

Benny Karya Limantara
Yanuaris Yanu Dharmawan



Bahasa, Hukum, dan Lingkungan

Integrasi Pidana Lingkungan Hidup
dalam Perspektif Pendidikan dan Linguistik Terapan



Editor :
Rifandy Ritonga

Bahasa, Hukum, dan Lingkungan

Integrasi Pidana Lingkungan Hidup
dalam Perspektif Pendidikan dan Linguistik Terapan

Berangkat dari kegelisahan atas krisis ekologi dan tumpulnya penegakan hukum, **Bahasa, Hukum, dan Lingkungan** merangkai tiga lensa—filsafat hukum, ekopedagogi, dan linguistik terapan—untuk merumuskan ulang pidana lingkungan di Indonesia. Buku ini menunjukkan bagaimana “bahasa hukum” membingkai realitas ekologis, bagaimana pendidikan dapat menumbuhkan kesadaran kritis, dan bagaimana fondasi filosofis (dari Aristoteles–Aquinas hingga Jonas, Naess, Habermas, serta khazanah Timur) menegakkan etika tanggung jawab lintas generasi. Hasilnya adalah peta jalan interdisipliner: dari analisis wacana regulasi dan studi kasus (hutan, sungai, dan bencana industri), ke praktik kelas melalui simulasi-role play, hingga pengakuan kearifan lokal dan hukum adat sebagai poros pemulihan relasi manusia–alam.

Ditulis untuk mahasiswa dan dosen hukum, peneliti, praktisi, pembuat kebijakan, serta siapa pun yang peduli pada keadilan ekologis, buku ini menawarkan perangkat konseptual sekaligus strategi praktis: menata ulang norma, memperkuat partisipasi komunitas terdampak, dan menggeser paradigma dari “penguasaan” menuju “perawatan”. Ini bukan sekadar seruan untuk menghukum pelaku, melainkan undangan untuk membangun sistem hukum yang reflektif, manusiawi, dan berpihak pada keberlanjutan kehidupan.



✉ ganeshakreasisemesta@gmail.com

🌐 www.ganeshakreasisemesta.com

☎ 0852 8000 2192

🌟 Anggota IKAPI No. 281/JTE/2024

ISBN 978-634-7494-33-7



9

786347

494337

**BAHASA, HUKUM, DAN LINGKUNGAN:
INTEGRASI PIDANA LINGKUNGAN
HIDUP DALAM PERSPEKTIF PENDIDIKAN
DAN LINGUISTIK TERAPAN**

**Benny Karya Limantara
Yanuarius Yanu Dharmawan**



PENERBIT PT. GANESHA KREASI SEMESTA

**BAHASA, HUKUM, DAN LINGKUNGAN:
INTEGRASI PIDANA LINGKUNGAN HIDUP DALAM
PERSPEKTIF PENDIDIKAN DAN LINGUISTIK TERAPAN**

Penulis : Benny Karya Limantara
Yanuarius Yanu Dharmawan

Editor : Rifandy Ritonga

Desain Sampul : Firman Isma'il

Tata Letak : Via Maria Ulfah

ISBN : 978-634-7494-33-7

Diterbitkan oleh : **GANESHA KREASI SEMESTA,
NOVEMBER 2025
ANGGOTA IKAPI JAWA TENGAH
NO.281/JTE/2024**

Redaksi:

Jalan Panongan, Desa Kutasari Kecamatan Baturraden
Kabupaten Banyumas Telp. 0852-8000-2192
Surel : ganeshakreasisemesta@gmail.com
Cetakan Pertama : 2025

All right reserved

Hak Cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh
isi buku ini dalam bentuk apapun dan dengan cara apapun,
termasuk memfotokopi, merekam, atau dengan teknik perekaman
lainnya tanpa seizin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Di tengah krisis ekologis global yang semakin mengancam keberlangsungan hidup manusia dan alam, refleksi terhadap peran hukum tidak dapat ditunda. Buku ini lahir dari kegelisahan atas lemahnya daya tanggap sistem hukum, khususnya hukum pidana lingkungan, dalam menghadapi kerusakan ekologis yang sistemik dan meluas. Namun, alih-alih hanya mengusulkan pembaruan normatif, buku ini memilih jalan yang lebih reflektif dan transformatif: menyatukan hukum, pendidikan, dan bahasa dalam satu kerangka interdisipliner.

Penulisan buku ini didorong oleh keyakinan bahwa kejahatan terhadap lingkungan tidak hanya mencerminkan pelanggaran terhadap norma legal, tetapi juga merupakan gejala dari krisis epistemologis, krisis etika, dan krisis pedagogis. Oleh karena itu, untuk mengembangkan hukum pidana lingkungan yang adil dan berdaya, kita memerlukan fondasi filosofis yang kuat, pendekatan pendidikan yang membebaskan, dan analisis bahasa hukum yang kritis.

Saya mengucapkan terima kasih kepada seluruh pemikir yang gagasannya telah membentuk landasan buku ini: dari Aristoteles hingga Hans Jonas, dari Paulo Freire hingga Jürgen Habermas, dari Laozi hingga Tagore. Mereka memperlihatkan bahwa relasi antara manusia dan alam bukan sekadar isu teknis, melainkan sebuah proyek etis dan spiritual yang memerlukan keberanian untuk melampaui disiplin dan doktrin.

Buku ini ditujukan untuk mahasiswa hukum, akademisi, praktisi, dan siapa pun yang peduli pada keadilan ekologis. Semoga ia dapat menjadi jembatan menuju sistem hukum yang tidak hanya rasional, tetapi juga reflektif, tidak hanya normatif tetapi juga manusiawi dan ekologis.

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI	iv
BAB 1 PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang: Krisis Lingkungan dan Lemahnya Instrumen Hukum	1
B. Permasalahan: Rendahnya Efektivitas Pidana Lingkungan.....	4
C. Tujuan dan Kontribusi Buku	6
D. Metode dan Pendekatan	9
BAB 2 FILSAFAT HUKUM DAN LINGKUNGAN	10
A. Pendahuluan.....	10
B. Pemikiran Klasik: Aristoteles dan Thomas Aquinas....	12
C. Pemikiran Modern: Jonas, Naess, dan Habermas	14
D. Kontribusi Filsafat Timur: Harmonisasi dan Etika Relasional	16
E. Konsep Keadilan Ekologis dan Tanggung Jawab Moral.....	19
F. Relevansi Filsafat dengan Pidana Lingkungan Saat Ini	21
BAB 3 PIDANA LINGKUNGAN HIDUP	25
A. Definisi dan Karakteristik Kejahatan Lingkungan	25
B. Kasus-Kasus Nyata sebagai Ilustrasi.....	27
C. Instrumen Hukum Nasional dan Internasional.....	27
D. Kasus-Kasus Nyata sebagai Ilustrasi.....	30
E. Tantangan Penegakan Hukum Pidana Lingkungan....	34
F. Analisis Perbandingan Kasus: Indonesia dan Internasional	36
BAB 4 PENDIDIKAN UNTUK KEADILAN EKOLOGIS	40
A. Pendahuluan.....	40
B. Pendidikan Hukum Berbasis Lingkungan	42
C. Konsep Ekopedagogi: Paulo Freire dalam Konteks Ekologi.....	45
D. Pendidikan Transformatif dan Kesadaran Kritis.....	47
E. Integrasi Pendidikan dalam Pencegahan Kejahatan Lingkungan.....	50

BAB 5 LINGUISTIK TERAPAN DALAM PIDANA	
LINGKUNGAN.....	54
A. Pendahuluan	54
B. Peran Bahasa dalam Pembentukan Regulasi Hukum	55
C. Analisis Wacana Hukum: Membingkai “Lingkungan” dan “Kejahatan”	58
D. Kajian Pragmatik: Interpretasi Teks Hukum Lingkungan	60
E. Studi Kasus: Analisis Bahasa dalam Dokumen Hukum dan Media	63
BAB 6 INTERKONEKSI: HUKUM, PENDIDIKAN, DAN BAHASA	66
A. Pendahuluan	66
B. Bahasa Hukum dalam Pendidikan: Antara Kekuasaan dan Refleksi.....	68
C. Representasi Kejahatan Lingkungan dalam Materi Ajar dan Diskursus Publik	70
D. Simulasi dan Role Play: Praktik Linguistik dalam Pengajaran Hukum Lingkungan	72
BAB 7 HUKUM ADAT DAN KEARIFAN LOKAL DALAM PENJAGAAN LINGKUNGAN	76
A. Pendahuluan: Menggali Akar Hukum yang Hidup	76
B. Kasus Lampung: Hutan Adat, Hulu Tulung, dan Etika Marga	79
C. Perspektif Komparatif: Kearifan Lokal di Nusantara...	81
D. Kearifan Lokal dan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (SDGs).....	85
E. Hukum Adat sebagai Alternatif Konstitusional	88
F. Arah Strategis: Integrasi dalam Kebijakan dan Pendidikan.....	91
G. Hukum yang Menyatu dengan Bumi.....	95
BAB 8 MENUJU HUKUM YANG MENYATU DENGAN BAHASA, BUMI, DAN KOMUNITAS.....	98
A. Mengatasi Keterpecahan: Bahasa, Hukum, dan Ekologi sebagai Jaringan yang Hidup	98

B. Kearifan Lokal sebagai Kunci Transformasi Sistemik	100
C. Pendidikan sebagai Ruang Perubahan Imajinatif dan Institusional.....	103
D. Dari Paradigma Penguasaan ke Paradigma Perawatan.....	107
E. Menulis Ulang Hukum sebagai Puisi untuk Bumi.....	110
BAB 9 JALAN BERSAMA UNTUK HUKUM EKOLOGIS INDONESIA.....	114
A. Mengubah Arah, Bukan Sekadar Aturan	114
B. Rekomendasi Strategis	116
C. Menuju Simfoni Hukum yang Baru	121
DAFTAR PUSTAKA	124
LAMPIRAN	132
TENTANG PENULIS.....	139

BAB

1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang: Krisis Lingkungan dan Lemahnya Instrumen Hukum

Krisis lingkungan global yang terjadi dewasa ini bukan sekadar masalah degradasi ekologis dalam bentuk pencemaran udara, deforestasi, atau kepunahan spesies, melainkan juga menandai kegagalan multidimensi dalam sistem sosial, ekonomi, dan hukum yang menopang struktur kehidupan modern. Perubahan iklim, pemanasan global, krisis air bersih, hingga bencana ekologis akibat eksploitasi sumber daya alam secara masif tidak dapat dipahami hanya sebagai insiden ekologis, tetapi sebagai gejala dari sebuah kegagalan sistemik yang lebih dalam. Dalam kerangka ini, lingkungan harus dipahami bukan sebagai objek kebijakan teknis semata, tetapi sebagai medan politis dan etis yang merefleksikan cara manusia berelasi dengan dunia dan sesamanya.

Klein (2014) menyatakan bahwa problematika lingkungan modern tidak mungkin dipisahkan dari kritik terhadap sistem kapitalisme global yang mendorong pertumbuhan tanpa batas. Model pembangunan yang menempatkan alam semata sebagai sumber daya ekonomi telah menciptakan relasi eksploitatif yang merusak daya dukung ekologis. Dalam pandangan Klein, krisis iklim adalah akibat langsung dari logika neoliberal yang mengedepankan deregulasi, privatisasi, dan komodifikasi lingkungan sebagai bagian dari pasar bebas. Oleh karena itu, menurutnya, solusi ekologis yang sejati memerlukan

transformasi struktural yang melibatkan sistem hukum, ekonomi, dan sosial secara menyeluruh.

Di dalam kerangka sejarah hukum lingkungan modern, Publikasi Carson (2002) menjadi tonggak penting yang mengungkapkan betapa lemahnya pengawasan hukum dalam menghadapi kemajuan teknologi yang berisiko terhadap alam. Carson membongkar penggunaan pestisida sintetis seperti DDT yang menyebar luas tanpa pengujian etis dan ekologis yang memadai, serta mengkritik diamnya institusi hukum dalam menghadapi tekanan industri. Melalui pendekatan ilmiah dan naratif yang kuat, Carson membangun argumen bahwa hukum lingkungan tidak cukup tanggap terhadap perubahan zaman dan terlalu tunduk pada kepentingan ekonomi industri. Kritik ini tetap relevan hingga kini, terutama ketika hukum masih gagal merespons agresivitas teknologi dan ekspansi industri ekstraktif secara kritis dan proaktif.

Kegagalan hukum dalam melindungi lingkungan semakin tampak nyata di negara-negara berkembang, di mana konflik antara kepentingan ekonomi global dan hak-hak ekologis komunitas lokal menjadi sangat mencolok. Shiva (2005) menyoroti bagaimana masyarakat adat dan petani di India mengalami ketidakadilan ekologis akibat kebijakan yang berpihak pada investasi korporasi multinasional. Ia menegaskan bahwa sistem hukum modern sering kali mencerminkan warisan kolonial yang menempatkan alam sebagai wilayah ekspropriasi, bukan sebagai entitas hidup yang memiliki hak. Shiva memperkenalkan konsep "demokrasi bumi", yakni tatanan sosial-politik yang berpijak pada keberlanjutan ekologis, kedaulatan komunitas lokal, dan pengakuan terhadap hak-hak alam sebagai bagian dari sistem keadilan.

Fenomena ini menunjukkan bahwa sistem hukum yang ada belum mampu menjadi perangkat normatif yang efektif untuk menjamin keadilan ekologis. Dalam praktiknya, hukum sering kali berada dalam posisi subordinat terhadap logika pasar dan kekuasaan politik. Hal ini memperkuat pandangan Foucault (1977) bahwa hukum tidak bekerja dalam ruang netral,

melainkan sebagai bagian dari jaringan kekuasaan yang membentuk, mengawasi, dan mendisiplinkan perilaku melalui mekanisme wacana dan institusi. Dalam konteks hukum lingkungan, bahasa hukum dan kebijakan publik kerap menyamarkan kerusakan ekologis sebagai "resiko kalkulatif" atau "dampak pembangunan", bukan sebagai pelanggaran etik dan sosial yang sistemik.

Kritik terhadap hukum lingkungan sebagai sistem legal-formal yang gagal juga disuarakan oleh Jonas (1984), yang mengusulkan etika baru berbasis tanggung jawab terhadap generasi mendatang. Menurut Jonas, tindakan manusia modern telah mencapai kapasitas untuk mengubah planet secara radikal, tetapi belum disertai dengan tanggung jawab moral yang memadai. Dalam konteks ini, hukum yang tidak mempertimbangkan dimensi temporal dan ekologis dari tindakan manusia, yakni dampaknya terhadap masa depan kehidupan, adalah hukum yang timpang secara etis.

Bahkan Aristoteles, dalam *Politika*, telah mengingatkan bahwa negara yang baik adalah negara yang hidup dalam harmoni dengan tatanan alam (*physis*), bukan melawannya. Bagi Aristoteles, fungsi hukum bukan hanya untuk memelihara ketertiban sosial, tetapi untuk membimbing manusia kepada kehidupan baik (*eudaimonia*) yang mencakup hubungan selaras dengan lingkungan tempat manusia berada (Aristotle, 2009). Thomas Aquinas kemudian menyempurnakan pandangan ini dengan menekankan bahwa hukum manusia yang tidak selaras dengan hukum alam kehilangan legitimasi moralnya (Aquinas, 1993). Maka dari itu, hukum yang memperbolehkan perusakan ekologis atas nama pembangunan adalah hukum yang secara filosofis cacat dan perlu direkonstruksi secara etik.

Dalam tataran pendidikan hukum, realitas ini belum sepenuhnya tercermin dalam struktur kurikulum dan metode pengajaran yang digunakan. Pendidikan hukum masih cenderung menekankan aspek dogmatik dan formalistik, dengan sedikit perhatian pada realitas ekologis dan implikasi sosial dari regulasi yang dipelajari. Nussbaum (2011)

menyatakan bahwa sistem hukum dan pendidikan harus diarahkan untuk memperluas kemampuan manusia dan komunitas untuk hidup bermartabat. Kehidupan yang bermartabat mencakup kemampuan untuk menikmati lingkungan hidup yang sehat dan berkelanjutan. Maka, sistem hukum yang abai terhadap kehancuran ekologis sejatinya adalah sistem yang gagal melindungi martabat manusia itu sendiri.

