatian Islam terhadap kesejahteraan hewan. Rasulullah SAW melihat seekor unta dalam kondisi sangat kurus hingga perutnya mendekati punggungnya akibat kekurangan makanan. Melihat kondisi tersebut, Rasulullah SAW mengingatkan manusia untuk bertakwa kepada Allah dalam memperlakukan hewan-hewan yang tidak dapat berbicara. Pesan tersebut menunjukkan bahwa manusia

memiliki tanggung jawab untuk memperhatikan kondisi hewan, memenuhi kebutuhan dasarnya, serta menghindarkannya dari perlakuan yang dapat menimbulkan penderitaan. Dengan demikian, pemanfaatan hewan dalam kehidupan manusia harus disertai dengan pemeliharaan dan perlakuan yang baik.⁶³

Ungkapan “اليهائم المعجمة” merujuk kepada hewan yang tidak mampu berbicara dan menyampaikan kebutuhan maupun penderitaannya kepada manusia. Karena keterbatasan tersebut, manusia dituntut untuk lebih memperhatikan kondisi hewan, terutama dalam memenuhi kebutuhan dasar seperti makanan, minuman, kesehatan, dan istirahat. Perintah bertakwa kepada Allah dalam konteks ini menunjukkan bahwa perlakuan terhadap hewan tidak hanya berkaitan dengan aspek kemanfaatan, tetapi juga merupakan bagian dari tanggung jawab keagamaan dan moral. Adapun kondisi unta yang digambarkan “قد لحق ظهره ببطنه” menunjukkan keadaan tubuh yang sangat kurus akibat kekurangan makanan. Gambaran tersebut menjadi indikator bahwa pemilik hewan telah mengabaikan kebutuhan dasarnya.⁶⁴

Dalam perspektif Warren, perintah bertakwa kepada Allah dalam memperlakukan *al-bahā'im al-mu'jamah* membuat hewan menjadi pihak yang berhak atas kepedulian secara langsung, bukan karena nilai gunanya bagi manusia.⁶⁵ Hal ini sejalan dengan pandangan Warren yang memperlakukan pihak lain sebagai subjek yang bernilai pada dirinya sendiri.⁶⁶ Kepedulian yang dituntut juga konkret dan kontekstual, yaitu memperhatikan makanan, minuman, dan kondisi tubuh hewan. Titik tegangnya, hadis tetap mengizinkan hewan ditunggangi dan dimakan (*fārka-būhā ṣāliḥah wa kulūhā ṣāliḥah*). Jadi hadis menolak penguasaan yang abai, tetapi tidak menolak pemanfaatan. Non-dominasi dalam hadis ini berarti pemanfaatan yang dibatasi tanggung jawab, bukan ketiadaan pemanfaatan, dan inilah yang membedakannya dari pembacaan ekofeminis yang menolak seluruh pemanfaatan hewan.⁶⁷

Shiva tidak secara khusus membahas hewan, tetapi kritiknya pada sains reduksionis yang memperlakukan makhluk hidup sebagai masukan produksi dapat diajukan kepada hadis ini.⁶⁸ Hadis menolak reduksi hewan menjadi alat angkut belaka. Menurut syarah, kondisi unta yang sangat kurus menjadi indikator bahwa pemiliknya telah mengabaikan kebutuhan dasarnya.⁶⁹ Namun hadis ini berbicara tentang hubungan pemilik dengan hewannya, bukan tentang sistem peternakan skala besar. Penerapannya pada praktik kontemporer perlu berhati-hati dan membutuhkan kajian lanjutan.

Hadis ini memperluas *rahmah* kepada makhluk yang tidak dapat menyampaikan penderitaannya, sejalan dengan gambaran Al-Qur'an bahwa hewan merupakan komunitas seperti manusia (QS. al-An'am: 38). Dalam kerangka *khalīfah*, kepemilikan atas hewan dimaknai sebagai amanah yang dapat dimintai pertanggungjawaban. Kontribusi khas hadis ini adalah perumusan tanggung jawab

terhadap hewan sebagai perintah takwa kepada Allah, bukan sekadar preferensi moral, sehingga memberi bobot teologis yang tidak dimiliki kerangka Warren maupun Shiva.

