

Ekoteologi dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam: Integrasi Perlindungan Keluarga, Generasi, dan Lingkungan

Evy Septiana Rachman, Riyan Erwin Hidayat, Qois Azizah Bin Has

¹ UIN Jurai Siwo Lampung, Indonesia

 evyseptiana@metrouniv.ac.id*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan merekonstruksi tanggung jawab ekologis sebagai bagian inheren dari tanggung jawab keluarga melalui ekoteologi dan maqāṣid al-shari'ah. Penelitian menggunakan metode hukum normatif dengan pendekatan sosio-legal dan rekonstruksi konseptual. Bahan normatif mencakup Al-Qur'an, hadis, literatur maqāṣid al-shari'ah, hukum keluarga Islam, dan pembaruannya, sedangkan bahan nonhukum meliputi kajian ekoteologi, etika lingkungan, dan penelitian sosial terdahulu. Analisis kualitatif-preskriptif dilakukan melalui ecotheological extraction, family protection mapping, maqāṣid intersection, dan normative reconstruction. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tawhīd, khilafah, amanah, mizan, dan larangan fasad dapat memperluas tanggung jawab keluarga menuju dimensi sosial, ekologis, dan antargenerasi. Perlindungan lingkungan diposisikan sebagai dimensi lintas-maqāṣid yang memperkuat hiḏz al-nafs, hiḏz al-'aql, hiḏz al-māl, dan terutama hiḏz al-nasl. Kerangka ini menempatkan kualitas lingkungan sebagai prasyarat perlindungan jiwa, harta, keturunan, dan keberlanjutan generasi. Pembacaan sosio-legal memperlihatkan bahwa nilai ekoteologis dapat dilembagakan melalui pendidikan, kebiasaan, kebijakan, dan praktik keseharian keluarga. Penelitian menyimpulkan bahwa pembaruan hukum keluarga Islam perlu bergeser dari human-centred family law menuju relational-ecological family law.

ARTICLE INFO

Received
May 19, 2026
Revised
July 02, 2026
Accepted
August 30, 2026

Kata Kunci: Pembaruan Hukum Keluarga, Perlindungan Keluarga, Ekoteologi

Diterbitkan oleh

ISSN

Website

Ini adalah artikel akses terbuka di bawah lisensi CC BY SA

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>



Fakultas Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Al-Furqan Makassar
2622-5212

<https://ojs.staialfurqan.ac.id/jtm/>

PENDAHULUAN

Krisis ekologis tidak lagi dapat ditempatkan semata-mata sebagai persoalan kerusakan alam, sebab dampaknya berkelindan langsung dengan keberlangsungan kehidupan keluarga. Degradasi lingkungan, perubahan iklim, menurunnya kualitas air, kerentanan pangan, pencemaran, dan berkurangnya sumber daya memengaruhi kesehatan, keamanan ekonomi, pola konsumsi, serta kualitas tempat hidup keluarga. Dampak tersebut bahkan melampaui generasi yang hidup saat ini karena kondisi ekologis yang terbentuk hari ini akan menjadi lingkungan kehidupan anak dan generasi mendatang. Dengan demikian, keberlanjutan lingkungan memiliki hubungan substantif dengan keberlanjutan keluarga. Kerangka artikel ini menempatkan hubungan *ecological crisis* → *family and future generations* sebagai titik awal untuk mempertanyakan apakah perlindungan keluarga dapat dianggap memadai apabila kondisi ekologis yang menopang kehidupan keluarga tetap berada di luar horizon hukum keluarga.

Perkembangan hukum keluarga kontemporer sebenarnya menunjukkan kemampuan adaptasi yang cukup kuat terhadap perubahan sosial. Pemetaan literatur memperlihatkan pergeseran menuju *children's rights*, *parental responsibilities*, *child welfare*, *gender equality*, *family diversity*, *financial fairness*, dan *access to justice*. Dey dan Wasoff menunjukkan bahwa perubahan praktik keluarga telah mendorong perluasan konsep tanggung jawab orang tua.¹ sedangkan reformasi hukum keluarga Ethiopia memperlihatkan bagaimana perubahan hukum mengenai hak

¹ Dev and Wasoff, "Mixed Messages: Parental Responsibilities, Public Opinion and the Reforms of Family Law."

ekonomi perempuan dapat memperkuat posisi perempuan dalam kehidupan sosial dan ekonomi.² Dalam konteks Indonesia, pemetaan Maimun dkk. juga memperlihatkan bahwa hukum keluarga terus bergerak mengikuti perubahan struktur keluarga, nilai masyarakat, pengasuhan, perkawinan, perceraian, dan kewarisan.³ Literatur mutakhir hukum keluarga Islam bahkan semakin menekankan perlunya keseimbangan antara hak individual dan kewajiban sosial.⁴

Meskipun cakupan perlindungan tersebut semakin luas, orientasinya masih dominan pada hubungan antar manusia. Struktur perlindungan terutama bekerja dalam relasi suami dan istri, orang tua dan anak, serta keluarga dan negara.⁵ Sementara itu, hubungan keluarga → lingkungan → generasi mendatang belum menjadi arus utama dalam pemetaan pembaruan hukum keluarga yang dilampirkan. Kondisi ini dapat disebut sebagai *the ecological blind spot of family law*. Istilah tersebut tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa lingkungan sama sekali tidak pernah dibahas dalam studi keluarga, melainkan menunjukkan belum terintegrasinya kondisi ekologis secara sistematis ke dalam arsitektur perlindungan keluarga. Padahal, perlindungan kesehatan, nafkah, pendidikan, dan masa depan anak mempunyai ketergantungan nyata pada lingkungan sehat, pangan yang aman, air, energi, dan keberlanjutan sumber daya.⁶

