

***Climate Breakdown* sebagai Mafsadah Kubra: Rekonstruksi *Maqashid al-shari'ah* al-Syatibi untuk Keadilan Ekologis Global**

Filda Rosa

Hukum Islam, Pascasarjana, UIN Syech M Djamil Djambek Bukittinggi
Email : fildarossa02@gmail.com

Dahyul Daipon

Hukum Islam, Pascasarjana, UIN Syech M Djamil Djambek Bukittinggi
Email: dahyuldaipon@uinbukittinggi.ac.id

Fahmil Samiran

Hukum Islam, Pascasarjana, UIN Syech M Djamil Djambek Bukittinggi
Email : fahmilsamiran@gmail.com

Putri Handayani

Hukum Islam, Pascasarjana, UIN Syech M Djamil Djambek Bukittinggi
Email : putri20072000@gmail.com

Muhammad Rhida

Hukum Islam, Pascasarjana, UIN Syech M Djamil Djambek Bukittinggi
Email : muhammadridha@uinbukittinggi.ac.id

Abstract: Climate breakdown has evolved beyond an environmental concern into a systemic global crisis that threatens the sustainability of human civilization. Although a growing body of scholarship has examined the relationship between climate change and maqasid al-shari'ah, existing studies predominantly treat climate change as a threat to the five essential objectives (al-kulliyat al-khams) without critically examining its normative status within the theory of mafsadah or its implications for the reconstruction of Islamic legal methodology. This study aims to reconstruct the normative position of climate breakdown within al-Syatibi's maqasid al-shari'ah framework and to formulate a methodological paradigm capable of addressing contemporary ecological crises. Employing normative legal research through conceptual and philosophical approaches, the study analyzes al-Syatibi's al-Muwafaqat in dialogue with contemporary maqasid scholarship, particularly the works of Ibn 'Ashur, Jasser Auda, Mohammad Hashim Kamali, Ibrahim Ozdemir, and Fazlun Khalid, while incorporating current scientific evidence on climate change drawn from authoritative environmental reports. The findings demonstrate that climate breakdown constitutes mafsadah kubra because its impacts are systemic, transboundary, intergenerational, cumulative, and simultaneously undermine the realization of all maqasid al-daruriyyah. Furthermore, the study identifies ecological vulnerability

as the missing conceptual link that explains how climate breakdown evolves into a comprehensive disruption of the objectives of Islamic law. Building upon these findings, the article proposes ecological *ijtihad* as a new methodological paradigm that integrates *maqasid al-shari'ah*, scientific evidence, ecological vulnerability, and global ecological justice into Islamic legal reasoning. The originality of this research lies in reconstructing the concept of *mafsadah* within al-Syatibi's framework and expanding the scope of *maqasid al-shari'ah*, from safeguarding individual interests to protecting the ecological life-support system as the normative foundation of sustainable justice.

Keywords: Climate Breakdown, Maqashid Syariah, Asy- Syathibi, Ecological Ijtihad

Pendahuluan

Dalam perkembangan literatur kontemporer, perubahan iklim (*climate change*) semakin dipahami sebagai suatu bentuk *systemic climate crisis* yang oleh sebagian sarjana dan aktivis lingkungan disebut sebagai *climate breakdown* untuk menegaskan bahwa dampaknya tidak lagi terbatas pada perubahan parameter iklim, melainkan telah mengancam stabilitas sistem ekologis dan sosial secara menyeluruh.¹ Laporan *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) menegaskan bahwa peningkatan frekuensi gelombang panas, banjir ekstrem, kekeringan berkepanjangan, kenaikan permukaan laut, hilangnya keanekaragaman hayati, serta kerusakan ekosistem telah memasuki fase yang mengancam keberlanjutan kehidupan manusia secara global.² Berbeda dengan konsep *climate change* yang menitikberatkan pada perubahan parameter iklim, istilah *climate breakdown* menekankan terjadinya keruntuhan sistem ekologis (*systemic ecological collapse*) yang memicu krisis multidimensional pada bidang kesehatan, ketahanan pangan, ekonomi, migrasi, keamanan, hingga stabilitas sosial-politik.³ Oleh karena itu, krisis iklim tidak lagi dapat diposisikan semata sebagai persoalan lingkungan hidup, melainkan telah berkembang menjadi persoalan keadilan global, etika kemanusiaan, dan keberlangsungan peradaban.⁴

Dalam perspektif hukum Islam, ancaman tersebut sesungguhnya

¹ Jessica A. Rowland et al., "Assessing Risk of Ecosystem Collapse in a Changing Climate," *Nature Climate Change* 15, no. 6 (June 2, 2025): 34. <https://doi.org/10.1038/s41558-025-02324-y>.

² IPCC, "Climate Change 2023: Synthesis Report (AR6)," IPCC § (n.d.).

³ Camilo Mora et al., "Broad Threat to Humanity from Cumulative Climate Hazards Intensified by Greenhouse Gas Emissions," *Nature Climate Change* 8, no. 12 (December 19, 2018): 13. <https://doi.org/10.1038/s41558-018-0315-6>.

⁴ Alessio Ciullo et al., "Climate-Driven Systemic Risk to the Sustainable Development Goals," *PLOS Climate* 4, no. 4 (April 17, 2025), 66. <https://doi.org/10.1371/journal.pclm.0000564>

berkaitan erat dengan tujuan dasar disyariatkannya hukum (*maqasid al-syari'ah*). Al-Shatibi menegaskan bahwa seluruh ketentuan syariat pada hakikatnya diarahkan untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-masalih*) dan mencegah kerusakan (*dar' al-mafasid*) melalui perlindungan terhadap lima kepentingan primer (*al-maqasid al-daruriyyah*), yaitu perlindungan agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*).⁵ Dengan demikian, setiap bentuk kerusakan yang menghilangkan kemaslahatan publik secara luas pada hakikatnya bertentangan dengan tujuan fundamental syariat. Dalam konteks ini, kerusakan ekologis global tidak hanya dapat dipahami sebagai degradasi lingkungan, tetapi juga sebagai ancaman terhadap struktur dasar kemaslahatan yang menjadi orientasi hukum Islam.

Perkembangan literatur mengenai *maqashid al-syari'ah* dan lingkungan hidup menunjukkan bahwa hubungan antara Islam dan krisis ekologis telah memperoleh perhatian yang semakin luas. Kajian-kajian yang dilakukan oleh Jasser Auda, Mohammad Hashim Kamali, Ibrahim Ozdemir, Fazlun Khalid, Mohammed Ghaly, Seyyed Hossein Nasr, dan sejumlah sarjana lainnya telah memperlihatkan bahwa prinsip *maqasid* memiliki relevansi kuat dalam membangun etika lingkungan, konsep pembangunan berkelanjutan (*sustainability*), tanggung jawab manusia sebagai khalifah, serta penguatan kesadaran ekologis dalam hukum Islam.⁶ Berbagai penelitian tersebut berhasil menunjukkan bahwa perubahan iklim mengancam perlindungan jiwa, harta, akal, keturunan, dan agama sehingga pelestarian lingkungan merupakan bagian integral dari realisasi kemaslahatan.⁷

Meskipun demikian, sebagian besar penelitian terdahulu masih berhenti pada argumentasi normatif bahwa perubahan iklim mengganggu lima *maqasid al daruriyyah*. Kajian-kajian tersebut belum menjelaskan secara memadai mengapa *climate breakdown* secara teoritis dapat dikualifikasikan sebagai *mafsadah kubra* berdasarkan metodologi *maqasid al-Syatibi*, bukan sekadar sebagai bentuk kerusakan lingkungan biasa. Di sisi lain, pemikiran al-Syatibi juga belum banyak dibaca melalui perspektif *ecological vulnerability*, yaitu pendekatan yang menempatkan kerentanan ekologis sebagai indikator rusaknya struktur kemaslahatan masyarakat secara sistemik. Akibatnya, *maqasid* lebih

⁵ Muhammad Nur Iqbal, Faisar Ananda Arfa, and Abi Waqqash, "Tujuan Hukum Islam Dalam Perspektif Maqashid Al-Syari'ah," *Jurnal Pendidikan Dan Konseling* 5, no. No. 1 (September 1, 2023): 4.

⁶ Mohammad Hashim Kamali, *Goals and Purposes of Shariab* (Oxford University Press New York, NY, 2025), 23, <https://doi.org/10.1093/9780197786390.001.0001>.

⁷ Fazlun M. Khalid, "Exploring Environmental Ethics in Islam," in *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology* (Wiley, 2017), 32, <https://doi.org/10.1002/9781118465523.ch11>.

sering diposisikan sebagai instrumen legitimasi normatif terhadap perlindungan lingkungan daripada sebagai kerangka metodologis untuk mengonstruksi teori hukum Islam dalam menghadapi krisis ekologis global.⁸

Kesenjangan tersebut menunjukkan adanya kebutuhan untuk melakukan pembacaan ulang terhadap pemikiran al-Syatibi. Dalam al-Muwafaqat, al-Syatibi menjelaskan bahwa tingkat kerusakan tidak hanya dinilai berdasarkan objek yang terdampak, tetapi juga berdasarkan luasnya kemafsadatan, keberlanjutan dampaknya, serta hilangnya kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'ammah*). Perspektif ini membuka ruang argumentasi bahwa *climate breakdown* tidak lagi termasuk kategori kerusakan yang bersifat parsial (*mafsadah juz'iyah*), melainkan telah berkembang menjadi kerusakan kolektif (*mafsadah kulliyah*) bahkan kerusakan besar (*mafsadah kubra*) karena mengancam seluruh struktur *maqasid* secara simultan, lintas wilayah, lintas generasi, dan lintas sektor kehidupan.⁹ Dengan demikian, krisis iklim tidak hanya merupakan persoalan ekologis, tetapi juga merupakan persoalan *maqasid* yang menyangkut keberlangsungan tujuan syariat itu sendiri.

Berdasarkan kesenjangan tersebut, penelitian ini mengajukan dua pertanyaan utama. Pertama, bagaimana *climate breakdown* dapat dikonstruksikan sebagai *mafsadah kubra* dalam perspektif *maqashid al-syari'ah* menurut pemikiran al-Syatibi? Kedua, bagaimana kerangka *maqasid* al-Syatibi dapat direkonstruksi sebagai landasan bagi pengembangan *ecological ijtihad* dalam mewujudkan keadilan ekologis global (*global ecological justice*)? Kedua pertanyaan tersebut penting dijawab mengingat tantangan ekologis kontemporer menuntut pengembangan metodologi hukum Islam yang tidak hanya berorientasi pada pembacaan tekstual terhadap dalil-dalil syariat, tetapi juga mampu merespons dinamika kerusakan ekologis melalui pendekatan yang berbasis tujuan hukum (*purpose-oriented legal reasoning*).

Artikel ini menawarkan tiga kontribusi teoretis. Pertama, artikel ini merekonstruksi pemikiran al-Syatibi dengan menempatkan *climate breakdown* sebagai bentuk *mafsadah kubra* berdasarkan karakteristik kerusakan yang menghilangkan kemaslahatan publik secara sistemik dan simultan terhadap seluruh unsur *maqasid al-daruriyyah*. Kedua, artikel ini mengembangkan pembacaan *maqasid* melalui perspektif *ecological vulnerability*, sehingga *maqasid* tidak lagi dipahami semata sebagai instrumen perlindungan lima kebutuhan primer manusia, tetapi juga sebagai paradigma untuk membaca

⁸ Kamali, *Goals and Purposes of Shariah*, 232.

⁹ Kamali, 238.

kerentanan ekologis global sebagai ancaman terhadap keberlangsungan kehidupan manusia. Ketiga, artikel ini menawarkan kerangka konseptual ecological ijtihad, yaitu integrasi antara teori maqasid al-Syatibi, prinsip keadilan ekologis, dan temuan ilmu pengetahuan modern mengenai krisis iklim sebagai dasar pengembangan hukum Islam yang lebih responsif terhadap tantangan lingkungan hidup kontemporer. Melalui pendekatan tersebut, artikel ini berupaya memperluas cakupan penerapan teori maqasid dari diskursus hukum normatif menuju konstruksi hukum Islam yang berorientasi pada keadilan ekologis global.

Metode Penelitian

Penelitian ini bertujuan merekonstruksi posisi *climate breakdown* dalam perspektif *maqashid al-syari'ah* melalui pembacaan kritis terhadap metodologi al-Syatibi, sekaligus mengembangkan paradigma hukum Islam yang lebih responsif terhadap krisis ekologis global. Penelitian ini dilandasi oleh kenyataan bahwa sebagian besar kajian terdahulu masih menempatkan perubahan iklim sebatas sebagai ancaman terhadap lima *maqasid al-daruriyyah*, tanpa menjelaskan bagaimana karakter kerusakan tersebut dikualifikasikan dalam teori *mafsadah* maupun implikasinya terhadap pengembangan metodologi hukum Islam kontemporer. Untuk mengisi kesenjangan tersebut, penelitian ini menggunakan metode penelitian hukum normatif dengan pendekatan konseptual (*conceptual approach*) dan pendekatan filosofis (*philosophical approach*), yang dipadukan dengan studi kepustakaan (*library research*). Bahan hukum primer berupa *al-Muwafaqat* karya al-Syatibi dianalisis bersama literatur maqasid kontemporer, khususnya pemikiran Ibn 'Ashur, Jasser Auda, Mohammad Hashim Kamali, Ibrahim Ozdemir, dan Fazlun Khalid, serta diperkaya dengan laporan ilmiah mutakhir mengenai perubahan iklim, terutama dari *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC), untuk membangun dialog antara teori hukum Islam dan temuan ilmu pengetahuan lingkungan.

