



Rekonstruksi *Pamali* sebagai *Jarimah Ta'zir*: Analisis *Fiqh al-Bi'ah* dalam Preservasi *Leuweung Larangan*

Irfan Fauzi^{1*}, Arini Nabila Azzahra²

¹Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia

²Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

*Penulis Korespondensi: irfanfauzi@ptiq.mhs.ac.id

Abstract. *State-based conservation in Indonesia often faces institutional failure and social resistance, resulting in continued deforestation. Conversely, Indigenous conservation models in West Java, specifically the Leuweung Larangan (forbidden forest), demonstrate significant ecological resilience. However, the legal standing of these customary practices within Islamic jurisprudence remains under-theorized, creating a dichotomy between Adat (custom) and Sharia. This study proposes a juridical reconstruction of the Sundanese taboo mechanism (Pamali) as Jarimah Ta'zir (discretionary sanction) to strengthen environmental law enforcement. Utilizing a socio-legal approach and ecological hermeneutics, this research analyzes Yusuf al-Qardhawi's concept of Fiqh al-Bi'ah and Seyyed Hossein Nasr's sacred science, alongside relevant empirical data on Indigenous forest governance. The findings demonstrate that Leuweung Larangan structurally manifests as Hima Syar'i (sacred protected zone). Operationally, Pamali functions not merely as a cultural myth, but as a preventive legal instrument (Sadd al-Dzari'ah) where environmental violations constitute religious criminal acts. This creates a "Sundanese Eco-theology" model that establishes a double-layered compliance system—social sanctions and theological liability—proving more effective for carbon preservation than state regulations alone. The study recommends integrating this model into the Green Constitution framework to resolve tenurial conflicts and enhance climate resilience.*

Keywords: *Fiqh al-Bi'ah; Jarimah Ta'zir; Leuweung Larangan; Pamali; Sundanese Eco-theology*

Abstrak. Konservasi berbasis negara di Indonesia seringkali menghadapi kegagalan institusional dan resistensi sosial yang berujung pada deforestasi berkelanjutan. Sebaliknya, model konservasi masyarakat adat di Jawa Barat, khususnya *Leuweung Larangan* (hutan terlarang), menunjukkan resiliensi ekologis yang signifikan. Namun, kedudukan hukum praktik adat ini dalam yurisprudensi Islam masih kurang diteoritisasi, sehingga menciptakan dikotomi antara Adat dan Syariat. Studi ini mengusulkan rekonstruksi yuridis mekanisme tabu dalam Sunda (*Pamali*) sebagai *Jarimah Ta'zir* (sanksi) untuk memperkuat penegakan hukum lingkungan. Menggunakan pendekatan sosio-legal dan hermeneutika ekologis, penelitian ini menganalisis konsep *Fiqh al-Bi'ah* karya Yusuf al-Qardhawi dan sains sakral Seyyed Hossein Nasr—dengan data empiris tata kelola hutan adat yang relevan. Temuan penelitian menunjukkan bahwa secara struktural, *Leuweung Larangan* bermanifestasi sebagai *Hima Syar'i* (zona lindung). Secara operasional, *Pamali* berfungsi bukan sekadar mitos budaya, melainkan sebagai instrumen hukum preventif (*Sadd al-Dzari'ah*) di mana pelanggaran lingkungan dikategorikan sebagai tindak pidana keagamaan. Hal ini menciptakan model Ekoteologi Sunda yang membangun sistem kepatuhan berlapis—sanksi sosial dan pertanggungjawaban teologis—yang terbukti lebih efektif untuk preservasi karbon dibandingkan regulasi negara semata. Studi ini merekomendasikan integrasi model ini ke dalam kerangka Konstitusi Hijau untuk menyelesaikan konflik tenurial dan meningkatkan ketahanan iklim.

Kata kunci: Ekoteologi Sunda; *Fiqh al-Bi'ah; Jarimah Ta'zir; Leuweung Larangan; Pamali*.

1. LATAR BELAKANG

Kegagalan konservasi berbasis negara (*state-based conservation*) di Jawa Barat dalam menahan laju deforestasi menunjukkan adanya krisis epistemologis dalam tata kelola lingkungan modern. Regulasi positif seperti UU Minerba seringkali justru melegitimasi eksploitasi yang bertentangan dengan prinsip keberlanjutan, menciptakan konflik agraria struktural antara negara dan masyarakat adat (Faradi, 2019; Marina & Dharmawan, 2011). Paradoks ini terlihat nyata ketika kawasan konservasi formal mengalami degradasi, sementara wilayah hutan adat seperti *Leuweung Larangan* di Kampung Naga dan Kasepuhan Banten

Kidul justru menunjukkan resiliensi ekologis dan stok karbon yang signifikan secara saintifik (Mukti & Karuniasa, 2025; Ziblila et al., 2026). Fenomena ini menegaskan pandangan Seyyed Hossein Nasr (1990:5-6) mengenai spiritual crisis, di mana desakralisasi alam oleh manusia modern telah menghilangkan dimensi *majesty* trasendental, sebuah elemen yang justru hidup subur dalam kearifan lokal. Oleh karena itu, pendekatan konservasi tidak bisa lagi hanya mengandalkan pendekatan teknis-materialis, melainkan memerlukan reorientasi teologis yang mendudukan alam sebagai entitas sakral.