Latar belakang ini menegaskan bahwa krisis lingkungan tidak bisa diselesaikan hanya dengan penyempurnaan teknis terhadap norma hukum. Diperlukan pendekatan reflektif dan interdisipliner yang melibatkan filsafat, etika, linguistik, dan pendidikan hukum dalam rangka membentuk sistem hukum yang tidak hanya sah secara legal, tetapi juga sah secara ekologis dan moral.

B. Permasalahan: Rendahnya Efektivitas Pidana Lingkungan

Instrumen pidana dalam hukum lingkungan hidup selama ini dikonstruksikan sebagai sarana *ultimum remedium*, yaitu sebagai jalan terakhir ketika pendekatan administratif dan perdata dianggap tidak lagi efektif. Namun, dalam kenyataannya, pendekatan pidana justru gagal menampilkan daya cegah dan daya tangkal (*deterrent effect*) yang diharapkan. Banyak pelanggaran lingkungan yang berakhir tanpa sanksi pidana, atau jika pun ada, hukumannya bersifat simbolik dan tidak sebanding dengan skala kerusakan ekologis yang ditimbulkan.

Penelitian empiris di Indonesia menunjukkan bahwa penerapan pidana lingkungan masih dihadapkan pada berbagai hambatan, mulai dari lemahnya pembuktian unsur kesengajaan, kurangnya kapasitas penyidik dan jaksa dalam memahami konteks ekologis, hingga dominasi pendekatan legal-formal yang mengabaikan dimensi moral dan keadilan ekologis. Sebagaimana dicatat oleh Creswell (2024), pendekatan kualitatif penting untuk memahami makna-makna tersembunyi di balik

kegagalan penegakan hukum, yang tidak bisa dijelaskan hanya dengan statistik atau logika hukum konvensional.

Dalam konteks ini, Flyvbjerg (2001) menegaskan pentingnya pendekatan *phronetic* dalam ilmu sosial, yakni pendekatan yang berbasis nilai, kebijaksanaan praktis, dan refleksi etis terhadap konteks lokal. Permasalahan hukum pidana lingkungan bukan sekadar tentang penerapan pasal-pasal dalam undang-undang, tetapi menyangkut struktur kekuasaan, bahasa hukum, serta legitimasi sosial dari proses penegakan hukum itu sendiri.

Di banyak negara berkembang, termasuk Indonesia, ketimpangan antara norma hukum dan realitas sosial-ekologis sangat kentara. Kasus kebakaran hutan, pencemaran sungai, dan deforestasi sering kali tidak ditindak secara hukum meskipun dampaknya luas dan sistemik. Hal ini menunjukkan bahwa hukum tidak bekerja dalam ruang hampa; ia adalah produk dari relasi sosial dan politik yang tidak netral. Michel Foucault (1977) menunjukkan bahwa hukum modern tidak hanya menghukum, tetapi juga membentuk cara berpikir dan bertindak melalui wacana. Dalam hal ini, bahasa hukum yang digunakan dalam regulasi dan putusan justru sering kali membingkai kejahatan lingkungan sebagai “insiden administratif” atau “kelalaian teknis,” bukan sebagai pelanggaran serius terhadap keadilan ekologis.

Sebagaimana dicatat oleh Nussbaum (2011), kegagalan sistem hukum untuk memberikan perlindungan ekologis yang layak dapat dilihat sebagai kegagalan negara dalam menjamin kemampuan dasar manusia (*capabilities*) untuk hidup secara bermartabat. Jika masyarakat kehilangan akses terhadap udara bersih, air sehat, dan tanah yang subur akibat impunitas pelaku kejahatan lingkungan, maka yang rusak bukan hanya lingkungan, melainkan juga hak asasi manusia yang paling fundamental.

Permasalahan ini mengindikasikan adanya disjungsi epistemologis dan normatif antara sistem hukum dengan realitas ekologis yang kompleks dan saling terkait. Hukum tidak

cukup jika hanya dilihat sebagai sistem aturan yang bersifat teknis dan prosedural. Ia juga harus dipahami sebagai konstruksi sosial dan diskursif, sebagaimana diuraikan oleh Fairclough (2001) dan van Dijk (2008), yang membentuk dan dibentuk oleh bahasa, nilai, dan kekuasaan.

Oleh karena itu, pendekatan tradisional terhadap hukum pidana lingkungan yang menekankan kepastian hukum (*certainty*) dan legalitas formal perlu ditinjau ulang secara radikal. Diperlukan integrasi pendekatan filosofis (untuk menimbang dimensi etis dan tanggung jawab moral), linguistik (untuk mengkritisi wacana hukum dan framing dalam teks regulatif), dan pendidikan (untuk membangun kesadaran ekologis dan budaya hukum yang lebih transformatif). Hanya dengan pendekatan interdisipliner dan reflektif semacam ini, hukum pidana lingkungan dapat menjadi alat yang benar-benar berpihak pada keberlanjutan dan keadilan ekologis.

C. Tujuan dan Kontribusi Buku

Buku ini bertujuan untuk mereformulasi pendekatan terhadap hukum pidana lingkungan hidup dengan mengintegrasikan perspektif filsafat hukum, linguistik terapan, dan teori pendidikan kritis berbasis keadilan ekologis. Pendekatan yang ditawarkan tidak berhenti pada analisis normatif formal, tetapi berupaya membongkar konstruksi ideologis, wacana kekuasaan, serta struktur pendidikan hukum yang membentuk pemahaman tentang lingkungan sebagai objek hukum. Dengan kata lain, buku ini bertolak dari keyakinan bahwa kejahatan terhadap lingkungan bukan hanya pelanggaran hukum positif, melainkan juga kegagalan etis, epistemologis, dan pedagogis dalam memahami relasi manusia dan alam secara utuh.

Dari sisi filsafat hukum, buku ini mengadopsi kerangka berpikir Aristoteles, yang dalam *Politika* dan *Etika Nikomakea* menekankan pentingnya *telos* atau tujuan kodrati dari setiap makhluk dan institusi sosial. Bagi Aristoteles, hukum yang baik harus selaras dengan tatanan alam (*physis*) dan berfungsi untuk

membentuk keutamaan (*arete*) dalam diri warganya (Aristotle, 2009). Dalam konteks ini, hukum pidana lingkungan yang tidak mempertimbangkan integritas ekologis telah gagal dalam tugas utamanya: memelihara keharmonisan antara manusia dan dunia alamiah.

Pemikiran Thomas Aquinas memperluas ide ini dalam kerangka hukum alam. Dalam *Summa Theologica*, Aquinas menjelaskan bahwa hukum manusia harus menjadi partisipasi rasional terhadap hukum ilahi dan hukum alam, dan bahwa ketidakadilan terhadap alam berarti melawan tatanan moral semesta (Aquinas, 1993). Hal ini menjadi sangat relevan dalam konteks hukum lingkungan kontemporer, di mana kerusakan ekologis mencerminkan ketidakseimbangan moral antara manusia dan ciptaan lainnya.

Dari perspektif Timur, pemikiran Laozi dalam *Dao De Jing* mengajarkan bahwa manusia harus hidup dalam keharmonisan dengan *Dao* (jalan alam). Prinsip *wu wei*, bertindak tanpa melawan kodrat, menjadi dasar etika ekologis yang tidak menempatkan alam sebagai objek dominasi, tetapi sebagai mitra spiritual dalam kehidupan (Lao-tzu, 1963). Filsafat Timur menambahkan kedalaman pada pemikiran ekologis dengan menolak dikotomi antara subjek dan objek, serta mengusulkan etika relasional yang mencerminkan rasa hormat dan saling ketergantungan.

Sementara itu, dari perspektif kontemporer, buku ini mengambil inspirasi dari gagasan Jonas (1984), yang menekankan pentingnya etika tanggung jawab dalam menghadapi kemajuan teknologi dan dampaknya terhadap masa depan ekologis. Jonas menolak etika modern yang hanya berorientasi pada hubungan antar individu, dan justru memperkenalkan prinsip tanggung jawab antargenerasi: "Bertindaklah sedemikian rupa sehingga akibat dari tindakanmu sesuai dengan kelangsungan kehidupan di Bumi" (Jonas, 1984).

Arne Naess, melalui pendekatan *deep ecology*, menantang antroposentrisme hukum modern. Dalam *Ecology, Community and Lifestyle*, ia mengajukan bahwa seluruh bentuk kehidupan memiliki nilai intrinsik dan bahwa hukum harus mencerminkan perspektif ekosentris, bukan hanya antroposentris (Naess & Naess, 1990). Dengan demikian, pembaruan hukum pidana lingkungan harus dimulai dari pembaruan konseptual atas subjek hukum itu sendiri, tidak hanya manusia, tetapi juga komunitas ekologis.

Kontribusi lain yang ingin ditawarkan buku ini adalah pengembangan pendidikan hukum lingkungan hidup yang berbasis pada teori ekopedagogi dari Paulo Freire. Freire (2018) menegaskan bahwa pendidikan bukanlah proses transfer pengetahuan satu arah, tetapi proses pembebasan yang membangkitkan kesadaran kritis (*conscientização*) atas struktur penindasan. Dalam konteks ini, kerusakan lingkungan adalah bentuk penindasan struktural yang harus dihadapi melalui proses pendidikan yang membebaskan, dialogis, dan transformatif.

Ekopedagogi bertujuan mengembangkan kesadaran ekologis sebagai bagian dari kesadaran politik dan moral. Pendidikan hukum tidak cukup mengajarkan norma dan sanksi, tetapi harus melibatkan mahasiswa sebagai subjek aktif yang mampu mengkritisi struktur hukum yang menindas dan merancang ulang strategi hukum yang berpihak pada keadilan ekologis dan sosial. Orr (1992) menegaskan bahwa “semua pendidikan adalah pendidikan lingkungan,” karena semua bentuk kehidupan manusia berada dalam konteks ekologis tertentu. Oleh karena itu, sistem pendidikan hukum yang mengabaikan realitas ekologis sesungguhnya adalah sistem yang belum sepenuhnya berpendidikan.

Dengan menggabungkan tiga bidang utama, filsafat hukum, linguistik kritis, dan pendidikan transformative, buku ini menawarkan suatu pendekatan interdisipliner yang belum banyak dieksplorasi dalam studi hukum pidana lingkungan di Indonesia. Pendekatan ini memungkinkan lahirnya paradigma

baru dalam memahami kejahatan lingkungan sebagai problem moral, diskursif, dan sosial yang memerlukan transformasi hukum secara struktural dan kultural.

D. Metode dan Pendekatan

Secara metodologis, buku ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan kombinasi metode kajian filosofis-normatif, analisis wacana kritis, dan refleksi pedagogis. Dalam hal ini, Creswell (2024) menyarankan penggunaan desain naratif dan fenomenologis untuk menggali makna mendalam dari fenomena sosial-hukum. Buku ini juga menggunakan pendekatan reflektif yang diusulkan oleh Bent Flyvbjerg (2001), yang menolak positivisme dalam ilmu sosial dan hukum, serta mendorong pendekatan berbasis nilai dan kebijaksanaan praktis (*phronesis*).

Secara filosofis, buku ini menganut prinsip kompleksitas sebagaimana diuraikan oleh Morin (2008), yang melihat dunia sebagai sistem yang saling terhubung dan tidak dapat dipahami secara linier. Hal ini sejalan dengan pendekatan interdisipliner yang digunakan dalam buku ini, yaitu menyatukan hukum, linguistik, dan pendidikan untuk memahami dan mengatasi krisis lingkungan secara holistik.

BAB

2

FILSAFAT HUKUM DAN LINGKUNGAN

A. Pendahuluan

Filsafat hukum, sebagai cabang dari refleksi normatif dan kritis terhadap sistem hukum, memainkan peran esensial dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang legitimasi, keadilan, dan tujuan hukum. Namun, dalam menghadapi krisis ekologis global, yang ditandai oleh percepatan kerusakan lingkungan, ketimpangan distribusi sumber daya, dan degradasi hak komunitas terdampak, filsafat hukum tidak dapat lagi terbatas pada relasi manusia semata. Ia harus berkembang menjadi perangkat intelektual dan etis yang sanggup menjangkau hubungan antara manusia, alam, dan generasi masa depan.

Dalam konteks ini, hukum tidak dapat dipisahkan dari tatanan ekologis yang menopang eksistensi kehidupan. Jika hukum selama ini dipahami sebagai sistem normatif yang mengatur hubungan sosial, maka kini ia harus diperluas untuk juga mengatur dan merespons relasi ekologis, yakni hubungan manusia dengan lingkungan hidup dan entitas non-manusia sebagai bagian integral dari komunitas moral. Seperti ditegaskan oleh Jonas (1984), etika masa kini harus mencakup prinsip tanggung jawab antargenerasi dan keberlangsungan kehidupan di bumi.

Bab ini mengajak pembaca untuk menelusuri bagaimana gagasan-gagasan filosofis, baik dari tradisi Barat maupun Timur, membentuk dasar normatif bagi hukum lingkungan. Dimulai

dari Aristoteles, yang dalam *Nicomachean Ethics* dan *Politics* menekankan prinsip teleologis dan keutamaan hidup dalam keselarasan dengan alam, serta Thomas Aquinas, yang membangun teori hukum alam sebagai ekspresi rasional dari hukum ilahi. Pemikiran mereka menyajikan dasar metafisik dan etis bagi pemahaman hukum sebagai upaya mewujudkan keteraturan kosmik dan keadilan alamiah.

Bab ini kemudian beralih ke pemikir-pemikir modern seperti Jonas, yang menyoroti perlunya etika baru yang menanggapi kekuatan destruktif teknologi terhadap alam. Arne Naess, melalui konsep *deep ecology*, menantang antroposentrisme hukum dan menekankan nilai intrinsik dari seluruh makhluk hidup. Sedangkan Jürgen Habermas, melalui *Between Facts and Norms*, menekankan bahwa legitimasi hukum harus dibangun melalui diskursus rasional yang inklusif, sebuah prinsip yang sangat relevan dalam pembentukan kebijakan lingkungan yang adil dan partisipatif.

Tidak kalah pentingnya, bab ini juga akan mengangkat kontribusi filsafat Timur, seperti pemikiran Laozi, Confucius, dan Rabindranath Tagore, yang memperkenalkan prinsip-prinsip keharmonisan, etika relasional, dan spiritualitas ekologis. Tradisi-tradisi ini menantang paradigma Barat yang menekankan dominasi atas alam dan menawarkan perspektif yang lebih holistik tentang hukum, moralitas, dan keberlanjutan hidup.

Dengan menggabungkan perspektif klasik, modern, dan lintas budaya, bab ini berupaya membangun fondasi filosofis bagi sistem hukum lingkungan yang tidak hanya legal-formal, tetapi juga berakar pada tanggung jawab moral, kesadaran ekologis, dan nilai-nilai kosmologis yang lebih luas. Pendekatan ini diharapkan dapat menjadi titik tolak bagi reformulasi sistem hukum yang berpihak pada keberlanjutan kehidupan bersama, baik manusia maupun alam.

B. Pemikiran Klasik: Aristoteles dan Thomas Aquinas

Filsafat klasik memberikan fondasi normatif yang kuat bagi pembentukan konsep keadilan ekologis dalam hukum. Di antara pandangan klasik, Aristoteles dan Thomas Aquinas menempati posisi penting dalam mengembangkan gagasan tentang hukum sebagai instrumen etika yang tidak dapat dipisahkan dari keteraturan alam dan tujuan moral kehidupan manusia.