Analisis data dilakukan secara kualitatif melalui metode interpretasi normatif, analisis komparatif, dan sintesis konseptual dengan menggunakan kerangka *maqashid al-syari'ah* sebagai instrumen utama dalam mengidentifikasi hubungan antara *maṣlaḥah*, *mafsadah*, dan kerusakan ekologis global. Proses analisis dimulai dengan mengkaji karakteristik *climate breakdown* berdasarkan bukti ilmiah, kemudian

menafsirkannya melalui metodologi al-Syatibi untuk menentukan tingkat kemafsadatan yang ditimbulkan, dilanjutkan dengan dialog kritis terhadap perkembangan teori maqāsid kontemporer guna menghasilkan rekonstruksi konseptual. Penelitian ini menemukan tiga kontribusi teoretis utama, yaitu: (1) *climate breakdown* memenuhi karakteristik mafsadah kubrā karena bersifat sistemik, transnasional, intergenerasional, kumulatif, dan mengancam seluruh struktur *maqasid al-syari'ah*; (2) *ecological vulnerability* merupakan mata rantai konseptual yang menjelaskan bagaimana kerusakan ekologis berkembang menjadi disrupsi terhadap keseluruhan maqasid; dan (3) konsep *ecological ijtihad* sebagai paradigma metodologis baru yang mengintegrasikan *maqasid al-syari'ah*, bukti ilmiah, dan prinsip *global ecological justice* sebagai dasar pengembangan hukum Islam dalam menghadapi krisis ekologis abad ke-21.

Pembahasan dan Hasil

***Climate Breakdown* sebagai Mafsadah Kubra dalam Perspektif Maqasid Al- Syari'ah al Shatibi**

Selama beberapa dekade terakhir, diskursus mengenai perubahan iklim dalam perspektif hukum Islam lebih banyak diarahkan pada upaya menjelaskan keterkaitan antara kerusakan lingkungan dengan tujuan-tujuan syariat (*maqasid al-syari'ah*).¹⁰ Berbagai penelitian menunjukkan bahwa degradasi lingkungan mengancam perlindungan terhadap jiwa (*hifz al-nafs*), harta (*hifz al-mal*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan agama (*hifz al-din*). Pendekatan tersebut berhasil menegaskan bahwa isu lingkungan bukanlah persoalan yang berada di luar cakupan hukum Islam, melainkan bagian integral dari realisasi kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat.¹¹ Namun demikian, sebagian besar kajian tersebut masih berhenti pada tataran deskriptif, yaitu sebatas menunjukkan hubungan sebab-akibat antara perubahan iklim dan terganggunya lima kebutuhan primer (*al-maqasid al-daruriyyah*). Pendekatan demikian belum mampu menjelaskan bagaimana posisi krisis iklim dalam konstruksi teoritis *maqasid al-Syari'ah* itu sendiri. Akibatnya, perubahan iklim lebih dipahami sebagai salah satu bentuk ancaman terhadap *maqasid*, bukan sebagai fenomena

¹⁰ Kamali, 213.

¹¹ Khalid, "Exploring Environmental Ethics in Islam," 46.

hukum yang memiliki karakteristik kemafsadatan tersendiri.¹²

Keterbatasan tersebut menunjukkan adanya kebutuhan untuk menggeser fokus analisis dari pertanyaan "apa yang dirusak oleh *climate breakdown*?" menuju pertanyaan yang lebih fundamental, yaitu "bagaimana *climate breakdown* dikualifikasikan menurut teori mafsadah dalam *maqasid al-Syari'ah*?"¹³ Pergeseran ini penting karena dalam metodologi al-Syatibi, suatu peristiwa tidak dinilai hanya berdasarkan objek yang terkena dampak, tetapi juga berdasarkan kualitas, cakupan, dan intensitas kerusakan yang ditimbulkannya terhadap kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'ammah*).¹⁴ Dengan demikian, penilaian terhadap suatu kemafsadatan tidak berhenti pada identifikasi adanya kerusakan, melainkan harus mengkaji apakah kerusakan tersebut bersifat parsial, kolektif, atau bahkan mengancam keseluruhan tujuan syariat. Perspektif inilah yang belum banyak dikembangkan dalam literatur mengenai hukum Islam dan perubahan iklim.

Dalam *al-Muwafaqat*, al-Syatibi menegaskan bahwa seluruh ketentuan syariat dibangun di atas prinsip mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan (*jalb al-masalih wa dar' al-mafasid*).¹⁵ Menurutnya, hukum Islam tidak dapat dipahami hanya melalui pembacaan literal terhadap nash, tetapi harus dipahami melalui tujuan-tujuan universal yang melatarbelakangi pembentukannya.¹⁶ Oleh karena itu, kemaslahatan tidak diposisikan sebagai pertimbangan tambahan (*supplementary consideration*), melainkan sebagai fondasi ontologis dan teleologis dari keseluruhan bangunan syariat. Dalam kerangka tersebut, setiap bentuk kerusakan yang menghilangkan kemaslahatan publik wajib dicegah, sementara setiap kebijakan yang memperkuat keberlangsungan kehidupan manusia dipandang sejalan dengan tujuan syariat. Pemikiran al-Syatibi ini memperlihatkan bahwa

¹² Ali Mutakin and Waheeda binti H. Abdul Rahman, "Fiqh Ekologi; Upaya Merawat Lingkungan Hidup Berbasis Konsep Maqashid Syariah," *Syariah: Journal of Fiqh Studies* 1, no. 2 (December 2, 2023): 112, <https://doi.org/10.61570/syariah.v1i2.31>.

¹³ Kamali, *Goals and Purposes of Shariah*, 214.

¹⁴ Muhammad Syukri, Ade Sofyan Mulazid, and Ahmad Rodoni, "Green Sukuk as a Manifestation of Islamic Ecotheology: The Integration of Maqasid Al-Shariah and Environmental Sustainability in Indonesia," *International Journal of Islamic Economics and Finance (IJIEF)* 9, no. 1 (April 18, 2026): 14, <https://doi.org/10.18196/ijief.v9i1.29161>.

¹⁵ Kamali, *Goals and Purposes of Shariah*, 122.

¹⁶ Alexandre K. Magnan et al., "Estimating the Global Risk of Anthropogenic Climate Change," *Nature Climate Change* 11, no. 10 (October 30, 2021): 45, <https://doi.org/10.1038/s41558-021-01156-w>.

maqāsid bukan sekadar teori mengenai lima kebutuhan dasar manusia, tetapi merupakan metodologi normatif untuk menilai berbagai fenomena sosial yang terus berkembang, termasuk krisis ekologis global yang tidak dikenal pada masa klasik.¹⁷

Pendekatan al-Syatibi terhadap maqasid dibangun melalui metode *istiqra'* (induksi komprehensif), yaitu dengan menelusuri keseluruhan nash syariat untuk menemukan pola umum mengenai tujuan hukum Islam. Melalui metode tersebut, al-Syatibi menyimpulkan bahwa seluruh perintah dan larangan syariat berorientasi pada perlindungan terhadap struktur dasar kehidupan manusia.¹⁸ Dengan kata lain, syariat tidak hanya mengatur perilaku individual, tetapi juga menjaga keberlangsungan sistem kehidupan yang memungkinkan manusia mewujudkan kemaslahatan secara kolektif. Konsekuensinya, apabila terdapat suatu fenomena yang secara sistematis merusak struktur kehidupan tersebut, maka fenomena itu harus dipahami sebagai bentuk kemafsadatan yang bertentangan secara langsung dengan tujuan syariat. Kerangka metodologis ini menjadi titik tolak penting untuk menilai posisi *climate breakdown* dalam perspektif maqasid.¹⁹

Berbeda dengan berbagai bentuk kerusakan lingkungan yang bersifat lokal dan temporal, *climate breakdown* merupakan fenomena yang memiliki karakteristik kerusakan sistemik (*systemic harm*). Laporan *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) menunjukkan bahwa peningkatan suhu global telah memicu rangkaian dampak yang saling berkaitan, mulai dari mencairnya lapisan es kutub, naiknya permukaan laut, meningkatnya intensitas bencana hidrometeorologi, hilangnya keanekaragaman hayati, menurunnya produktivitas pertanian, hingga terganggunya stabilitas ekonomi dan kesehatan masyarakat.²⁰ Dampak tersebut tidak berdiri sendiri,

¹⁷ Arkin Haris et al., "Eco-Maqāsid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, August 13, 2024, 243, <https://doi.org/10.24090/mnh.v18i2.10652>.

¹⁸ Felicitas Opwis, *Maslahah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (BRILL, 2010), 15, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004184169.i-370>.

¹⁹ Achmad Alfian Kurniawan and Istiqomah Fadlillah, "From Anthropocentric to Ecocentric Jurisprudence: A Maqasid-Based Reconstruction of Islamic Environmental Ethics toward Intergenerational Equity," *Al'Adalah* 28, no. 2 (December 20, 2025): 143, <https://doi.org/10.35719/aladalah.v28i2.666>.

²⁰ IPCC, *Climate Change 2023: Synthesis Report* (AR6).

melainkan membentuk mata rantai kerusakan yang saling memperkuat (*cascading impacts*). Oleh karena itu, *climate breakdown* tidak lagi dapat dipahami sebagai akumulasi berbagai kerusakan ekologis yang terpisah, melainkan sebagai suatu bentuk disrupsi terhadap keseluruhan sistem penyangga kehidupan (*life-support system*) yang menjadi prasyarat terwujudnya kemaslahatan manusia.²¹

Dalam perspektif *maqashid*, karakteristik tersebut memiliki implikasi yang sangat penting. Al-Syatibi membedakan antara kerusakan yang hanya memengaruhi kepentingan individual dengan kerusakan yang menghilangkan kemaslahatan publik secara luas. Kerusakan terhadap individu, meskipun tetap harus dicegah, belum tentu mengguncang struktur kehidupan masyarakat secara keseluruhan.²² Sebaliknya, kerusakan yang merusak sistem sosial, ekonomi, politik, dan lingkungan secara bersamaan merupakan bentuk kemafsadatan yang jauh lebih serius karena menghilangkan fondasi bagi terealisasinya maqasid itu sendiri. Dengan demikian, ukuran utama dalam menilai tingkat kemafsadatan bukan hanya jumlah korban atau besarnya kerugian ekonomi, tetapi sejauh mana suatu peristiwa mampu mengganggu keberlangsungan kehidupan manusia secara kolektif.²³

Berdasarkan kerangka tersebut, artikel ini mengusulkan suatu konstruksi analitis bahwa tingkat kemafsadatan dalam maqasid al-Syari'ah dapat dipahami secara bertingkat menjadi tiga kategori.²⁴ Pertama, *mafsadah juz'iyah*, yaitu kerusakan yang bersifat individual, terbatas pada ruang tertentu, dan tidak mengancam kemaslahatan publik secara luas. Kedua, *mafsadah kulliyah*, yaitu kerusakan yang telah memengaruhi kepentingan masyarakat atau institusi tertentu sehingga mengganggu sebagian struktur kemaslahatan kolektif. Ketiga, *mafsadah kubra*, yaitu kerusakan yang bersifat sistemik, lintas sektor, lintas wilayah, dan lintas generasi sehingga mengancam keseluruhan

²¹ Ali Mutakin and Waheeda binti H. Abdul Rahman, "Fiqh Ekologi; Upaya Merawat Lingkungan Hidup Berbasis Konsep Maqashid Syariah," 22.

²² Haris et al., "Eco-Maqāsid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law," 45.

²³ Kurniawan and Fadlillah, "From Anthropocentric to Ecocentric Jurisprudence: A Maqasid-Based Reconstruction of Islamic Environmental Ethics toward Intergenerational Equity," 22.

²⁴ Lina Marlina Susana et al., "Reconstructing Islamic Legal Norms in Environmental Governance: A Maqasid-Based Legal Critique of Indonesia's Resource Policies," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 2 (September 16, 2025): 265, <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i2.13038>.

struktur *maqasid al-daruriyyah* secara simultan.²⁵ Klasifikasi ini tidak dimaksudkan sebagai penambahan kategori baru di luar pemikiran al-Syatibi, melainkan sebagai rekonstruksi konseptual terhadap metodologi *maqāsid* untuk membaca kompleksitas ancaman ekologis kontemporer yang tidak dikenal pada masa penyusunan *al-Muwafaqat*.²⁶ Dengan demikian, klasifikasi tersebut tetap berakar pada prinsip dasar al-Syatibi mengenai perlindungan terhadap kemaslahatan umum, namun dikembangkan agar memiliki daya jelajah yang lebih memadai dalam menghadapi tantangan global saat ini.