Ekoteologi menawarkan jembatan teoretis untuk mengatasi keterpisahan tersebut. Peta substansi menunjukkan bahwa ekoteologi mempertemukan keyakinan keagamaan dan kepedulian ekologis melalui prinsip *divine unity, stewardship/trusteeship, moral responsibility*, keseimbangan, serta kritik terhadap antroposentrisme. Ekoteologi dengan demikian bukan sekadar teologi tentang alam, melainkan kerangka etik yang memperluas tanggung jawab manusia dari relasi antarmanusia menuju relasi manusia, Tuhan dan alam. Ozdemir menempatkan *Islamic ecotheology* sebagai fondasi untuk membaca kembali hubungan manusia dengan ciptaan,⁷ sementara Setiawan, Kurniawan, dan Santoso menunjukkan bahwa nilai ekoteologis dapat memperoleh bentuk institusional dalam gerakan lingkungan berbasis agama.⁸ Kajian Maksum dkk. serta Mustofa, Zenrif, dan Barizi selanjutnya memperlihatkan relevansi kesadaran religius bagi perlindungan lingkungan serta mitigasi dan adaptasi perubahan iklim.⁹

Dalam tradisi Islam, orientasi tersebut dapat dikonstruksikan melalui prinsip *tawḥid*, khilafah, amanah, *mazan*, dan larangan *fasad*. *Tawḥid* menempatkan penciptaan dalam kesatuan kehendak Tuhan; *khilafah* menegaskan manusia sebagai pengelola, bukan pemilik mutlak bumi; amanah membatasi penggunaan sumber daya melalui prinsip pertanggungjawaban; *mizan* menuntut keseimbangan dan proporsionalitas; sedangkan larangan *fasad* membatasi tindakan yang merusak keteraturan kehidupan.¹⁰ Peta ekoteologi secara konsisten menempatkan *stewardship*, tanggung jawab moral, keseimbangan, dan kritik atas dominasi manusia terhadap alam sebagai fondasi penting etika ekologis. Dengan demikian, prinsip-prinsip tersebut mempunyai potensi untuk memperluas konsep tanggung jawab keluarga tanpa harus mengubah hukum keluarga menjadi hukum lingkungan.¹¹

Namun, *state of the art* menunjukkan bahwa titik pertemuan antara ekologi dan hukum keluarga kini tidak lagi sepenuhnya kosong. Studi El Amin dkk. telah menganalisis perilaku lingkungan keluarga Muslim pesisir melalui *fiqh al-bi'ah*; Wahyudi dkk. menghubungkan hukum keluarga Islam, keadilan ekologis, dan *maqāṣid al-shari'ah*;¹² sedangkan Liza dkk. membahas

² Hallward-Driemeier and Gajigo, "Strengthening Economic Rights and Women's Occupational Choice: The Impact of Reforming Ethiopia's Family Law."

³ Maimun et al., "The Dynamics of Family Law in Indonesia."

⁴ Amin et al., *The Environmental Practices of Coastal Muslim Families from the Perspective of Fiqh Al-Bi'ah*.

⁵ Arsyad et al., "Reconstructing Individual Rights and Social Obligations in Islamic Family Law."

⁶ Windsor and Franck, *Intersections of Religion, Education, and a Sustainable World*.

⁷ Windsor and Franck, *Intersections of Religion, Education, and a Sustainable World*.

⁸ Setiawan et al., "Ecotheological Movement of the Muhammadiyah Environmental Council in Response to the Environmental Governance Crisis."

⁹ Maksum et al., "Ecotheology."

¹⁰ Amin et al., *The Environmental Practices of Coastal Muslim Families from the Perspective of Fiqh Al-Bi'ah*.

¹¹ Mustofa et al., "Towards an Islamic Ecotheology: Indonesian Muslim Organizations in Climate Mitigation and Adaptation Efforts."

¹² Arsyad et al., "Reconstructing Individual Rights and Social Obligations in Islamic Family Law."

rekonstruksi hukum keluarga dalam konteks perubahan iklim dan etika rumah tangga berkelanjutan.¹³ Temuan ini mengharuskan *research gap* dirumuskan secara lebih presisi. Persinggungan hukum keluarga dan ekologi telah mulai berkembang, tetapi masih relatif baru, terfragmentasi, dan belum membentuk arsitektur normatif ekoteologis yang secara terpadu menghubungkan *family protection*, *intergenerational protection*, dan *environmental protection*.

Berdasarkan celah tersebut, persoalan utama artikel ini bukan sekadar apakah keluarga Muslim mempunyai kewajiban menjaga lingkungan, melainkan bagaimana tanggung jawab ekologis dapat direkonstruksi sebagai bagian inheren dari tanggung jawab keluarga dalam hukum keluarga Islam. Rekonstruksi tersebut menuntut perluasan dari tanggung jawab intrakeluarga menuju *multi-layered family responsibility*, yang mencakup tanggung jawab terhadap pasangan dan anak, masyarakat, lingkungan, serta generasi mendatang. Kerangka artikel menempatkan ketiganya bukan sebagai rezim perlindungan yang terpisah, melainkan sebagai lapisan kemaslahatan keluarga yang saling bergantung.