Studi terdahulu mengenai relasi Islam dan konservasi di Tataran Sunda cenderung terpolarisasi ke dalam dua kutub yang belum terintegrasi. *Pertama*, kajian antropologi seperti Swaradesy (2020) dan Sulisty (2020) yang membedah *Leuweung Larangan* semata-mata sebagai fenomena budaya atau eco-religion lokal tanpa mengelaborasi dimensi hukum Islam secara mendalam. *Kedua*, kajian hukum Islam seperti Nafisah (2019) dan Musa (2010) yang membahas *Fiqh al-Bi'ah* (fikih lingkungan) secara normatif-tekstual tanpa kontekstualisasi pada praksis adat Nusantara. Upaya elaborasi baru muncul pada riset Effendi (2025) tentang Eco-theology di Kampung Dukuh. Namun studi tersebut masih terbatas pada deskripsi nilai-nilai teologis umum dan belum menyentuh aspek *jinayah* (hukum pidana Islam) sebagai instrumen penegakan hukum. Terdapat gap teoretis yang belum tersentuh pada konstruksi hukum yang mendudukan mitos tabu (Pamali) sebagai mekanisme hukum positif Islam (*Jarimah*). Di mana hal ini justru memiliki keterkaitan syar'i, sehingga adat seringkali dianggap terpisah dari syariat.

Berdasarkan lakuna tersebut, penelitian ini bertujuan menjawab dua urgensi: (1) Bagaimana struktur kosmologi *Leuweung Larangan* dapat dibaca sebagai manifestasi *Hima* (kawasan lindung) dalam perspektif *Fiqh al-Bi'ah*? dan (2) Bagaimana mekanisme Pamali direkonstruksi menjadi *Jarimah Ta'zir* (sanksi pidana diskresioner) guna memperkuat penegakan hukum lingkungan? Penelitian ini urgen dilakukan mengingat model hibriditas hukum ini menawarkan solusi atas konflik konservasi dan memberikan landasan teologis bagi ketahanan iklim yang lebih kokoh dibandingkan regulasi sekuler semata.

Argumentasi utama artikel ini adalah bahwa Pamali bukanlah sekadar takhayul irasional, melainkan mekanisme preventif yang dalam *Ushul Fiqh* setara dengan *Sadd al-Dzari'ah* (menutup jalan menuju kerusakan). Integrasi nilai adat ini ke dalam *Fiqh al-Bi'ah* mentransformasi kepatuhan ekologis masyarakat Sunda dari rasa takut kualat (*mythos*) menjadi takut dosa (ketakwaan). Hipotesis penelitian ini menduga bahwa ketika Pamali didudukan sebagai *Jarimah Ta'zir* yang merujuk pada prinsip *La Dharara wa La Dhirara* (tidak boleh membahayakan dan dibahayakan), maka ia memiliki kekuatan hukum ganda, yaitu sanksi

sosial adat dan sanksi eskatologis agama. Dengan demikian, pernyataan ini efektif mencegah dengan meminjam konsep Yusuf Qardhawi—*Fasad fil Ardh* (kerusakan di bumi).

2. KAJIAN TEORITIS

Perspektif Islam memandang alam semesta bukan sebagai objek materi semata yang bebas dieksploitasi (baca: antroposentrisme), melainkan sebagai ayat *kauniyah* atau tanda-tanda kebesaran Tuhan (baca: ekosentrisme). Seyyed Hossein Nasr (1991) dalam kritik *sacred science*-nya menegaskan bahwa krisis lingkungan modern bermula dari hilangnya visi sakral manusia terhadap alam, sehingga alam kehilangan statusnya sebagai *theophany* (penampakan Ilahi). Pandangan ini diperkuat oleh Yusuf al-Qardhawi (2001) melalui konsep *Fiqh al-Bi'ah*, yang menempatkan manusia sebagai Khalifah dengan mandat *Istikhlaf* untuk memakmurkan bumi (*Imarah*), bukan merusaknya (*Fasad*). Dalam kerangka ini, pelestarian lingkungan bergeser dari sekadar kewajiban etis menjadi kewajiban teologis yang berimplikasi pada pertanggungjawaban ukhrawi.

Secara literatur fikih, perlindungan terhadap zona ekologis tertentu dalam Islam dikenal dengan istilah *Hima*, yakni kawasan yang dilindungi oleh otoritas untuk kemaslahatan umum. Pelanggaran terhadap Hima atau perusakan lingkungan yang belum diatur sanksinya secara spesifik dalam nash dikategorikan sebagai *Jarimah Ta'zir*. Menurut asas hukum pidana Islam, *Ta'zir* adalah hukuman yang jenis dan kadarnya diserahkan kepada keputusan penguasa (*Ulil Amri*) atau kesepakatan masyarakat (*Urf*) demi kemaslahatan (Haq et al., 2025). Mekanisme pencegahan kerusakan ini didasarkan pada kaidah *Sadd al-Dzari'ah*, yaitu menutup jalan atau sarana yang dapat mengantarkan pada perbuatan terlarang (kerusakan), sehingga segala tindakan preventif untuk menjaga hutan memiliki legitimasi syar'i yang kuat.

Dalam konteks masyarakat adat Sunda, prinsip konservasi termanifestasi dalam kosmologi tata ruang Tri-Tangtu yang membagi wilayah menjadi *Leuweung Larangan* (hutan suci/inti), *Leuweung Tutupan* (penyangga), dan *Leuweung Baladahan* (budidaya). Kepatuhan terhadap zonasi ini dijaga melalui konsep Pamali atau tabu adat. Pamali di sini berfungsi sebagai regulator perilaku yang melarang intervensi manusia di zona lindung (Swaradesy, 2020). Meskipun sering dianggap mitos, struktur Pamali sejatinya adalah sistem peringatan dini (*early warning system*) berbasis kearifan lokal yang membatasi hasrat eksploitatif manusia demi menjaga keseimbangan hidrologis dan ekologis wilayah tersebut.