Aristoteles mengajarkan bahwa setiap makhluk memiliki *telos* atau tujuan kodratnya, dan kebajikan tertinggi manusia (*eudaimonia*) tercapai bila manusia hidup selaras dengan nalar (*logos*) dan dengan tatanan alam (*physis*). Konsep *entelechy*, yakni dorongan internal yang membawa makhluk kepada bentuk terbaiknya, menjadi dasar pemikiran bahwa semua ciptaan memiliki nilai dan arah tertentu dalam kosmos. Dalam konteks ekologi, ini berarti bahwa alam tidak boleh dipandang sebagai objek yang netral atau pasif, melainkan sebagai entitas yang memiliki tempat dan peran kodrati dalam keteraturan semesta.

Aristoteles menekankan bahwa “hukum adalah nalar tanpa hasrat” (*logos apathes*), yang menandakan bahwa hukum ideal harus dibangun berdasarkan prinsip rasionalitas yang mengarahkan masyarakat menuju kebajikan kolektif (Aristotle, 2009). Dalam *Politics*, ia menyatakan bahwa negara ideal bukan hanya yang mampu mengatur manusia, tetapi juga yang menjaga keseimbangan antara kehidupan kota (*polis*) dengan kondisi alam sekitarnya. Artinya, hukum harus menjadi instrumen untuk mengatur kehidupan yang sesuai dengan tatanan kosmik dan ekologis, bukan semata-mata untuk mengatur relasi antarmanusia secara mekanistik.

Thomas Aquinas kemudian mengembangkan kerangka ini dalam filsafat hukum alam. Aquinas menyatakan bahwa hukum alam (*lex naturalis*) adalah pancaran rasional dari hukum kekal Tuhan (*lex aeterna*), yang dapat dikenali oleh akal manusia sebagai prinsip-prinsip moral universal (Aquinas, 1993). Bagi Aquinas, hukum yang adil adalah hukum yang mencerminkan keteraturan kosmik dan kehendak ilahi. Maka, hukum manusia

(*lex humana*) yang bertentangan dengan hukum alam tidak hanya tidak sah secara moral, tetapi juga kehilangan legitimasi spiritualnya.

Dalam konteks ekologis, kerusakan terhadap alam merupakan pelanggaran terhadap *ordo naturae*, keteraturan kosmis yang telah ditetapkan oleh Sang Pencipta. Oleh karena itu, tindakan manusia yang merusak lingkungan bukan hanya kesalahan terhadap komunitas manusia, tetapi juga bentuk pelanggaran terhadap kehendak ilahi. Aquinas memberikan landasan moral bahwa semua tindakan hukum harus mempertimbangkan akibatnya terhadap keseluruhan ciptaan, bukan hanya terhadap sesama manusia.

Pandangan Aquinas juga memperkenalkan dimensi moral dan spiritual yang mengatasi dikotomi antara sekular dan religius dalam hukum. Dalam konteks modern, di mana eksploitasi lingkungan sering dibenarkan atas dasar legalitas formal, pandangan Aquinas menjadi kritik penting: hukum yang tidak mencerminkan prinsip keadilan ekologis sesungguhnya telah kehilangan dasar moralnya, meskipun tetap sah secara prosedural.

Relevansi pemikiran Aristoteles dan Aquinas dalam diskursus hukum lingkungan kontemporer terletak pada upaya untuk mengintegrasikan kembali dimensi etis dan teleologis dalam kerangka hukum. Ketika sistem hukum saat ini cenderung mengadopsi pendekatan teknokratis dan positivistik, filsafat klasik menawarkan kerangka yang menekankan keutamaan moral, tanggung jawab kolektif, dan keseimbangan dengan alam sebagai syarat utama legitimasi hukum. Hal ini menjadi titik pijak yang sangat penting dalam mengembangkan paradigma hukum pidana lingkungan yang tidak hanya menghukum, tetapi juga membimbing, merawat, dan memperbaiki relasi manusia dengan ekosistemnya.

C. Pemikiran Modern: Jonas, Naess, dan Habermas

Pemikiran filsafat modern terhadap isu lingkungan mencerminkan pergeseran mendasar dari pendekatan etika tradisional yang bersifat antroposentris menuju etika ekologis yang bersifat holistik dan transgenerasional. Dalam konteks hukum, perubahan ini penting karena menunjukkan bahwa landasan normatif hukum tidak lagi cukup jika hanya berorientasi pada relasi antarindividu di masa kini, tetapi harus memperhitungkan dampaknya terhadap alam dan generasi masa depan. Tiga pemikir besar yang memberikan kontribusi signifikan dalam diskursus ini adalah Hans Jonas, Arne Naess, dan Jürgen Habermas.

Jonas (1984), mengajukan prinsip etika baru yang berorientasi pada tanggung jawab antargenerasi dan keberlanjutan ekologis. Jonas berargumen bahwa kemajuan teknologi modern telah menciptakan kapasitas destruktif manusia yang belum pernah terjadi sebelumnya. Oleh karena itu, ia mengkritik model etika klasik (Kantian dan utilitarian) yang menurutnya tidak memadai untuk menghadapi tantangan ekologis masa kini karena terlalu fokus pada relasi langsung antar manusia dan mengabaikan akibat jangka panjang terhadap biosfer. Ia mengajukan prinsip moral baru: "*Bertindaklah sedemikian rupa sehingga akibat dari tindakanmu tidak merusak kemungkinan kehidupan autentik manusia di Bumi*" (Jonas, 1984). Prinsip ini menjadi fondasi normatif bahwa hukum tidak hanya bersifat reaktif terhadap pelanggaran, tetapi juga proaktif dalam mencegah ancaman ekologis di masa depan.

Etika tanggung jawab yang ditawarkan Jonas membawa implikasi serius bagi hukum pidana lingkungan. Ia menuntut hukum untuk bergerak dari paradigma legalistik yang bersifat retrospektif menuju paradigma preventif yang menjangkau masa depan. Dalam konteks ini, pidana lingkungan bukan hanya alat penghukuman, tetapi juga sarana untuk membentuk struktur moral masyarakat dalam menjaga keberlangsungan kehidupan ekologis.

Arne Naess, seorang Norwegia dan pendiri gerakan *deep ecology*, memperluas cakrawala etika ekologis dengan menekankan nilai intrinsik alam. Naess (1990), ia mengkritik pendekatan antroposentris yang menempatkan alam sebagai objek eksploitasi demi kepentingan manusia. Naess memperkenalkan delapan prinsip *deep ecology*, salah satunya menyatakan bahwa semua makhluk hidup memiliki hak untuk hidup dan berkembang, terlepas dari nilai kegunaannya bagi manusia. Konsep ini sangat relevan dengan kritik terhadap sistem hukum modern yang hanya mengakui manusia sebagai subjek hukum, sementara entitas non-manusia seperti sungai, hutan, atau spesies lain tetap berada di luar perlindungan normatif.

Naess menulis bahwa pembebasan ekologis sejati hanya bisa tercapai jika terjadi transformasi paradigma hukum dan sosial secara bersamaan: *"The right of all beings to live and blossom is a universal right which cannot be quantified. It is a right that humans have no right to deny"* (Naess & Næss, 1990). Dengan demikian, hukum harus berkembang menjadi refleksi dari harmoni ekologis, bukan instrumen dominasi manusia atas alam. Hal ini mengarah pada gagasan bahwa hukum pidana lingkungan harus didasarkan pada prinsip ekosentrisme, yang mengakui hak-hak alam dan menempatkan keberlanjutan ekologis sebagai tujuan utama regulasi.

Sementara itu, Habermas (1997) menawarkan kontribusi penting melalui teori diskursus hukum. Dia mengemukakan bahwa legitimasi hukum hanya dapat diperoleh melalui proses komunikasi rasional dan deliberatif yang inklusif. Menurut Habermas, hukum tidak boleh semata-mata diturunkan dari otoritas negara atau teknokrasi ilmiah, melainkan harus merupakan hasil kesepakatan normatif dalam ruang publik melalui diskursus yang terbuka dan bebas dari dominasi.

Habermas menekankan pentingnya partisipasi semua pihak yang terdampak dalam proses pembentukan hukum, termasuk dalam isu-isu lingkungan. Dalam konteks hukum lingkungan, ini berarti bahwa komunitas lokal, masyarakat adat,

dan kelompok rentan harus diberi ruang untuk terlibat dalam proses legislasi, evaluasi, dan penegakan hukum. Dalam kerangka ini, pendekatan top-down yang dominan dalam banyak sistem hukum modern menjadi problematis, karena mengabaikan perspektif ekologis yang hidup dan berkembang dalam praktik sosial masyarakat.

Habermas mengingatkan bahwa hukum yang sah secara demokratis tidak dapat dipisahkan dari prinsip diskursus, yakni prinsip bahwa *"only those norms can claim to be valid that meet (or could meet) with the approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse"* (Habermas, 1997). Pendekatan ini memberikan dasar normatif untuk membangun hukum lingkungan yang berbasis pada keadilan prosedural dan keadilan ekologis, serta menolak model hukum yang bersifat teknokratis, elitis, atau korporatis.

Ketiga pemikir ini—Jonas, Naess, dan Habermas—menawarkan kerangka konseptual yang saling melengkapi dalam merekonstruksi hukum pidana lingkungan: Jonas menekankan tanggung jawab moral lintas generasi, Naess menyerukan kesetaraan ekologis dalam subjek hukum, dan Habermas memperjuangkan legitimasi hukum melalui partisipasi demokratis dan komunikasi inklusif. Bersama-sama, pemikiran mereka mendorong reformasi hukum lingkungan yang lebih etis, egaliter, dan berkelanjutan secara sosial maupun ekologis.

D. Kontribusi Filsafat Timur: Harmonisasi dan Etika Relasional

Filsafat Timur memiliki kekayaan konseptual yang sangat relevan dalam membentuk dasar normatif hukum ekologis. Berbeda dengan banyak tradisi filsafat Barat yang cenderung menekankan dominasi rasionalitas dan relasi instrumental terhadap alam, filsafat Timur, baik dalam tradisi Tiongkok, India, maupun Asia Selatan, memandang alam sebagai entitas yang hidup, memiliki kehendak, serta berelasi secara spiritual dengan manusia. Pandangan ini menghasilkan kerangka etika relasional yang menolak eksploitasi dan menekankan

keharmonisan kosmis sebagai asas moral utama. Dalam konteks hukum lingkungan, filsafat Timur menawarkan perspektif alternatif yang dapat memperkaya kerangka keadilan ekologis yang lebih holistik dan non-dualistik.

Laozi menekankan prinsip *wu wei*, yakni bertindak tanpa memaksakan kehendak, atau bertindak dengan cara yang selaras dengan ritme dan kehendak alam. *Wu wei* bukanlah pasifisme, melainkan bentuk kebijaksanaan ekologis yang tidak melawan arus kosmos. Ia menulis, “Manusia mengikuti bumi, bumi mengikuti langit, langit mengikuti Tao, dan Tao mengikuti alam” (Lao-tzu, 1963). Pernyataan ini merefleksikan kosmologi hierarkis yang tidak vertikal, melainkan melingkar dan saling terhubung. Dalam filsafat Taoisme, alam bukan objek pasif yang tunduk pada hukum manusia, tetapi kekuatan otonom yang memiliki aturan dan kehendak tersendiri.

Implikasinya bagi hukum adalah bahwa regulasi yang terlalu memaksa, represif, dan bertentangan dengan alam justru akan menciptakan ketidakseimbangan dan konflik. Oleh karena itu, hukum yang ideal adalah hukum yang membimbing, mengalir, dan mengatur dalam semangat harmoni, bukan dominasi. Prinsip ini sejalan dengan pemikiran modern Morin (2008) tentang kompleksitas dan keberkaitan segala hal dalam sistem kehidupan. Dalam hukum lingkungan, prinsip *wu wei* dapat diterjemahkan sebagai kehati-hatian, pencegahan, dan dialog antara manusia dengan alam, bukan sekadar pelarangan dan pemaksaan sanksi.

Confucius tidak secara eksplisit membahas isu lingkungan, tetapi konsep-konsep moralnya sangat relevan dalam membentuk etika ekologis berbasis relasi dan keteraturan sosial. Dua prinsip utama dalam Konfusianisme, yaitu *ren* (kemanusiaan/kasih sayang) dan *li* (kesopanan/ norma sosial), berfungsi untuk menciptakan keharmonisan di dalam masyarakat. Namun, konsep *tian* (langit) yang sering disebutkan dalam *Analects* memiliki makna filosofis yang lebih luas, yakni sebagai prinsip moral semesta yang menjadi sumber dari semua norma dan keteraturan.

Confucius menyatakan bahwa “langit melihat sebagaimana rakyat melihat, langit mendengar sebagaimana rakyat mendengar” (Confucius, 1998). Di sini, *tian* bertindak sebagai otoritas moral yang tidak terlihat tetapi hadir secara transenden dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, ketidakadilan terhadap sesama, termasuk ketidakadilan ekologis, dianggap sebagai pelanggaran terhadap *tian*. Pandangan ini dapat diinterpretasikan bahwa hukum harus didasarkan pada relasi etis antara manusia, masyarakat, dan alam sebagai bagian dari tatanan moral kosmis. Regulasi lingkungan, dalam kerangka ini, bukan semata-mata untuk mengatur perilaku manusia, tetapi untuk menjaga harmoni yang lebih luas antara manusia dan *dao* (jalan hidup alamiah).

Rabindranath Tagore, seorang India, menambahkan kedalaman spiritual dalam relasi manusia-alam. Tagore (1913) memandang alam sebagai perwujudan dari jiwa universal, dan hubungan manusia dengan alam adalah bagian dari realisasi spiritual tertinggi. Ia menulis bahwa “kita telah memisahkan diri kita dari alam dan oleh karena itu kehilangan kesadaran akan makna terdalam dari keberadaan” (Tagore, 1913). Pelanggaran terhadap alam dalam pandangan Tagore bukan hanya pelanggaran terhadap lingkungan, tetapi juga pengkhianatan terhadap kodrat terdalam manusia itu sendiri.

Pandangan Tagore sangat sejalan dengan prinsip *ecological self* dalam *deep ecology* yang dikembangkan oleh Arne Naess, yang melihat bahwa penyatuan diri dengan alam adalah bentuk tertinggi dari kesadaran ekologis. Hukum yang memisahkan manusia dari alam, atau yang membiarkan dominasi satu atas yang lain, akan menciptakan alienasi dan krisis spiritual. Oleh karena itu, hukum lingkungan dalam semangat Tagore harus bersifat rekonsiliatif, mempertemukan kembali manusia dengan hakikat alamiah dan spiritualnya.

Ketiga pemikiran ini—Laozi, Confucius, dan Tagore—memberikan kontribusi penting dalam membangun paradigma hukum ekologis berbasis keharmonisan, relasi moral, dan kesadaran spiritual. Dalam konteks krisis ekologis global dan

kegagalan hukum modern yang terlalu teknokratis dan legalistik, filsafat Timur menawarkan pendekatan yang lebih manusiawi dan berakar pada kesadaran holistik tentang kehidupan. Integrasi pemikiran Timur ini juga mendorong pembentukan hukum yang berfungsi bukan hanya sebagai alat kontrol sosial, tetapi sebagai sarana pemulihan hubungan antara manusia dan alam.

E. Konsep Keadilan Ekologis dan Tanggung Jawab Moral

Konsep keadilan ekologis muncul sebagai respons kritis terhadap keterbatasan paradigma keadilan konvensional yang bersifat antroposentris dan individualistik. Dalam kerangka keadilan distributif klasik, keadilan diukur berdasarkan pembagian sumber daya di antara individu manusia. Namun, pendekatan ini terbukti tidak memadai dalam menjawab tantangan ekologis global, karena mengabaikan keterkaitan sistemik antara manusia dan lingkungan, serta mengesampingkan hak dan nilai-nilai intrinsik dari makhluk bukan-manusia.

Keadilan ekologis (ecological justice) memperluas cakupan keadilan dari relasi antar manusia ke relasi antara manusia dan seluruh komunitas ekologis. Ia mengandaikan bahwa alam bukan sekadar latar belakang atau sumber daya, tetapi merupakan entitas yang memiliki kedudukan moral dan, dalam pendekatan tertentu, juga hak legal. Keadilan ekologis menuntut redistribusi hak, kewajiban, dan akses terhadap sumber daya alam secara adil, bukan hanya secara spasial antar manusia, tetapi juga secara temporal antar generasi, serta lintas spesies.