Ketiga klaster hadis dengan demikian membentuk satu pola: kepedulian yang konkret, tanggung jawab yang melampaui kepentingan individu, dan relasi yang tidak dominatif meski tidak sepenuhnya meniadakan pemanfaatan. Pola ini dirumuskan menjadi model konseptual pada bagian berikut.

Model Etika Ekologis Islam Berbasis Kepedulian dan Relasi Non-Dominatif

Dialog pada ketiga klaster hadis menghasilkan satu model konseptual dengan lima pilar yang saling terkait, sebagaimana dirangkum pada Tabel 2. *Rahmah* menjadi landasan moral yang menggerakkan kepedulian. *Mizān* dan *khalifah* bekerja sebagai pembatas dan penanggung jawab: yang pertama menetapkan batas keseimbangan yang tidak boleh dirusak, yang kedua menempatkan manusia sebagai pengembal amanah, bukan penguasa. Kepedulian (*care*) adalah wujud praktiknya, yaitu tindakan konkret merawat tanaman, menjaga air, dan memenuhi kebutuhan hewan. Non-dominasi adalah hasil etisnya, yaitu relasi yang tidak menjadikan pihak lain sekadar objek, meski pemanfaatan tetap diizinkan dalam batas tanggung jawab.

Tabel 2. Lima Pilar Etika Ekologis Islam Berbasis Kepedulian dan Relasi Non-Dominatif

Pilar	Fungsi dalam Model	Wujud dalam Hadis yang Dikaji	Titik Dialog dengan Ekofeminisme
<i>Rahmah</i>	Landasan moral: sumber dorongan etis yang melampaui manusia	Perintah bertakwa dalam memperlakukan hewan; manfaat tanaman bagi burung dan hewan	Memberi sumber transenden bagi <i>ethics of care</i> Warren
<i>Mizān</i>	Keseimbangan ekologis: batas atas tindakan manusia	Larangan mencemari sumber air dan air tergenang demi kemanfaatan bersama	Selaras dengan kesalingterhubungan; menambah batas dan bobot teologis
<i>Khalifah</i>	Tanggung jawab manusia: amanah, bukan penguasaan	Hasil tanam bernilai sedekah; hewan sebagai titipan yang dimintai pertanggungjawaban	Menjawab logika dominasi Warren; mengoreksi bacaan antroposentris
<i>Care</i> (kepedulian)	Praktik kepedulian: tindakan konkret dan kontekstual	Menanam, menjaga kebersihan air bersama, memberi makan dan merawat hewan	<i>Ethics of care</i> Warren; Shiva menuntut kepedulian diakui sebagai kerja
<i>Non-domination</i>	Relasi etis: pemanfaatan dibatasi tanggung jawab	Hewan boleh ditunggangi dan dimakan, tetapi dalam keadaan baik; ruang bersama tidak boleh dikuasai	Menolak logika dominasi; tetap ada tegangan karena pemanfaatan tidak diiadakan

Model ini perlu dibaca dengan tiga catatan. Pertama, ketiga klaster hadis yang dikaji tidak menyebut gender secara eksplisit. Kewajiban merawat dialamatkan kepada setiap orang beriman, sehingga model ini tidak mendasarkan kepedulian pada kodrat perempuan. Relevansi gender dibangun melalui dialog dengan teori

Warren dan Shiva, bukan diklaim langsung dari teks hadis. Kedua, model ini tidak meniadakan pemanfaatan alam, sehingga ia lebih tepat disebut etika non-dominasi daripada etika non-pemanfaatan. Ketiga, sebagaimana ditunjukkan dialog dengan Shiva, model ini bertumpu pada tanggung jawab individual dan perlu dilengkapi analisis struktural agar dapat menjawab kerusakan ekologis yang bersumber dari kebijakan dan modal. Temuan dan implikasi dari model ini dirumuskan pada bagian Kesimpulan.