Penelitian ini membangun landasan teoritis bahwa Pamali dapat direkonstruksi sebagai bentuk *Jarimah Ta'zir* berbasis kearifan lokal. Secara teoritis, integrasi antara sanksi sosial adat (*Pamali*) dan legitimasi hukum Islam (*Fiqh al-Bi'ah*) diduga mampu menciptakan sistem

kepatuhan ganda yang lebih efektif dan resilien dalam menekan laju deforestasi dibandingkan pendekatan regulasi negara yang bersifat sekuler-administratif.

3. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis *library research* (studi kepustakaan) yang menerapkan pendekatan socio-legal dan hermeneutika ekologis. Pendekatan socio-legal digunakan untuk melihat bagaimana hukum adat (Pamali) bekerja dalam realitas sosial masyarakat Sunda, sementara hermeneutika ekologis digunakan untuk menafsirkan teks-teks keagamaan dan simbol budaya. Pisau analisis utama penelitian ini adalah teori *Fiqh al-Bi'ah* yang dirumuskan oleh Yusuf Al-Qardhawi (2001) untuk membedah aspek hukum, serta filsafat *Sacred Science* dari Seyyed Hossein Nasr (1990) untuk membedah aspek metafisika alam. Penggunaan teori ganda ini dimaksudkan untuk menjembatani kesenjangan antara aspek legal-formalistik dan aspek spiritual-filosofis dalam konservasi hutan.

Sumber data primer dalam penelitian ini meliputi kitab *Ri'ayah al-Bi'ah fi Syari'ah al-Islam* karya Yusuf al-Qardhawi dan buku *Man and Nature* karya Seyyed Hossein Nasr, serta manuskrip budaya Sunda terkait tata ruang (Tri Tangtu). Sumber data sekunder diperoleh buku, jurnal, dan artikel yang membahas ekologi Sunda, hukum lingkungan, dan sumber yang relevan. Teknik analisis data dilakukan melalui tiga tahap: (1) kodifikasi tema-tema ekologis dalam adat dan fikih; (2) komparasi struktural (*Qiyas*) antara sanksi adat dan hukum Islam; dan (3) elaborasi teoretis untuk merumuskan konsep Eco-Sharia berbasis kearifan lokal. Validitas data diuji melalui triangulasi sumber antara data saintifik (ekologi kuantitatif) dan data doktrinal (teks agama).

4. HASIL DAN PEMBAHASAN

Transformasi Kosmologi Tri-Tangtu

Struktur masyarakat adat Sunda yang berbasis pada filosofi Tri-Tangtu (tiga ketentuan) memiliki koherensi substansial dengan konsep *Hima* dalam *Fiqh al-Bi'ah*. Hal ini terlihat dari pembagian zonasi hutan di Kampung Naga dan Kasepuhan yang memisahkan wilayah menjadi *Leuweung Larangan* (zona suci), *Leuweung Tutupan* (zona penyangga), dan *Leuweung Baladahan* (zona budidaya) (Machfiroh et al., 2024). Pembagian ini bukan sekadar tradisi spasial, melainkan manifestasi dari prinsip proteksi teologis yang dalam terminologi Qardhawi disebut sebagai upaya menjaga keberlangsungan ciptaan Allah dari *Fasad* (kerusakan). Sebagaimana Rasulullah Saw. menetapkan wilayah *Naqi'* sebagai *Hima* (kawasan lindung) untuk kemaslahatan umum (Al-Bukhari, 2002:835; Hakim et al., 2025). Masyarakat Sunda

menetapkan *Leuweung Larangan* sebagai area yang haram dijamah demi menjaga keseimbangan hidrologis dan ekosistem (Nafisah, 2019; Swaradesy, 2020). Dengan demikian, *Leuweung Larangan* bukan lagi dipahami sebagai wilayah angker yang dikuasai roh leluhur semata, melainkan dapat dibaca ulang (*re-reading*) sebagai *Hima*—sebuah institusi konservasi Islam yang operasionalisasinya berbasis pada kearifan lokal untuk tujuan *Hifz al-Bi'ah* (menjaga lingkungan).

Dalam aspek otoritas pengelolaan, peran Kuncen atau Puun dalam menjaga kesucian hutan merefleksikan konsep *Istikhlaf* (mandat kepemimpinan) dalam teologi Islam. Para pemangku adat ini tidak memposisikan diri sebagai pemilik mutlak alam (*Malik*), melainkan sebagai pengelola (*Khalifah*) yang memegang amanah untuk menjaga keseimbangan mikrokosmos dan makrokosmos, atau yang dalam istilah lokal Kasepuhan Sinar Resmi disebut sebagai Pancer Pangawinan (Suidat et al., 2021). Otoritas ini sejalan dengan prinsip interaksi manusia dengan alam, di mana manusia dilarang melakukan eksploitasi yang melampaui batas regenerasi alam (Musa, 2010). Praktik ritual seperti Sedekah Bumi atau penghormatan terhadap Nyi Pohaci (Dewi Padi), jika ditinjau dari kacamata *Fiqh al-Bi'ah*, bertransformasi makna menjadi wujud *Tasyakur bi al-Ni'mah* (bersyukur atas nikmat) . Serta pengakuan bahwa sumber daya alam adalah titipan Tuhan yang harus dikelola dengan prinsip *Mizan* (keseimbangan), bukan kapitalisasi yang eksploitatif (Alatas et al., 2023).