Melalui rekonstruksi tersebut, *climate breakdown* tidak lagi dipahami sebagai sekadar penyebab kerusakan lingkungan, tetapi sebagai bentuk *mafsadah kubra* karena memenuhi seluruh karakteristik kerusakan besar sebagaimana dapat diturunkan dari metodologi *maqasid al-Syatibi*. Pertama, kerusakannya bersifat sistemik, karena tidak hanya memengaruhi satu sektor kehidupan, tetapi merambat ke bidang kesehatan, pangan, ekonomi, keamanan, migrasi, hingga stabilitas politik global.²⁷ Kedua, kerusakannya bersifat transnasional, sehingga tidak mengenal batas yurisdiksi negara dan memengaruhi seluruh komunitas manusia tanpa memandang agama maupun wilayah geografis. Ketiga, kerusakannya bersifat intergenerasional, sebab dampaknya tidak berhenti pada generasi sekarang, tetapi mengurangi kemampuan generasi mendatang untuk memenuhi kebutuhan dasarnya. Keempat, kerusakannya bersifat kumulatif dan sulit dipulihkan, karena berbagai perubahan ekologis telah melewati titik kritis (*ecological tipping point*) yang tidak mudah dikembalikan pada kondisi semula. Kelima, kerusakannya mengancam seluruh unsur *maqasid al-daruriyyah* secara bersamaan, sehingga bukan lagi merupakan gangguan terhadap satu tujuan syariat tertentu, melainkan terhadap keseluruhan struktur kemaslahatan yang menjadi fondasi

²⁵ Md. Abu Sayem, "Islam and Environmental Ethics: A Qur'anic Approach," in *Asian Spiritualities and Social Transformation* (Singapore: Springer Nature Singapore, 2023), 87, https://doi.org/10.1007/978-981-99-2641-1_15.

²⁶ Azzam Abu-Rayash, "Analysis of Environmental Sustainability in the Holy Quran: Maqasid Framework," *Journal of Contemporary Maqasid Studies* 4, no. 2 (December 31, 2025): 12, <https://doi.org/10.31098/jcms.v4i2.49>.

²⁷ Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, ed. 'Abd Allah Darraz (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), jil. II. 17

hukum Islam.²⁸

Temuan tersebut menunjukkan bahwa pendekatan yang selama ini hanya menempatkan *climate breakdown* sebagai ancaman terhadap lima maqāsid masih belum memadai untuk menjelaskan kompleksitas krisis ekologis kontemporer. Dari perspektif metodologi al-Syatibi, karakteristik sistemik, transnasional, intergenerasional, dan kumulatif yang melekat pada *climate breakdown* justru menunjukkan bahwa fenomena tersebut telah memenuhi karakteristik *mafsadah kubra*. Dengan demikian, kontribusi utama subbab ini bukan sekadar menegaskan bahwa perubahan iklim berdampak pada maqasid, tetapi membangun argumentasi bahwa status hukum dan etik *climate breakdown* harus dipahami sebagai bentuk kemafsadatan terbesar yang secara simultan mengancam keseluruhan tujuan syariat, sehingga menuntut respons hukum Islam yang juga bersifat sistemik, preventif, dan berorientasi pada perlindungan kemaslahatan global.

Pembuktian Argumentatif : Mengapa *Climate Breakdown* memenuhi Karakteristik *Mafsadah Kubra*

Apabila ditelaah melalui metodologi *maqasid al-syari'ah*, persoalan utama *climate breakdown* tidak terletak semata-mata pada besarnya kerusakan lingkungan yang ditimbulkannya, melainkan pada karakter kerusakan tersebut yang telah mengubah struktur dasar kehidupan manusia. Dalam perspektif al-Syatibi, suatu peristiwa tidak dapat dinilai hanya dari besarnya kerugian material atau banyaknya korban yang dihasilkan, tetapi harus dilihat dari sejauh mana peristiwa tersebut menghilangkan kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'ammah*) yang menjadi tujuan disyariatkannya hukum Islam.²⁹ Dengan demikian, ukuran kemafsadatan bukan lagi bersifat kuantitatif, melainkan bersifat teleologis, yakni apakah suatu kerusakan menggagalkan realisasi tujuan-tujuan syariat secara menyeluruh. Pendekatan ini memberikan ruang yang lebih luas untuk menilai fenomena kontemporer yang pada masa al-Syatibi belum dikenal, termasuk krisis iklim global yang

²⁸ Will Steffen et al., "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene," *PNAS* 115, no. 33 (2018): 8252

²⁹ Arkin Haris, Aris Widodo, Irma Dwi Tantri, dan Siti Sarah, "Eco-Maqāsid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law," *Al-Manabij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 18, no. 2 (2024): 219, <https://doi.org/10.24090/mnh.v18i2.10652>

berkembang menjadi *climate breakdown*.³⁰

Dalam *al-Muwafaqat*, al-Syatibi menjelaskan bahwa syariat dibangun untuk menjaga keteraturan kehidupan (*nizam al-'alam*) melalui perlindungan terhadap kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, segala bentuk tindakan yang mengakibatkan rusaknya keteraturan tersebut dipandang sebagai *mafsadah* yang harus dicegah.³¹ Meskipun al-Syatibi tidak secara eksplisit mengklasifikasikan *mafsadah* ke dalam kategori *juz'iyah*, *kulliyah*, dan *kubra*, prinsip-prinsip yang ia bangun mengenai tingkatan kemaslahatan dan tingkat kerusakan memungkinkan dilakukan rekonstruksi konseptual terhadap kategori tersebut.³² Rekonstruksi ini tidak dimaksudkan untuk menciptakan konsep baru yang terlepas dari pemikiran al-Syatibi, melainkan untuk mengoperasionalkan metodologi maqasid dalam membaca problem hukum yang jauh lebih kompleks dibandingkan konteks sosial pada abad ke-8 Hijriah. Dengan kata lain, klasifikasi tersebut merupakan pengembangan metodologis yang tetap berakar pada paradigma al-Shāṭibī mengenai perlindungan terhadap kemaslahatan publik.³³

Berdasarkan pendekatan tersebut, *mafsadah juz'iyah* dapat dipahami sebagai kerusakan yang hanya memengaruhi kepentingan individual atau kelompok terbatas sehingga tidak mengganggu keberlangsungan sistem kehidupan masyarakat.³⁴ Kerugian akibat pencurian terhadap seseorang, sengketa kepemilikan, atau pencemaran lingkungan dalam skala lokal merupakan contoh kerusakan yang meskipun bertentangan dengan syariat, dampaknya masih berada dalam lingkup yang terbatas.³⁵ Sebaliknya, *mafsadah kulliyah*

³⁰ Lina Marlina Susana, Ramadhani Irma Tripalupi, Suparman Kholil, Nur Efendi, dan Gina Sakinah, "Reconstructing Islamic Legal Norms in Environmental Governance: A Maqasid-Based Legal Critique of Indonesia's Resource Policies," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 2 (2025): 650, <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i2.13038>

³¹ Ahmad Imam Mawardi, "The Concept of Maqāṣid al-Sharī'ah according to al-Shāṭibī and Its Development in Contemporary Islamic Legal Thought," *Abkam: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (2018): 115. <https://doi.org/10.15408/ajis.v18i1.9016>

³² Felicitas Opwis, "Maqāṣid al-Sharī'ah in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182. <https://doi.org/10.1163/1568519054068545>

³³ Mohd Anuar Ramli, "Contemporary Application of Maqasid al-Shariah in Islamic Legal Reasoning," *Journal of Islam in Asia* 16, no. 3 (2019): 425

³⁴ Ahmad Imam Mawardi, "The Concept of Maqāṣid al-Sharī'ah according to al-Shāṭibī and Its Development in Contemporary Islamic Legal Thought," *Abkam: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (2018): 121. <https://doi.org/10.15408/ajis.v18i1.9016>

³⁵ Mohammad Hashim Kamali, "Maqasid al-Shariah and the Civilisational Vision of Islam," *Islam and Civilisational Renewal* 1, no. 2 (2010): 196

merupakan kerusakan yang telah memengaruhi kepentingan publik dalam lingkup masyarakat atau institusi tertentu sehingga mengganggu sebagian struktur kemaslahatan bersama. Akan tetapi, kerusakan tersebut masih memiliki batas ruang dan waktu tertentu sehingga peluang pemulihannya relatif lebih besar. Berbeda dengan kedua kategori tersebut, *mafsadah kubra* merupakan kerusakan yang bersifat sistemik, lintas sektor, lintas wilayah, dan lintas generasi sehingga mengancam keseluruhan bangunan *maqasid al-syari'ah*. Dalam konteks inilah *climate breakdown* harus ditempatkan.³⁶

Karakteristik pertama yang menunjukkan bahwa *climate breakdown* merupakan *mafsadah kubra* adalah sifatnya yang sistemik (*systemic harm*). Berbagai bentuk kerusakan yang ditimbulkan oleh krisis iklim tidak berdiri sendiri, tetapi saling berkaitan dalam suatu jaringan sebab-akibat yang kompleks.³⁷ Kenaikan suhu global, misalnya, tidak hanya memicu gelombang panas, tetapi juga mempercepat pencairan es kutub, meningkatkan permukaan air laut, mengganggu pola curah hujan, memperbesar risiko gagal panen, memperburuk ketahanan pangan, meningkatkan angka kemiskinan, memicu migrasi paksa, hingga memperbesar potensi konflik sosial.³⁸ Hubungan antardampak tersebut menunjukkan bahwa *climate breakdown* bukan merupakan kumpulan bencana yang terpisah, melainkan suatu proses disrupsi terhadap keseluruhan sistem penyangga kehidupan (*earth life-support system*). Dalam perspektif *maqasid*, kerusakan yang menghancurkan sistem penyangga kehidupan tentu memiliki tingkat kemafsadatan yang jauh lebih tinggi dibandingkan kerusakan yang hanya mengenai satu aspek kehidupan manusia.³⁹

Karakteristik kedua adalah sifat transnasional (*transboundary harm*). Berbeda dengan tindak pidana konvensional yang ruang akibat hukumnya dapat dibatasi oleh yurisdiksi negara, dampak *climate*

³⁶ Arkin Haris, Aris Widodo, Irma Dwi Tantri, dan Siti Sarah, "Eco-Maqāsid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 18, no. 2 (2024): 219–236. <https://doi.org/10.24090/mnh.v18i2.10652>

³⁷ Johan Rockström et al., "A Safe Operating Space for Humanity," *Nature* 461 (2009): 479. <https://doi.org/10.1038/461472a>.

³⁸ IPCC, *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability* (Working Group II Contribution to the Sixth Assessment Report, Cambridge University Press, 2022), Bab 16.

³⁹ Katherine Richardson et al., "Earth beyond Six of Nine Planetary Boundaries," *Science Advances* 9, no. 37 (2023): eadh2458. <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458>.

breakdown melampaui batas-batas geografis maupun politik.⁴⁰ Emisi karbon yang dihasilkan oleh suatu negara dapat memengaruhi stabilitas iklim pada negara lain yang sama sekali tidak berkontribusi terhadap peningkatan emisi tersebut. Kondisi ini menimbulkan apa yang oleh para ahli disebut sebagai *climate injustice*, yakni ketimpangan antara negara penyumbang emisi terbesar dengan negara yang menanggung dampak paling berat. Dalam perspektif maqasid, situasi tersebut menunjukkan bahwa kerusakan yang terjadi telah menghilangkan kemaslahatan publik dalam skala global (*al-maslahah al-'ammah al-'alamiyyah*), sehingga penyelesaiannya tidak lagi cukup dilakukan melalui pendekatan hukum nasional, tetapi memerlukan paradigma keadilan yang bersifat universal.⁴¹ Dengan demikian, karakter lintas negara yang dimiliki *climate breakdown* memperkuat argumentasi bahwa fenomena tersebut memenuhi karakteristik *mafsadah kubra*.

Karakteristik ketiga adalah sifat intergenerasional (*intergenerational harm*).⁴² Salah satu ciri utama *mafsadah kubra* adalah bahwa dampaknya tidak berhenti pada generasi yang mengalami kerusakan tersebut, tetapi berlanjut kepada generasi-generasi berikutnya. Laporan IPCC menunjukkan bahwa berbagai perubahan ekologis yang terjadi saat ini akan tetap berlangsung selama puluhan bahkan ratusan tahun meskipun emisi karbon berhasil ditekan secara signifikan.⁴³ Artinya, keputusan manusia pada masa sekarang akan menentukan kualitas kehidupan generasi mendatang. Dalam kerangka maqasid, hal ini memiliki implikasi yang sangat penting karena perlindungan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*) tidak hanya dimaknai sebagai perlindungan biologis, tetapi juga perlindungan terhadap seluruh kondisi yang memungkinkan generasi mendatang menjalani kehidupan yang layak.⁴⁴ Oleh sebab itu, setiap tindakan yang secara sistematis mengurangi kemampuan generasi mendatang untuk

⁴⁰ Lavanya Rajamani, "The Increasing Currency and Relevance of Rights-Based Perspectives in the International Negotiations on Climate Change," *Journal of Environmental Law* 22, no. 3 (2010): 394

⁴¹ Simon Caney, "Climate Change, Human Rights, and Moral Thresholds," *Human Rights Quarterly* 35, no. 3 (2013): 438

⁴² Edith Brown Weiss, "Intergenerational Equity in International Law," *Vermont Law Review* 17, no. 3 (1992): 496

⁴³ IPCC, *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022)

⁴⁴ Joyeeta Gupta et al., "The Future of Planetary Justice," *The Lancet Planetary Health* 7, no. 8 (2023): 611

memperoleh air bersih, pangan, kesehatan, dan lingkungan yang aman merupakan bentuk mafsadah yang secara langsung bertentangan dengan tujuan syariat.