Prinsip dasar keadilan ekologis mencakup (1) pengakuan nilai intrinsik alam, (2) distribusi risiko dan manfaat ekologis secara adil, (3) partisipasi komunitas terdampak dalam pengambilan keputusan, serta (4) akuntabilitas intergenerasional. Dalam hal ini, pemikiran Hans Jonas dan Arne Naess memberikan kerangka normatif yang sangat signifikan.

Jonas (1984) menolak pandangan moral modern yang hanya berorientasi pada hubungan antarindividu dan tidak mempertimbangkan akibat jangka panjang terhadap lingkungan dan generasi mendatang. Ia memperkenalkan prinsip tanggung jawab antargenerasi sebagai bentuk etika masa depan, dengan menyatakan bahwa tindakan moral adalah tindakan yang mempertahankan kondisi kehidupan di bumi dalam jangka panjang. Menurut Jonas, kita tidak hanya memiliki tanggung jawab terhadap sesama kita yang hidup sekarang, tetapi juga terhadap mereka yang belum lahir dan terhadap kondisi ekologis yang menopang kehidupan mereka.

Prinsip tanggung jawab Jonas tidak hanya bersifat moral, tetapi juga mengandung tuntutan normatif terhadap sistem hukum, termasuk hukum pidana. Hukum tidak bisa hanya bertindak secara reaktif terhadap pelanggaran yang sudah terjadi, tetapi harus bergerak secara preventif dan transformatif. Dengan demikian, hukum pidana lingkungan perlu mengadopsi prinsip kehati-hatian (*precautionary principle*) dan kewaspadaan terhadap dampak ekologis yang bersifat akumulatif dan jangka panjang.

Di sisi lain, Naess (1990), melalui pendekatan *deep ecology*, menyerukan rekonstruksi radikal terhadap subjek hukum. Ia menolak pandangan bahwa hanya manusia yang memiliki hak dan kapasitas legal, dan mengusulkan bahwa komunitas ekologis—meliputi spesies lain, ekosistem, dan entitas alam seperti sungai dan hutan—harus diakui sebagai bagian dari subjek moral dan hukum. Menurut Naess, pembebasan ekologis tidak akan mungkin terjadi tanpa kesetaraan ontologis antara manusia dan alam. Pandangan ini membuka jalan bagi konsep *ecocentric law* dan bahkan *legal personhood* bagi entitas alam, sebagaimana sudah diterapkan dalam beberapa yurisdiksi, misalnya pengakuan Sungai Whanganui di Selandia Baru sebagai entitas legal.

Lebih lanjut, keadilan ekologis tidak bisa dilepaskan dari keadilan sosial. Seperti yang ditegaskan oleh Shiva (2005), komunitas lokal dan masyarakat adat adalah kelompok yang

paling terdampak oleh kerusakan lingkungan, namun paling sedikit terlibat dalam proses legislasi dan implementasi hukum lingkungan. Oleh karena itu, partisipasi public, khususnya dari komunitas terdampak, harus menjadi salah satu pilar utama dalam sistem hukum lingkungan. Ini sejalan dengan prinsip deliberatif yang diajukan oleh Habermas (1997), bahwa legitimasi hukum hanya dapat tercapai melalui komunikasi inklusif yang melibatkan semua pihak yang terkena dampaknya.

Dalam praktiknya, hukum pidana lingkungan yang ingin adil secara ekologis dan sosial harus:

1. Mengadopsi prinsip kehati-hatian dan pencegahan, untuk menghindari kerusakan yang tak dapat dipulihkan;
2. Mengakui nilai intrinsik alam, bukan hanya berdasarkan nilai ekonomi atau utilitas manusia;
3. Mengembangkan mekanisme partisipatif dalam peradilan dan kebijakan, yang mencerminkan suara komunitas lokal dan entitas bukan-manusia;
4. Menjamin tanggung jawab lintas generasi, sebagaimana ditegaskan oleh Jonas, dengan memperluas cakupan moral hukum kepada masa depan.

Dengan demikian, hukum pidana lingkungan tidak dapat dipisahkan dari etika ekologis. Seperti yang juga dikemukakan oleh Nussbaum (2011), hukum seharusnya menjamin kondisi-kondisi dasar agar manusia dan makhluk hidup lainnya dapat berkembang sesuai potensinya. Dalam perspektif ini, perlindungan lingkungan hidup menjadi bagian dari pembelaan atas martabat kehidupan itu sendiri.

F. Relevansi Filsafat dengan Pidana Lingkungan Saat Ini

Krisis lingkungan kontemporer tidak dapat lagi ditangani secara efektif melalui pendekatan hukum yang semata-mata bersifat represif dan reaktif. Sistem hukum, khususnya hukum pidana lingkungan, membutuhkan fondasi normatif yang lebih dalam untuk menjawab kompleksitas tantangan ekologis masa kini. Dalam hal ini, filsafat memainkan peran sentral sebagai kerangka reflektif dan kritis yang tidak hanya menilai keabsahan

norma hukum, tetapi juga mengarahkan hukum pada tujuan moral, sosial, dan ekologis yang lebih luhur.

Pemikiran filsafat klasik dan modern, baik dari tradisi Barat maupun Timur, menawarkan landasan epistemologis dan etis untuk mengembangkan sistem hukum pidana lingkungan yang lebih adil, inklusif, dan berkelanjutan. Pandangan klasik seperti dari Aristoteles menekankan pentingnya keutamaan (*virtue*) sebagai tujuan hukum. Dalam *Nicomachean Ethics*, ia menyatakan bahwa hukum yang baik adalah hukum yang membimbing manusia menuju kehidupan yang penuh kebajikan dan selaras dengan kodrat alam (*physis*) (Aristotle, 2009). Dalam konteks ekologis, hal ini berarti hukum pidana tidak cukup hanya menghukum, tetapi harus mendorong perubahan karakter moral masyarakat dalam hubungannya dengan alam.

Thomas Aquinas memperluas pandangan tersebut dalam kerangka hukum alam (*lex naturalis*), dengan menyatakan bahwa hukum manusia harus merefleksikan hukum ilahi dan hukum alam yang bersifat kosmis (Aquinas, 1993). Ketika hukum pidana gagal menjaga keharmonisan antara manusia dan lingkungan, maka ia telah menyimpang dari legitimasi moral yang mendasarinya.

Pemikiran modern dari Hans Jonas dan Arne Naess memperkenalkan prinsip *tanggung jawab* (responsibility) dan *nilai intrinsik alam* sebagai dimensi etika yang esensial bagi hukum ekologis. Jonas (1984) menyerukan pergeseran dari etika antroposentris menuju etika masa depan, di mana manusia bertanggung jawab terhadap keberlanjutan kehidupan di bumi, termasuk generasi yang belum lahir. Prinsip ini mengharuskan sistem hukum untuk tidak hanya merespons kerusakan yang telah terjadi, tetapi juga mencegah potensi ancaman ekologis melalui prinsip kehati-hatian (*precautionary principle*).

Sementara itu, Naess (1990) menantang struktur hukum modern yang hanya mengakui manusia sebagai subjek hukum. Ia mengusulkan bahwa semua makhluk hidup memiliki nilai yang setara, dan hukum harus merepresentasikan komunitas ekologis secara menyeluruh. Hal ini sangat relevan dengan

tuntutan akan hukum pidana lingkungan yang tidak sekadar melindungi kepentingan manusia, tetapi juga hak-hak entitas bukan-manusia seperti sungai, hutan, dan spesies lain, sebagaimana telah mulai diadopsi oleh beberapa yurisdiksi progresif.

Dari perspektif diskursif, Habermas (1997) mengingatkan bahwa legitimasi hukum tergantung pada keterlibatan semua pihak dalam proses deliberatif. Dalam konteks pidana lingkungan, partisipasi komunitas lokal, masyarakat adat, dan kelompok rentan menjadi krusial agar hukum tidak bersifat elitis atau teknokratis semata. Sistem hukum harus bersumber dari *discourse ethics*, yaitu etika yang dibentuk melalui komunikasi rasional dan setara antar peserta diskursus.

Tradisi Timur menambahkan dimensi harmoni dan relasionalitas ke dalam kerangka hukum ekologis. Laozi menekankan prinsip *wu wei*, yaitu bertindak dengan mengikuti ritme kosmis tanpa dominasi atau paksaan (Lao-tzu, 1963). Dalam konteks hukum, prinsip ini menolak pendekatan represif yang memaksakan kehendak manusia atas alam, dan lebih mendukung pendekatan hukum yang membimbing, menyeimbangkan, dan memulihkan keharmonisan ekologis.

Confucius, meskipun tidak secara langsung berbicara tentang lingkungan, mengajarkan bahwa keharmonisan sosial dan moral hanya dapat dicapai melalui praktik kebajikan (*ren*) dan keteraturan etis (*li*) yang juga mencakup hubungan manusia dengan alam dan langit (*tian*) (Confucius, 1998). Pandangan ini merefleksikan bahwa hukum yang adil adalah hukum yang tidak hanya mengatur perilaku, tetapi juga membina hubungan harmonis antara manusia dan tatanan alam semesta.

Tagore (1913) menambahkan dimensi spiritual bahwa hubungan manusia dengan alam adalah bagian dari realisasi diri yang tertinggi. Dengan demikian, hukum yang merusak alam juga merusak fondasi eksistensial manusia itu sendiri. Pandangan ini sangat relevan dalam membentuk hukum pidana lingkungan yang bersifat rekonsiliatif, bukan hanya retributif.

Dengan memadukan nilai keutamaan (virtue), tanggung jawab (responsibility), keharmonisan (harmony), dan diskursus (discourse), hukum pidana lingkungan dapat dibangun sebagai sistem yang tidak hanya berfungsi sebagai alat kontrol sosial, tetapi juga sebagai ekspresi moral dari komunitas ekologis yang hidup. Ini berarti bahwa hukum harus tidak hanya melarang dan menghukum, tetapi juga mendidik, membimbing, dan memulihkan.

Relevansi filsafat bagi hukum pidana lingkungan bersifat struktural sekaligus praktis. Di satu sisi, filsafat menyediakan perangkat konseptual untuk mengkritisi asumsi dasar dalam sistem hukum yang terlalu teknokratis dan antropocentris. Di sisi lain, ia menawarkan arah baru bagi pembentukan norma hukum yang berbasis etika ekologis, partisipasi publik, dan keberlanjutan intergenerasional. Di tengah krisis iklim, kepunahan biodiversitas, dan konflik ekososial yang makin intens, pendekatan filosofis terhadap hukum bukan lagi pilihan, tetapi kebutuhan mendesak.

BAB

3

PIDANA LINGKUNGAN HIDUP

A. Definisi dan Karakteristik Kejahatan Lingkungan

Kejahatan lingkungan (*environmental crime*) merupakan bentuk pelanggaran hukum yang secara langsung maupun tidak langsung mengakibatkan kerusakan terhadap lingkungan hidup. Kejahatan ini dapat mencakup berbagai tindakan seperti pencemaran udara dan air, penebangan hutan secara ilegal, perburuan dan perdagangan satwa liar yang dilindungi, dumping limbah berbahaya, serta eksploitasi sumber daya alam yang mengabaikan prinsip keberlanjutan. Meski dampaknya sangat luas, sistem hukum di banyak negara masih belum memperlakukan kejahatan lingkungan dengan keseriusan yang sepadan, sering kali menempatkannya sebagai pelanggaran administratif atau sekadar “externalities” dalam kalkulasi ekonomi.

Sebagaimana dinyatakan oleh Stone (2010), sistem hukum modern yang hanya mengakui manusia atau korporasi sebagai subjek hukum tidak dapat menjamin keadilan ekologis. Stone menegaskan bahwa tanpa mengakui entitas alam—seperti sungai, pohon, atau ekosistem—sebagai subjek hukum, kerusakan terhadap lingkungan akan selalu direduksi sebagai “kerugian teknis” tanpa implikasi moral atau legal yang bermakna. Ia menulis, “Jika entitas alam diberi hak, maka kerusakan terhadap mereka tidak hanya menjadi kerugian teknis, tetapi pelanggaran terhadap entitas yang memiliki nilai hukum tersendiri” (Stone, 2010). Pandangan ini mendesak

perlunya transformasi mendasar dalam teori hukum, dari yang antroposentris menuju ekosentris.

Karakteristik utama dari kejahatan lingkungan dapat dirinci sebagai berikut:

1. Dampak jangka panjang yang melampaui generasi

Kerusakan ekologis sering kali bersifat akumulatif dan intergenerasional. Misalnya, kontaminasi air tanah oleh limbah industri bisa berlangsung puluhan hingga ratusan tahun, menimbulkan dampak yang terus-menerus terhadap kesehatan dan ekosistem.

2. Pelaku merupakan entitas berkuasa (negara atau korporasi besar)

Dalam banyak kasus, pelaku kejahatan lingkungan adalah aktor institusional yang memiliki sumber daya, jaringan politik, dan kekuasaan ekonomi untuk menghindari dari proses hukum, seperti korporasi energi atau agribisnis multinasional.

3. Korban tidak selalu teridentifikasi secara individual

Berbeda dengan kejahatan konvensional, kejahatan lingkungan tidak selalu menghasilkan korban yang dapat diidentifikasi secara personal. Korbannya bisa berupa komunitas, spesies tertentu, atau generasi masa depan, sehingga sulit menuntut secara hukum.

4. Proses pembuktian sangat kompleks dan teknis

Kejahatan lingkungan memerlukan pembuktian ilmiah yang kompleks, misalnya uji toksikologi, kajian dampak lingkungan (AMDAL), atau pengukuran degradasi biodiversitas, yang seringkali tidak mudah diakses oleh korban atau penegak hukum.

5. Rendahnya prioritas penegakan hukum

Dalam praktiknya, aparat penegak hukum sering memprioritaskan kejahatan yang dianggap lebih “nyata” seperti korupsi atau pencurian, sedangkan kejahatan lingkungan dianggap sekunder atau administratif semata.

Kejahatan lingkungan merupakan kejahatan sistemik, sebagaimana disebut oleh Foucault (1977), yang menyoroti bahwa kekuasaan modern bekerja bukan melalui paksaan fisik, tetapi melalui regulasi wacana, institusi, dan normalisasi perilaku. Dalam kerangka ini, kerusakan ekologis justru dapat menjadi bagian dari “normalitas” pembangunan, di mana hukum bertindak pasif atau bahkan menjadi alat legitimasi perusakan.

Tabel perbandingan berikut mengilustrasikan dua kasus kejahatan lingkungan besar, yang menunjukkan karakteristik umum seperti impunitas korporasi dan kegagalan sistem hukum dalam menjamin keadilan ekologis:

B. Kasus-Kasus Nyata sebagai Ilustrasi

Bagian ini memetakan pola umum kejahatan lingkungan yang akan diurai lebih rinci pada bagian berikutnya. Dua arketipe yang berulang di Indonesia ialah: (1) kebakaran hutan dan lahan (karhutla) sebagai instrumen ekspansi agribisnis; dan (2) pencemaran badan air oleh industri yang berdampak sistemik pada kesehatan publik dan ekologi. Keduanya memperlihatkan jarak antara norma hukum dan praktik penegakan, serta ketimpangan kekuasaan antara komunitas terdampak dan pelaku berkapital besar.

Kerangka analitis yang digunakan menyoroti bagaimana wacana dan institusi memproduksi “normalisasi” kerusakan (Foucault, 1977) serta keterbatasan hukum positif yang belum mengakui secara memadai kepentingan entitas non-manusia dan komunitas ekologis (Stone, 2010). Detail empiris dan pembahasan kasus Indonesia disajikan pada 3.4, sementara perbandingan lintas-negara dibahas pada 3.7.