Konservasi ini dapat diuji secara saintifik melalui data stok karbon dan biodiversitas yang tinggi di kawasan hutan adat. Berbeda dengan hutan negara yang seringkali mengalami degradasi akibat pendekatan sekuler-administratif, hutan keramat (*Sacred Groves*) terbukti mampu menyimpan cadangan karbon (*Carbon Stock*) yang signifikan sebagai penyangga iklim global (Moradi & Shabani, 2023). Riset terbaru Mukti dan Karuniasa (2025) di Kasepuhan Karang membuktikan bahwa kepatuhan terhadap zonasi adat secara efektif mempertahankan tutupan lahan primer, senada dengan pengelolaan hutan Nagari di Sumatera Barat dan Hutan Kemasyarakatan di Sulawesi Selatan (Yatim et al., 2025). Fakta ini sejalan dengan konsep yang diusung Seyyed Hossein Nasr bahwa alam yang diperlakukan sebagai *Theophany* (penampakan Tuhan) akan terjaga kelestariannya karena manusia memiliki *reverence* (rasa takzim) (Nasr, 1990:9&103). Oleh karena itu, *Leuweung Larangan* adalah bukti faktual bahwa integrasi nilai spiritual ke dalam konservasi spasial menghasilkan dampak ekologis yang terukur dan *sustainable* dibandingkan model konservasi teknokratis.

Pamali sebagai *Jarimah Ta'zir*

Secara epistemologi hukum, larangan adat yang dikenal sebagai Pamali dalam masyarakat Sunda dapat direkonstruksi posisinya dari mitos menjadi instrumen hukum preventif Islam, yakni *Sadd al-Dzari'ah* (menutup jalan menuju kerusakan). Hal ini didasarkan pada kaidah *ushuliyah* yaitu *مَا أَدَّى إِلَى الْحَرَامِ فَهُوَ حَرَامٌ* (segala perbuatan yang berpotensi menghantarkan pada keharaman (*Fasad*) hukumnya adalah haram) (Al-'Ayyasy, t.t). Sebagai contoh, larangan memasuki *Leuweung Larangan* pada hari tertentu atau larangan menggunakan teknologi modern (seperti gergaji mesin) di kawasan adat bukanlah bentuk penolakan terhadap kemajuan, melainkan mekanisme preventif untuk mencegah eksploitasi berlebih yang merusak *Mizan* (keseimbangan alam) (Nur et al., 2022). Dalam tradisi Sasi di Maluku, kearifan lokal yang melarang pengambilan sumber daya pada masa tertentu adalah bentuk nyata dari etika lingkungan Islam yang operasional (Haq et al., 2025). Dengan demikian, Pamali berfungsi sebagai pagar syariat (*legal barrier*) yang melindungi hutan dari kerakusan manusia, mengubah status hukum penebangan pohon di zona lindung dari tindakan ekonomi menjadi pelanggaran syar'i.

Konsekuensi logis dari pelanggaran terhadap Pamali menempatkan pelaku dalam ranah *Jarimah* (tindak pidana) yang sanksinya masuk dalam kategori *Ta'zir*. Karena Al-Qur'an dan Sunnah tidak menetapkan hukuman spesifik (*Hadd*) bagi perusak hutan, maka penentuan sanksi diserahkan kepada kebijakan penguasa (*Ulil Amri*) atau kesepakatan adat (*Urf*) yang sejalan dengan *syara'* (Misran, 2021). Sanksi adat yang berlaku di Kasepuhan Ciptagelar atau Kampung Naga, seperti denda material, kewajiban menanam kembali pohon, atau sanksi sosial berupa pengucilan (dikucilkan), adalah bentuk *Ta'zir* yang sah karena bertujuan memberikan efek jera (*Zawajir*) dan pendidikan (*Jawabir*). Kelemahan hukum positif negara (seperti UU Minerba) seringkali terletak pada absennya sanksi moral, sedangkan *Jarimah Ta'zir* berbasis adat memiliki sanksi ganda, sanksi sosial di dunia dan ancaman dosa di akhirat karena melanggar amanah *Khalifah* (Faradila, 2020). Oleh karena itu, Pamali memberikan legitimasi teologis yang membuat hukum lingkungan lebih ditakuti dan dipatuhi daripada sekadar regulasi administratif negara.

Konsep Pamali sebagai *Jarimah Ta'zir* terbukti mampu mereduksi konflik agraria dan degradasi lahan yang sering terjadi di wilayah konservasi negara. Ketika hutan hanya dipandang sebagai aset negara, seringkali terjadi tumpang tindih kepentingan dan konflik tenurial, sebagaimana polemik di Taman Nasional Gunung Halimun Salak (Rochaedi et al., 2021). Namun, ketika hutan didudukkan sebagai tanah titipan yang dilindungi oleh hukum adat dan agama, tingkat kepatuhan masyarakat meningkat signifikan karena adanya internalisasi

nilai bahwa merusak alam adalah bentuk kedurhakaan spiritual. Senada pula di Sulawesi Selatan, tepatnya di Suku Bajo, di mana hukum adat yang bersinergi dengan prinsip *Fiqh al-Bi'ah* menciptakan sistem pengawasan partisipatif (*community-based monitoring*) yang lebih ketat daripada patroli polisi hutan (Chanifah et al., 2024). Temuan ini mengonfirmasi bahwa rekonstruksi Pamali menjadi hukum pidana Islam diskresioner (*Ta'zir*) adalah model penegakan hukum yang paling *compatible* untuk konteks masyarakat agraris religius di Jawa Barat.