Kesimpulan

Penelitian ini menjawab dua pertanyaan pokok. Pertama, pembacaan tematik atas tiga kluster hadis, yaitu menanam pohon, larangan mencemari sumber air, dan larangan menyiksa hewan, melalui *takhrīj* dan syarah menunjukkan bahwa riwayat-riwayat tersebut layak dijadikan dasar etika ekologis. Hadis-hadis itu berstatus *ṣahīḥ*, kecuali riwayat larangan buang hajat di sumber air yang bersanad *ḥasan*. Kedua, dalam dialog dengan ekofeminisme, hadis-hadis tersebut sejalan dengan etika kepedulian Warren, kesalingterhubungan, dan perhatian Shiva pada sumber daya bersama. Pada saat yang sama, hadis mengoreksi relasi manusia dengan alam menjadi tanggung jawab teologis melalui konsep *khalifah*, *mīzān*, dan *rahmah*. Dialog ini juga menunjukkan titik tegang: hadis menolak penguasaan yang abai, tetapi tidak meniadakan pemanfaatan alam.

Bagi studi hadis, penelitian ini menunjukkan bahwa kajian tematik dapat bergerak dari *takhrīj* dan syarah menuju dialog kritis dua arah dengan teori kontemporer, sehingga hadis diposisikan sebagai mitra dialog, bukan ilustrasi pasif bagi teori. Bagi ekofeminisme, hadis menawarkan sumber kewajiban transenden bagi etika kepedulian, yaitu kewajiban yang tidak bergantung pada perasaan relasional, serta menegaskan bahwa kepedulian dapat dibebankan kepada siapa pun tanpa menautkannya pada kodrat perempuan. Penelitian ini juga memberi model lima pilar (*rahmah*, *mīzān*, *khalifah*, kepedulian, dan non-dominasi) yang dapat diuji pada korpus hadis lain.

Kerusakan hutan, bencana, dan konflik sumber daya alam yang dibahas pada Pendahuluan memperlihatkan bahwa persoalan ekologis di Indonesia berdampak lebih berat pada kelompok rentan, termasuk perempuan. Model ini dapat menjadi dasar moral bagi pendidikan dan khotbah lingkungan, serta bagi kebijakan perlindungan air dan hutan berbasis komunitas Muslim. Karena hadis yang dikaji berbicara pada tingkat perilaku individual, kebijakan berbasis nilai tersebut perlu disertai pengakuan atas kerja dan suara perempuan dalam pengambilan keputusan, agar ketimpangan struktural tidak terabaikan.

Pertama, penelitian ini hanya mengkaji tiga kluster hadis. Kajian lanjutan dapat memperluas korpus, antara lain pada hadis yang secara eksplisit membicarakan kerja

perawatan perempuan dan hadis tentang penghematan air. Kedua, penelitian ini bersifat kepustakaan, sehingga perlu kajian empiris tentang bagaimana komunitas Muslim, khususnya perempuan, memaknai dan mempraktikkan hadis-hadis ekologis. Ketiga, dialog dapat diperluas kepada tokoh ekofeminisme lain dan kajian feminis Muslim. Keempat, ketegangan antara pemanfaatan dan non-dominasi serta cakupan model ini terhadap kerusakan struktural memerlukan elaborasi melalui pendekatan *maqāsid* dan fikih lingkungan.