Karakteristik keempat adalah sifat kumulatif dan sulit dipulihkan (*irreversible and cumulative harm*). Dalam banyak kasus hukum, kerusakan yang ditimbulkan masih dapat dipulihkan melalui mekanisme ganti rugi, rehabilitasi, atau pemulihan lingkungan. Akan tetapi, *climate breakdown* menunjukkan karakter yang berbeda. Berbagai penelitian ilmiah mengenai *planetary boundaries* dan *ecological tipping points* menunjukkan bahwa beberapa perubahan ekologis telah memasuki titik kritis yang tidak mudah dikembalikan ke kondisi semula.⁴⁵ Kehilangan spesies, kerusakan terumbu karang, mencairnya lapisan es, serta degradasi hutan tropis merupakan contoh kerusakan yang sebagian besar bersifat tidak dapat dipulihkan secara penuh (*irreversible*). Dari perspektif maqasid, kondisi ini menunjukkan bahwa kerusakan yang terjadi bukan lagi sekadar mengurangi kemaslahatan, melainkan menghilangkan prasyarat bagi terwujudnya kemaslahatan itu sendiri. Semakin kecil kemungkinan pemulihan terhadap suatu kerusakan, semakin tinggi pula tingkat kemafsadatan yang harus dicegah oleh hukum Islam.⁴⁶

Karakteristik kelima sekaligus yang paling menentukan adalah bahwa *climate breakdown* mengancam seluruh unsur maqasid al-daruriyyah secara simultan. Selama ini, banyak penelitian menjelaskan dampak perubahan iklim terhadap masing-masing maqasid secara terpisah.⁴⁷ Pendekatan tersebut memang penting, tetapi belum mampu menunjukkan mengapa krisis iklim memiliki tingkat kemafsadatan yang berbeda dibandingkan bentuk kerusakan lainnya. Analisis dalam penelitian ini menunjukkan bahwa yang menjadi persoalan bukanlah terganggunya satu maqṣad tertentu, melainkan rusaknya seluruh

⁴⁵ Lina Marlina Susana, Ramadhani Irma Tripalupi, Suparman Kholil, Nur Efendi, dan Gina Sakinah, "Reconstructing Islamic Legal Norms in Environmental Governance: A Maqasid-Based Legal Critique of Indonesia's Resource Policies," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 2 (2025): 651. <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i2.13038>

⁴⁶ Fakih Abdul Azis, "Konstruksi Eco-Fiqh Indonesia: Analisis Fatwa MUI No. 86 Tahun 2023 tentang Perubahan Iklim Perspektif Maqāṣid al-Syarī'ah," *Jurnal Pemuliaan Lingkungan Hidup dan Sumber Daya Alam* 1, no. 1 (2025).

⁴⁷ Arkin Haris, Aris Widodo, Irma Dwi Tantri, dan Siti Sarah, "Eco-Maqāṣid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 18, no. 2 (2024): 221. <https://doi.org/10.24090/mnh.v18i2.10652>

struktur maqasid secara bersamaan. Gangguan terhadap *hifz al-nafs* terjadi melalui meningkatnya angka kematian akibat gelombang panas, penyakit menular, dan bencana hidrometeorologi. Pada saat yang sama, *hifz al-mal* terancam melalui hilangnya aset produktif, kerusakan infrastruktur, dan meningkatnya biaya adaptasi. *Hifz al-'aql* terganggu akibat polusi udara, paparan zat beracun, dan menurunnya kualitas kesehatan mental masyarakat yang hidup dalam kondisi krisis ekologis.⁴⁸ *Hifz al-nasl* mengalami ancaman karena menurunnya kualitas lingkungan hidup bagi generasi mendatang, sedangkan *hifz al-din* ikut terdampak karena kerusakan ekologis menghilangkan ruang kehidupan yang memungkinkan manusia menjalankan amanah kekhalifahan secara bertanggung jawab. Dengan demikian, *climate breakdown* bukan sekadar ancaman terhadap satu tujuan syariat, tetapi merupakan ancaman terhadap keseluruhan arsitektur maqasid.⁴⁹

Temuan ini memperlihatkan bahwa pendekatan yang hanya menyebut perubahan iklim sebagai ancaman terhadap lima maqasid belum cukup menjelaskan posisi normatif *climate breakdown* dalam hukum Islam.⁵⁰ Yang lebih penting adalah menunjukkan bahwa kelima maqasid tersebut tidak terganggu secara parsial, melainkan mengalami disrupsi secara bersamaan melalui satu proses ekologis yang sama. Di sinilah letak perbedaan mendasar antara *climate breakdown* dengan bentuk-bentuk kerusakan lingkungan lainnya. Jika pencemaran sungai hanya mengganggu sebagian kemaslahatan masyarakat lokal, maka *climate breakdown* menghancurkan prasyarat ekologis yang menopang seluruh sistem kehidupan manusia. Oleh karena itu, berdasarkan metodologi al-Syatibi, fenomena ini lebih tepat dipahami sebagai mafsadah kubra, yakni kerusakan besar yang secara sistemik meniadakan kemaslahatan umum dan mengancam keberlangsungan tujuan syariat.⁵¹

⁴⁸ Titik Triwulan Tutik dkk., "Reconstructing Eco-Maqāsid al-Shari'ah for CSR Policy and Radioactive Waste Management: An SDGs-Based Study in Banten and West Java," *Al-Manahij* 20, no. 1 (2026): 118. <https://doi.org/10.24090/mnh.v20i1.15916>

⁴⁹ 2 Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, ed. Basyir 'Ayyun (Beirut: Dar Ibn 'Affan, 2018), h. 8

⁵⁰ 11 Will Steffen et al., "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene," *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)* 115, no. 33 (2018), 825

⁵¹ 24 Yusuf al-Qaradawi, *Ri'ayat al-Bi'ah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Cairo: Dar al-Shuruq, 2001), 22

Rekontruksi Konsep Mafsadah Kubra: Dialog antara Pemikiran al-Syatibi dan Literatur Kontemporer

Pembacaan terhadap *climate breakdown* sebagai *mafsadah kubra* sebagaimana dikemukakan dalam penelitian ini tidak dimaksudkan untuk menempatkan pemikiran al-Syatibi sebagai teori yang bersifat final dan tertutup terhadap perkembangan zaman. Sebaliknya, pendekatan maqasid yang dibangun oleh al-Syatibi justru memperlihatkan karakter metodologis yang terbuka (*open-ended methodology*), karena berorientasi pada pencarian kemaslahatan yang senantiasa berkembang mengikuti perubahan realitas sosial.⁵² Oleh sebab itu, memahami krisis ekologis kontemporer melalui perspektif maqasid tidak cukup dilakukan dengan mengutip konsep-konsep klasik secara normatif, melainkan memerlukan rekonstruksi konseptual yang tetap berakar pada metodologi al-Syatibi namun mampu menjelaskan kompleksitas tantangan global abad ke-21.

Keterbukaan metodologi tersebut tampak dari cara al-Syatibi menggunakan metode *istiqra'* dalam membangun teori maqasid. Berbeda dengan pendekatan literal yang membatasi hukum pada teks-teks partikular, *istiqra'* memungkinkan penarikan prinsip-prinsip universal dari keseluruhan syariat.⁵³ Dengan demikian, maqasid bukan sekadar daftar lima kebutuhan dasar manusia (*al-kulliyat al-khams*), melainkan metode berpikir hukum yang selalu menghubungkan teks dengan realitas. Dalam konteks inilah, *climate breakdown* sebagai fenomena yang tidak dikenal pada masa klasik tetap dapat dianalisis melalui kerangka maqasid tanpa harus menunggu adanya dalil khusus mengenai perubahan iklim. Yang menjadi dasar bukan keberadaan objek hukumnya, melainkan tujuan syariat untuk menjaga keberlangsungan kehidupan manusia.⁵⁴

Meskipun demikian, al-Syatibi hidup pada masa ketika ancaman terhadap kemaslahatan manusia masih didominasi oleh persoalan-persoalan individual maupun lokal. Beliau tidak menghadapi realitas

⁵² Felicitas Opwis, "Maqasid al-Shari'a in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 185. <https://doi.org/10.1163/1568519054068545>

⁵³ Mohamed El-Tahir El-Mesawi, "From al-Shatibi to the Present: The Continuity of Maqāṣid Methodology," *Intellectual Discourse* 28, no. 2 (2020): 528

⁵⁴ Mohammad Hashim Kamali, "Maqasid al-Shariah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal," *Islam and Civilisational Renewal* 2, no. 2 (2011): 246

kerusakan ekologis global yang bersifat lintas negara, lintas generasi, dan melibatkan sistem ekonomi internasional sebagaimana terjadi pada era modern. Oleh karena itu, apabila konsep *mafsadah* dipahami secara tekstual tanpa memperhatikan perkembangan konteks sosial, maka teori maqasid akan kehilangan daya responsifnya terhadap problem-problem kontemporer. Di sinilah diperlukan dialog dengan pemikiran para sarjana maqasid modern yang telah memperluas cakupan maqasid ke arah sistem sosial, hak asasi manusia, pembangunan berkelanjutan, dan keadilan ekologis.

Perluasan pertama tampak dalam pemikiran Ibn 'Ashur yang mengkritik kecenderungan klasik yang membatasi maqasid pada lima kebutuhan primer.⁵⁵ Menurut Ibn 'Ashur, tujuan syariat harus dipahami sebagai sistem nilai yang menjamin kemaslahatan publik (*public welfare*) secara lebih luas, termasuk kebebasan, keadilan, kesetaraan, dan keteraturan sosial.⁵⁶ Dengan memperluas orientasi maqasid dari kepentingan individual menuju kepentingan masyarakat, Ibn 'Ashur membuka ruang bagi pengembangan maqasid sebagai teori yang mampu menjawab tantangan modern. Namun demikian, pembahasan Ibn 'Ashur masih berpusat pada reformasi sosial dan belum secara khusus mengkaji dimensi ekologis sebagai bagian integral dari kemaslahatan universal.

Pengembangan yang lebih sistematis dikemukakan oleh Jasser Auda melalui *systems approach*. Menurut Auda, kelemahan utama teori maqasid klasik adalah kecenderungannya memandang setiap *maqṣad* secara terpisah, sehingga kurang mampu menjelaskan hubungan antarunsur dalam suatu sistem yang kompleks.⁵⁷ Oleh karena itu, maqasid harus dipahami sebagai suatu sistem terbuka yang memiliki karakter keterhubungan (*interrelatedness*), multidimensionalitas, dan orientasi masa depan. Pendekatan sistem ini memiliki relevansi yang sangat kuat dengan persoalan *climate breakdown*, karena krisis iklim pada hakikatnya bukan merupakan akumulasi kerusakan yang berdiri

⁵⁵ Ulul Umami dan Abdul Ghofur, "Human Rights in *Maqāṣid al-Shari'ah al-'Ammah*: A Perspective of Ibn 'Ashur," *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syari'ah* 32, no. 1 (2022): 98. <http://dx.doi.org/10.21580/ahkam.2022.32.1.9306>

⁵⁶ Ulul Umami dan Abdul Ghofur, "Human Rights in *Maqāṣid al-Shari'ah al-'Ammah*: A Perspective of Ibn 'Ashūr," 112

⁵⁷ Ilham Mashuri, "Pendekatan Sistem dalam Teori Hukum Islam (Perspektif Jasser Auda)," *FITRAH: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Keislaman* 5, no. 1 (2019). 8 <https://doi.org/10.24952/fitrah.v5i1.1106>

sendiri, melainkan disrupsi terhadap sistem ekologis yang menopang keseluruhan kehidupan manusia.⁵⁸ Dengan demikian, pendekatan Auda memperkuat argumentasi penelitian ini bahwa kerusakan ekologis tidak dapat dianalisis secara sektoral, tetapi harus dipahami sebagai kerusakan sistemik yang secara simultan mengganggu seluruh maqasid.

Sementara itu, Mohammad Hashim Kamali menempatkan lingkungan hidup sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari realisasi *maqashid al-syari'ah* bagi kehidupan manusia, tetapi juga merupakan amanah moral yang lahir dari konsep kekhalifahan (*istikhlaf*) dalam Islam.⁵⁹ Alam dipandang sebagai prasyarat bagi berlangsungnya seluruh aktivitas manusia sehingga kerusakan terhadap lingkungan berarti merusak fondasi bagi terwujudnya kemaslahatan. Meskipun demikian, Kamali lebih banyak menekankan pentingnya perlindungan lingkungan sebagai bagian dari maqasid tanpa memberikan klasifikasi mengenai tingkat kemafsadatan yang ditimbulkan oleh kerusakan ekologis.⁶⁰ Di sinilah penelitian ini menawarkan pengembangan konseptual dengan menunjukkan bahwa *climate breakdown* bukan sekadar ancaman terhadap lingkungan, melainkan memenuhi karakteristik *mafsadah kubra* karena menghilangkan kemaslahatan publik dalam skala global.