Kedaulatan Pangan dan Ekonomi Sirkular

Konsep Ekoteologi Sunda melahirkan sistem ketahanan pangan mandiri yang dalam perspektif *Maqasid Syariah* merupakan manifestasi dari *Hifz al-Nasl* (menjaga keturunan) dan *Hifz al-Mal* (menjaga harta). Hal ini terlihat jelas pada praktik masyarakat Kampung Adat Cireundeu yang melakukan diversifikasi pangan dengan mengonsumsi singkong (Rasi) dan menolak ketergantungan pada beras sejak 1918 M (Rahmadewi et al., 2023). Pilihan ini bukan sekadar diet, melainkan strategi untuk memutus mata rantai ketergantungan pada pasar beras yang fluktuatif dan sistem pertanian padi yang boros air (Juliansyah et al., 2024; Primasongko & Raihandhany, 2022). Kemandirian seperti ini dikategorikan sebagai bentuk *Iqtishad* (penghematan) yang mencegah pemborosan (*Israf*) sumber daya alam. Dengan demikian, ketaatan pada adat untuk tidak menanam padi di lahan hutan lindung justru menciptakan kedaulatan pangan (*Food Sovereignty*). Sehingga kultur ini dapat melindungi komunitas dari krisis pangan global, memastikan kelangsungan hidup generasi mendatang tanpa harus merusak ekosistem hutan.

Lebih jauh, nilai konservasi dalam aktivitas ekonomi menciptakan model ekonomi sirkular yang produktif dan berkelanjutan. Larangan mengeksploitasi hutan secara ekstraktif mendorong masyarakat adat untuk melakukan inovasi pada produk turunan non-kayu, seperti inovasi pembuatan kwetiau dari tepung singkong di Cireundeu (Finaldin et al., 2022). Transformasi ini membuktikan bahwa konservasi hutan tidak menghambat pertumbuhan ekonomi, tetapi justru memicu kreativitas ekonomi kreatif berbasis lokal (*bio-based economy*). Hal ini sejalan dengan prinsip *Imarah al-Ardh* (memakmurkan bumi), di mana *Leuweung Larangan* berfungsi sebagai aset abadi yang memberikan jasa lingkungan (air, udara bersih, wisata religi), sementara zona penyangga dikelola untuk kesejahteraan ekonomi (Sholehuddin & Subari, 2022). Dalam konteks ini, Ekoteologi Sunda berhasil mendamaikan ketegangan klasik antara ekonomi dan ekologi, membuktikan bahwa kesejahteraan dapat dicapai tanpa harus mengorbankan kelestarian alam.

Model kehidupan masyarakat adat ini menawarkan kritik terhadap modernitas melalui konstruksi identitas yang resilien terhadap guncangan eksternal. Menurut masyarakat Cireundeu bahwa keteguhan memegang *Pikukuh* (aturan adat) menjadi modal sosial yang kuat dalam menghadapi arus urbanisasi dan kapitalisme industri di sekitarnya (Sukma & Yuliar, 2025). Prinsip hidup “*Teu Nyawah Asal Boga Pare, Teu Boga Pare Asal Boga Beas, Teu Boga Beas Asal Bisa Nyangu, Teu Nyangu Asal Dahar, Teu Dahar Asal Kuat*” (Tidak bersawah asal punya padi, tidak punya padi asal punya beras, tidak punya beras asal bisa makan nasi, tidak makan nasi asal makan, tidak makan asal kuat), menunjukkan fleksibilitas mentalitas (*resilience mindset*) yang tinggi (Maryani, 2022). Dalam perspektif *Fiqh al-Bi'ah*, mentalitas ini adalah bentuk *Qana'ah* (kepuasan batin) yang melawan sikap penyebab kerusakan bumi—yang menurut Qardhawi adalah *taghyir khalqillah, al-zulm, al-'ulw, ittiba' al-hawa, al-inhiraf, dan al-kufr ni'mah* (Al-Qardhawi, 2001:219). Oleh karena itu, Ekoteologi Sunda tidak hanya melestarikan pohon secara fisik, tetapi juga melestarikan manusia yang beradab, mandiri, dan bermartabat di tengah krisis ekologi global.

Temuan penelitian ini adalah terungkapnya fakta bahwa Pamali—yang selama ini dianggap sebagai mitos—ternyata ekuivalen dengan hukum pidana Islam (*Jarimah Ta'zir*). Serta terbukti lebih efektif dalam preservasi lingkungan dibandingkan regulasi negara. Berbeda dengan asumsi umum yang menempatkan hukum adat sebagai entitas statis dan kuno, data menunjukkan bahwa konsep *Leuweung Larangan* justru sangat adaptif. Juga mampu menghasilkan *outcome* ekologis terukur, yakni menyumbang stok karbon (*carbon stock*) yang tinggi di wilayah adat dibandingkan hutan negara (Mukti & Karuniasa, 2025). Hal ini mengindikasikan bahwa kepatuhan masyarakat Sunda tidak berbasis pada paksaan eksternal (*state-policing*), melainkan pada kesadaran teologis internal yang memandang alam sebagai *Theophany* (*tajalli* Tuhan). Temuan ini membantah pandangan sekuler yang menganggap agama dan adat tidak relevan dalam tata kelola sumber daya alam modern.