Catatan Kaki

1. Arifah Millati Agustina, "The Development of Maqasid Al Shari'a on The Role of Women in Environmental Conservation," *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 22, no. 1 (2023): 14–23, <https://doi.org/10.14421/musawa.2023.221.14-23>.
2. "Siaran Pers Komnas Perempuan Memperingati Hari Bumi 2026," News, "Kebijakan Eksploitatif pada Lingkungan dan Dampak Berlapis pada Perempuan," 27 April 2026, <https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-komnas-perempuan-memperingati-hari-bumi-2026>.
3. Nur Arfiyah Febriani, "EKOSUFISME BERWAWASAN GENDER DALAM AL-QUR'AN," *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam* 16, no. 1 (2018): 127, <https://doi.org/10.14421/musawa.2017.161.127-152>.
4. Peppy Angraini dkk., "Perempuan Pedesaan Merespon Krisis Iklim: Kajian Ekofeminisme Terhadap Perempuan Di Sungai Batanghari," *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 25, no. 3 (2024), <https://doi.org/10.55981/jmb.2023.2297>.
5. S. Irianti dan P. Prasetyoputra, "The struggle for water in Indonesia: the role of women and children as household water fetcher," *Journal of Water, Sanitation and Hygiene for Development* 9, no. 3 (2019): 540–48, <https://doi.org/10.2166/washdev.2019.005>.
6. Fatrawati Kumari, "Agama dan Alam di Kalimantan Selatan: Analisis Filsafat Ekofeminis: Religion and Nature in South Kalimantan: An Ecofeminist Philosophical Analysis," *JBSI: Jurnal Bahasa dan Sastra Indonesia* 5, no. 01 (2025): 151–65, <https://doi.org/10.47709/jbsi.v5i01.5870>.
7. Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Zed Books, 1988).
8. Karen J. Warren, "The Power and the Promise of Ecological Feminism," *Environmental Ethics* 12, no. 2 (1990): 125–46, <https://doi.org/10.5840/enviroethics199012221>.
9. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, bab 1, "Development, Ecology and Women."
10. Febriani, "Ekosufisme Berwawasan Gender Dalam Al-Qur'an."
11. Istianah dan Aziizatul Khusniyah, "Relasi Perempuan Dan Alam Dalam Konservasi Lingkungan Perspektif Al-Qur'an Dan Hadis," *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam* 23, no. 2 (2024): 222–35, <https://doi.org/10.14421/musawa.2024.232.222-235>.
12. Françoise d'Eaubonne, *Le Féminisme ou la Mort* (Pierre Horay, 1974).
13. Joel Jay Kassiola, "Against The Oneness of Love: Karen Warren's Complementary Conception of Love and its Relation to Oneness and Care for the Environment," *Ethics & the Environment* 28, no. 1 (2023): 37–53.
14. M. Laurel-Leigh Meierdiercks, "Ecofeminist Ontology in Karen Warren's Ethic," *Ethics & the Environment* 28, no. 1 (2023): 13–35.

15. Vandana Shiva, "Women and the Gendered Politics of Food," *Philosophical Topics* 37, no. 2 (2009): 17–32.
16. Bina Agarwal, "The Gender and Environment Debate: Lessons from India," *Feminist Studies* 18, no. 1 (1992): 119–58, <https://doi.org/10.2307/3178217>.
17. Vandana Shiva, "Monocultures, Monopolies, Myths and the Masculinization of Agriculture," *Development* 42, no. 2 (1999): 35–38, <https://doi.org/10.1057/palgrave.development.1110033>.
18. Elena Cologni, "Caring-With Dialogic Sculptures. A Post-Disciplinary Investigation into Forms of Attachment," *PsicoArt – Rivista Di Arte e Psicologia* 10, no. 10 (2020): 19–64, <https://doi.org/10.6092/issn.2038-6184/11444>.
19. Bilqis Amelia Devi Chinsya dan Zohaib Hassan Sain, "Women and Nature: An Ecofeminist Study of Environmental Conservation Sustainability," *An-Nisa Jurnal Kajian Perempuan Dan Keislaman* 17, no. 2 (2024): 151–64, <https://doi.org/10.35719/annisa.v17i2.309>.
20. Risky Oktavian dan Tasya Avrielia, "Ekofeminisme dan Kontribusi Perempuan dalam Transformasi Iklim pada Forum G-20 di Indonesia," *Sospol* 10, no. 2 (2024): 186–98, <https://doi.org/10.22219/jurnalsospol.v10i2.37556>.
21. Peppy Angraini dkk., "Perempuan Pedesaan Merespon Krisis Iklim: Kajian Ekofeminisme Terhadap Perempuan Di Sungai Batanghari," *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 25, no. 3 (2024), <https://doi.org/10.55981/jmb.2023.2297>.
22. Maria Mies dan Vandana Shiva, *Ecofeminism* (Bloomsbury Academic, 1993).
23. Shyaonti Talwar -, "Ecofeminism and the Ethics of Care: Rethinking Gender, Nature, and Sustainability," *Journal of Advances in Developmental Research* 15, no. 2 (2024): 1551, <https://doi.org/10.71097/IJAIDR.v15.i2.1551>.
24. Karen J. Warren dan Jim Cheney, "Ecological Feminism and Ecosystem Ecology," *Hypatia* 6, no. 1 (1991): 179–97, <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1991.tb00216.x>.
25. Georgina Aimé Tapia González, "El ecofeminismo crítico de Alicia Puleo: tejiendo el hilo de la «Nueva Ariadna»," *Investigaciones Feministas* 8, no. 1 (2017): 267–82, <https://doi.org/10.5209/INFE.52965>.
26. Lisa Siegel, "Ecofeminism Intraconnectivism: Working beyond Binaries in Environmental Education," *Gender and Education* 36, no. 4 (2024): 328–329, <https://doi.org/10.1080/09540253.2024.2327429>.
27. Ravi Kumar Shrestha, "Eco-Feminism: Resistance to Ecological and Female Oppression," *Patan Pragyā* 13, no. 1 (2024): 79–80, <https://doi.org/10.3126/pragya.v13i1.71184>.
28. Ahmad Zuhdi dkk., "Islamic Philosophy's Approach to Environmental Ethics: An Analysis of the Teachings of the Qur'an and Hadith," *Journal of Noesantara Islamic Studies* 1, no. 4 (2024): 201–203, <https://doi.org/10.70177/jnis.v1i4.1392>.
29. Dipti Ranjan Khatua dkk., "Eco-Feminist Ethics: A Sustainable Approach to the Environmental Crisis," *PROBLEMS OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT* 21, no. 2 (2026): 106, <https://doi.org/10.35784/preko.8705>.
30. Giorgos Kallis dkk., "Post-Growth: The Science of Wellbeing within Planetary Boundaries," *The Lancet Planetary Health* 9, no. 1 (2025): e62–e78, [https://doi.org/10.1016/S2542-5196\(24\)00310-3](https://doi.org/10.1016/S2542-5196(24)00310-3).
31. Takhrij dan penelitian hadis dilakukan melalui *CD-ROM Jawami' al-Kalim Hushn ad Difa' al-Auwal 'an as-Sunnah* dan *Al-Maktabah Al- Syamilah*.
32. Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, 5 ed. (Dar Ibn Katsir dan Dar al-Yamamah, 1993), 817.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ وَحَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ، أَوْ إِنْسَانٌ، أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ) وَقَالَ لَنَا مُسْلِمٌ: حَدَّثَنَا أَبَانُ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ: حَدَّثَنَا أَنَسٌ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

33. Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, 3 ed. (Mathba'ah Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakāhu, 1955), jilid.3, h. 1189.
حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعُزْبِيِّ (وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى) (قَالَ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا. وَقَالَ الْآخَرَانِ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ) عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ)
34. Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, 1 ed. (Mu'assasah al-Risalah, 2001), jilid. 21, h. 88.
حَدَّثَنَا يُونُسُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ
35. Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, jilid. 21, h. 180.
حَدَّثَنَا سُرَيْجٌ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ
36. Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Muzara'ah, hadis no. 2320; Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Kitab al-Musaqah, hadis no. 1553.
37. Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, hadis no. 13553, riwayat Anas bin Mālik r.a.; Syu'aib al-Arna'ut menilai sanadnya: "إسناده صحيح على شرط البخاري" (sanadnya sahih menurut syarat al-Bukhārī).
38. al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, 817.
39. al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, no. 2320; al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, no. 1553.
40. al-Luhaimid, *Syarah Bulughul Maram*, jilid 2, h. 40.
41. Warren, "The Power and the Promise of Ecological Feminism."
42. Warren dan Cheney, "Ecological Feminism and Ecosystem Ecology."
43. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*.
44. al-Luhaimid, *Syarah Bulughul Maram*, jilid 2, h. 40.
45. Shiva, "Monocultures, Monopolies, Myths and the Masculinization of Agriculture."
46. Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Azdi al-Sijistani, *Sunan Abu Dawud*, 1 ed. (Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2009), jilid. 1, h. 21.
حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُوَيْدٍ الرَّمْلِيُّ، وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَبُو حَفْصٍ، وَحَدِيثُهُ أَثَمٌ، أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْحَكَمِ حَدَّثَهُمْ، أَنَا نَافِعُ بْنُ يَزِيدَ، حَدَّثَنِي حَيُّوَةُ بْنُ شُرَيْجٍ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخَمِيرِيَّ حَدَّثَهُ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَةَ: الْبَرَازَ فِي الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ، وَالظِّلَّ
47. Abu 'Abdullah Muhammad bin Yazid bin Majah al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, 1 ed. (Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2009).