Artikel ini karena itu berargumen bahwa ekoteologi memungkinkan pergeseran dari paradigma *human centred family law* menuju *relational ecological family law*. Keberlanjutan ekologis tidak ditempatkan sebagai kepentingan eksternal terhadap keluarga, tetapi sebagai salah satu kondisi bagi terwujudnya perlindungan jiwa, keturunan, dan harta. Kebaruan artikel terletak pada upaya membangun *Integrated Ecological Family Protection Framework*, yakni konstruksi yang mengintegrasikan perlindungan anggota keluarga saat ini, kondisi kehidupan generasi mendatang, dan keberlanjutan lingkungan melalui ekoteologi dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Pertanyaan Penelitian

1. Bagaimana ekoteologi dapat memperluas paradigma perlindungan dalam hukum keluarga Islam?
2. Bagaimana perlindungan keluarga, generasi, dan lingkungan dapat diintegrasikan melalui *Maqāṣid Al-Sharī'ah*?
3. Bagaimana model pembaruan hukum keluarga Islam berbasis ekoteologi dapat dikonstruksikan?

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif dengan pendekatan sosio-legal dan rekonstruksi konseptual. Penelitian diarahkan untuk menelaah prinsip hukum keluarga Islam sekaligus memahami keterkaitannya dengan pelebagaan nilai ekoteologi dalam kehidupan sosial. Bahan penelitian diperoleh melalui studi kepustakaan dan terdiri atas bahan normatif serta bahan nonhukum. Bahan normatif meliputi Al-Qur'an, hadis, literatur *maqāṣid al-sharī'ah*, hukum keluarga Islam, dan pembaruan hukum keluarga. Bahan nonhukum mencakup kajian ekoteologi, etika lingkungan, serta hasil penelitian terdahulu mengenai transformasi nilai keagamaan menjadi kesadaran dan praktik ekologis.¹⁴ Hasil penelitian sosial tersebut diperlakukan sebagai data sekunder, bukan data lapangan primer atau representasi perilaku keluarga Muslim.¹⁵ Penggunaannya dibatasi untuk menunjukkan kemungkinan pelebagaan tanggung jawab ekologis dalam kehidupan sosial. Seluruh bahan diseleksi berdasarkan relevansi, otoritas sumber, dan kontribusinya terhadap pembentukan argumentasi hukum koheren.

Analisis dilakukan secara kualitatif-preskriptif melalui empat tahap. Pertama, *ecotheological extraction* untuk mengidentifikasi prinsip *tawhīd*, *khilafah*, *amanah*, *mizan*, tanggung jawab moral, dan larangan *fasad*. Kedua, *family protection mapping* untuk memetakan perlindungan pasangan, anak, nafkah, pengasuhan, pendidikan, kesehatan, kesejahteraan, dan keberlanjutan generasi. Ketiga, *maqāṣid intersection* untuk menghubungkan perlindungan keluarga dan lingkungan melalui *hiḏ al-nafs*, *hiḏ al-'aql*, *hiḏ al-nasl*, dan *hiḏ al-mal*.¹⁶ Lingkungan ditempatkan sebagai dimensi lintas-*maqāṣid*, bukan langsung sebagai *maqāṣid* keenam. Keempat, *normative reconstruction* untuk menghasilkan *Integrated Ecological Family Protection Framework* yang menyatukan perlindungan

¹³ Amin et al., *The Environmental Practices of Coastal Muslim Families from the Perspective of Fiqh Al-Bi'ah*.

¹⁴ Setiawan et al., "Ecotheological Movement of the Muhammadiyah Environmental Council in Response to the Environmental Governance Crisis."

¹⁵ Maimun et al., "The Dynamics of Family Law in Indonesia."

¹⁶ Amin et al., *The Environmental Practices of Coastal Muslim Families from the Perspective of Fiqh Al-Bi'ah*.

keluarga, generasi, dan lingkungan. Ketepatan argumentasi diperiksa melalui pembacaan silang terhadap sumber normatif, literatur hukum keluarga, kajian ekoteologi, dan hasil penelitian sosial terdahulu.¹⁷

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Ekoteologi sebagai Dasar Normatif Perluasan Tanggung Jawab Keluarga

Hasil analisis normatif-konseptual menunjukkan bahwa ekoteologi tidak sekadar menggunakan ajaran agama untuk membenarkan konservasi lingkungan, tetapi merekonstruksi kedudukan manusia dalam tatanan penciptaan. Literatur yang dianalisis memperlihatkan beberapa prinsip utama, yaitu *divine unity*, *stewardship/trusteeship*, tanggung jawab moral, keseimbangan, kritik terhadap antroposentrisme, dan penafsiran ekologis atas teks keagamaan. Prinsip-prinsip tersebut mengarahkan perubahan dari etika yang semata-mata berpusat pada manusia menuju etika ekologis teosentris-relasional. Pergeseran ini tidak menghilangkan kepentingan manusia, tetapi menolak pandangan bahwa alam hanya bernilai sebagai instrumen pemenuhan kebutuhan manusia. Özdemir menempatkan ekoteologi Islam pada kesatuan ilahi, tanggung jawab manusia sebagai pengelola bumi, dan kritik terhadap eksploitasi alam.¹⁸

Dalam Islam, konstruksi tersebut bertumpu pada *tawhīd*, *khilafah*, *amanah*, *mizan*, dan larangan *fasad*. *Tawhīd* menegaskan bahwa seluruh ciptaan berada dalam satu tatanan ketuhanan sehingga hubungan manusia dengan alam mengandung konsekuensi moral-keagamaan. *Khilafah* menempatkan manusia sebagai pengelola, bukan pemilik mutlak bumi. Catovic menunjukkan bahwa *tawhīd* dan *khilafah* berimplikasi terhadap pengelolaan sumber daya, energi, dan keberlanjutan ekologis.¹⁹ Sementara itu, *amanah* menegaskan bahwa penggunaan alam harus dapat dipertanggungjawabkan, sedangkan *mizan* mengharuskan keseimbangan dan proporsionalitas.