C. Instrumen Hukum Nasional dan Internasional

Secara nasional, Indonesia telah memiliki sejumlah regulasi penting dalam bidang perlindungan lingkungan hidup. Undang-Undang No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (UU PPLH) merupakan

kerangka hukum utama yang mengatur hak atas lingkungan yang baik dan sehat, tanggung jawab pelaku usaha, serta instrumen penegakan hukum administratif, perdata, dan pidana. Selain itu, Undang-Undang No. 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan, dan beberapa peraturan turunannya, juga memberikan dasar hukum bagi pengelolaan kawasan hutan, termasuk larangan terhadap pembakaran lahan dan deforestasi ilegal.

Namun, meskipun dari sisi normatif terlihat progresif, implementasi hukum lingkungan menghadapi tantangan serius, kesenjangan kapasitas kelembagaan, minimnya forensik lingkungan, serta dominasi sanksi administratif yang lemah efek jeranya, sebagaimana disorot dalam kajian penegakan dan tata kelola lingkungan (United Nations Environment Programme (UNEP), 2019; World Bank Group, 2016).

Pada praktiknya, proses penindakan terhadap pelaku kejahatan lingkungan cenderung berlarut-larut, dengan hambatan teknis dan politis yang sangat besar. Banyak perusahaan yang terbukti merusak lingkungan hanya dikenai sanksi administratif atau gugatan perdata, tanpa konsekuensi pidana yang tegas. Selain itu, pendekatan hukum pidana yang terlalu menitikberatkan pada pembuktian niat jahat (*mens rea*) menjadi kendala tersendiri dalam konteks kejahatan lingkungan yang sering kali dilakukan oleh entitas korporasi melalui struktur organisasi yang kompleks dan terputus dari pelaku individual.

Pada tingkat internasional, hukum lingkungan hidup telah berkembang menjadi salah satu cabang utama dalam hukum internasional publik. Sands et al. (2018) merumuskan prinsip-prinsip utama yang menjadi fondasi rezim hukum lingkungan internasional, di antaranya:

1. Prinsip kehati-hatian (*precautionary principle*): Negara wajib mengambil langkah pencegahan terhadap kemungkinan dampak lingkungan yang serius atau tidak dapat dipulihkan, meskipun belum terdapat bukti ilmiah yang konklusif (Sands et al., 2018).

2. Prinsip pencemar membayar (polluter pays principle): Pelaku pencemaran wajib menanggung biaya pemulihan dan kompensasi atas kerusakan lingkungan yang ditimbulkannya.
3. Prinsip pembangunan berkelanjutan (sustainable development): Pembangunan ekonomi harus dilakukan tanpa mengorbankan kemampuan generasi mendatang untuk memenuhi kebutuhan mereka sendiri.

Ketiga prinsip ini tercermin dalam berbagai instrumen hukum internasional yang memiliki status mengikat maupun tidak mengikat (soft law). Beberapa perjanjian penting antara lain:

1. Basel Convention (1989): Mengatur kontrol atas pergerakan lintas batas limbah berbahaya dan pembuangannya, untuk mencegah negara maju mengeksport limbah ke negara berkembang yang sistem pengelolaannya belum memadai.
2. CITES (Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora, 1973): Mengatur perdagangan spesies satwa dan tumbuhan yang terancam punah untuk memastikan tidak mengganggu kelangsungan hidupnya di alam.
3. Paris Agreement (2015): Mengikat negara-negara untuk mengambil tindakan mitigasi terhadap perubahan iklim dan memperkuat adaptasi terhadap dampaknya, dengan tujuan menahan kenaikan suhu global di bawah 2°C.

Meskipun instrumen-instrumen tersebut penting secara simbolik dan legal, pelaksanaannya di tingkat nasional, khususnya di negara-negara berkembang seperti Indonesia, masih menghadapi berbagai kendala. Kesenjangan antara norma internasional dan implementasi domestik mencerminkan problem bukan hanya teknis atau administratif, tetapi juga struktural dan politis.

Sebagaimana dikemukakan oleh Said (1978), sistem hukum internasional sering kali dibentuk oleh kepentingan negara-negara Global Utara dan merefleksikan ketimpangan

kekuasaan dalam tatanan dunia. Hal ini berdampak pada bagaimana negara-negara berkembang “diatur” melalui instrumen internasional tanpa memiliki kekuatan sejati dalam menentukan norma global. Dalam konteks hukum lingkungan, hal ini menyebabkan munculnya perjanjian internasional yang tampak progresif di atas kertas, tetapi dalam praktiknya tidak disertai dukungan teknis, finansial, atau politik yang adil.

Ketimpangan ini memperparah ketidakmampuan negara berkembang dalam memenuhi standar internasional, terutama ketika regulasi tersebut menuntut biaya tinggi, kapasitas teknologi, dan komitmen politik yang besar. Akibatnya, pelaksanaan hukum lingkungan sering kali hanya menjadi retorika yang tidak diikuti oleh tindakan substantif.

Jonas (1984) memberikan dasar etis untuk melihat ketimpangan ini sebagai kegagalan moral kolektif dalam mengemban tanggung jawab antargenerasi. Dalam pandangannya, komunitas global harus bertindak dengan rasa tanggung jawab bersama untuk menjaga keberlangsungan kehidupan di bumi. Oleh karena itu, hukum pidana lingkungan baik nasional maupun internasional harus dibingkai sebagai sarana untuk mewujudkan tanggung jawab moral tersebut, bukan semata-mata sebagai instrumen kepatuhan prosedural.

Dengan demikian, baik pada tingkat nasional maupun internasional, instrumen hukum lingkungan masih belum optimal dalam memberikan perlindungan yang adil dan menyeluruh. Diperlukan upaya untuk menyatukan aspek normatif (etika), struktural (kekuatan institusi), dan partisipatif (keadilan prosedural) dalam perumusan dan implementasi hukum pidana lingkungan yang mampu menanggapi kompleksitas krisis ekologi global.

D. Kasus-Kasus Nyata sebagai Ilustrasi

1. Kasus Indonesia

Salah satu kasus kejahatan lingkungan paling sistemik dan berulang di Indonesia adalah kebakaran hutan dan lahan (karhutla), yang terutama terjadi di wilayah Sumatera dan

Kalimantan. Setiap tahun, ribuan hektare hutan tropis dibakar – baik secara legal maupun ilegal – untuk membuka lahan perkebunan, khususnya sawit. Meskipun Undang-Undang No. 32 Tahun 2009 dan berbagai peraturan lainnya dengan jelas melarang pembakaran lahan, proses hukum terhadap korporasi besar pelaku kebakaran sering kali berujung pada impunitas. Berbagai laporan resmi dan kajian kebijakan menunjukkan bahwa sanksi pidana relatif jarang dijatuhkan, sementara penegakan lebih banyak berhenti pada sanksi administratif atau denda yang tidak sebanding dengan skala kerusakan ekologis. Dalam sejumlah kasus, proses hukum juga menghadapi hambatan struktural dan politik yang kompleks. Fenomena ini menunjukkan bahwa struktur hukum yang ada masih belum mampu menandingi kekuatan ekonomi dan politik korporasi besar. Dalam kerangka analisis Foucault (1977), ini merupakan bentuk kekuasaan difus yang bekerja melalui institusi dan diskursus hukum. Negara, alih-alih menjadi pelindung lingkungan, berfungsi sebagai mediasi kekuasaan korporasi melalui proses legalisasi kerusakan.

Kasus lain yang menonjol adalah pencemaran Sungai Citarum di Jawa Barat, yang oleh Bank Dunia dan beberapa organisasi internasional pernah disebut sebagai salah satu sungai paling tercemar di dunia. Lebih dari 500 pabrik industri tekstil dan manufaktur membuang limbah berbahaya ke sungai ini, menyebabkan degradasi air, kematian biota, dan dampak kesehatan yang sangat serius bagi jutaan warga yang bergantung pada sungai tersebut. Meski terdapat regulasi dan penetapan kawasan sebagai *strategic river basin*, penegakan hukum terhadap pelaku pencemaran sangat minim. Penindakan pidana hampir tidak ada, dan sanksi administratif pun jarang efektif (Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), 2021; Technical Assistance Consultant's Report, 2007).

Dalam dua kasus ini, baik hutan maupun sungai, sebagai entitas ekologis, tidak memiliki kedudukan hukum yang cukup kuat. Seperti yang dikemukakan oleh Stone (2010), tanpa pengakuan bahwa entitas alam adalah subjek hukum, maka tidak ada dasar normatif untuk menuntut keadilan bagi mereka. Kejahatan terhadap lingkungan akan terus diperlakukan sebagai pelanggaran teknis terhadap peraturan, bukan pelanggaran terhadap makhluk hidup atau komunitas ekologis yang sah.

2. Kasus Global

Salah satu tragedi lingkungan terbesar dalam sejarah modern adalah Bencana Bhopal di India pada Desember 1984. Kebocoran gas metil isosianat (MIC) dari pabrik Union Carbide India Limited (UCIL), anak perusahaan Union Carbide Corporation (UCC)—menyebabkan kematian puluhan ribu orang sepanjang waktu serta ratusan ribu lainnya mengalami gangguan kesehatan jangka panjang (Eckerman, 2005). Pada 1989 dicapai penyelesaian perdata jutaan dollar yang secara luas dinilai tidak memadai. Pada 2010, tujuh mantan pejabat UCIL dinyatakan bersalah atas kelalaian (IPC 304A) dengan vonis dua tahun, sementara Warren Anderson (CEO UCC saat itu) tak pernah diadili di India; permintaan ekstradisi dari Pemerintah India tidak dikabulkan oleh otoritas Amerika Serikat. Catatan kronologis penting: UCC baru diakuisisi oleh Dow Chemical pada 2001, bertahun-tahun setelah peristiwa 1984.

Pola kelemahan akuntabilitas juga tampak dalam tumpahan minyak Exxon Valdez (1989) di Alaska, ketika sekitar 11 juta galon minyak mentah mencemari Prince William Sound. Investigasi resmi merinci kegagalan sistemik dan kelemahan standar keselamatan; proses hukum berujung pada kombinasi ganti rugi perdata dan pembatasan hukuman punitif dalam perkara perdata tingkat federal (Alaska Oil Spill Commission, 1990; Exxon Shipping Co. v. Baker, 554 U.S. 471 (2008)). Dua dekade kemudian, bencana Deepwater Horizon (2010) di Teluk Meksiko menewaskan 11

pekerja dan memicu salah satu tumpahan minyak lepas pantai terbesar dalam sejarah AS. Korporasi BP mengakui sejumlah pelanggaran dan membayar denda serta penyelesaian bernilai miliaran dolar; namun penuntutan pidana terhadap individu kunci relatif terbatas, dan beberapa dakwaan berat terhadap personel lapangan berakhir dengan vonis lebih ringan atau dibatalkan (Graham & Reilly, 2011).

Secara normatif, rangkaian kasus ini memperlihatkan jurang antara dampak ekologis lintas generasi dan kapasitas rezim hukum untuk menegakkan pertanggungjawaban pidana yang sepadan. Dalam bingkai Said (1978), asimetri ini menandakan “kolonialisme hukum” modern: komunitas di Global Selatan (dan komunitas pesisir/nelayan yang rentan) menanggung risiko terbesar, sementara arsitektur hukum transnasional lebih lihai mengelola liabilitas korporasi ketimbang melindungi kehidupan dan ekosistem. Dari sudut pandang Jonas (1984), absennya “etika tanggung jawab” dalam praktik penegakan, terutama terhadap dampak yang melintasi ruang dan waktu, menjelaskan mengapa kompensasi finansial kerap menggantikan akuntabilitas pidana substantif.

Kedua kelompok kasus, baik domestik maupun global, menunjukkan pola umum:

1. Kejahatan lingkungan sering dilakukan oleh aktor kuat (korporasi besar atau negara), dengan korban yang lemah secara hukum dan politik.
2. Penegakan hukum pidana cenderung lemah, dan sering digantikan dengan penyelesaian administratif atau perdata.
3. Kerusakan ekologis sistemik jarang dilihat sebagai pelanggaran moral atau kejahatan terhadap keadilan ekologis, melainkan semata pelanggaran regulasi teknis.

Pendekatan hukum yang terlalu positivistik gagal membaca kompleksitas kejahatan lingkungan sebagai bagian dari ketimpangan struktural dan relasi kekuasaan global. Maka, dibutuhkan reformasi hukum pidana lingkungan yang

mengintegrasikan pendekatan etis, ekologis, dan transnasional, serta mengakui hak-hak alam dan komunitas sebagai bagian dari subjek hukum yang setara.

E. Tantangan Penegakan Hukum Pidana Lingkungan

Penegakan hukum pidana lingkungan di berbagai negara, khususnya di negara berkembang seperti Indonesia, menghadapi tantangan yang kompleks dan berlapis. Tantangan ini tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga struktural, epistemologis, dan politis. Kerumitan tersebut menghambat efektivitas hukum pidana dalam menjawab kejahatan ekologis yang bersifat sistemik, lintas-generasi, dan sering kali dilakukan oleh entitas berkuasa.

Pertama, tantangan muncul dari struktur hukum itu sendiri. Hukum pidana tradisional umumnya dirancang untuk menangani kejahatan individu dengan hubungan sebab-akibat yang langsung dan terukur – misalnya, pembunuhan, pencurian, atau kekerasan. Sementara kejahatan lingkungan bersifat kolektif, tersebar, dan berdampak jangka panjang terhadap sistem ekologis yang kompleks. Oleh karena itu, hukum pidana positif mengalami kesulitan dalam menetapkan pertanggungjawaban hukum, baik dari aspek *mens rea* maupun *actus reus*. Seperti yang ditegaskan oleh Sands et al. (2018), kerangka hukum pidana nasional sering tidak mampu mengakomodasi prinsip kehati-hatian dan pencegahan yang dibutuhkan dalam konteks ekologis.

Kedua, dari sisi kekuasaan, Foucault (1977) menunjukkan bahwa hukum bukanlah instrumen netral, melainkan bagian dari mekanisme kekuasaan yang beroperasi melalui lembaga-lembaga dan wacana sosial. Ia menyatakan bahwa sistem hukuman modern “tidak lagi menyiksa tubuh, tetapi mengontrol perilaku dan persepsi melalui institusi”. Dalam konteks hukum lingkungan, ini berarti bahwa sistem hukum dapat berfungsi sebagai alat normalisasi kerusakan ekologis, dengan membingkai kejahatan lingkungan sebagai pelanggaran

administratif atau teknis semata, bukan sebagai bentuk kekerasan struktural atau pelanggaran etika publik.

Kasus-kasus seperti pembakaran hutan oleh korporasi besar atau pencemaran sungai oleh industri tidak jarang diproses dengan mekanisme hukum yang lunak, misalnya sanksi administratif atau gugatan perdata, tanpa tindak lanjut pidana yang memadai. Hal ini mencerminkan betapa kekuasaan ekonomi dan politik pelaku kejahatan lingkungan mampu mempengaruhi lembaga peradilan, bahkan menentukan persepsi publik melalui media dan wacana hukum yang dikendalikan.

Ketiga, terdapat dimensi epistemik dan kolonial dalam pembentukan sistem hukum lingkungan. Said (1978) menyampaikan bahwa struktur pengetahuan modern sering kali dibentuk oleh narasi kolonial yang mendefinisikan siapa yang berhak bicara dan apa yang dianggap sebagai "pengetahuan sah". Dalam konteks hukum lingkungan, ini tercermin dalam kecenderungan untuk menundukkan hukum lokal dan pengetahuan ekologis komunitas adat kepada standar hukum internasional atau nasional yang tidak selalu sesuai dengan konteks sosial-ekologis lokal.

Kebijakan lingkungan yang terlalu bertumpu pada logika investasi dan efisiensi ekonomi sering kali mengorbankan hak-hak komunitas lokal dan ekosistem tempat mereka hidup. Hukum tidak jarang menjadi alat legalisasi perampasan ruang hidup dengan dalih pembangunan atau proyek strategis nasional. Ini menunjukkan bahwa penegakan hukum pidana lingkungan kerap mengabaikan dimensi keadilan epistemik, yaitu pengakuan terhadap sistem pengetahuan lokal yang sering kali lebih holistik dan ekologis dalam memandang alam.