حَدَّثَنَا حَرَمَةُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ، أَخْبَرَنِي نَافِعُ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ حَيَّوَةَ بْنِ شُرَيْحٍ، أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْجُمَيْرِيَّ حَدَّثَهُ، قَالَ: كَانَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ يَخْدُثُ بِمَا لَمْ يَسْمَعْ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ وَلَيْسَتْ عَنْهُمْ سَمِعُوا، فَلَبَّغَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو مَا يَخْدُثُ بِهِ، فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ هَذَا، وَأَوْشَكَ مُعَاذٌ أَنْ يَفْتَنَكَ فِي الْخَلَاءِ، فَلَبَّغَ ذَلِكَ مُعَاذًا فَلَقِيَهُ فَقَالَ مُعَاذٌ: يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو إِنَّ التَّكْذِيبَ بِحَدِيثٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ نِفَاقٌ، وَإِنَّمَا إِنَّمَا عَلَى مَنْ قَالَهُ، لَقَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: " اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَ الْبَرَّازَ فِي الْمَوَارِدِ، وَالظِّلَّ، وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ

48. Muhammad Ashraf ibn Amir ibn 'Alī ibn Haydar al-'Azim Abadi, *Aun al-Ma'bud Sharh Sunan Abi Dawud* (Jawami' Al-Kalim, t.t.) juz 1, syarah hadis no. 26.

49. Abdul Muhsin bin Hamad bin Abdul Muhsin bin Abdullah bin Hamad al-'Abbad al-Badr, *Syarah Sunan Abu Dawud* (al-Maktabah al-Syamilah, 2011), jilid. 8, h. 10.

50. al-Badr, *Syarah Sunan Abu Dawud*.

51. al-Naisaburi, *Shahih Muslim*.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَمُحَمَّدُ بْنُ رُجْجٍ، قَالَا: أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ ح وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ " أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّأَكِدِ "

52. al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*.

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَمُحَمَّدُ بْنُ رُجْجٍ، قَالَا: أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ، وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّأَكِدِ

53. Al-Nasā'i, *Sunan Al-Nasā'i As-Sughra*, 2 ed. (Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, t.t.).

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ أَنَّهُ نَهَى عَنْ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الرَّأَكِدِ

54. Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, jilid. 23, h. 93.

حَدَّثَنَا حَبِيبٌ وَيُونُسُ، قَالَا: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّأَكِدِ

55. Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Sahih al-Jami' al-Saghir wa Ziyadatuhu*, no. 6814. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahih Muslim*, no. 187, dari Jābir bin 'Abdillāh, dan dinilai *ṣahih* oleh al-Albānī.

56. Ala' al-Din Maghlatthai bin Qalij bin 'Abdullah al-Hanafi, *Syarah Sunan Ibnu Majah – al-I'lam bi Sunnatihi 'Alaihi al-Salam*, 1 ed. (Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1999), jilid. 1, h. 151.

57. Warren, "The Power and the Promise of Ecological Feminism."

58. al-Badr, *Syarah Sunan Abu Dawud*.

59. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*.

60. "Siaran Pers Komnas Perempuan Memperingati Hari Bumi 2026."

61. al-Sijistani, *Sunan Abu Dawud*, 200.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّفِيلِيُّ، نَا مِسْكِينُ يَعْنِي: ابْنَ بُكَيْرٍ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ مَهْجَرٍ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي كَبْشَةَ السَّلُولِيِّ، عَنْ سَهْلِ بْنِ الْحَنْظَلَةِ قَالَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِبَعِيرٍ قَدْ لَحِقَ ظَهْرُهُ بِطَنِهِ، قَالَ: اتَّقُوا اللَّهَ فِي هَذِهِ الْبَهَائِمِ الْمُعْجَمَةِ، فَارْكُبُوهَا صَالِحَةً وَكُلُّوهَا صَالِحَةً

62. al-Sijistani, *Sunan Abu Dawud*, no. 2548; dinilai *sahih* oleh Muḥammad Nasir al-Din al-Albani dan Syu'aib al-Arna'ut.

63. al-Badr, *Syarah Sunan Abu Dawud*, jilid. 302, h. 3.

64. al-Badr, *Syarah Sunan Abu Dawud*.
65. al-Badr, *Syarah Sunan Abu Dawud*.
66. Warren, "The Power and the Promise of Ecological Feminism."
67. Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters* (Rowman & Littlefield, 2000).
68. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*.
69. al-Badr, *Syarah Sunan Abu Dawud*.