Dalam konteks keluarga, prinsip tersebut berkaitan dengan penggunaan air, energi, pangan, tanah, dan harta. Kemampuan ekonomi tidak dengan sendirinya membenarkan konsumsi tanpa batas karena penggunaan sumber daya juga tunduk pada larangan *isrāf* dan *tabdhir*. Larangan *fasad* sebagaimana terkandung dalam QS al-Rūm Ayat 41 dan QS al-A'raf ayat 56 memberikan batas normatif terhadap tindakan yang menimbulkan kerusakan. Mohamad dan Ismail menegaskan bahwa perlindungan air dan lingkungan memiliki landasan dalam ajaran Islam,²⁰ sedangkan Le Duc menunjukkan bahwa *maṣlaḥah mursalah* dapat digunakan untuk menilai persoalan ekologis berdasarkan pencegahan mudarat, konsekuensi tindakan, dan kemaslahatan kolektif.²¹ Dengan demikian, ekoteologi dapat diterjemahkan dari nilai moral-keagamaan menjadi dasar penalaran normatif.

Pendekatan sosio legal dalam penelitian ini digunakan untuk membaca kemungkinan bekerjanya prinsip tersebut dalam kehidupan sosial. Hasil penelitian terdahulu mengenai ekopesantren²², gerakan lingkungan Muhammadiyah, dan perlindungan mata air berbasis nilai keagamaan diperlakukan sebagai data sosial sekunder, bukan sebagai data lapangan penelitian ini ataupun representasi langsung perilaku keluarga Muslim. Studi-studi tersebut memperlihatkan pola transformasi berupa nilai teologis, kesadaran, pendidikan, kebiasaan, dan praktik ekologis. Praktiknya antara lain berbentuk pendidikan fikih lingkungan, penghematan air, pertanian organik, pengelolaan sampah, efisiensi energi, penghijauan, dan pelibatan komunitas.²³

Secara sosio-legal, temuan tersebut menunjukkan bahwa norma ekoteologis memperoleh efektivitas sosial ketika diterjemahkan ke dalam pendidikan, kebiasaan, aturan kelembagaan, dan tindakan sehari-hari. Hal yang dapat ditransfer ke dalam konteks keluarga bukan bentuk kegiatan

¹⁷ {Citation}

¹⁸ Öztürk, "Islamic Ecotheology and the Anthropocene Challenge."

¹⁹ Mustofa et al., "Towards an Islamic Ecotheology: Indonesian Muslim Organizations in Climate Mitigation and Adaptation Efforts."

²⁰ Amin et al., *The Environmental Practices of Coastal Muslim Families from the Perspective of Fiqh Al-Bi'ah*.

²¹ Mustofa et al., "Towards an Islamic Ecotheology: Indonesian Muslim Organizations in Climate Mitigation and Adaptation Efforts."

²² Bin Has and Septiana, "Tawhid-Based Ecotheology and Environmental Conservation: The Role of Eco-Pesantren in Lampung, Indonesia."

²³ Setiawan et al., "Ecotheological Movement of the Muhammadiyah Environmental Council in Response to the Environmental Governance Crisis."

pesantren atau organisasi keagamaan secara literal, melainkan mekanisme pelembagaannya. Keyakinan membentuk orientasi moral; orientasi moral membentuk pendidikan dan kebiasaan; sedangkan kebiasaan membentuk praktik. Keluarga dengan demikian dapat dikonstruksikan sebagai salah satu ruang sosial bagi pelembagaan tanggung jawab ekologis.

2. Titik Buta Ekologis dalam Pembaruan Hukum Keluarga Kontemporer

Analisis terhadap literatur hukum keluarga menunjukkan bahwa pembaruan hukum keluarga telah berkembang dalam merespons perubahan sosial. Tema yang dominan meliputi tanggung jawab orang tua, hak dan kepentingan terbaik anak, kesetaraan gender, perlindungan ekonomi perempuan, keragaman keluarga, kekerasan dalam rumah tangga, mediasi, dan akses terhadap keadilan. Perkembangan tersebut memperlihatkan pergeseran dari keluarga sebagai struktur hukum yang relatif statis menuju keluarga sebagai ruang perlindungan individu yang dinamis.

Salah satu perubahan penting ialah pergeseran dari *parental rights* menuju *parental responsibilities*. Dey dan Wasoff menunjukkan bahwa perubahan sosial mendorong perluasan tanggung jawab pengasuhan kepada ayah yang tidak menikah, orang tua tiri, dan kakek-nenek.²⁴ Reformasi hukum keluarga Australia juga memperkenalkan *shared parental responsibility*, meskipun penerapannya memunculkan perdebatan mengenai keseimbangan antara keterlibatan kedua orang tua dan kepentingan terbaik anak.²⁵ Pada bidang keadilan gender, Hallward-Driemeier dan Gajigo memperlihatkan bahwa reformasi hukum keluarga Ethiopia yang memperkuat hak ekonomi perempuan berkontribusi terhadap peningkatan partisipasi perempuan dalam pekerjaan.²⁶

Dalam masyarakat Muslim, Sonneveld menunjukkan bahwa reformasi perceraian di Mesir dan Maroko mengubah hubungan antara hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan.²⁷ Di Indonesia, Maimun dkk. menemukan bahwa perkembangan kajian hukum keluarga berpusat pada perkawinan, perceraian, pengasuhan, waris, dan perubahan regulasi.²⁸ Literatur tersebut menunjukkan bahwa hukum keluarga mempunyai kapasitas adaptif ketika berhadapan dengan transformasi sosial.