Keempat, hukum pidana lingkungan masih gagal mengintegrasikan aspek keadilan sosial dan ekonomi secara substantif. Nussbaum (2011) mengembangkan pendekatan berbasis kapabilitas yang menyatakan bahwa keadilan harus diukur dari sejauh mana seseorang memiliki kemampuan untuk menjalani kehidupan yang bermakna dan bermartabat. Dalam

konteks ini, ketika masyarakat yang tinggal di sekitar kawasan terdampak tidak memiliki akses terhadap air bersih, udara sehat, tanah subur, dan ruang hidup yang layak akibat kerusakan lingkungan yang tidak ditindak secara adil, maka hukum telah gagal menjalankan fungsi dasarnya sebagai pelindung kehidupan.

Keadilan tidak hanya soal penghukuman pelaku, tetapi juga soal pemulihan hak-hak korban dan perbaikan struktur ketidakadilan. Namun, dalam praktiknya, hukum pidana lingkungan masih terlalu terfokus pada aspek legal-formal dan belum mengembangkan pendekatan yang partisipatif dan restoratif. Masyarakat korban sering kali tidak dilibatkan dalam proses peradilan, dan hak-hak ekologisnya diabaikan dalam pertimbangan hukum.

Kehadiran prinsip-prinsip seperti *environmental justice* dan *ecological justice* dalam literatur hukum dan etika seharusnya mendorong sistem hukum pidana untuk memperluas cakupan keadilan, dari sekadar menghukum pelanggaran, menjadi upaya menyembuhkan relasi antara manusia, masyarakat, dan alam. Sebagaimana ditegaskan Jonas (1984), hukum harus mencerminkan tanggung jawab moral yang tidak hanya bersifat legalistik, tetapi juga menjangkau generasi masa depan dan seluruh makhluk hidup yang terdampak oleh tindakan manusia hari ini.

F. Analisis Perbandingan Kasus: Indonesia dan Internasional

Studi perbandingan terhadap kasus-kasus kejahatan lingkungan, baik di Indonesia maupun di tingkat global, memberikan wawasan penting mengenai pola-pola kekuasaan, struktur hukum, dan realitas sosial-ekologis yang melatarbelakangi lemahnya penegakan pidana lingkungan. Dua kasus besar yang dijadikan sebagai objek analisis dalam bagian ini adalah kebakaran hutan dan lahan di Indonesia serta tragedi Bhopal di India tahun 1984. Kedua kasus ini menampilkan karakteristik umum kejahatan lingkungan: berskala besar,

melibatkan korporasi kuat, dan berdampak jangka panjang baik terhadap lingkungan maupun masyarakat.

1. *Struktur Kejahatan dan Pola Kekuasaan*

Dalam kedua kasus tersebut, pelaku utama adalah korporasi, baik domestik maupun transnasional, yang memiliki kekuatan ekonomi dan politik signifikan. Di Indonesia, pembakaran hutan secara ilegal umumnya dilakukan oleh perusahaan sawit sebagai bagian dari strategi efisiensi pembukaan lahan. Meskipun peraturan seperti Undang-Undang No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup sudah tegas mengkriminalisasi pembakaran lahan, implementasinya sangat lemah. Banyak kasus yang tidak berujung pada penegakan pidana yang setara dengan dampak yang ditimbulkan.

Dalam tragedi Bhopal, Union Carbide Corporation sebagai pelaku utama berhasil menghindari tuntutan pidana substantif meskipun skala kerusakan dan jumlah korban jiwa sangat besar. Sampai hari ini, Dow Chemical sebagai perusahaan induk tidak pernah menerima tanggung jawab pidana secara langsung, menunjukkan adanya celah dalam sistem hukum transnasional yang memungkinkan kekebalan korporasi atas kejahatan ekologis.

Foucault (1977) menyoroti bagaimana kekuasaan modern bekerja bukan hanya melalui represi langsung, tetapi melalui normalisasi dan pengaturan yang halus terhadap perilaku dan wacana. Dalam kasus ini, kekuasaan bekerja dengan membuat kejahatan lingkungan tampak “normal”, atau bahkan sebagai bagian tak terhindarkan dari pembangunan. Kekuasaan tidak hanya menindas secara terang-terangan, tetapi membentuk persepsi hukum, menyembunyikan kerusakan di balik statistik dan kebijakan teknokratis.

2. *Kejahatan Tanpa Korban yang Nyata*

Kejahatan lingkungan sering kali disebut sebagai *crime without a visible victim*. Tidak seperti pembunuhan atau pencurian, dampaknya menyebar dalam ruang dan waktu, sehingga korban sulit diidentifikasi secara langsung. Dalam konteks ini, pendekatan hukum konvensional yang berfokus pada individualisasi tanggung jawab menjadi tidak memadai.

Stone (2010) mengusulkan bahwa entitas alam seperti sungai, hutan, dan spesies non-manusia harus diberi kedudukan hukum (*legal standing*). Jika konsep ini diterapkan, maka Sungai Citarum atau hutan Kalimantan bisa menjadi subjek hukum yang dapat “menggugat” atas perusakan yang terjadi. Ini akan memperluas cakupan hukum pidana dari yang antroposentris menjadi ekosentris, sebagaimana yang dituntut oleh gerakan keadilan ekologis.

3. *Keadilan dan Ketimpangan Global*

Perbandingan antara dua kasus juga menunjukkan adanya ketimpangan struktural antara negara-negara Global Selatan dan korporasi Global Utara. Dalam tragedi Bhopal, masyarakat lokal yang sebagian besar miskin dan tidak terdidik tidak mendapatkan keadilan yang setara, baik dalam bentuk kompensasi maupun pemulihan lingkungan. Said (1978) menjelaskan bagaimana hukum dan narasi lingkungan di negara berkembang sering kali dibingkai dari sudut pandang kolonial yang merendahkan kedaulatan lokal dan meminggirkan sistem nilai tradisional.

Dalam konteks Indonesia, narasi pembangunan dan pertumbuhan ekonomi sering dijadikan pembenaran untuk mengecilkan dampak ekologis dari investasi asing atau domestik. Ini menegaskan pentingnya kritik epistemik terhadap bagaimana hukum lingkungan dibentuk dan untuk siapa hukum tersebut diberlakukan.

4. *Dimensi Moral dan Kemampuan Manusia*

Nussbaum (2011) mengembangkan teori keadilan berbasis kemampuan (*capability approach*) yang menekankan bahwa tujuan utama hukum dan kebijakan adalah memungkinkan individu untuk menjalani kehidupan yang bermartabat dan bermakna. Dalam konteks kejahatan lingkungan, ketika komunitas lokal kehilangan akses terhadap air bersih, udara sehat, atau hutan yang menjadi sumber kehidupan, maka kejahatan tersebut bukan hanya pelanggaran hukum administratif, tetapi pelanggaran terhadap martabat manusia.

Nussbaum menegaskan bahwa keadilan lingkungan harus memperhitungkan dimensi kehidupan yang konkret: kesehatan, integritas tubuh, dan hubungan dengan alam. Dengan demikian, sistem hukum yang mengabaikan penderitaan ekologis berarti gagal menjalankan fungsi fundamentalnya.

Perbandingan ini menunjukkan bahwa kejahatan lingkungan bukan hanya masalah legal-formal, melainkan menyangkut kekuasaan, etika, epistemologi, dan keadilan global. Sistem hukum pidana yang efektif tidak cukup hanya dengan memperkuat sanksi, tetapi juga harus mereformasi cara berpikir tentang siapa yang berhak atas perlindungan hukum, bagaimana korban didefinisikan, dan apa yang dimaksud dengan keadilan dalam konteks ekologis. Pendekatan yang lebih reflektif dan filosofis terhadap hukum pidana lingkungan menjadi kebutuhan mendesak di tengah krisis planet yang semakin nyata.

BAB 4

PENDIDIKAN UNTUK KEADILAN EKOLOGIS

A. Pendahuluan

Krisis ekologis global dewasa ini tidak dapat dipahami semata sebagai permasalahan teknis atau ilmiah. Ia adalah bentuk krisis yang jauh lebih dalam: sebuah krisis epistemologis, etis, dan pedagogis. Ini adalah kegagalan manusia bukan hanya dalam mengelola sumber daya alam secara adil dan berkelanjutan, tetapi juga dalam cara berpikir dan mendidik generasi. Pengetahuan ilmiah yang berlimpah tentang perubahan iklim, degradasi biodiversitas, dan pencemaran lingkungan tidak otomatis menghasilkan kesadaran atau tindakan ekologis. Sebaliknya, dominasi pendekatan teknokratis dan fragmentatif dalam sistem pendidikan telah menciptakan jurang antara pengetahuan dan kebijaksanaan, antara pembelajaran dan transformasi sosial yang dibutuhkan untuk menghadapi krisis ini.

Paradigma pendidikan modern, sebagaimana dikritik oleh Freire (2018) cenderung bersifat “banking model” atau deposisi informasi, di mana peserta didik diposisikan sebagai objek pasif yang harus menerima dan menyimpan pengetahuan dari otoritas. Dalam model semacam ini, tidak ada ruang bagi kesadaran kritis (*conscientização*) atau refleksi mendalam atas posisi manusia dalam ekosistem yang lebih luas. Hal ini menyebabkan pendidikan teralienasi dari konteks ekologis dan gagal menginternalisasi nilai-nilai keberlanjutan dalam praktik hukum dan kehidupan sehari-hari.

Dalam konteks hukum lingkungan, kesenjangan ini sangat jelas. Peraturan dan undang-undang yang dirancang untuk melindungi lingkungan sering kali tidak efektif di lapangan karena masyarakat tidak memiliki kesadaran ekologis yang cukup mendalam, dan tidak diberdayakan untuk berpartisipasi aktif dalam penegakan hukum. Bateson (2000) menekankan bahwa cara berpikir yang linier dan dualistik adalah penyebab utama kerusakan ekologis modern. Bagi Bateson, pendidikan harus melampaui logika instrumental dan membuka ruang bagi pemahaman sistemik terhadap kehidupan. Ia mengusulkan “ekologi pikiran” sebagai fondasi bagi pembelajaran yang benar-benar reflektif dan transformatif.

Sejalan dengan itu, Orr (1992) berpendapat bahwa semua pendidikan pada dasarnya adalah pendidikan lingkungan karena semua tindakan manusia—baik ekonomi, hukum, maupun sosial—berlangsung dalam konteks ekologis tertentu. Menurut Orr, sistem pendidikan yang mengabaikan kenyataan ekologis adalah sistem yang belum benar-benar mendidik. Oleh sebab itu, integrasi pendidikan dalam pembangunan hukum lingkungan bukanlah pilihan tambahan, tetapi syarat utama untuk memastikan bahwa hukum bukan hanya dipatuhi secara legal, tetapi juga dimaknai secara etis dan ekologis.

Sterling (2001) memperkenalkan gagasan tentang “pendidikan berkelanjutan” (*sustainable education*) sebagai pendekatan yang menolak model pendidikan konvensional yang stabil dan statis. Ia menekankan perlunya transformasi paradigma pendidikan yang memungkinkan peserta didik untuk berpikir secara kritis, sistemik, dan responsif terhadap tantangan lingkungan hidup. Pendidikan, menurut Sterling, tidak hanya perlu mereproduksi pengetahuan, tetapi juga membentuk orientasi nilai, kesadaran, dan tanggung jawab ekologis.

Dalam kerangka ini, Bab 4 mengkaji secara kritis paradigma pendidikan konvensional dan menawarkan pendekatan alternatif melalui konsep ekopedagogi, literasi ekologis, dan pendidikan transformatif. Konsep-konsep tersebut

bukan hanya penting untuk menciptakan masyarakat yang sadar lingkungan, tetapi juga untuk membangun sistem hukum pidana lingkungan yang inklusif dan berorientasi pada keadilan ekologis.

Lebih jauh, pendekatan pendidikan ini bersinggungan dengan pandangan klasik dan Timur. Dalam tradisi Konfusianisme, pendidikan adalah proses pembentukan karakter moral dan sosial melalui hubungan yang harmonis dengan alam dan sesama manusia (*ren* dan *li*). Sementara dalam pemikiran Aristoteles, pendidikan bertujuan membentuk keutamaan (*arete*) yang memandu manusia menuju kehidupan yang selaras dengan tatanan alam (*physis*). Maka, tidak berlebihan untuk menyatakan bahwa pendidikan ekologis adalah kelanjutan dari tradisi filosofis yang menempatkan manusia sebagai bagian dari komunitas kehidupan, bukan sebagai penguasa yang terpisah dari alam.

Dengan demikian, pendidikan bukan hanya instrumen pendukung hukum, melainkan fondasi budaya hukum itu sendiri. Dalam konteks hukum pidana lingkungan, pendidikan adalah jalan untuk membentuk kesadaran kolektif, nilai-nilai etis, dan kemampuan sosial untuk menegakkan keadilan ekologis secara substantif dan berkelanjutan.

B. Pendidikan Hukum Berbasis Lingkungan

Pendidikan hukum konvensional selama ini cenderung terjebak dalam paradigma normatif-positivistik yang berfokus pada pemahaman formal terhadap peraturan perundang-undangan, prosedur hukum, dan logika legal-formal. Mahasiswa hukum dibentuk untuk menguasai teks, tetapi sering kali tanpa diberi ruang untuk merenungkan makna etik dan sosial dari norma yang dipelajarinya. Dalam konteks kejahatan lingkungan, pendekatan seperti ini menjadi problematis karena hukum lingkungan bukan sekadar soal ketentuan pasal, melainkan soal relasi manusia dengan alam, keadilan ekologis, dan kesadaran moral atas keberlanjutan hidup.

Pendidikan hukum yang berbasis lingkungan harus melampaui model pedagogi hukum yang statis dan menawarkan pendekatan transformatif. Hal ini berarti pendidikan harus tidak hanya membekali mahasiswa dengan pengetahuan tentang hukum lingkungan secara normatif, tetapi juga mengembangkan kemampuan berpikir sistemik, kritis, reflektif, dan kontekstual. Mahasiswa hukum perlu memahami bahwa hukum dibentuk oleh struktur sosial dan kekuasaan, serta sering kali melegitimasi praktik eksploitatif terhadap alam jika tidak dikaji secara etis dan ekologis.

Dalam kerangka ini, pendidikan hukum lingkungan harus memasukkan pemahaman interdisipliner tentang ekologi, sosiologi, antropologi hukum, dan etika lingkungan. Etika ekologis menuntut pengakuan bahwa alam bukan sekadar objek pengaturan, melainkan memiliki nilai intrinsik yang harus dihormati. Pendidikan hukum berbasis lingkungan, karena itu, harus mendorong mahasiswa untuk tidak hanya mengenali pasal-pasal perlindungan lingkungan, tetapi juga mengkritisi bagaimana hukum dapat (atau gagal) menjawab krisis ekologis yang sistemik dan lintas generasi.

Pendekatan ini sejalan dengan prinsip-prinsip *ecological literacy* yang dikembangkan oleh Orr (1992). Orr menegaskan bahwa seseorang yang tidak memahami prinsip-prinsip dasar ekologi tidak dapat disebut “berpendidikan” secara utuh. Ia menyatakan bahwa pendidikan harus bersikap politis dan memihak dalam menghadapi krisis lingkungan. Netralitas pendidikan dalam isu ekologis justru berarti keberpihakan terhadap status quo yang eksploitatif. Orr menyampaikan dengan jelas bahwa:

“The crisis we face is first and foremost a crisis of education. Education either functions as an instrument that is used to facilitate the integration of the younger generation into the logic of the present system or it becomes the practice of freedom...” (Orr, 1992).

Pernyataan ini sejalan dengan gagasan Freire (2018), yang menolak pendidikan sebagai transfer pengetahuan satu arah, dan justru menekankan pentingnya *praxis*, yakni tindakan yang reflektif dan sadar dalam membangun keadilan. Dalam konteks hukum, hal ini berarti pendidikan harus membentuk mahasiswa sebagai subjek aktif yang mampu mengkritisi dan mereformasi sistem hukum yang eksploitatif terhadap lingkungan.