Perspektif yang lebih normatif dikemukakan oleh Ibrahim Ozdemir dan Fazlun Khalid melalui pengembangan etika lingkungan Islam (*Islamic environmental ethics*). Kedua pemikir tersebut menegaskan bahwa eksploitasi alam yang berlebihan bertentangan dengan prinsip *mizan* (keseimbangan), *amanah* (tanggung jawab), dan *khilafah* (perwakilan manusia di bumi).⁶¹ Mereka menempatkan pelestarian lingkungan sebagai konsekuensi moral dari hubungan manusia dengan Tuhan. Pendekatan etis tersebut memberikan dasar normatif yang penting, tetapi belum menjelaskan bagaimana kerusakan ekologis dikonstruksikan dalam metodologi hukum Islam.⁶² Dengan kata lain, pendekatan etika lingkungan menjelaskan mengapa manusia wajib

⁵⁸ Ilham Mashuri, "Pendekatan Sistem dalam Teori Hukum Islam, 12

⁵⁹ Moh. Toriquddin, "Teori Maqāṣid Syari'ah Perspektif Mohammad Hashim Kamali," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015): 39. <https://doi.org/10.18860/ua.v16i1.3029>

⁶⁰ Muhammad Syaifullah, "Maqāṣid al-Syari'ah dan Perlindungan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Hukum Islam," *Al-'Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam* 8, no. 1 (2023): 59

Nur Arfiyah Febriani, "Etika Lingkungan dalam Islam: Telaah Pemikiran Ibrahim Özdemir," *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* 18, no. 2 (2022): 148

⁶² Nur Hidayah, "Etika Ekologi Islam dalam Perspektif Fazlun Khalid," *Jurnal Pemikiran Islam* 7, no. 2 (2023): 125

menjaga alam, tetapi belum menjawab bagaimana posisi *climate breakdown* dalam struktur teori maqasid.

Dialog dengan berbagai literatur tersebut menunjukkan bahwa terdapat perkembangan yang signifikan dalam kajian maqasid kontemporer, mulai dari perluasan orientasi maqasid (Ibn 'Ashur), pendekatan sistem (Jasser Auda), integrasi maqasid dan lingkungan (Kamali), hingga penguatan etika ekologis (Ozdemir dan Fazlun Khalid). Akan tetapi, belum ditemukan kajian yang secara eksplisit mengonstruksikan *climate breakdown* sebagai *mafsadah kubra* melalui metodologi al-Syatibi. Sebagian besar penelitian berhenti pada kesimpulan bahwa perubahan iklim mengancam lima maqasid atau bahwa Islam mewajibkan perlindungan lingkungan. Padahal, kedua kesimpulan tersebut belum menjelaskan posisi teoritis krisis iklim dalam bangunan hukum Islam.

Atas dasar itu, penelitian ini mengajukan rekonstruksi konseptual bahwa *climate breakdown* merupakan manifestasi kontemporer dari *mafsadah kubra*. Rekonstruksi ini tidak bertentangan dengan pemikiran al-Syatibi, melainkan merupakan pengembangan metodologis yang lahir melalui pembacaan induktif terhadap prinsip-prinsip maqasid dalam konteks kerusakan ekologis global. Dengan menggunakan indikator sistemik, transnasional, intergenerasional, kumulatif, dan simultan terhadap seluruh *maqasid al-daruriyyah*, penelitian ini menunjukkan bahwa *climate breakdown* memiliki karakteristik kemafsadatan yang jauh melampaui bentuk-bentuk kerusakan yang dikenal dalam literatur klasik. Oleh karena itu, respons hukum Islam terhadap krisis iklim tidak lagi dapat berhenti pada anjuran moral untuk menjaga lingkungan, tetapi harus berkembang menjadi paradigma hukum yang berorientasi pada perlindungan sistem kehidupan secara menyeluruh.

Dengan demikian, kontribusi penelitian ini tidak berhenti pada afirmasi bahwa perubahan iklim bertentangan dengan maqasid, tetapi memperluas teori maqasid melalui konstruksi konseptual *mafsadah kubra* sebagai kategori hukum untuk menjelaskan kerusakan ekologis global. Konstruksi ini menjadi landasan teoritis bagi pembahasan selanjutnya mengenai rekonstruksi maqasid melalui perspektif *ecological vulnerability*, yang akan menunjukkan bahwa ancaman utama *climate breakdown* bukan hanya terhadap individu, melainkan terhadap keseluruhan sistem kehidupan yang menjadi objek perlindungan syariat.

Rekontruksi Maqasid al Shariah melalui Perspektif Ecological Vulnerability

Temuan pada pembahasan sebelumnya menunjukkan bahwa *climate breakdown* tidak lagi dapat dipahami sebagai ancaman ekologis yang bersifat sektoral, melainkan sebagai mafsadah kubra yang mengganggu keseluruhan struktur maqasid al-syari'ah.⁶³ Konsekuensi dari temuan tersebut tidak berhenti pada perubahan cara memandang krisis iklim, tetapi juga menuntut rekonstruksi terhadap cara memahami maqasid itu sendiri. Apabila ancaman yang dihadapi manusia telah berubah dari kerusakan individual menuju kerusakan sistemik, maka objek perlindungan maqasid juga tidak dapat lagi dibatasi hanya pada individu sebagai subjek hukum. Sebaliknya, maqasid harus dipahami sebagai kerangka normatif yang melindungi sistem kehidupan yang memungkinkan seluruh tujuan syariat dapat diwujudkan.

Paradigma klasik maqasid pada dasarnya lahir dalam konteks masyarakat pra-modern yang menghadapi persoalan-persoalan hukum dengan karakter lokal, seperti perlindungan terhadap jiwa akibat pembunuhan, perlindungan terhadap harta akibat pencurian, perlindungan terhadap akal melalui larangan khamar, serta perlindungan terhadap keturunan melalui pengaturan perkawinan dan nasab.⁶⁴ Dalam konteks tersebut, objek perlindungan syariat secara dominan dipahami pada tingkat individu atau komunitas terbatas. Meskipun al-Syatibi telah menegaskan bahwa maqasid bertujuan menjaga kemaslahatan umat secara keseluruhan, struktur ancaman yang beliau hadapi belum memperlihatkan karakter global, kompleks, dan saling bergantung sebagaimana krisis ekologis yang berkembang pada abad ke-21.⁶⁵

Transformasi sosial dan ekologis yang terjadi pada era modern menunjukkan bahwa ancaman terhadap kemaslahatan tidak lagi berasal

⁶³ Soumya Bhowmick, "Sustainable Development, Climate Resilience, and Justice: Dialogues between Global North and South", International Journal of Environmental Policy & Law, 2022

⁶⁴ Moh. Toriquddin, "Teori Maqāṣid Syarī'ah Perspektif al-Syatibi," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015): 35. <https://doi.org/10.18860/ua.v16i1.3029>

⁶⁵ Arkin Haris, Aris Widodo, Irma Dwi Tantri, dan Siti Sarah, "Eco-Maqasid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law," *Al-Manabij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 18, no. 2 (2024): 221. <https://doi.org/10.24090/mnh.v18i2.10652>.

dari tindakan individual semata, tetapi dari kerusakan terhadap sistem yang menopang kehidupan manusia. Krisis iklim, hilangnya keanekaragaman hayati, degradasi tanah, pencemaran laut, krisis air bersih, dan kerusakan ekosistem merupakan contoh kerusakan yang tidak secara langsung menyerang individu, tetapi merusak kondisi yang memungkinkan manusia mempertahankan kehidupannya.⁶⁶ Dengan kata lain, objek kerusakan telah bergeser dari manusia menuju sistem ekologis yang menopang keberadaan manusia. Pergeseran inilah yang menuntut pembacaan baru terhadap maqasid.

Dalam literatur lingkungan kontemporer, kondisi tersebut dikenal sebagai *ecological vulnerability*, yaitu tingkat kerentanan suatu masyarakat akibat menurunnya kapasitas sistem ekologis dalam menopang kehidupan manusia.⁶⁷ Kerentanan ekologis tidak hanya diukur dari besarnya bencana yang terjadi, tetapi juga dari kemampuan suatu komunitas untuk mempertahankan akses terhadap air bersih, pangan, kesehatan, ruang hidup, stabilitas ekonomi, dan keberlanjutan sosial.⁶⁸ Oleh karena itu, konsep *ecological vulnerability* memiliki dimensi yang jauh lebih luas dibandingkan konsep kerusakan lingkungan (*environmental degradation*), karena menempatkan manusia dan alam sebagai satu sistem yang saling bergantung.

Perspektif tersebut memiliki relevansi yang sangat kuat dengan metodologi maqasid al-Syatibi.⁶⁹ Apabila tujuan syariat adalah menjaga kemaslahatan manusia, maka perlindungan terhadap syarat-syarat yang memungkinkan kemaslahatan tersebut terwujud juga menjadi bagian dari tujuan syariat.⁷⁰ Dengan demikian, perlindungan terhadap ekosistem bukan semata-mata merupakan instrumen untuk menjaga lima maqasid, tetapi merupakan bagian dari perlindungan terhadap struktur kehidupan yang menjadi prasyarat eksistensi seluruh maqasid

⁶⁶ Lina Marlina Susana, Ramadhani Irma Tripalupi, Suparman Kholil, Nur Efendi, dan Gina Sakinah, "Reconstructing Islamic Legal Norms in Environmental Governance: A Maqasid-Based Legal Critique of Indonesia's Resource Policies," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 2 (2025): 656. <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i2.13038>.

⁶⁷ Iwan Setiawan, "Kerentanan Ekologis sebagai Dasar Perencanaan Pembangunan Berkelanjutan," *Jurnal Wilayah dan Lingkungan* 11, no. 2 (2023): 169

⁶⁸ Rizki Ananda, "Analisis Kerentanan Ekologis dalam Pengelolaan Lingkungan Berkelanjutan," *Jurnal Ilmu Lingkungan* 20, no. 4 (2022): 732

⁶⁹ Moh. Toriquddin, "Teori Maqāṣid al-Syārī'ah Perspektif al-Syāṭibi," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015): 35. <https://doi.org/10.18860/ua.v16i1.3029>

⁷⁰ Ahmad Imam Mawardi, "Maqāṣid al-Syārī'ah dalam Pembaruan Hukum Islam," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (2018).

itu sendiri. Dalam konteks ini, kerusakan ekologis tidak lagi diposisikan sebagai faktor eksternal terhadap hukum Islam, melainkan sebagai variabel internal yang menentukan berhasil atau tidaknya realisasi tujuan syariat.

Pembahasan diatas menunjukkan bahwa maqasid tidak cukup dipahami sebagai seperangkat norma yang melindungi individu, tetapi juga harus dipahami sebagai mekanisme perlindungan terhadap ekosistem kemaslahatan (*ecosystem of maslahah*). Istilah ini merujuk pada keseluruhan kondisi ekologis, sosial, ekonomi, dan politik yang memungkinkan manusia menjalankan fungsi kekhalifahannya di muka bumi. Apabila sistem tersebut mengalami keruntuhan, maka perlindungan terhadap jiwa, harta, akal, keturunan, dan agama tidak lagi dapat diwujudkan secara efektif. Dengan demikian, perlindungan terhadap sistem kehidupan merupakan konsekuensi logis dari perlindungan terhadap maqasid itu sendiri.

Pandangan tersebut sekaligus memperluas pemahaman terhadap konsep hifz. Selama ini, hifz lebih sering dimaknai sebagai tindakan menjaga objek tertentu dari ancaman langsung.⁷¹ Akan tetapi, dalam konteks kerusakan ekologis global, makna hifz harus diperluas menjadi perlindungan terhadap kondisi yang memungkinkan objek tersebut tetap eksis. Sebagai contoh, hifz al-nafs tidak lagi hanya berarti melindungi manusia dari pembunuhan atau kekerasan, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap kualitas udara, air, pangan, dan iklim yang memungkinkan manusia hidup secara sehat.⁷² Demikian pula hifz al-mal tidak hanya berkaitan dengan perlindungan kepemilikan individu, tetapi juga menjaga keberlanjutan sumber daya alam yang menjadi fondasi aktivitas ekonomi masyarakat. Dengan pendekatan demikian, seluruh maqasid memperoleh dimensi ekologis tanpa harus mengubah struktur dasar teori al-Syatibi.

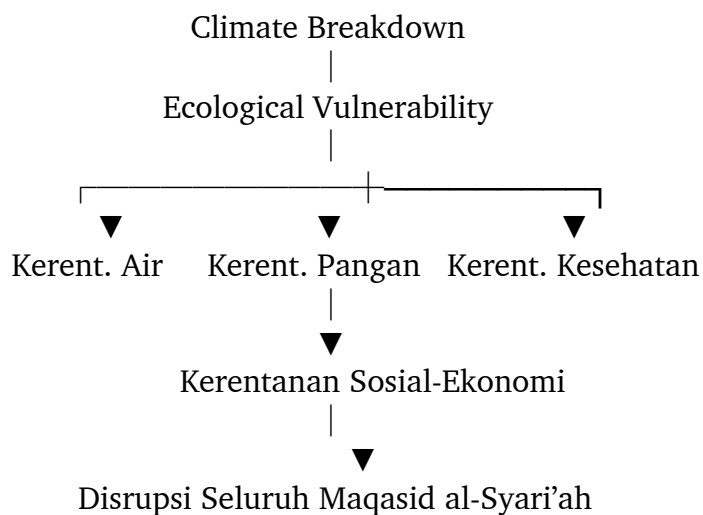
Rekonstruksi ini juga memperlihatkan bahwa hubungan antara manusia dan lingkungan dalam maqasid bersifat konstitutif, bukan sekadar instrumental. Lingkungan tidak dipandang hanya sebagai alat untuk memenuhi kebutuhan manusia, tetapi sebagai bagian dari sistem yang menentukan keberlangsungan seluruh tujuan syariat. Oleh sebab

⁷¹ Moh. Toriquddin, "Teori Maqasid al-Syari'ah Perspektif al-Syatibi, 39

⁷² Arkin Haris, Aris Widodo, Irma Dwi Tantri, dan Siti Sarah, "Eco-Maqāsid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 18, no. 2 (2024): 219. <https://doi.org/10.24090/mnh.v18i2.10652>.

itu, kerusakan ekologis harus dipahami sebagai kerusakan terhadap struktur kemaslahatan itu sendiri. Pandangan ini sejalan dengan pendekatan sistem yang dikembangkan Jasser Auda, yang menempatkan maqasid sebagai jaringan nilai yang saling berhubungan dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Akan tetapi, penelitian ini melangkah lebih jauh dengan menunjukkan bahwa keterhubungan tersebut juga mencakup dimensi ekologis yang selama ini belum memperoleh perhatian yang memadai dalam teori maqasid.