Meskipun demikian, analisis konseptual memperlihatkan bahwa lingkungan belum terintegrasi secara sistematis ke dalam paradigma utama pembaruan hukum keluarga. Relasi normatif yang dominan tetap berada pada hubungan suami-istri, orang tua-anak, keluarga-negara, dan individu-lembaga hukum. Keadaan ini membentuk titik buta ekologis (*ecological blind spot*), yaitu belum ditematkannya kondisi lingkungan sebagai bagian integral dari konsepsi perlindungan keluarga.

Titik buta tersebut terlihat ketika kesejahteraan keluarga dipisahkan dari kondisi ekologis yang menopangnya. Perlindungan kesehatan anak berkaitan dengan kualitas air, udara, sanitasi, pangan, dan tempat tinggal. Pemenuhan nafkah dan kesejahteraan keluarga juga dipengaruhi oleh ketahanan pangan, ketersediaan sumber daya, serta kerentanan terhadap bencana dan kerusakan lingkungan. Demikian pula, perlindungan masa depan anak tidak dapat dilepaskan dari kualitas lingkungan yang diwariskan kepadanya.

Temuan normatif penelitian ini bukan menempatkan lingkungan sebagai pengganti subjek utama hukum keluarga. Hukum lingkungan tetap mempunyai fungsi utama dalam mengatur pencemaran, eksploitasi sumber daya, dan kerusakan ekosistem. Akan tetapi, hukum keluarga perlu mengakui bahwa pelaksanaan hak dan kewajiban keluarga memiliki prasyarat ekologis. Pengakuan tersebut menggeser orientasi dari *human-centred family law* yang sempit menuju *relational-ecological family law*. Manusia dan keluarga tetap menjadi pusat perlindungan, tetapi kesejahteraan dipahami dalam hubungannya dengan lingkungan kehidupan.

3. Integrasi Perlindungan Keluarga dan Lingkungan melalui *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Apabila ekoteologi menyediakan dasar moral-teologis, *maqāṣid al-sharī'ah* berfungsi menerjemahkannya ke dalam penalaran hukum Islam. Fungsi ini penting karena tidak setiap

²⁴ Dev and Wasoff, "Mixed Messages: Parental Responsibilities, Public Opinion and the Reforms of Family Law."

²⁵ Daniel, "Australia's Family Law Amendment (Shared Responsibility) Act 2006: A Policy Critique."

²⁶ Daniel, "Australia's Family Law Amendment (Shared Responsibility) Act 2006: A Policy Critique."

²⁷ Sonneveld, "Divorce Reform in Egypt and Morocco."

²⁸ Maimun et al., "The Dynamics of Family Law in Indonesia."

anjaran ekologis mempunyai tingkat normativitas yang sama. Analisis *maqāṣid* memungkinkan penilaian terhadap kemaslahatan, mudarat, konsekuensi, dan proporsionalitas suatu tindakan.

Penelitian ini menempatkan keberlanjutan ekologis sebagai dimensi lintas-*maqāṣid* yang berhubungan dengan *hiḏ al-dīn*, *hiḏ al-naḑs*, *hiḏ al-‘aql*, *hiḏ al-naṣl*, dan *hiḏ al-māl*. Lingkungan tidak secara apriori ditetapkan sebagai *maqāṣid* keenam karena perlindungannya telah beririsan dengan berbagai tujuan pokok syariat. Tanpa lingkungan yang sehat, perlindungan jiwa terganggu; tanpa sumber daya yang berkelanjutan, perlindungan keturunan melemah; dan tanpa pengelolaan yang proporsional, perlindungan harta menjadi rapuh.

Pada dimensi *hiḏ al-dīn*, tanggung jawab ekologis merupakan aktualisasi nilai *khilāḑah* dan *amānah*. Pemeliharaan agama tidak hanya berkaitan dengan pelaksanaan ritual, tetapi juga dengan penerapan nilai keagamaan dalam kehidupan sosial. Mustofa, Zenrif, dan Barizi menunjukkan bahwa organisasi Muslim Indonesia menggunakan bahasa ekoteologi dalam upaya mitigasi dan adaptasi perubahan iklim.²⁹ Data sosial sekunder tersebut memperlihatkan bahwa kesadaran keagamaan dapat dilembagakan menjadi tindakan ekologis.

Pada dimensi *hiḏ al-naḑs*, perlindungan jiwa mensyaratkan air bersih, udara sehat, pangan aman, sanitasi, dan tempat tinggal yang layak. Oleh karena itu, kewajiban melindungi kesehatan anggota keluarga secara substantif berkaitan dengan kualitas lingkungan rumah dan pemenuhan kebutuhan dasar. Pada *hiḏ al-‘aql*, tanggung jawab pendidikan orang tua dapat diperluas dengan memasukkan literasi ekologis agar anak mampu memahami akibat konsumsi, penggunaan sumber daya, dan pengelolaan sampah.³⁰

Pada *hiḏ al-māl*, perlindungan harta tidak hanya meliputi nafkah, kepemilikan, dan waris, tetapi juga penggunaan sumber daya secara proporsional. Larangan *isrāḑ* dan *tabdhīr* menjadi dasar etis bagi pencegahan pemborosan, sedangkan *mīzān* mengarahkan keseimbangan antara kebutuhan dan kemampuan. Orientasi tersebut bukan pembatasan konsumsi secara ekstrem, melainkan penguatan resiliensi ekonomi keluarga.³¹

Integrasi terpenting terletak pada *hiḏ al-naṣl*. Konsep ini secara konvensional berkaitan dengan perkawinan, nasab, reproduksi, dan keberlangsungan keturunan. Hasil rekonstruksi normatif penelitian ini memperluasnya dari *protection of lineage* menjadi *protection of lineage and the conditions of life for future generations*.³² Menjaga keturunan tidak hanya berarti menjamin kejelasan nasab dan keberlangsungan biologis, tetapi juga memelihara kondisi kehidupan yang akan diterima generasi berikutnya.