Konservasi berbasis Pamali ini terjadi karena adanya transformasi paradigma dari ketakutan mistis menuju ketaatan syar'i yang mengikat kesadaran batin masyarakat. Dalam analisis *Fiqh al-Bi'ah*, fenomena ini dijelaskan sebagai bekerjanya prinsip *Sadd al-Dzari'ah* (tindakan preventif) yang didukung oleh sanksi sosial yang nyata. Sebagaimana pandangan Qardhawi yang mendefinisikan perusakan lingkungan sebagai *Fasad* (Al-Qardhawi, 2001:220), masyarakat adat telah menerjemahkannya dalam bentuk larangan tabu yang konkret. Pernyataan ini dalam sudut pandangan Seyyed Hossein Nasr bahwa krisis lingkungan adalah akibat dari hilangnya visi sakral tentang alam (Nasr, 1990:13-14). Di Tatar Sunda, visi sakral itu masih hidup, hutan dijaga bukan karena takut pada Polisi Hutan yang jumlahnya

terbatas, tetapi karena keyakinan bahwa Kuncen dan Karuhun (sebagai representasi pengawasan Ilahi) mengawasi setiap detik, menciptakan sistem panopticon spiritual yang efektif mencegah *illegal logging*.

Hasil penelitian ini merupakan titik balik (*turning point*) yang menandai pergeseran dari pendekatan konservasi yang *anthropocentric* (berpusat pada keuntungan manusia) menuju *theocentric-ecocentric* (berpusat pada Tuhan dan keseimbangan ekosistem). Implikasinya adalah perlunya redefinisi konsep hukum lingkungan di Indonesia, yang selama ini terlalu positivistic dan mengabaikan hukum yang hidup di masyarakat (*living law*). Sehingga konservasi hutan di Jawa Barat tidak bisa lagi bergantung pada pendekatan teknokratis semata, melainkan harus kembali pada akar (*back to root*) integrasi nilai Islam dan Adat (Susanti, 2025). Jika model ini tidak diadopsi, dikhawatirkan resistensi masyarakat terhadap kebijakan negara (seperti kasus Taman Nasional Gunung Halimun Salak) akan terus berlanjut, yang pada akhirnya justru mempercepat degradasi lingkungan.

Secara kontekstual, bertahannya tradisi *Leuweung Larangan* dan kemandirian pangan di Cireunde di tengah gempuran modernitas dimaknai sebagai bentuk perlawanan budaya (*Cultural Resistance*) terhadap hegemoni kapitalisme. Dalam situasi krisis iklim global (*Anthropocene*), kearifan lokal Sunda menawarkan model resiliensi yang unik; meminjam istilah Gadamer (2004:306-307) terjadi *Fusion of Horizons*. Artinya, nilai-nilai luhur masa lalu (ketahanan pangan non-beras, larangan eksploitasi) didialogkan dengan kebutuhan masa kini untuk masa depan yang berkelanjutan. Dibandingkan dengan temuan yang melihat mobilitas masyarakat adat sebagai adaptasi sosial (Sukma & Yuliar, 2025), interpretasi studi ini lebih menekankan pada dimensi teologis-hukum, bahwa ketahanan tersebut bersumber dari keyakinan bahwa menjaga alam adalah mandat kekhalifahan yang tidak bisa ditawar.

Kebaruan utama penelitian ini terletak pada rekonstruksi Pamali sebagai *Jarimah Ta'zir*, sebuah riset yang belum dirumuskan secara eksplisit oleh peneliti sebelumnya. Jika Rahmat Effendi (2025) hanya memetakan nilai-nilai ekoteologi secara deskriptif-fenomenologis, dan Islamul Haq (2025) memfokuskan pada tradisi Sasi di Maluku, maka penelitian ini mengisi gap dengan merumuskan kerangka hukum pidana Islam spesifik untuk kasus Hutan Sunda. Studi ini juga melampaui analisis Hemi Faradila (2020) yang hanya mengkritik UU Minerba, dengan menawarkan solusi alternatif berupa integrasi hukum adat ke dalam sistem peradilan lingkungan. Dengan demikian, kontribusi riset ini menawarkan konsep *Eco-Sharia* Sunda yang mampu menjembatani *maqashid al-syari'ah* dengan konsep pamali sebagai mekanisme *jarimah ta'zir*. Sehingga penegakan hukum lingkungan dapat berlangsung lebih kontekstual, efektif, dan berkeadilan ekologis.

Penelitian ini merekomendasikan formalisasi hukum adat lingkungan ke dalam regulasi daerah (Perda) maupun nasional melalui skema *Green Constitution*. Pemerintah harus mengakui wilayah *Leuweung Larangan* sebagai zona *Hima* (kawasan lindung) yang memiliki otonomi pengelolaan penuh, bukan sekadar objek wisata atau zona penyangga taman nasional. Selain itu, kurikulum pendidikan Islam (Pesantren/Madrasah) di Jawa Barat perlu mengintegrasikan materi *Fiqh al-Bi'ah* berbasis kearifan lokal, agar generasi muda tidak mengalami alienasi budaya dan mampu menjadi agen konservasi yang militan secara religius. Langkah konkret ini diperlukan untuk memastikan bahwa Ekoteologi Sunda tidak berakhir sebagai catatan historis, melainkan menjadi sistem pertahanan peradaban yang hidup dan solutif.