Daftar Pustaka

- Abadi, Muhammad Ashraf ibn Amir ibn 'Alī ibn Haydar al-'Azim. *'Aun al-Ma'bud Sharh Sunan Abi Dawud*. Jawami' Al-Kalim, t.t.
- Agarwal, Bina. "The Gender and Environment Debate: Lessons from India." *Feminist Studies* 18, no. 1 (1992): 119–58. <https://doi.org/10.2307/3178217>.
- Ala' al-Din Maghlathai bin Qalij bin 'Abdullah al-Hanafi. *Syarah Sunan Ibnu Majah – al-'lam bi Sunnatihi 'Alaihi al-Salam*. 1 ed. Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1999.
- Angraini, Peppy, Elza Ramona, dan Al Amin. "Perempuan Pedesaan Merespon Krisis Iklim: Kajian Ekofeminisme Terhadap Perempuan Di Sungai Batanghari." *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 25, no. 3 (2024). <https://doi.org/10.55981/jmb.2023.2297>.
- Arifah Millati Agustina. "The Development of Maqasid Al Shari'a on The Role of Women in Environmental Conservation." *Musawa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 22, no. 1 (2023): 14–23. <https://doi.org/10.14421/musawa.2023.221.14-23>.
- Badr, Abdul Muhsin bin Hamad bin Abdul Muhsin bin Abdullah bin Hamad al-'Abbad al-. *Syarah Sunan Abu Dawud*. Al-Maktabah al-Syamilah, 2011.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail al-. *Shahih al-Bukhari*. 5 ed. Dar Ibn Katsir dan Dar al-Yamamah, 1993.
- Chinsya, Bilqis Amelia Devi, dan Zohaib Hassan Sain. "Women and Nature: An Ecofeminist Study of Environmental Conservation Sustainability." *An-Nisa Jurnal Kajian Perempuan Dan Keislaman* 17, no. 2 (2024): 151–64. <https://doi.org/10.35719/annisa.v17i2.309>.
- Cogni, Elena. "Caring-With Dialogic Sculptures. A Post-Disciplinary Investigation into Forms of Attachment." *PsicoArt – Rivista Di Arte e Psicologia* 10, no. 10 (2020): 19–64. <https://doi.org/10.6092/issn.2038-6184/11444>.

- Febriani, Nur Arfiyah. "EKOSUFISME BERWAWASAN GENDER DALAM AL-QUR'AN." *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam* 16, no. 1 (2018): 127. <https://doi.org/10.14421/musawa.2017.161.127-152>.
- Hanbal, Imam Ahmad bin. *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*. 1 ed. Mu'assasah al-Risalah, 2001.
- Irianti, S., dan P. Prasetyoputra. "The struggle for water in Indonesia: the role of women and children as household water fetcher." *Journal of Water, Sanitation and Hygiene for Development* 9, no. 3 (2019): 540–48. <https://doi.org/10.2166/washdev.2019.005>.
- Istianah, dan Aziizatul Khususiyah. "Relasi Perempuan Dan Alam Dalam Konservasi Lingkungan Pespektif Al-Qur'an Dan Hadis." *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam* 23, no. 2 (2024): 222–35. <https://doi.org/10.14421/musawa.2024.232.222-235>.
- Jawami' al-Kalim: Hushn ad-Difa' al-Awwal 'an as-Sunnah*. Perangkat lunak basis data hadis (CD-ROM). t.t.
- Kassiola, Joel Jay. "Against The Oneness of Love: Karen Warren's Complementary Conception of Love and its Relation to Oneness and Care for the Environment." *Ethics & the Environment* 28, no. 1 (2023): 37–53.
- Khatua, Dipti Ranjan, Ajit Kumar Behura, dan Purnima Lenka. "Eco-Feminist Ethics: A Sustainable Approach to the Environmental Crisis." *PROBLEMS OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT* 21, no. 2 (2026): 105–14. <https://doi.org/10.35784/preko.8705>.
- Kumari, Fatrawati. "Agama dan Alam di Kalimantan Selatan: Analisis Filsafat Ekofeminis: Religion and Nature in South Kalimantan: An Ecofeminist Philosophical Analysis." *JBSI: Jurnal Bahasa dan Sastra Indonesia* 5, no. 01 (2025): 151–65. <https://doi.org/10.47709/jbsi.v5i01.5870>.
- Meierdiercks, M. Laurel-Leigh. "Ecofeminist Ontology in Karen Warren's Ethic." *Ethics & the Environment* 28, no. 1 (2023): 13–35.
- Mies, Maria, dan Vandana Shiva. *Ecofeminism*. Bloomsbury Academic, 1993.
- Muhammad Nasir al-Din al-Albani. *Sahih al-Jami' al-Saghir wa Ziyadatuhu*. t.t.
- Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-. *Shahih Muslim*. 3 ed. Mathba'ah Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakāhu, 1955.
- Nasa'i, An-. *Sunan Al-Nasā'i As-Sughra*. 2 ed. Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, t.t.