Perlindungan generasi tidak dapat dinilai lengkap apabila generasi yang dilindungi secara legal justru mewarisi lingkungan yang rusak. Le Duc menunjukkan bahwa *maṣlaḑah mursalah* dapat digunakan untuk menilai persoalan ekologis kontemporer melalui pertimbangan akibat dan pencegahan bahaya.³³ Oleh karena itu, *hiḏ al-bi‘ah* lebih tepat diposisikan sebagai *cross-cutting maqāṣid protection* yang memperkuat *hiḏ al-naḑs*, *hiḏ al-‘aql*, *hiḏ al-māl*, dan khususnya *hiḏ al-naṣl*.

4. Rekonstruksi Tanggung Jawab Keluarga secara Ekologis dan Antargenerasi

Hasil persinggungan antara prinsip ekoteologi, hukum keluarga, dan *maqāṣid al-shari‘ah* menghasilkan konsep tanggung jawab keluarga berlapis (*Multi-Layered Family Responsibility*). Rekonstruksi ini tidak mengubah subjek utama hukum keluarga, tetapi memperluas jangkauan akibat dan orientasi kewajibannya.

Lapisan pertama adalah tanggung jawab intrakeluarga, yaitu kewajiban langsung suami-istri dan orang tua-anak dalam bentuk nafkah, pengasuhan, pendidikan, kesehatan, keamanan, dan perlindungan. Ekoteologi tidak menggantikan kewajiban tersebut, tetapi menambahkan pertimbangan mengenai kondisi ekologis yang diperlukan agar pemenuhannya menghasilkan kesejahteraan berkelanjutan.³³

Lapisan kedua adalah tanggung jawab sosial. Keluarga tidak hidup secara terpisah dari masyarakat. Penggunaan sumber daya, pembuangan sampah, atau tindakan rumah tangga yang

²⁹ Mustofa et al., “Towards an Islamic Ecotheology: Indonesian Muslim Organizations in Climate Mitigation and Adaptation Efforts.”

³⁰ Öztürk, “Islamic Ecotheology and the Anthropocene Challenge.”

³¹ Setiawan et al., “Ecotheological Movement of the Muhammadiyah Environmental Council in Response to the Environmental Governance Crisis.”

³² Bin Has and Septiana, “Tawhid-Based Ecotheology and Environmental Conservation: The Role of Eco-Pesantren in Lampung, Indonesia.”

³³ Samsir et al., “Islamic Ecotheology in Action.”

menimbulkan kerusakan dapat berdampak kepada orang lain. Prinsip pencegahan mudarat memungkinkan tindakan dalam ruang privat dinilai berdasarkan akibat sosialnya.³⁴

Lapisan ketiga adalah tanggung jawab ekologis. Tanggung jawab ini mencakup penggunaan air, energi, pangan, dan sumber daya secara proporsional; pemeliharaan kesehatan lingkungan rumah; pengurangan limbah; serta pendidikan ekologis anak. Namun, konstruksi ini tidak menjadikan keluarga sebagai aktor utama penyelesaian krisis lingkungan. Negara dan korporasi tetap memikul tanggung jawab struktural yang lebih besar dalam penyediaan air bersih, sanitasi, energi, pengelolaan limbah, dan pengendalian kerusakan lingkungan.³⁵

Lapisan keempat adalah tanggung jawab antargenerasi. Hukum keluarga sebenarnya telah memiliki orientasi antargenerasi melalui pengasuhan, pendidikan, nasab, dan waris. Orientasi tersebut direkonstruksi dengan memasukkan kualitas lingkungan sebagai sesuatu yang turut diwariskan. Generasi mendatang tidak hanya mewarisi harta dan identitas keluarga, tetapi juga sumber air, kondisi tanah, kualitas udara, kebiasaan konsumsi, pengetahuan, dan institusi sosial.³⁶

Penerapan tanggung jawab ekologis harus tunduk pada prinsip proporsionalitas. Keluarga berpenghasilan rendah tidak dapat dibebani standar yang sama dengan keluarga yang memiliki kapasitas konsumsi dan jejak ekologis lebih besar. Pendekatan sosio-legal mengingatkan bahwa kemampuan keluarga menjalankan tanggung jawab ekologis turut ditentukan oleh infrastruktur, kebijakan publik, kondisi ekonomi, dan akses terhadap sumber daya. Rekonstruksi ini karena itu tidak boleh memindahkan tanggung jawab negara dan korporasi kepada keluarga.

Dengan demikian, perubahan yang ditawarkan bukan mengganti kewajiban keluarga dengan kewajiban lingkungan, melainkan memperluas tanggung jawab yang semula berorientasi pada hubungan intrakeluarga dan kepentingan masa kini menjadi tanggung jawab yang relasional, ekologis, dan antargenerasi.