5. KESIMPULAN DAN SARAN

Kesimpulan Studi ini menyimpulkan bahwa dikotomi antara hukum adat dan hukum Islam dalam konservasi hutan di Jawa Barat adalah sebuah kekeliruan. Keduanya justru membentuk elaborasi Ekoteologi Sunda yang kokoh secara filosofis, yuridis, dan aksiologis. *Pertama*, secara kosmologis, *Leuweung Larangan* merupakan manifestasi lokal dari konsep *Hima Syar'i* (kawasan lindung) yang selaras dengan pandangan Seyyed Hossein Nasr tentang alam sebagai teofani (tanda kebesaran Tuhan). *Kedua*, secara yuridis, narasi tabu (Pamali) berhasil direkonstruksi dari mitos kultural menjadi hukum preventif islam, *Sadd al-Dzari'ah* yang memiliki sanksi setara dengan *Jarimah Ta'zir* dalam *Fiqh al-Bi'ah*. Integrasi ini menciptakan dualisme sanksi: adat dan dosa ekologis, yang terbukti secara empiris lebih efektif dalam menjaga stok karbon dan biodiversitas dibandingkan pendekatan negara yang seringkali memicu konflik agraria.

Meskipun menawarkan kerangka konseptual yang baru, penelitian ini memiliki keterbatasan metodologis yang perlu diakui. Penelitian ini sangat bergantung pada data sekunder dan interpretasi teks, sehingga belum menangkap dinamika negosiasi politik praktis yang terjadi secara *real-time* antara pemangku adat dan aparat negara di lapangan saat ini. Selain itu, fokus studi yang terbatas pada komunitas adat yang masih kuat (seperti Kampung Naga, Ciptagelar, dan Cireundeu) mungkin tidak sepenuhnya merepresentasikan realitas masyarakat Sunda urban yang telah mengalami desakralisasi nilai lingkungan secara masif.

DAFTAR REFERENSI

- Al-'Ayyasy, S. bin H. (n.d.). Syarḥ manzūmah al-qawā'id al-fiqhiyyah li Sa'di. Syabakah Al-'Ilmi Al-Syar'i.
- Alatas, A., Arnanda, R., Prilijayanti, D., & Maulida, D. A. (2023). Green economy dalam perspektif fiqh al-bi'ah dan maqāsid syarī'ah (ḥifẓ al-nasl & ḥifẓ al-māl). *Qusqazah*, 2(1), 15–26.
- Al-Bukhari, M. bin I. (2002). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Dār Ibn Kathīr.
- Al-Qardhawi, Y. (2001). Ri'āyah al-bi'ah fī sharī'ah al-Islām. Dār Al-Shurūq.
- Chanifah, N., Luth, T., Rohmah, S., Kholish, M. A., & Muchlis, Z. (2024). Ecological wisdom of the Bajo tribe in the perspective of fiqh al-bi'ah and green constitution. *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, 19(2), 470–495. <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v19i2.13894>
- Effendi, M. R. (2025). Eco-theology: Model konservasi hutan berbasis nilai-nilai agama (Islam) pada masyarakat adat Kampung Dukuh. *At-Tafkir: Scientific Journal of Contemporary Islamic Studies*, 1(1), 47–58.
- Faradi, A. A. (2019). Teori-teori kebenaran dalam filsafat (urgensi dan signifikansinya dalam upaya pemberantasan hoaks). *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 7(1), Article 1. <https://doi.org/10.21274/kontem.2019.7.1.97-114>
- Faradila, H. (2020). Izin usaha pertambangan mineral dan batubara dalam kaitan dengan pengelolaan dan perlindungan lingkungan hidup (fiqh al-bi'ah). *Jurnal Mudarrisuna: Media Kajian Pendidikan Agama Islam*, 10(3), 519–525. <https://doi.org/10.22373/jm.v10i3.7888>
- Finaldin, T., Ramdhan, B., Lestari, M., Viara, Y., Afriandika, M., Anggraini, P., Nahima, J., Abbas, S. A. I., Firdaus, Z. N. I., Melinda, M., & Daiyaturrofiah, H. (2022). Inovasi pembuatan kwetiau instan dari tepung singkong Kampung Cireunde Leuwigajah. *Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat Babakti*, 2(2). <https://doi.org/10.53675/babakti.v2i2.938>
- Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (2nd rev. ed.; J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum.
- Hakim, S., Jamil, A., Abas, M. A., & Hafizi, M. R. (2025). Integrating Islamic environmental ethics into legal frameworks: The role of hima, primum remedium, and strict liability in protecting mining-affected communities. *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, 21(1).
- Haq, I., L, S., & Amiruddin, M. M. (2025). Eco-theological insights on the sasi tradition: Analyzing environmental ethics and sanctions through fiqh al-bi'ah and Islamic criminal law. *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 10(1), 58–80. <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i1.9412>
- Juliansyah, B., Nurhelmi, A., Alfadhila, S. A., Dikarsa, A. A., Aceng, A., & Supriadi, S. (2024). Pelestarian kebudayaan berbasis kearifan lokal di era globalisasi: Studi kasus Kampung Adat Cirende. *Citizen: Jurnal Ilmiah Multidisiplin Indonesia*, 4(4), 235–241.