Secara koseptual, hubungan tersebut dapat dijelaskan memlaui model berikut:



Model tersebut menunjukkan bahwa *climate breakdown* tidak merusak maqasid secara langsung, melainkan melalui peningkatan *ecological vulnerability* yang kemudian melemahkan seluruh sistem kehidupan manusia. Dengan demikian, *ecological vulnerability* menjadi mata rantai konseptual yang menjelaskan bagaimana kerusakan ekologis berubah menjadi kerusakan hukum (*legal harm*) dalam perspektif maqasid. Inilah aspek yang belum banyak dijelaskan dalam literatur sebelumnya.

Berdasarkan analisis tersebut, penelitian ini mengajukan rekonstruksi bahwa objek perlindungan maqasid pada era krisis ekologis harus diperluas dari perlindungan terhadap individu menuju perlindungan terhadap sistem kehidupan yang menopang individu. Rekonstruksi ini tidak mengubah lima *maqasid al-daruriyyah* yang dirumuskan al-Syatibi, tetapi memperluas cara memahami ruang

lingkup perlindungannya. Dengan demikian, maqāsid tetap mempertahankan fondasi normatifnya, namun memperoleh kapasitas baru untuk menjelaskan tantangan ekologis global yang tidak dikenal dalam konteks klasik.

Berdasarkan keseluruhan analisis pada subbab ini, penelitian menemukan bahwa ecological vulnerability merupakan missing link antara *climate breakdown* dan disrupsi terhadap *maqasid al-syari'ah*. Selama ini, sebagian besar kajian hanya menjelaskan bahwa perubahan iklim mengganggu lima maqasid. Penelitian ini menunjukkan bahwa gangguan tersebut terjadi karena *climate breakdown* terlebih dahulu menciptakan kerentanan ekologis yang merusak sistem kehidupan manusia. Oleh karena itu, maqāsid perlu direkonstruksi sebagai paradigma perlindungan terhadap ekosistem kemaslahatan, bukan hanya perlindungan terhadap kepentingan individual. Rekonstruksi ini memperluas cakupan metodologi al-Syatibi tanpa mengubah struktur dasar teorinya dan menjadi landasan konseptual bagi pengembangan ecological ijtiḥad sebagai paradigma hukum Islam kontemporer yang akan dibahas pada subbab berikutnya.

Dari Maqasid al- Shariah menuju Ecological Ijtihad: Paradigma Hukum Islam bagi Global Ecological Justice

1. Keterbatasan Paradigma Fikih Lingkungan Konvensional

Pembahasan pada subbab sebelumnya menunjukkan bahwa *climate breakdown* merupakan *mafsadah kubra* yang mengancam keseluruhan struktur *maqasid al-syari'ah* melalui meningkatnya *ecological vulnerability*. Temuan tersebut memiliki konsekuensi metodologis yang penting, yaitu bahwa respons hukum Islam terhadap krisis ekologis tidak lagi memadai apabila hanya bertumpu pada pendekatan fikih lingkungan (*fiqh al-bi'ah*) yang berkembang selama ini.⁷³ Meskipun fikih lingkungan telah memberikan kontribusi besar dalam membangun kesadaran moral mengenai kewajiban menjaga alam, paradigma tersebut pada umumnya masih berorientasi pada perilaku individual, seperti larangan melakukan kerusakan (*fasad*),

⁷³ Lina Marlina Susana, Ramadhani Irma Tripalupi, Suparman Kholil, Nur Efendi, dan Gina Sakinah, "Reconstructing Islamic Legal Norms in Environmental Governance: A Maqasid-Based Legal Critique of Indonesia's Resource Policies," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 2 (2025): 650. <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i2.13038>

anjuan penghijauan, pengelolaan air, perlindungan satwa, dan pemanfaatan sumber daya alam secara bijaksana.⁷⁴ Pendekatan demikian tetap penting, namun belum mampu menjawab karakter *climate breakdown* yang bersifat sistemik, transnasional, dan lintas generasi.

Keterbatasan tersebut muncul karena sebagian besar konstruksi fikih lingkungan dikembangkan dalam konteks persoalan ekologis yang bersifat lokal.⁷⁵ Sementara itu, *climate breakdown* merupakan produk dari sistem ekonomi global, industrialisasi, eksploitasi sumber daya alam, dan pola konsumsi yang melampaui batas yurisdiksi negara.⁷⁶ Akibatnya, persoalan ini tidak dapat diselesaikan hanya melalui perubahan perilaku individu, tetapi memerlukan transformasi terhadap kebijakan publik, tata kelola sumber daya alam, pembangunan ekonomi, hingga kerja sama internasional. Dengan demikian, objek ijtihad tidak lagi terbatas pada penentuan hukum suatu perbuatan, tetapi harus diperluas menjadi perumusan prinsip-prinsip hukum yang mampu mengarahkan kebijakan publik menuju keberlanjutan ekologis.

Dalam konteks inilah penelitian ini berpendapat bahwa hukum Islam memerlukan pergeseran paradigma dari *environmental fiqh* menuju *ecological ijtihad*. Pergeseran tersebut bukan dimaksudkan untuk menggantikan fikih lingkungan, melainkan memperluas ruang lingkupnya sehingga mampu menjawab tantangan ekologis global. Jika fikih lingkungan berfokus pada hukum perilaku manusia terhadap alam, maka *ecological ijtihad* berfokus pada pengembangan metodologi hukum yang menjadikan keberlanjutan sistem kehidupan sebagai orientasi utama penetapan hukum. Dengan demikian, ijtihad tidak hanya menghasilkan fatwa mengenai tindakan individual, tetapi juga menjadi dasar normatif bagi pembentukan kebijakan publik, tata kelola lingkungan, dan keadilan ekologi.

2. Konseptualisasi Ecological Ijtihad sebagai Rekonstruksi Metodologi Maqashid

⁷⁴ Fakih Abdul Azis, "Konstruksi Eco-Fiqh Indonesia: Analisis Fatwa MUI Nomor 86 Tahun 2023 tentang Perubahan Iklim Perspektif Maqāṣid al-Syari'ah," *Jurnal Pemuliaan Lingkungan Hidup dan Sumber Daya Alam* 1, no. 1 (2025). 77

⁷⁵ Moh. Toriquddin, "Teori Maqāṣid al-Syari'ah Perspektif al-Syāṭibi," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015): 33 <https://doi.org/10.18860/ua.v16i1.3029>

⁷⁶ Arkin Haris dkk., "Eco-Maqāṣid in Climate Change Campaigns..." *Al-Manabij* 18, no. 2 (2024). 12

Dalam tradisi usul fikih, ijtihad dipahami sebagai pengerahan kemampuan intelektual secara maksimal untuk memperoleh ketentuan hukum terhadap persoalan yang tidak memiliki ketentuan eksplisit dalam nash.⁷⁷ Pemahaman tersebut menegaskan bahwa ijtihad merupakan instrumen dinamis yang memungkinkan hukum Islam merespons perkembangan masyarakat.⁷⁸ Namun demikian, perkembangan persoalan kontemporer menunjukkan bahwa tantangan hukum tidak lagi hanya berupa munculnya objek hukum baru, tetapi juga perubahan struktur risiko yang mengancam keberlangsungan kehidupan manusia.⁷⁹ Oleh karena itu, ijtihad tidak cukup dipahami sebagai mekanisme deduksi hukum dari teks, melainkan harus diarahkan pada pencapaian tujuan syariat dalam konteks sosial dan ekologis yang terus berubah.

Atas dasar itu, penelitian ini mengajukan konsep ecological ijtihad, yaitu suatu paradigma penalaran hukum Islam yang mengintegrasikan metodologi *maqasid al-syari'ah*, temuan ilmu pengetahuan lingkungan, dan prinsip keadilan ekologis sebagai dasar penetapan hukum terhadap persoalan-persoalan ekologis kontemporer. Berbeda dengan pendekatan normatif yang hanya mendasarkan argumentasi pada dalil tekstual, *ecological ijtihad* menempatkan bukti ilmiah (*scientific evidence*) sebagai bagian dari proses identifikasi *maṣlaḥah* dan *mafsadah*.⁸⁰ Dengan demikian, hasil-hasil penelitian mengenai perubahan iklim, kerusakan biodiversitas, krisis air, maupun degradasi ekosistem tidak diposisikan sebagai informasi pelengkap, tetapi sebagai dasar epistemologis dalam menentukan arah perlindungan *maqasid*.

Konsep ini sejalan dengan metodologi *istiqra'* yang dikembangkan al-Syatibi. Jika al-Syatibi menggunakan induksi terhadap nash untuk menemukan tujuan umum syariat, maka dalam konteks

⁷⁷ Moh. Musyafa', "Konsep Ijtihad dalam Ushul Fikih dan Relevansinya terhadap Pembaruan Hukum Islam," *Al-Manabij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 13, no. 2 (2019): 167 <https://doi.org/10.24090/mnh.v13i2.2228>.

⁷⁸ Ahmad Imam Mawardi, "Maqāṣid al-Syari'ah dalam Pembaruan Hukum Islam," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (2018): 12.

⁷⁹ Moh. Toriquddin, "Teori Maqāṣid al-Syari'ah Perspektif al-Syāṭibi," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015): 33 <https://doi.org/10.18860/ua.v16i1.3029>

⁸⁰ Arkin Haris, Aris Widodo, Irma Dwi Tantri, dan Siti Sarah, "Eco-Maqāṣid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law," *Al-Manabij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 18, no. 2 (2024): 219 <https://doi.org/10.24090/mnh.v18i2.10652>

kontemporer proses induksi tersebut perlu dilengkapi dengan pembacaan terhadap realitas empiris melalui ilmu pengetahuan modern. Dengan demikian, *ecological ijihad* tidak mengubah sumber hukum Islam, melainkan memperluas cara memahami realitas yang menjadi objek penerapan hukum. Integrasi antara wahyu dan pengetahuan ilmiah menjadi syarat agar hukum Islam mampu memberikan respons yang proporsional terhadap ancaman ekologis yang semakin kompleks.

3. Pilar -pilar Normatif Ecological Ijihad

Sebagai paradigma hukum, *ecological ijihad* dibangun di atas lima pilar normatif yang saling berkaitan. Pertama, prinsip pencegahan (*preventive protection*). Dalam perspektif maqasid, mencegah terjadinya *mafsadah* memiliki kedudukan yang lebih utama dibandingkan memperbaiki kerusakan yang telah terjadi.⁸¹ Oleh karena itu, setiap kebijakan yang secara ilmiah terbukti meningkatkan risiko kerusakan ekologis harus dicegah sebelum menimbulkan dampak yang lebih luas.⁸²

Kedua, prinsip keberlanjutan (*sustainability*). Perlindungan terhadap kemaslahatan tidak hanya ditujukan bagi generasi sekarang, tetapi juga menjamin terpenuhinya hak generasi mendatang. Prinsip ini memperluas makna *hifz al-nasl* dari perlindungan biologis menuju perlindungan terhadap keberlanjutan sistem kehidupan.⁸³

Ketiga, prinsip tanggung jawab kolektif (*collective responsibility*). Kerusakan ekologis merupakan akibat dari interaksi berbagai aktor, mulai dari individu, korporasi, hingga negara. Oleh sebab itu, tanggung jawab hukum tidak dapat dibebankan hanya kepada individu, tetapi juga harus diarahkan kepada institusi yang memiliki kapasitas terbesar dalam menentukan arah pembangunan.⁸⁴

⁸¹ Joshua Wijaya Proyogo, "Balancing Risk and Caution: The Precautionary Principle in Indonesian Environmental Law Context," *Indonesian Journal of Environmental Law and Sustainable Development* 3, no. 1 (2024): 19, <https://doi.org/10.15294/ijel.v3i1.78896>

⁸² Elly Kristiani Purwendah, "Perlindungan Lingkungan dalam Perspektif Prinsip Kehatihan (*Precautionary Principle*)," *Jurnal Media Komunikasi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan* 1, no. 2 (2019). <https://doi.org/10.23887/jmppkn.v1i2.49>

⁸³ Lina Marlina Susana, Ramadhani Irma Tripalupi, Suparman Kholil, Nur Efendi, dan Gina Sakinah, "Reconstructing Islamic Legal Norms in Environmental Governance: A Maqasid-Based Legal Critique of Indonesia's Resource Policies," 22

⁸⁴ Joyo Santoso, Gabriella Selara, Dilly Hermanto, dan Zouvy Imam Tharsyah, "Conceptual Developments in Environmental Law: An Interdisciplinary Approach," *MAQASIDI: Jurnal Syariah dan Hukum* 5, no. 2 (2025). <https://doi.org/10.47498/maqasidi.v5i2.5668>

Keempat, prinsip keadilan ekologis (*ecological justice*). Islam menempatkan keadilan sebagai tujuan utama syariat. Dalam konteks krisis iklim, keadilan tidak hanya menyangkut distribusi manfaat ekonomi, tetapi juga distribusi risiko ekologis.⁸⁵ Negara atau kelompok yang paling rentan terhadap dampak perubahan iklim harus memperoleh perlindungan yang lebih besar sebagai bagian dari realisasi kemaslahatan umum.