5. *Integrated Ecological Family Protection Framework*

Sintesis normatif dan pembacaan sosio-legal menghasilkan *Integrated Ecological Family Protection Framework*. Kerangka ini merupakan konstruksi konseptual bagi arah pembaruan hukum keluarga Islam, bukan deskripsi mengenai hukum positif yang telah berlaku. Kerangka tersebut menghubungkan tiga lapisan. Pertama, fondasi teologis berupa *tawhīd*, *khilafah*, *amanah*, *mizan*, dan larangan *fasad*. Kedua, penalaran hukum melalui *hifz al-din*, *hifz al-nafs*, *hifz al-aql*, *hifz al-nasl*, dan *hifz al-māl*. Ketiga, objek perlindungan yang mencakup keluarga saat ini, generasi mendatang, dan lingkungan kehidupan.³⁷

No.	Dimensi	Orientasi	Bentuk Perlindungan
1.	Perlindungan keluarga	Anggota keluarga saat ini	Nafkah, kesehatan, pengasuhan, pendidikan, dan keamanan
2.	Perlindungan antargenerasi	Anak dan generasi mendatang	Pendidikan, kondisi kehidupan, sumber daya, dan keberlanjutan
3.	Perlindungan lingkungan	Ekosistem yang menopang kehidupan keluarga	Air, pangan, energi, pengelolaan sampah, konsumsi, dan lingkungan sehat

Ketiga dimensi tersebut tidak mempunyai kedudukan yuridis yang identik. Pasangan dan anak merupakan subjek hak langsung, generasi mendatang mewakili kepentingan antargenerasi, sedangkan lingkungan merupakan kondisi yang menopang kehidupan. Meskipun demikian, ketiganya dapat dipertemukan melalui konsep kemaslahatan keluarga.

Kerangka ini juga membedakan tiga tingkat normativitas. Pertama, tingkat etik berupa *faḍīlah*, seperti menjaga kebersihan, mengurangi pemborosan, dan menumbuhkan kepedulian lingkungan. Kedua, tingkat religius-normatif ketika tindakan berhubungan dengan *isrāf*, *tabdhīr*, *fasād*, atau perbuatan yang membahayakan orang lain. Ketiga, tingkat kebijakan hukum (*legal-policy*), yaitu aspek yang dapat diintegrasikan ke dalam kebijakan perlindungan anak, pendidikan

³⁴ Windsor and Franck, *Intersections of Religion, Education, and a Sustainable World*.

³⁵ Windsor and Franck, *Intersections of Religion, Education, and a Sustainable World*.

³⁶ Öztürk, "Islamic Ecotheology and the Anthropocene Challenge."

³⁷ Arsyad et al., "Reconstructing Individual Rights and Social Obligations in Islamic Family Law."

keluarga, bimbingan perkawinan, dan program ketahanan keluarga. Perbedaan ini diperlukan untuk mencegah *overlegalization* terhadap seluruh perilaku rumah tangga.³⁸

Pada tingkat kebijakan, bimbingan perkawinan dapat memasukkan materi kesehatan lingkungan dan pengelolaan sumber daya rumah tangga. Program keluarga sakinah dapat memperluas ukuran kesejahteraan dari aspek spiritual, relasional, dan ekonomi menuju kesehatan dan keberlanjutan lingkungan. Pendidikan orang tua juga dapat memasukkan tanggung jawab membentuk literasi ekologis anak. Integrasi melalui program yang telah tersedia lebih proporsional daripada langsung menempatkan seluruh tanggung jawab ekologis sebagai kewajiban legal dalam Kompilasi Hukum Islam.

Kebaruan penelitian ini terletak pada tawaran *ecological turn* dalam hukum keluarga Islam. Ekoteologi menyediakan fondasi moral melalui *tawhīd*, *khilāfah*, *amānah*, *mizān*, dan larangan *fasād*; *maqāṣid al-sharī'ah* menyediakan perangkat penalaran normatif; sedangkan pendekatan sosio-legal menjelaskan kemungkinan dan batas pelembagaan nilai tersebut dalam kehidupan keluarga. Integrasi ketiganya menghasilkan kerangka perlindungan yang tidak hanya menjamin keberlangsungan biologis dan legal keluarga, tetapi juga kondisi ekologis yang memungkinkan keluarga dan generasi mendatang hidup secara sehat, layak, dan bermartabat.

KESIMPULAN

Kesimpulan pertama menunjukkan bahwa ekoteologi dapat menjadi basis normatif untuk memperluas orientasi tanggung jawab dalam hukum keluarga Islam. Melalui prinsip *tawhīd*, *khilāfah*, *amanah*, *mizan*, dan larangan *fasad*, relasi keluarga tidak lagi dipahami secara sempit sebagai hubungan antara suami, istri, dan anak, tetapi sebagai bagian dari relasi yang lebih luas antara manusia, Tuhan, lingkungan, dan keberlanjutan kehidupan. Perspektif ini mengoreksi kecenderungan antroposentris dalam hukum keluarga yang selama ini lebih banyak memusatkan perhatian pada hak, kewajiban, nafkah, pengasuhan, perlindungan anak, dan keadilan internal keluarga. Temuan dari praktik ekopesantren juga memperlihatkan bahwa nilai-nilai teologis dapat bergerak dari ranah keyakinan menuju kesadaran, pendidikan, kebiasaan, dan praktik ekologis. Dengan demikian, ekoteologi memiliki potensi untuk memperkuat paradigma hukum keluarga yang lebih relasional, di mana perlindungan keluarga tidak dipisahkan dari kondisi ekologis yang menopang kehidupannya. Kesimpulan kedua menegaskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan jembatan utama untuk mengintegrasikan perlindungan keluarga, generasi mendatang, dan lingkungan. Perlindungan ekologis tidak perlu diposisikan secara kaku sebagai *maqāṣid* keenam yang terpisah, tetapi lebih dipahami sebagai dimensi lintas-*maqāṣid* yang memperkuat *hifẓ al-nafs*, *hifẓ al-'aql*, *hifẓ al-mal*, dan terutama *hifẓ al-nasl*. Dalam kerangka ini, *hifẓ al-nasl* tidak hanya dipahami sebagai perlindungan nasab dan keberlanjutan biologis keturunan, tetapi juga sebagai tanggung jawab menjaga kondisi kehidupan yang layak bagi generasi berikutnya. Lingkungan yang sehat, akses terhadap air, pangan, energi, kesehatan, dan sumber daya berkelanjutan menjadi prasyarat penting bagi keberlangsungan keluarga. Dengan demikian, *maqāṣid* memungkinkan pembaruan hukum keluarga berlangsung tanpa melepaskan fondasi normatif Islam, sekaligus tetap responsif terhadap tantangan ekologis kontemporer.