- Machfiroh, R., Rohayani, I., & Hidayat, D. (2024). Strategies for revitalizing Tri Tangtu local wisdom among college students. *Al-Ishlah: Jurnal Pendidikan*, 16(1), 605–615. <https://doi.org/10.35445/alishlah.v16i1.4940>
- Marina, I., & Dharmawan, A. H. (2011). Analisis konflik sumber daya hutan di kawasan konservasi. *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan*, 5(1). <https://doi.org/10.22500/sodality.v5i1.5830>
- Maryani, E. (2022). Food security for drought disaster adaptation in Cireundeu traditional village. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, 986(1), 012058. <https://doi.org/10.1088/1755-1315/986/1/012058>
- Misran, M. (2021). Criteria of offenses as part of ta'zir penalty. *Legitimasi: Jurnal Hukum Pidana dan Politik Hukum*, 10(1), 25–40. <https://doi.org/10.22373/legitimasi.v10i1.10515>
- Moradi, A., & Shabanian, N. (2023). Sacred groves: A model of Zagros forests for carbon sequestration and climate change mitigation. *Environmental Conservation*, 50(3), 163–168. <https://doi.org/10.1017/S0376892923000127>
- Mukti, A., & Karuniasa, M. (2025). Potential carbon stocks in the Kasepuhan Karang customary area. *Jurnal Penelitian Pendidikan IPA*, 11(6), 176–183. <https://doi.org/10.29303/jppipa.v11i6.11172>
- Musa, Z. M. (2010). Fiqh al-bi'ah: Prinsip interaksi manusia dengan alam persekitaran. *Jurnal Syariah*, 18(1), 1–24.
- Nafisah, M. (2019). Tafsir ekologi: Menimbang hifz al-bi'ah sebagai usul al-shari'ah dalam Al-Qur'an. *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 2(1). <https://ejurnal.iq.ac.id/index.php/alfanar>
- Nasr, S. H. (1990). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. Unwin Hyman.
- Nur, M., & Zaini, M. (2022). Pemanfaatan nilai-nilai kearifan lokal dalam pencegahan illegal logging di Lembah Gureute Kabupaten Aceh Jaya.
- Primasongko, A., & Raihandhany, R. (2022). Ethnoagriculture of Cirendeudeu traditional village, Cimahi, West Java: Local knowledge implementation on agricultural practices. *Genbinesia Journal of Biology*, 2(1). <https://doi.org/10.55655/genbinesia.v2i1.24>
- Rahmadewi, A., Hidayati, D. A., Setyorini, M. S. D., Zulkarnain, I., Annisa, A., & Febrita, D. I. (2023). Peran gender dalam keluarga pada produksi pangan rasi di masyarakat Kampung Adat Cireundeudeu. *Jurnal Sociologie*, 2(1), 41–50.
- Rochaedi, D. E., Priatna, D., & Rahayu, S. Y. S. (2021). Ecosystem restoration conservation partnership as a conflict solution in the Gunung Halimun Salak National Park. *Jurnal Penelitian Sosial dan Ekonomi Kehutanan*, 18(3), 171–184. <https://doi.org/10.20886/jpsek.2021.18.3.171-184>
- Sholehuddin, M. Y., & Subari, S. (2022). Modal sosial pada organisasi kelompok pelindung hutan dan pelestari mata air dalam menjaga keberlangsungan lingkungan. *Agriscience*, 3(2), 419–442. <https://doi.org/10.21107/agriscience.v3i2.15568>

- Suidat, S., Winarsih, D., & Said, A. R. (2021). Sistem religi dan kepercayaan masyarakat Kasepuhan Sinar Resmi Cisolok Sukabumi. *Jurnal Citizenship Virtues*, 1(2), 113–123. <https://doi.org/10.37640/jcv.v1i2.1008>
- Sukma, F. N. M., & Yuliar, S. (2025). Mobility, local identity, and sustainability of the Cirendeun indigenous community in West Java. *Kritis*, 40–57.
- Sulistyo, A. (2020). The Sundanese eco-religion Kampong of Kasepuhan Ciptagelar indigenous local community: Case study Kampong Cengkuk, Sukabumi Regency. *Kalpataru*, 29(1), 39–50. <https://doi.org/10.24832/kpt.v29i1.618>
- Susanti, A. (2025). Konservasi air terpadu: Kerangka holistik berbasis ekoteologi Islam, kearifan lokal, dan sains untuk keberlanjutan lingkungan. *Cendekia: Jurnal Ilmu Pengetahuan*, 5(3), 1326–1335. <https://doi.org/10.51878/cendekia.v5i3.6616>
- Swaradesy, R. G. (2020). Konsep kebersihan masyarakat Kampung Naga dalam perspektif eco-philosophy. *Waskita: Jurnal Pendidikan Nilai dan Pembangunan Karakter*, 4(1), 27–39. <https://doi.org/10.21776/ub.waskita.2020.004.01.3>
- Yatim, H., Pakanyamong, A. A. K., & Zaman, N. (2025). Managing community forest resources: Dynamics of property rights and institutional effectiveness in Nambo District. *Jurnal Ilmu Kehutanan*, 19(1), 36–48. <https://doi.org/10.22146/jik.v19i1.13272>
- Ziblila, M. H., Kaba, J. S., Yamoah, F. A., Acquaye, A. A., & Hashmiu, I. (2026). Sacred groves for enhanced climate mitigation: Towards a framework for managing unintended externalities of environmental systems. *Environmental Development*, 57, 101351. <https://doi.org/10.1016/j.envdev.2025.101351>