- Oktavian, Risky, dan Tasya Avrielia. "Ekofeminisme dan Kontribusi Perempuan dalam Transformasi Iklim pada Forum G-20 di Indonesia." *Sospol* 10, no. 2 (2024): 186–98. <https://doi.org/10.22219/jurnalsospol.v10i2.37556>.
- Qazwini, Abu 'Abdullah Muhammad bin Yazid bin Majah al-. *Sunan Ibnu Majah*. 1 ed. Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2009.
- Shiva, Vandana. "Monocultures, Monopolies, Myths and the Masculinization of Agriculture." *Development* 42, no. 2 (1999): 35–38. <https://doi.org/10.1057/palgrave.development.1110033>.
- Shiva, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Zed Books, 1988.
- Shiva, Vandana. "Women and the Gendered Politics of Food." *Philosophical Topics* 37, no. 2 (2009): 17–32.
- Shrestha, Ravi Kumar. "Eco-Feminism: Resistance to Ecological and Female Oppression." *Patan Pragya* 13, no. 1 (2024): 77–86. <https://doi.org/10.3126/pragya.v13i1.71184>.
- Shyaonti Talwar. "Ecofeminism and the Ethics of Care: Rethinking Gender, Nature, and Sustainability." *Journal of Advances in Developmental Research* 15, no. 2 (2024): 1551. <https://doi.org/10.71097/IJAIDR.v15.i2.1551>.
- "Siaran Pers Komnas Perempuan Memperingati Hari Bumi 2026." News. "Kebijakan Eksploitatif pada Lingkungan dan Dampak Berlapis pada Perempuan," 27 April 2026. <https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-komnas-perempuan-memperingati-hari-bumi-2026>.
- Siegel, Lisa. "Ecofeminism ↔ Intraconnectivism: Working beyond Binaries in Environmental Education." *Gender and Education* 36, no. 4 (2024): 328–44. <https://doi.org/10.1080/09540253.2024.2327429>.
- Sijistani, Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Azdi al-. *Sunan Abu Dawud*. 1 ed. Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2009.
- Tapia González, Georgina Aimé. "El ecofeminismo crítico de Alicia Puleo: tejiendo el hilo de la «Nueva Ariadna»." *Investigaciones Feministas* 8, no. 1 (2017): 267–82. <https://doi.org/10.5209/INFE.52965>.
- Warren, Karen J. "The Power and the Promise of Ecological Feminism." *Environmental Ethics* 12, no. 2 (1990): 125–46. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199012221>.

Warren, Karen J., dan Jim Cheney. "Ecological Feminism and Ecosystem Ecology." *Hypatia* 6, no. 1 (1991): 179–97. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1991.tb00216.x>.

Zuhdi, Ahmad, M. Agus Muhtadi Bilhaq, dan Lusiana Rahmadani Putri. "Islamic Philosophy's Approach to Environmental Ethics: An Analysis of the Teachings of the Qur'an and Hadith." *Journal of Noesantara Islamic Studies* 1, no. 4 (2024): 198–213. <https://doi.org/10.70177/jnis.v1i4.1392>.

Muhammad Akmal Fadbli, *UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*; Email: akmalfadhli015@gmail.com,

Dyah Ayu Wulandari, *UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*; Email: prettygirl.3798@gmail.com

Agung Danarta, *UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*; Email: agung.danarta@uin-suka.ac.id

Ika Putri Ramadani, *UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*; Email: ramadaniikaputrii@gmail.com