Bateson (2000) menambahkan bahwa pola pikir linier dan mekanistik dalam pendidikan bertentangan dengan kompleksitas alam. Bateson menekankan bahwa manusia harus belajar berpikir dalam pola relasional dan sistemik, karena alam sendiri bekerja melalui jaringan interkoneksi. Oleh karena itu, pendidikan hukum berbasis lingkungan harus mengadopsi logika ekosistem: kompleks, saling terkait, adaptif, dan tidak dapat dipahami secara terfragmentasi.

Dalam praktiknya, sekolah hukum yang ingin menjadi bagian dari solusi ekologis harus merevisi kurikulum dan metode pengajarannya. Ini mencakup:

1. Integrasi modul etika lingkungan dan filosofi hukum ekologis;
2. Pembelajaran berbasis kasus yang mengaitkan hukum dengan realitas sosial-ekologis (misalnya, pencemaran sungai, deforestasi, atau bencana industri);
3. Kegiatan praktik lapangan di komunitas terdampak lingkungan;
4. Dialog interdisipliner antara hukum, ekologi, dan ilmu sosial;
5. Evaluasi yang menekankan kemampuan refleksi dan transformasi, bukan sekadar hafalan pasal.

Model ini juga selaras dengan prinsip-prinsip pendidikan transformatif seperti yang dikemukakan oleh Sterling (2001). Sterling menyatakan bahwa pendidikan yang hanya menyesuaikan diri dengan sistem yang ada (*sustaining education*) harus digantikan oleh pendidikan yang merombak sistem nilai dan cara berpikir menuju keberlanjutan sejati (*transformative education*).

Dengan pendekatan semacam ini, pendidikan hukum tidak hanya mencetak praktisi hukum, tetapi juga membentuk agen perubahan sosial yang mampu membela keadilan ekologis dan melawan struktur hukum yang memarginalkan alam dan komunitas lokal. Pendidikan hukum berbasis lingkungan pada akhirnya tidak hanya memperluas wawasan intelektual, tetapi juga memperdalam tanggung jawab etis terhadap kehidupan bersama di bumi.

C. Konsep Ekopedagogi: Paulo Freire dalam Konteks Ekologi

Freire et al. (2018) memperkenalkan konsep pendidikan sebagai praktik pembebasan yang bertujuan membangkitkan kesadaran kritis (*conscientização*) terhadap struktur penindasan sosial, politik, dan ekonomi. Pendidikan, dalam kerangka Freire, bukanlah proses transfer pengetahuan dari subjek (guru) ke objek (murid), melainkan proses dialogis di mana kedua pihak saling belajar dalam relasi horizontal. Pendidikan sejati, bagi Freire, adalah tindakan politik yang melibatkan refleksi dan aksi terhadap kondisi ketidakadilan, dengan tujuan utama untuk membebaskan manusia dari dominasi struktural.

Meskipun konteks awal pemikiran Freire lebih berfokus pada emansipasi sosial dan politik di masyarakat tertindas, pendekatannya kemudian diperluas ke dalam ranah ekologi oleh para pengikut dan penerusnya. Perluasan ini dikenal sebagai *ekopedagogi* (*ecopedagogy*), yaitu pendekatan pedagogis yang menggabungkan kesadaran ekologis dengan praksis pembebasan. Ekopedagogi tidak sekadar menambahkan materi lingkungan ke dalam kurikulum, tetapi mengubah cara berpikir dan bertindak terhadap alam sebagai bagian integral dari kehidupan manusia.

Ekopedagogi, menurut Gadotti (2008), adalah "pendidikan yang bertujuan mengembangkan subjek ekologis yang sadar akan keterhubungan dirinya dengan dunia hidup dan bertindak secara etis untuk melindungi keberlanjutan kehidupan." Dalam kerangka ini, pendidikan bukan hanya persoalan reproduksi sosial, tetapi juga transformasi ekologis

yang memungkinkan individu untuk melihat relasi antara sistem dominasi dan krisis lingkungan secara kritis. Hal ini menantang pandangan mekanistik dan fragmentaris dalam pendidikan konvensional yang memisahkan manusia dari alam serta memosisikan alam sebagai objek eksploitasi.

Ekopedagogi secara tegas menolak model Pendidikan *banking*, yaitu model di mana pengetahuan ditanamkan ke dalam pikiran peserta didik layaknya deposito bank. Sebaliknya, pendidikan harus bersifat *dialogis*, *partisipatif*, dan *kontekstual*. Dalam konteks hukum, ini berarti pendidikan hukum lingkungan tidak dapat berhenti pada pengajaran tentang pasal-pasal dan prosedur administratif semata. Mahasiswa hukum harus dilatih untuk membaca realitas ekologis secara kritis, memahami struktur dominasi yang melatarbelakangi kejahatan lingkungan, dan memosisikan diri sebagai agen perubahan yang mampu bertindak dalam solidaritas ekologis.

Freire menulis bahwa:

“To exist, humanly, is to name the world, to change it. Once named, the world in its turn reappears to the namers as a problem and requires of them a new naming.” (Freire et al., 2018)

Pernyataan ini menegaskan bahwa kesadaran manusia terhadap dunia harus bersifat aktif dan transformasional. Dalam ekopedagogi, “dunia” yang dimaksud tidak terbatas pada realitas sosial-politik, tetapi juga mencakup dunia biofisik, alam sebagai rumah bersama. Artinya, pendidikan harus menumbuhkan kesadaran ekologis yang tidak hanya mengenali kerusakan lingkungan, tetapi juga memahami bahwa relasi kuasa, eksploitasi ekonomi, dan sistem hukum yang timpang adalah bagian dari akar krisis ekologis tersebut.

Pendidikan hukum lingkungan berbasis ekopedagogi bertujuan untuk membentuk subjek hukum yang bukan hanya tahu bagaimana menafsirkan peraturan, tetapi juga mampu membayangkan dan memperjuangkan sistem hukum yang lebih adil bagi seluruh komunitas ekologis, termasuk entitas non-

manusia. Dalam pandangan ini, hukum tidak lagi dilihat sebagai instrumen formal negara semata, tetapi sebagai proyek etis-politik untuk membentuk kehidupan bersama yang berkeadilan dan berkelanjutan.

Ekopedagogi juga selaras dengan pemikiran Timur seperti Laozi yang mengajarkan bahwa kebijaksanaan tertinggi adalah hidup dalam harmoni dengan alam dan mengikuti ritme kosmis (*wu wei*). Pendidikan yang menempatkan manusia sebagai penguasa alam bertentangan dengan prinsip ini dan menciptakan disharmoni ekologis. Oleh karena itu, dalam semangat ekopedagogi, pendidikan hukum juga harus membuka ruang bagi dialog interkultural dan filosofis yang mengakui nilai-nilai kebijaksanaan ekologis dari berbagai tradisi.

Lebih lanjut, ekopedagogi memberi ruang untuk pendekatan hukum yang bersifat restoratif dan rekonsiliatif, bukan sekadar retributif. Ini mencerminkan pemikiran Jonas (1984) tentang *imperatif tanggung jawab* yang harus menjadi prinsip dasar dalam menghadapi konsekuensi ekologis dari tindakan manusia. Pendidikan hukum yang diinformasikan oleh ekopedagogi akan menumbuhkan generasi profesional hukum yang sadar akan peran etis dan sosial mereka dalam menghadapi tantangan ekologis zaman ini.

D. Pendidikan Transformatif dan Kesadaran Kritis

Sterling (2001) membedakan tiga pendekatan utama dalam pendidikan: pendidikan sebagai transmisi (*transmissive*), transaksional (*transactional*), dan transformatif (*transformative*). Pendekatan transmisi adalah model konvensional yang menekankan penyampaian informasi secara satu arah dari pengajar kepada peserta didik, tanpa keterlibatan kritis atau dialog reflektif. Pendekatan transaksional memungkinkan interaksi lebih besar, namun tetap beroperasi dalam batasan sistem nilai dan struktur yang ada. Sebaliknya, pendekatan transformatif bertujuan untuk menghasilkan perubahan

mendasar dalam cara berpikir, cara hidup, dan relasi antara manusia dengan dunia.

Dalam konteks krisis ekologi global yang kompleks, tidak pasti, dan bersifat sistemik, pendidikan transformatif menjadi semakin relevan. Sterling menekankan bahwa transformasi yang dibutuhkan bukan hanya dalam isi kurikulum, tetapi juga dalam cara berpikir dan merasakan dunia, yakni perubahan paradigma dari dominasi dan eksploitasi terhadap alam menuju koeksistensi, keterhubungan, dan keberlanjutan hidup. Pendidikan keberlanjutan, menurutnya, harus menciptakan ruang untuk dialog reflektif, keberagaman sudut pandang, serta pengembangan empati ekologis dan kesadaran holistik.

Pendidikan hukum tradisional sering kali terjebak dalam model transmisi, di mana norma hukum dipelajari sebagai sistem tertutup, objektif, dan ahistoris. Hukum diajarkan seolah-olah netral dan bebas nilai, padahal dalam praktiknya, hukum adalah produk sosial dan politik yang merefleksikan struktur kekuasaan serta visi tertentu tentang dunia. Pendekatan transformatif dalam pendidikan hukum lingkungan akan menantang cara pandang sempit ini dan membuka ruang bagi pembelajaran yang lebih reflektif, kontekstual, dan berakar pada realitas ekologis dan sosial.

Bateson (2000) memberikan landasan epistemologis yang kuat bagi pendidikan transformatif. Ia menekankan bahwa masalah utama dalam krisis peradaban modern bukan hanya kesalahan teknis, melainkan kesalahan dalam cara berpikir. Konsep "*learning to learn*" yang ia kembangkan merujuk pada pentingnya mengubah tidak hanya isi pikiran (apa yang dipelajari), tetapi struktur kognitif dan pola berpikir itu sendiri (bagaimana belajar terjadi). Bateson mengkritik sistem pendidikan modern yang bersifat atomistik, reduksionistik, dan mekanistik, yang gagal menangkap keterkaitan dinamis antar elemen dalam ekosistem dan masyarakat.

Bateson mengusulkan bahwa kita perlu berpikir secara ekologis, yakni memahami dunia sebagai jaringan keterhubungan, bukan kumpulan entitas terpisah. Dalam

kerangka ini, hukum tidak dapat diajarkan sebagai perangkat normatif yang berdiri sendiri, tetapi harus dipahami dalam konteks sistemik, yakni sebagai bagian dari relasi manusia dengan alam, budaya, dan institusi. Dengan menggunakan prinsip-prinsip *ecology as epistemology*, pendidikan hukum dapat melatih mahasiswa untuk berpikir dalam kompleksitas dan ketidakpastian, dan menyadari bahwa keputusan hukum memiliki implikasi ekologis, etis, dan politis.

Pendidikan transformatif juga bersinggungan dengan pemikiran Aristoteles dalam *Nicomachean Ethics*, yang menyatakan bahwa tujuan akhir pendidikan adalah pembentukan karakter yang bajik (*arete*), bukan sekadar transmisi informasi. Dalam hal ini, pendidikan hukum lingkungan harus menjadi medium pembentukan *habitus*, yakni kebiasaan berpikir dan bertindak yang selaras dengan keadilan ekologis. Pembelajaran tidak lagi dimaknai sebagai penguasaan teknis, tetapi sebagai perjalanan moral untuk menjadi warga hukum yang bertanggung jawab dalam komunitas ekologis yang lebih luas.

Lebih lanjut, dalam semangat Freirean, pendidikan transformatif memfasilitasi *praxis*, yakni kesatuan antara refleksi dan aksi. Mahasiswa hukum tidak hanya diajak untuk memahami pasal-pasal, tetapi juga untuk memosisikan diri mereka dalam perjuangan ekologi, untuk bertindak melampaui ruang kelas, dan menjadi agen perubahan dalam masyarakat. Seperti dikemukakan Freire et al. (2018), pendidikan sejati membangkitkan kemampuan untuk "membaca dunia" dan mengubahnya, termasuk dunia ekologis yang kini berada dalam ancaman.

Dengan demikian, pendidikan hukum yang bersifat transformatif dan ekologis akan membentuk generasi yuris yang tidak hanya teknokrat hukum, tetapi juga pemikir reflektif dan pelaku perubahan yang mampu menjawab tantangan zaman ekologis secara etis, kritis, dan sistemik.

E. Integrasi Pendidikan dalam Pencegahan Kejahatan Lingkungan

Kejahatan lingkungan merupakan hasil dari kerusakan sistemik, bukan hanya pada struktur hukum dan ekonomi, tetapi juga pada sistem nilai dan cara berpikir manusia. Oleh karena itu, pencegahan kejahatan lingkungan tidak dapat diserahkan hanya pada pendekatan hukum yang bersifat represif atau reaktif. Dibutuhkan pendekatan yang lebih mendasar dan proaktif melalui transformasi kesadaran kolektif, yang hanya dapat dicapai melalui pendidikan yang reflektif, etis, dan kontekstual.

Pendidikan hukum yang transformatif, dalam konteks ini, bukan hanya untuk membentuk profesional hukum yang menghafal pasal dan prosedur, melainkan untuk menciptakan subjek hukum yang memiliki kesadaran ekologis mendalam dan mampu mengambil posisi etis dalam menghadapi konflik antara hukum positif dan keadilan ekologis. Sejalan dengan gagasan Freire et al. (2018), pendidikan harus membebaskan peserta didik dari kebakuan ideologis dan membangkitkan kesadaran kritis untuk "membaca dunia", dalam hal ini dunia ekologis yang sedang terancam oleh sistem produksi dan hukum yang eksploitatif.

Bateson (2000) juga menekankan bahwa pencegahan bukan sekadar menahan perilaku, tetapi mengubah pola pikir. Kejahatan ekologis terjadi karena struktur pendidikan dan hukum kita masih mendorong cara berpikir yang fragmentatif, antroposentris, dan linear. Oleh karena itu, pendidikan yang mampu mengintegrasikan prinsip-prinsip ekologi dalam dimensi epistemologisnya akan jauh lebih efektif dalam membentuk ketahanan moral dan perilaku pencegahan.

Integrasi pendidikan dalam pencegahan kejahatan lingkungan dapat dilakukan melalui beberapa strategi yang saling melengkapi:

1. Kurikulum hukum yang mengandung muatan etika lingkungan dan keadilan ekologis

Kurikulum hukum harus melampaui dimensi legal-formal dan menyentuh dimensi normatif, filosofis, dan ekologis. Materi seperti hak-hak alam, tanggung jawab intergenerasi (Jonas, 1984), dan prinsip-prinsip ekosentrisme harus menjadi bagian integral dari pembelajaran hukum.

2. Metode pengajaran yang dialogis, reflektif, dan berbasis studi kasus nyata

Proses pembelajaran harus mendorong mahasiswa untuk berdialog dengan realitas, bukan hanya dengan teks. Studi kasus seperti pencemaran Sungai Citarum, tumpahan minyak Deepwater Horizon, atau kriminalisasi masyarakat adat dapat membuka ruang refleksi kritis atas batasan hukum dan tantangan keadilan ekologis.

3. Kegiatan interdisipliner antara hukum, pendidikan, dan ilmu lingkungan

Kejahatan lingkungan tidak bisa dipahami secara monodisipliner. Pendekatan interdisipliner akan memperkaya perspektif hukum dengan pemahaman ekologis, sosiologis, dan kultural yang lebih mendalam.

4. Simulasi hukum, role play, dan praktik langsung di komunitas terdampak

Pembelajaran kontekstual melalui keterlibatan langsung dalam kasus-kasus nyata akan membentuk empati, rasa tanggung jawab, dan kemampuan advokasi mahasiswa sebagai calon pelaku perubahan.

Dengan pendekatan ini, pendidikan hukum bertransformasi dari sekadar sarana transfer pengetahuan menjadi medium pembentukan *identitas ekologis*, yakni kesadaran diri sebagai bagian dari komunitas kehidupan yang lebih luas. Pendidikan seperti ini mendorong peserta didik untuk tidak hanya patuh terhadap norma hukum yang ada, tetapi juga untuk memiliki keberanian moral dalam menantang sistem hukum yang tidak adil terhadap alam dan komunitas yang rentan.