Kelima, prinsip integrasi ilmu pengetahuan (*integration of scientific knowledge*). Penetapan hukum terhadap persoalan ekologis harus memperhatikan temuan-temuan ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan.⁸⁶ Dengan demikian, *ijtihad* tidak berjalan terpisah dari ilmu pengetahuan, melainkan menjadikan sains sebagai instrumen untuk mengidentifikasi secara lebih akurat bentuk-bentuk *masalah* dan *mafsadah*.

Kelima prinsip tersebut menunjukkan bahwa *ecological ijtihad* tidak berhenti pada penyusunan norma etik, tetapi membentuk kerangka metodologis bagi pengembangan hukum Islam yang responsif terhadap krisis ekologis global.

3. Ecological Ijtihad sebagai Landasan Global Ecological Justice

Implikasi lebih lanjut dari *ecological ijtihad* adalah lahirnya paradigma global ecological justice. Selama ini, konsep keadilan dalam hukum Islam lebih banyak dibahas dalam hubungan antarmanusia. Penelitian ini memperluas cakupan tersebut dengan menunjukkan bahwa keadilan juga harus diwujudkan dalam relasi antara manusia, negara, generasi, dan ekosistem.⁸⁷

Keadilan ekologis global menuntut agar kebijakan ekonomi, energi, industri, dan eksploitasi sumber daya alam tidak hanya diukur

⁸⁵ Adhe Ismail Ananda, Fitria Nur, Ivan Ndun, dan Stefanus Kurniadi Janggur, "Green Constitution: A Normative Basis for Protecting the Right to a Healthy Environment in Indonesia," *Jurnal Kajian Konstitusi* 5, no. 2 (2025). 23 <https://doi.org/10.19184/j.kk.v5i2.53712>

⁸⁶ Ahmad Irzal Fardiansyah dan Arif Fikri, "Integrating Sustainable Environmental Law and Maqāṣid al-Sharī'ah: A Preventive Legal Framework for Disaster Governance in Disaster-Prone Regions," *Gender, Islamic Law, and Sustainability* 1, no. 1 (2026). 43 <https://doi.org/10.70211/gils.v1i1.386>

⁸⁷ Elizabeth Ayu Puspita Adi dan Bayu Ardiansyah, "Rethinking Forest Tourism Governance in Indonesia: Ecological Justice, Legal Reform, and the Sustainable Development Goals," *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia* 8, no. 1 (2026): 69. <https://doi.org/10.14710/jphi.v8i1.69-94>

dari efisiensi ekonomi, tetapi juga dari kemampuannya menjaga keberlanjutan sistem kehidupan.⁸⁸ Dalam perspektif ini, eksploitasi lingkungan yang menghasilkan keuntungan ekonomi jangka pendek namun mengorbankan keberlangsungan kehidupan generasi mendatang bertentangan dengan tujuan syariat karena menciptakan *mafsadah kubra*.⁸⁹ Sebaliknya, kebijakan yang mengurangi emisi, melindungi biodiversitas, memperkuat ketahanan pangan, serta menjamin akses masyarakat terhadap lingkungan yang sehat merupakan bentuk realisasi maqasid dalam konteks kontemporer.

Dengan demikian, hukum Islam tidak lagi dipahami sebagai sistem normatif yang hanya mengatur perilaku individu, tetapi sebagai kerangka etik dan hukum yang mampu membimbing pembentukan kebijakan publik pada tingkat nasional maupun global. Inilah makna *global ecological justice* dalam perspektif *maqashid*.

Implikasi Teoritis dan Rekonstruksi Paradigma *Maqasid al-Syaria* dalam Hukum Islam Kontemporer

1. Dari Perlindungan Lima Kebutuhan Dasar menuju Perlindungan Sistem kehidupan

Keseluruhan analisis pada penelitian ini memperlihatkan bahwa krisis ekologis global tidak lagi dapat diposisikan sebagai isu sektoral yang berada di luar cakupan teori *maqasid al-syari'ah*.⁹⁰ Sebaliknya, *climate breakdown* justru menguji kemampuan teori maqasid dalam merespons perubahan struktur risiko yang dihadapi umat manusia pada abad ke-21. Berbeda dengan bentuk-bentuk ancaman yang menjadi latar belakang penyusunan teori klasik, ancaman kontemporer bersifat

⁸⁸ Joyo Santoso, Gabriella Selara, Dilly Hermanto, dan Zouvry Imam Tharsyah, "Conceptual Developments in Environmental Law: An Interdisciplinary Approach," *MAQASIDI: Jurnal Syariah dan Hukum* 5, no. 2 (2025). 45 <https://doi.org/10.47498/maqasidi.v5i2.5668>

⁸⁹ Zamzam Mubarak, Asmuni, dan Ach Faisol, "Keadilan Ekologis dalam Islam: Kajian Maqāṣid al-Syari'ah terhadap Krisis Abrasi dan Alih Fungsi Pesisir Pantura Jawa," *QOSIM: Jurnal Pendidikan Sosial & Humaniora* 4, no. 3 (2026). <https://doi.org/10.61104/jq.v4i3.6484>

⁹⁰ Nur Wahida Md. Taha, Muflih B. K., dan Muhammad A. Jamaludin, "Environmental Preservation from Maqāṣid Shari'ah and Islamic Perspective: A Literature Review," *Amorti: Jurnal Studi Islam Interdisipliner* 4, no. 1 (2025): 6. <https://doi.org/10.59944/amorti.v4i1.404>

sistemik, saling bergantung, lintas yurisdiksi, dan lintas generasi.⁹¹ Oleh karena itu, mempertahankan pembacaan maqasid secara semata-mata individual akan menyebabkan hukum Islam kehilangan kapasitas analitisnya dalam menjelaskan persoalan ekologis modern.

Penelitian ini menunjukkan bahwa perubahan tersebut tidak mengharuskan dilakukannya perubahan terhadap struktur dasar teori maqasid sebagaimana dirumuskan oleh al-Syatibi. Lima *maqasid al-daruriyyah* tetap merupakan fondasi teleologis syariat. Akan tetapi, yang memerlukan rekonstruksi adalah cara membaca objek perlindungan maqasid. Selama ini, objek perlindungan lebih banyak dipahami sebagai individu atau kepentingan individual. Melalui analisis terhadap *climate breakdown*, penelitian ini menunjukkan bahwa perlindungan terhadap individu tidak mungkin diwujudkan tanpa perlindungan terhadap sistem ekologis yang menopang kehidupan individu tersebut. Dengan demikian, objek perlindungan maqasid harus dipahami secara bertingkat, yaitu mencakup perlindungan terhadap manusia sekaligus terhadap sistem kehidupan yang memungkinkan manusia merealisasikan kemaslahatan.

Rekonstruksi tersebut memiliki implikasi metodologis yang penting. Dalam paradigma klasik, keberhasilan maqasid diukur dari terpeliharanya lima kebutuhan primer manusia. Namun dalam konteks krisis ekologis global, keberhasilan tersebut harus pula diukur dari kemampuan hukum Islam menjaga keberlanjutan sistem ekologis yang menjadi prasyarat terwujudnya kelima kebutuhan tersebut. Oleh karena itu, perlindungan terhadap ekosistem tidak lagi hanya dipandang sebagai instrumen untuk mencapai maqasid, melainkan sebagai bagian inheren dari mekanisme perlindungan maqasid itu sendiri.

2. Rekontruksi Hubungan antara Maqasid, sains dan Kebijakan Publik

Salah satu kontribusi penting penelitian ini adalah memperlihatkan bahwa metodologi maqasid memiliki kemampuan untuk berdialog dengan ilmu pengetahuan modern tanpa kehilangan karakter normatifnya. Selama ini, hubungan antara hukum Islam dan

⁹¹ Ivan Iskandar, Anna Desy Pratiwi, Tji Natalia Budiman, Hedi Ceril Saedi, dan Edy Santoso, "Legal Dynamics of Environmental Governance within the Framework of Sustainable Development in Indonesia," *MAQASIDI: Jurnal Syariah dan Hukum* 5, no. 2 (2025): 211 <https://doi.org/10.47498/maqasidi.v5i2.5626>

sains sering dipahami secara dikotomis, seolah-olah keduanya bergerak dalam ruang epistemologis yang berbeda. Padahal, metode *istiqla'* yang digunakan al-Syatibi justru memperlihatkan bahwa penetapan tujuan syariat memerlukan pembacaan terhadap realitas secara komprehensif.⁹² Dalam konteks kontemporer, realitas tersebut tidak dapat dipahami tanpa bantuan ilmu pengetahuan mengenai perubahan iklim, biodiversitas, kesehatan lingkungan, maupun ketahanan pangan.⁹³

Dengan demikian, penelitian ini menempatkan temuan-temuan ilmiah bukan sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri, tetapi sebagai instrumen untuk mengidentifikasi bentuk-bentuk *maṣlaḥah* dan *mafsadah* secara lebih akurat. Pendekatan ini memperkuat posisi maqasid sebagai metodologi hukum yang adaptif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, sekaligus menghindarkan hukum Islam dari pendekatan normatif yang terlepas dari fakta empiris.⁹⁴ Oleh sebab itu, integrasi antara maqāṣid dan sains merupakan kebutuhan metodologis dalam menghadapi persoalan ekologis yang kompleks.

Implikasi lain dari pendekatan tersebut adalah berubahnya orientasi hukum Islam dari sekadar pengaturan perilaku individu menuju pembentukan kebijakan publik yang berkeadilan ekologis.⁹⁵ Persoalan seperti transisi energi, pengelolaan sumber daya alam, mitigasi perubahan iklim, perlindungan kawasan hutan, hingga adaptasi masyarakat terhadap bencana tidak lagi dapat dipahami hanya sebagai isu administrasi negara, tetapi juga sebagai bagian dari realisasi maqasid al-syari'ah.⁹⁶ Dengan demikian maqasid memperoleh fungsi baru sebagai kerangka normatif yang dapat membimbing proses penyusunan kebijakan publik berbasis keberlanjutan.

⁹² Muhammad Amin Suma, "Integrasi Ilmu dan Syariah dalam Pengembangan Hukum Islam Kontemporer," *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan* 20, no. 2 (2020): 156

⁹³ Muhammad Habibi, "Maqāṣid al-Shari'ah dan Krisis Ekologi: Integrasi Pengetahuan Lingkungan dalam Pengembangan Hukum Islam," *Jurnal Hukum Islam* 22, no. 1 (2024): 45

⁹⁴ Ahmad Imam Mawardi, "Paradigma Maqāṣid al-Syari'ah dalam Pembaruan Hukum Islam," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (2018): 17

⁹⁵ A. Kumedi Ja'far, "Maqāṣid al-Syari'ah sebagai Dasar Formulasi Kebijakan Publik dalam Negara Modern," *Asas: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 15, no. 2 (2023): 107

⁹⁶ M. Fauzan dan M. Nur Hidayat, "Kebijakan Publik Berbasis Pembangunan Berkelanjutan dalam Perspektif Hukum Lingkungan Indonesia," *Jurnal Rechtsvinding* 13, no. 2 (2024): 215

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa *climate breakdown* tidak lagi dapat dipahami sebagai sekadar persoalan lingkungan hidup, tetapi memenuhi karakteristik mafsadah kubrā dalam perspektif *maqasid al-shari'ah* al-Syatibi karena bersifat sistemik, transnasional, intergenerasional, dan secara simultan mengancam seluruh *maqasid al-daruriyyah*. Penelitian ini juga menemukan bahwa *ecological vulnerability* merupakan *missing conceptual link* yang menjelaskan bagaimana kerusakan ekologis berkembang menjadi disrupsi terhadap keseluruhan struktur kemaslahatan, sehingga objek perlindungan *maqasid* perlu diperluas dari kepentingan individual menuju perlindungan *ecological life-support system*.

Berdasarkan temuan tersebut, penelitian ini menawarkan *ecological ijtihad* sebagai paradigma metodologis baru yang mengintegrasikan *maqasid al-syari'ah*, bukti ilmiah, *ecological vulnerability*, dan *global ecological justice* dalam pembentukan hukum Islam. Kontribusi utama penelitian ini terletak pada rekonstruksi *climate breakdown* sebagai *mafsadah kubrā*, pengenalan *ecological vulnerability* sebagai kerangka analitis, serta pengembangan *ecological ijtihad* sebagai pendekatan hukum Islam yang lebih adaptif terhadap krisis ekologis global.