Kesimpulan ketiga adalah bahwa pembaruan tersebut dapat dirumuskan melalui Integrated Ecological Family Protection Framework, yaitu kerangka perlindungan yang menghubungkan *family protection*, *intergenerational protection*, dan *environmental protection*. Kerangka ini memperluas tanggung jawab keluarga dari kewajiban intrakeluarga menuju tanggung jawab sosial, ekologis, dan antargenerasi, tetapi tetap membedakan antara ranah etik, religius-normatif, dan kebijakan hukum agar tidak terjadi *overlegalization*. Implikasinya, pembaruan hukum keluarga Islam tidak harus segera diwujudkan melalui perubahan peraturan formal, melainkan dapat dimulai melalui bimbingan perkawinan, pendidikan orang tua, program keluarga sakinah, ketahanan keluarga, dan literasi ekologis anak. Dengan demikian, arah pembaruan yang ditawarkan adalah pergeseran dari *human-centred family law* menuju relational-ecological family law, yakni hukum keluarga yang tetap menempatkan kesejahteraan manusia sebagai perhatian utama, namun menyadari bahwa kesejahteraan tersebut bergantung pada keberlanjutan lingkungan dan tanggung jawab terhadap generasi mendatang.

³⁸ Setiawan et al., "Ecotheological Movement of the Muhammadiyah Environmental Council in Response to the Environmental Governance Crisis."

REFERENSI

- Amin, Faris El, Abdul Jalil, Achmad Fauzi, Abd Wahed, and Aminullah Furqoni. *The Environmental Practices of Coastal Muslim Families from the Perspective of Fiqh Al-Bi'ah*. n.d.
- Arsyad, Yusri Muhammad, Subaedah, Muhammad Rusli, and Muhammad Al-Razqi. "Reconstructing Individual Rights and Social Obligations in Islamic Family Law: A Comparative Madhhab Analysis of Ḥadīth al-Aḥkām." *Mazahibuna*, August 5, 2026, 369–88. <https://doi.org/10.24252/mazahibuna.vi.68674>.
- Bin Has, Qois Aziza, and Evy Septiana. "Tawhid-Based Ecotheology and Environmental Conservation: The Role of Eco-Pesantren in Lampung, Indonesia." *Tafsiyah* 10, no. 2 (2026): 253–83. <https://doi.org/https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v10i2.3>.
- Daniel, Lucy. "Australia's Family Law Amendment (Shared Responsibility) Act 2006: A Policy Critique." *Journal of Social Welfare and Family Law* 02 (Agustus 2010): 147–58. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/09649060903043521>.
- Dev, Ian, and Fran Wasoff. "Mixed Messages: Parental Responsibilities, Public Opinion and the Reforms of Family Law." *International Journal of Law, Policy and the Family* (Oxford) 20, no. 02 (2006): 225–48. <https://doi.org/https://doi.org/10.1093/lawfam/eb1013>.
- Hallward-Driemeier, Mary, and Ousman Gajigo. "Strengthening Economic Rights and Women's Occupational Choice: The Impact of Reforming Ethiopia's Family Law." *World Development* 70 (June 2015): 260–73. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2015.01.008>.
- Maimun, Maimun, Jum Anggriani, Indah Harlina, and Suhendar Suhendar. "The Dynamics of Family Law in Indonesia: Bibliometric Analysis of Past and Future Trends." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 1 (2024): 518–37. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i1.21890>.
- Maksum, A., Ar Sopyan, A. Indiyanto, and En Wahyuni. "Ecotheology: Environmental Ethical View in Water Spring Protection." *Ethics in Science and Environmental Politics* 23 (June 2023): 23–33. <https://doi.org/10.3354/esep00205>.
- Mustofa, M. Lutfi, M. Fauzan Zenrif, and Ahmad Barizi. "Towards an Islamic Ecotheology: Indonesian Muslim Organizations in Climate Mitigation and Adaptation Efforts." *Problemy Ekorożwoju*, n.d.
- Öztürk, Sevcen. "Islamic Ecotheology and the Anthropocene Challenge: Ethical Limits and Theological Possibilities." *Zygon: Journal of Religion and Science*, no. 0 (May 2026): 26098. <https://doi.org/10.16995/zygon.26098>.
- Samsir, Andi Utari, Syamsuddin Semmang, Misbahuddin Misbahuddin, et al. "Islamic Ecotheology in Action: Evaluating a Community-Led Tree-Planting Framework for Transformative Environmental Education." *ETDC: Indonesian Journal of Research and Educational Review* 6, no. 1 (2026): 157–70. <https://doi.org/10.51574/ijrer.v6i1.5338>.
- Setiawan, Hendy, Nanang Indra Kurniawan, and Purwo Santoso. "Ecotheological Movement of the Muhammadiyah Environmental Council in Response to the Environmental Governance Crisis." *Millah: Journal of Religious Studies*, October 13, 2022, 639–70. <https://doi.org/10.20885/millah.vol21.iss3.art2>.
- Sonneveld, Nadia. "Divorce Reform in Egypt and Morocco: Men and Women Navigating Rights and Duties." *Islamic Law and Society* 26, nos. 1–2 (2019): 149–78. <https://doi.org/10.1163/15685195-00260A01>.
- Windsor, Sally, and Olof Franck, eds. *Intersections of Religion, Education, and a Sustainable World*. Springer Nature Switzerland, 2025. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-81809-7>.