Penelitian ini masih terbatas pada pendekatan normatif-konseptual. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya perlu menguji paradigma *ecological ijtihad* melalui studi empiris mengenai fatwa lingkungan, kebijakan perubahan iklim, atau kajian komparatif dengan pendekatan *ecological jurisprudence* dan *Earth Jurisprudence* guna memperkuat validitas konseptual maupun relevansi praktisnya.

Daftar Pustaka

- Abu-Rayash, Azzam. "Analysis of Environmental Sustainability in the Holy Quran: Maqasid Framework." *Journal of Contemporary Maqasid Studies* 4, no. 2 (December 31, 2025) <https://doi.org/10.31098/jcms.v4i2.49>.
- Adhe Ismail Ananda, Fitria Nur, Ivan Ndun, dan Stefanus Kurniadi Janggur, "Green Constitution: A Normative Basis for Protecting the Right to a Healthy Environment in Indonesia," *Jurnal Kajian Konstitusi* 5, no. 2 (2025) <https://doi.org/10.19184/j.kk.v5i2.53712>
- Ali Mutakin, and Waheeda binti H. Abdul Rahman. "Fiqh Ekologi; Upaya

- Merawat Lingkungan Hidup Berbasis Konsep Maqashid Syariah.” *Syariah: Journal of Fiqh Studies* 1, no. 2 (December 2, 2023) <https://doi.org/10.61570/syariah.v1i2.31>.
- Ahmad Imam Mawardi, "Paradigma Maqāṣid al-Syarī'ah dalam Pembaruan Hukum Islam," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (2018)
- Ahmad Irzal Fardiansyah dan Arif Fikri, "Integrating Sustainable Environmental Law and Maqāṣid al-Sharī'ah: A Preventive Legal Framework for Disaster Governance in Disaster-Prone Regions," *Gender, Islamic Law, and Sustainability* 1, no. 1 (2026). 43 <https://doi.org/10.70211/gils.v1i1.386>
- A. Kumedi Ja'far, "Maqāṣid al-Syarī'ah sebagai Dasar Formulasi Kebijakan Publik dalam Negara Modern," *Asas: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 15, no. 2 (2023)
- Arkin Haris, Aris Widodo, Irma Dwi Tantri, dan Siti Sarah, "Eco-Maqāṣid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 18, no. 2 (2024): 219, <https://doi.org/10.24090/mnh.v18i2.10652>
- Ciullo, Alessio, Christian L. E. Franzke, Jürgen Scheffran, and Jana Sillmann. "Climate-Driven Systemic Risk to the Sustainable Development Goals." *PLOS Climate* 4, no. 4 (April 17, 2025): e0000564. <https://doi.org/10.1371/journal.pclm.0000564>.
- Edith Brown Weiss, "Intergenerational Equity in International Law," *Vermont Law Review* 17, no. 3 (1992)
- Elly Kristiani Purwendah, "Perlindungan Lingkungan dalam Perspektif Prinsip Kehati-hatian (*Precautionary Principle*)," *Jurnal Media Komunikasi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan* 1, no. 2 (2019). <https://doi.org/10.23887/jmppkn.v1i2.49>
- Elizabeth Ayu Puspita Adi dan Bayu Ardiansyah, "Rethinking Forest Tourism Governance in Indonesia: Ecological Justice, Legal Reform, and the Sustainable Development Goals," *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia* 8, no. 1 (2026): 69. <https://doi.org/10.14710/jphi.v8i1.69-94>
- Fakih Abdul Azis, "Konstruksi Eco-Fiqh Indonesia: Analisis Fatwa MUI Nomor 86 Tahun 2023 tentang Perubahan Iklim Perspektif Maqāṣid al-Syarī'ah," *Jurnal Pemuliaan Lingkungan Hidup dan Sumber Daya Alam* 1, no. 1 (2025)
- Felicitas Opwis, "Maqasid al-Shari'a in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 185. <https://doi.org/10.1163/1568519054068545>
- Haris, Arkin, Aris Widodo, Irma Dwi Tantri, and Siti Sarah. "Eco-Maqāṣid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, August 13, 2024, 219–36. <https://doi.org/10.24090/mnh.v18i2.10652>.
- Ilham Mashuri, "Pendekatan Sistem dalam Teori Hukum Islam (Perspektif

- Jasser Auda), " *FITRAH: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Keislaman* 5, no. 1 (2019). 8 <https://doi.org/10.24952/fitrah.v5i1.1106>
- Ivan Iskandar, Anna Desy Pratiwi, Tji Natalia Budiman, Hedi Ceril Saedi, dan Edy Santoso, "Legal Dynamics of Environmental Governance within the Framework of Sustainable Development in Indonesia," *MAQASIDI: Jurnal Syariah dan Hukum* 5, no. 2 (2025): 211 <https://doi.org/10.47498/maqasidi.v5i2.5626>
- Iwan Setiawan, "Kerentanan Ekologis sebagai Dasar Perencanaan Pembangunan Berkelanjutan," *Jurnal Wilayah dan Lingkungan* 11, no. 2 (2023): 169
- IPCC. Climate Change 2023: Synthesis Report (AR6), IPCC § (n.d.).
- IPCC, *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022) < <https://doi.org/10.1017/9781009325844> >
- Johan Rockström et al., "A Safe Operating Space for Humanity," *Nature* 461 (2009) <https://doi.org/10.1038/461472a>.
- Joshua Wijaya Proyogo, "Balancing Risk and Caution: The Precautionary Principle in Indonesian Environmental Law Context," *Indonesian Journal of Environmental Law and Sustainable Development* 3, no. 1 (2024): 19 , <https://doi.org/10.15294/ijel.v3i1.78896>
- Joyeeta Gupta et al., "The Future of Planetary Justice," *The Lancet Planetary Health* 7, no. 8 (2023)
- Joyo Santoso, Gabriella Selara, Dilly Hermanto, dan Zouvry Imam Tharsyah, "Conceptual Developments in Environmental Law: An Interdisciplinary Approach," *MAQASIDI: Jurnal Syariah dan Hukum* 5, no. 2 (2025). 45 <https://doi.org/10.47498/maqasidi.v5i2.5668>
- Katherine Richardson et al., "Earth beyond Six of Nine Planetary Boundaries," *Science Advances* 9, no. 37 (2023): eadh2458. <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458>.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Goals and Purposes of Shariah*. Oxford University PressNew York, NY, 2025. <https://doi.org/10.1093/9780197786390.001.0001>.
- Khalid, Fazlun M. "Exploring Environmental Ethics in Islam." In *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, 130–45. Wiley, 2017. <https://doi.org/10.1002/9781118465523.ch11>.
- Kurniawan, Achmad Alfian, and Istiqomah Fadlillah. "From Anthropocentric to Ecocentric Jurisprudence: A Maqasid-Based Reconstruction of Islamic Environmental Ethics toward Intergenerational Equity." *Al'Adalah* 28, no. 2 (December 20, 2025): 143–62. <https://doi.org/10.35719/aladalah.v28i2.666>.
- Lavanya Rajamani, "The Increasing Currency and Relevance of Rights-Based Perspectives in the International Negotiations on Climate Change," *Journal of Environmental Law* 22, no. 3 (2010)

- Lina Marlina Susana, Ramadhani Irma Tripalupi, Suparman Kholil, Nur Efendi, dan Gina Sakinah, "Reconstructing Islamic Legal Norms in Environmental Governance: A Maqasid-Based Legal Critique of Indonesia's Resource Policies," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 2 (2025): 650. <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i2.13038>
- Magnan, Alexandre K., Hans-Otto Pörtner, Virginie K. E. Duvat, Matthias Garschagen, Valeria A. Guinder, Zinta Zommers, Ove Hoegh-Guldberg, and Jean-Pierre Gattuso. "Estimating the Global Risk of Anthropogenic Climate Change." *Nature Climate Change* 11, no. 10 (October 30, 2021): 879–85. <https://doi.org/10.1038/s41558-021-01156-w>.
- M. Fauzan dan M. Nur Hidayat, "Kebijakan Publik Berbasis Pembangunan Berkelanjutan dalam Perspektif Hukum Lingkungan Indonesia," *Jurnal Rechtsvinding* 13, no. 2 (2024): 215
- Mora, Camilo, Daniele Spirandelli, Erik C. Franklin, John Lynham, Michael B. Kantar, Wendy Miles, Charlotte Z. Smith, et al. "Broad Threat to Humanity from Cumulative Climate Hazards Intensified by Greenhouse Gas Emissions." *Nature Climate Change* 8, no. 12 (December 19, 2018). <https://doi.org/10.1038/s41558-018-0315-6>.
- Moh. Toriquddin, "Teori Maqāṣid al-Syarī'ah Perspektif al-Syāṭibī," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015): 33–47. <https://doi.org/10.18860/ua.v16i1.3029>
- Moh. Musyafa', "Konsep Ijtihad dalam Ushul Fikih dan Relevansinya terhadap Pembaruan Hukum Islam," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 13, no. 2 (2019): 167 <https://doi.org/10.24090/mnh.v13i2.2228>.
- Mohamed El-Tahir El-Mesawi, "From al-Syatibi to the Present: The Continuity of Maqāṣid Methodology," *Intellectual Discourse* 28, no. 2 (2020): 528
- Mohammad Hashim Kamali, "Maqasid al-Shariah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal," *Islam and Civilisational Renewal* 2, no. 2 (2011): 246
- Muhammad Nur Iqbal, Faisar Ananda Arfa, and Abi Waqqash. "Tujuan Hukum Islam Dalam Perspektif Maqashid Al-Syari'ah ." *Jurnal Pendidikan Dan Konseling* 5, no. No. 1 (September 1, 2023)
- Muhammad Habibi, "Maqāṣid al-Shari'ah dan Krisis Ekologi: Integrasi Pengetahuan Lingkungan dalam Pengembangan Hukum Islam," *Jurnal Hukum Islam* 22, no. 1 (2024)
- Muhammad Syaifullah, "Maqāṣid al-Syari'ah dan Perlindungan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Hukum Islam," *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam* 8, no. 1 (2023)
- Nur Wahida Md. Taha, Muflih B. K., dan Muhammad A. Jamaludin, "Environmental Preservation from *Maqāṣid Shariah* and Islamic Perspective: A Literature Review," *Amorti: Jurnal Studi Islam Interdisipliner* 4, no. 1 (2025) <https://doi.org/10.59944/amorti.v4i1.404>

- Nur Arfiyah Febriani, "Etika Lingkungan dalam Islam: Telaah Pemikiran Ibrahim Özdemir," *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* 18, no. 2 (2022): 148
- Nur Hidayah, "Etika Ekologi Islam dalam Perspektif Fazlun Khalid," *Jurnal Pemikiran Islam* 7, no. 2 (2023)
- Opwis, Felicitas. *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. BRILL, 2010. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004184169.i-370>
- Rizki Ananda, "Analisis Kerentanan Ekologis dalam Pengelolaan Lingkungan Berkelanjutan," *Jurnal Ilmu Lingkungan* 20, no. 4 (2022): 732
- Rowland, Jessica A., Emily Nicholson, José R. Ferrer-Paris, David A. Keith, Nicholas J. Murray, Chloe F. Sato, Anikó B. Tóth, et al. "Assessing Risk of Ecosystem Collapse in a Changing Climate." *Nature Climate Change* 15, no. 6 (June 2, 2025): 597–609. <https://doi.org/10.1038/s41558-025-02324-y>.
- Sayem, Md. Abu. "Islam and Environmental Ethics: A Qur'anic Approach." In *Asian Spiritualities and Social Transformation*, 263–76. Singapore: Springer Nature Singapore, 2023. https://doi.org/10.1007/978-981-99-2641-1_15.
- Simon Caney, "Climate Change, Human Rights, and Moral Thresholds," *Human Rights Quarterly* 35, no. 3 (2013): 438
- Susana, Lina Marlina, Ramadhani Irma Tripalupi, Suparman Kholil, Nur Efendi, and Gina Sakinah. "Reconstructing Islamic Legal Norms in Environmental Governance: A Maqasid-Based Legal Critique of Indonesia's Resource Policies." *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 2 (September 16, 2025): 650–70. <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i2.13038>.
- Syukri, Muhammad, Ade Sofyan Mulazid, and Ahmad Rodoni. "Green Sukuk as a Manifestation of Islamic Ecotheology: The Integration of Maqasid Al-Shariah and Environmental Sustainability in Indonesia." *International Journal of Islamic Economics and Finance (IJIEF)* 9, no. 1 (April 18, 2026): 1–20. <https://doi.org/10.18196/ijief.v9i1.29161>.
- Ulul Umami dan Abdul Ghofur, "Human Rights in *Maqāṣid al-Sharī'ah al-'Ammah*: A Perspective of Ibn 'Ashur," *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syari'ah* 32, no. 1 (2022): 98. <http://dx.doi.org/10.21580/ahkam.2022.32.1.9306>
- Zamzam Mubarak, Asmuni, dan Ach Faisol, "Keadilan Ekologis dalam Islam: Kajian Maqāṣid al-Syarī'ah terhadap Krisis Abrasi dan Alih Fungsi Pesisir Pantura Jawa," *QOSIM: Jurnal Pendidikan Sosial & Humaniora* 4, no. 3 (2026). <https://doi.org/10.61104/jq.v4i3.6484>