Lebih jauh, model pendidikan ini sejalan dengan *virtue ethics* Aristoteles, di mana keadilan tidak semata-mata ditentukan oleh kepatuhan terhadap aturan, melainkan oleh pembentukan karakter baik yang mampu memilih tindakan benar dalam situasi yang kompleks. Pendidikan hukum ekologis, oleh karena itu, harus menanamkan *phronesis*, kebijaksanaan praktis untuk menilai tindakan yang adil dalam konteks ekologis dan sosial yang dinamis.

Pendidikan untuk keadilan ekologis bukan sekadar proyek akademik atau teknis, tetapi merupakan intervensi etis dan politis yang mendasar. Ia menantang struktur kekuasaan, paradigma ekonomi, dan sistem hukum yang telah lama menempatkan alam dalam posisi subordinat. Dalam menghadapi krisis ekologi global yang semakin akut, pendidikan menjadi salah satu jalan paling strategis untuk mereformasi tidak hanya perilaku manusia, tetapi juga struktur berpikir dan hukum yang menopang tatanan sosial.

Dengan berpijak pada pemikiran Paulo Freire tentang *praxis*, Bateson tentang *ecology of mind*, Sterling tentang pendidikan keberlanjutan, dan Orr tentang literasi ekologis, pendidikan hukum lingkungan dapat diarahkan sebagai alat pembebasan ekologis yang sejati, pembebasan dari ketidaktahuan ekologis, dari dominasi antroposentrisme, dan dari sistem hukum yang mengabdikan pada kepentingan ekonomi semata.

Namun, untuk mencapai tujuan tersebut, perlu langkah lanjutan yang lebih konkret dan sistematis. Salah satu strategi penting adalah dengan memperkuat peran bahasa sebagai medium utama dalam pembentukan kesadaran hukum dan ekologis. Bahasa hukum tidak hanya menyampaikan norma, tetapi juga membingkai kenyataan dan membentuk pemahaman kolektif tentang apa yang disebut “kejahatan”, “lingkungan”, dan “keadilan”.

Dalam Bab 5 selanjutnya, akan dikaji peran linguistik terapan dalam pidana lingkungan, termasuk bagaimana bahasa membentuk persepsi hukum tentang alam, bagaimana teks

hukum dibaca dan dipahami, serta bagaimana analisis wacana dan pragmatik dapat digunakan untuk mengungkap bias, eksklusi, dan potensi transformasi dalam sistem hukum lingkungan.

BAB 5 | LINGUISTIK TERAPAN DALAM PIDANA LINGKUNGAN

A. Pendahuluan

Bahasa dalam hukum bukan hanya alat teknis atau media penyampaian norma, melainkan merupakan struktur yang membingkai realitas, membentuk persepsi, dan mendefinisikan batas-batas makna tentang apa yang dianggap sebagai “lingkungan” dan “kejahatan.” Dalam konteks pidana lingkungan, penting untuk menyadari bahwa bahasa hukum berperan aktif dalam membentuk diskursus ekologis sekaligus berfungsi sebagai instrumen kekuasaan yang dapat memperkuat atau justru menutupi ketidakadilan ekologis.

Pendekatan linguistik terapan memungkinkan analisis kritis terhadap cara bahasa bekerja dalam dokumen hukum, putusan pengadilan, pernyataan pejabat, dan bahkan dalam liputan media mengenai kejahatan lingkungan. Fairclough (2001) dan van Dijk (2008), dua tokoh penting dalam analisis wacana kritis, menyatakan bahwa bahasa tidak pernah netral. Ia selalu berada dalam medan pertarungan ideologi dan relasi kuasa. Bahasa yang digunakan dalam regulasi lingkungan dapat memperkuat legitimasi korporasi perusak atau sebaliknya, membuka ruang bagi perlawanan masyarakat.

Foucault (1977) menekankan bahwa kekuasaan bekerja secara halus melalui wacana. Dalam konteks ini, bahasa hukum bukan sekadar representasi realitas, tetapi bagian dari teknik pengaturan (*governmentality*) yang menciptakan subjek hukum tertentu, misalnya warga negara yang patuh, atau pelaku

kejahatan yang harus dikendalikan. Maka, pertanyaan yang penting diajukan adalah: bagaimana bahasa hukum mendefinisikan "kejahatan lingkungan"? Apakah ia membuka ruang bagi keadilan ekologis, atau justru mempersempit makna lingkungan menjadi sekadar komoditas ekonomi?

Kajian pragmatik hukum, seperti yang dibahas oleh Searle (1969), juga membantu mengungkap bagaimana teks hukum tidak hanya menyatakan sesuatu, tetapi juga melakukan sesuatu: menetapkan, melarang, memberi sanksi. Dalam studi linguistik hukum, fungsi ilokusi (*illocutionary force*) dari suatu pernyataan hukum dapat menegaskan perintah, larangan, atau peringatan. Namun, dalam konteks hukum lingkungan, sering kali terdapat kesenjangan antara bentuk bahasa hukum yang normatif dengan realisasi pragmatik dalam praktik hukum.

Pendekatan analisis genre dari Bhatia (1993) juga relevan untuk membedah struktur teks hukum dan bagaimana konvensi-konvensi linguistik dalam dokumen hukum lingkungan membingkai hubungan antara pelaku, korban, dan alam sebagai objek hukum. Apakah dokumen-dokumen ini memungkinkan pengakuan atas kerusakan ekologis sebagai pelanggaran moral dan legal yang serius, ataukah mereka memperlakukan lingkungan sebagai objek yang bisa dipulihkan secara teknis dan administratif tanpa menyentuh akar ketidakadilan struktural?

Melalui pendekatan linguistik terapan, bab ini bertujuan untuk membuka kesadaran bahwa studi hukum pidana lingkungan tidak cukup hanya memahami aturan normatif, tetapi harus membongkar struktur bahasa dan ideologi yang mendasari perumusannya. Bahasa hukum adalah konstruksi sosial yang harus dibaca secara kritis, agar dapat menjadi sarana perjuangan menuju keadilan ekologis yang sejati.

B. Peran Bahasa dalam Pembentukan Regulasi Hukum

Bahasa hukum bersifat performatif sekaligus konstitutif: ia tidak hanya menyampaikan perintah atau larangan, tetapi juga menciptakan realitas hukum itu sendiri. Searle (1969)

membedakan antara tiga dimensi utama dalam tindak tutur: *lokusioner* (apa yang dikatakan secara literal), *ilokusioner* (apa maksud atau tujuan dari pernyataan tersebut), dan *perlokusioner* (apa pengaruh atau dampak dari ucapan itu terhadap pendengar). Dalam ranah hukum, ketiga dimensi ini bekerja secara bersamaan dalam menghasilkan efek normatif dan sosial yang nyata.

Dalam konteks regulasi lingkungan, pernyataan normatif seperti “setiap orang dilarang membakar hutan” bukanlah sekadar pernyataan deskriptif, melainkan sebuah tindakan hukum (speech act) yang menciptakan larangan secara performatif. Melalui pernyataan tersebut, hukum tidak hanya memberi informasi, tetapi juga menetapkan struktur kewajiban dan hak. Ini menegaskan bahwa hukum bukan eksistensi di luar bahasa, melainkan konstruksi sosial yang hidup dan beroperasi melalui konsensus linguistik.

Searle (1969) memperkenalkan konsep *status function declarations*, yaitu jenis ujaran yang dapat menciptakan kenyataan sosial baru apabila diterima secara kolektif oleh masyarakat. Contohnya, ketika suatu institusi menyatakan bahwa “dokumen ini adalah surat perintah penahanan,” maka surat tersebut tidak hanya bersifat simbolik, tetapi juga menciptakan status legal baru yang memiliki konsekuensi nyata terhadap kebebasan individu. Dalam konteks pidana lingkungan, pernyataan bahwa suatu kegiatan adalah “pencemaran” atau “perusakan lingkungan” berarti memasukkan aktivitas tersebut ke dalam sistem normatif yang dapat dikenai sanksi pidana.

Konsepsi ini juga memiliki implikasi mendalam terhadap bagaimana kita memahami hubungan antara hukum dan realitas ekologis. Sering kali, kerusakan lingkungan tidak secara otomatis dianggap sebagai kejahatan hingga ia diberi nama melalui bahasa hukum. Dengan kata lain, status ekologis menjadi status hukum ketika ia diartikulasikan melalui kategori linguistik tertentu. Proses ini menunjukkan bahwa bahasa tidak

netral; ia merupakan arena pembentukan makna, negosiasi politik, dan penetapan batas-batas normatif.

Namun, meskipun hukum bergantung pada performativitas bahasa, bahasa hukum itu sendiri tidak bebas dari masalah. Salah satu tantangan terbesar dalam regulasi lingkungan adalah ambiguitas semantik dalam penggunaan istilah. Istilah-istilah seperti “pencemaran,” “kerusakan lingkungan,” “daya dukung,” dan “berkelanjutan” sering kali memiliki makna yang kabur dan kontekstual. Tidak adanya definisi tunggal yang operasional membuka ruang interpretasi yang luas, dan sering kali dimanfaatkan oleh pelaku kejahatan lingkungan untuk menghindari sanksi pidana.

Ambiguitas ini mencerminkan keterbatasan bahasa dalam menangkap kompleksitas ekologis. Dalam pandangan Bateson (2000), bahasa manusia cenderung menyederhanakan realitas yang sejatinya sistemik, dinamis, dan non-linear. Akibatnya, regulasi lingkungan yang berbasis teks hukum sering kali tertinggal dalam merespons perubahan ekologis yang cepat dan saling berkelindan. Ketika bahasa hukum gagal mengikuti dinamika ekosistem, maka hukum kehilangan efektivitasnya sebagai instrumen perlindungan.

Lebih dari itu, ambiguitas dalam bahasa hukum juga bisa menjadi alat kekuasaan. Van Dijk (2008) menunjukkan bahwa elite institusional, termasuk pembuat kebijakan, sering kali menggunakan ambiguitas wacana untuk melanggengkan dominasi dan menghindari pertanggungjawaban. Dalam konteks hukum lingkungan, ketidakjelasan definisi dapat dimanfaatkan oleh korporasi atau negara untuk menunda, menafsirkan ulang, atau menolak kewajiban hukum atas kerusakan ekologis.

Karenanya, penting bagi studi hukum lingkungan untuk tidak hanya memahami isi norma, tetapi juga memeriksa bagaimana norma-norma tersebut dibentuk, dimaknai, dan dipertahankan melalui praktik linguistik. Analisis linguistik kritis, seperti yang dikembangkan oleh Fairclough (2001), menunjukkan bahwa setiap produk hukum adalah teks yang

terikat pada konteks ideologis dan institusional tertentu. Oleh karena itu, pemaknaan terhadap kejahatan lingkungan, tanggung jawab pidana, dan hak ekologis sangat dipengaruhi oleh cara bahasa digunakan dalam proses legislasi, adjudikasi, dan mediasi publik.

Dalam kerangka ini, pendidikan hukum pidana lingkungan tidak cukup hanya mengajarkan struktur norma, tetapi juga harus mengembangkan kesadaran kritis linguistik: kemampuan untuk membaca, menafsirkan, dan mengkritisi teks hukum sebagai produk wacana yang terbuka terhadap penafsiran dan perubahan. Ini adalah langkah penting dalam membangun sistem hukum yang reflektif, adil, dan responsif terhadap krisis ekologis yang kita hadapi bersama.

C. Analisis Wacana Hukum: Membingkai “Lingkungan” dan “Kejahatan”

Dalam pendekatan analisis wacana kritis, bahasa bukan sekadar alat komunikasi, tetapi merupakan kekuatan yang membentuk struktur sosial, termasuk struktur hukum. Fairclough (2001) menekankan bahwa setiap penggunaan bahasa adalah praktik sosial yang selalu berelasi dengan kekuasaan. Oleh karena itu, wacana hukum, khususnya dalam bidang lingkungan, tidak dapat dipisahkan dari relasi ideologis dan kepentingan politik yang membentuknya.

Dalam konteks hukum lingkungan, bagaimana “lingkungan” dan “kejahatan” dibingkai dalam teks-teks hukum, kebijakan, atau bahkan narasi media, sangat memengaruhi bagaimana realitas sosial-ekologis dipersepsikan dan direspons. Wacana hukum memiliki kekuatan untuk “menetapkan siapa yang berbicara dan siapa yang dibungkam; siapa yang dilindungi dan siapa yang dikorbankan” (Fairclough, 2001). Ini menjadikan bahasa sebagai arena pembentukan dan perebutan makna atas konsep-konsep kunci seperti kerusakan, tanggung jawab, dan keadilan ekologis.

Fairclough menguraikan bahwa *leksikon* (pilihan kata), *struktur sintaksis*, serta *intertekstualitas* dalam teks hukum dapat memperkuat atau justru mengaburkan posisi korban lingkungan. Sebagai contoh, dalam banyak kebijakan pembangunan infrastruktur berskala besar, kerusakan lingkungan kerap dikonstruksikan sebagai “dampak sampingan” atau “konsekuensi yang dapat dikelola” dari kemajuan ekonomi. Narasi ini membingkai degradasi ekologis bukan sebagai pelanggaran hukum atau pelanggaran hak, tetapi sebagai efek wajar dari proses pembangunan nasional.

Pergeseran bahasa ini memiliki dampak normatif. Ketika kerusakan lingkungan dikategorikan sebagai “resiko” atau “insiden,” alih-alih sebagai “kejahatan ekologis,” maka pelaku kejahatan dapat bersembunyi di balik retorika legal yang tampak netral. Dalam kerangka teori tindak tutur Searle (1969), penggunaan bahasa semacam ini tidak hanya menyamarkan tanggung jawab, tetapi juga melemahkan fungsi ilokusioner hukum sebagai tindakan yang menciptakan norma.

van Dijk (2008) mengembangkan analisis yang lebih tajam terhadap bagaimana elite politik dan ekonomi menggunakan wacana untuk mendominasi persepsi publik. Ia menulis, “kontrol atas wacana adalah kontrol atas pikiran publik”. Dalam konteks pidana lingkungan, penguasaan bahasa oleh korporasi dan negara memungkinkan mereka untuk mengendalikan bagaimana kejahatan ekologis dimaknai. Mereka dapat menggunakan istilah eufemistik seperti “kebocoran teknis” untuk menyebut tumpahan limbah beracun, atau “aktivitas eksploratif” untuk menyebut deforestasi dan perampasan ruang hidup masyarakat adat.

Van Dijk juga menunjukkan bahwa dalam konstruksi narasi hukum dan media, pelaku perusakan lingkungan lebih sering dibingkai sebagai “investor,” “pengusaha sah,” atau “pemegang konsesi,” yang secara implisit menunjukkan legalitas dan kontribusi ekonomi. Sebaliknya, masyarakat adat atau komunitas lokal yang melakukan perlawanan terhadap proyek-proyek tersebut kerap dikonstruksikan sebagai

“penghambat pembangunan,” “tidak kooperatif,” atau bahkan “subversif.” Stigmatisasi ini tidak hanya mencerminkan bias linguistik, tetapi juga bias struktural dalam sistem hukum yang cenderung berpihak pada pemodal dan kekuasaan.

Kritik terhadap wacana hukum juga mengingatkan bahwa apa yang tidak dikatakan – *the silences* – sama pentingnya dengan yang dikatakan. Banyak dokumen hukum lingkungan mengabaikan dimensi spiritual, kultural, dan relasional dari alam sebagaimana dipahami oleh masyarakat adat. Dengan menghilangkan suara dan kosmologi lokal, hukum menciptakan narasi tunggal yang mengedepankan objektifikasi lingkungan sebagai sumber daya ekonomi semata, bukan sebagai komunitas kehidupan yang memiliki nilai intrinsik.

Dalam kerangka ini, analisis wacana hukum menjadi penting bukan hanya untuk mengungkap bias dalam konstruksi linguistik, tetapi juga sebagai alat untuk membayangkan ulang sistem hukum yang lebih inklusif dan berkeadilan ekologis. Sebagaimana dikemukakan Nussbaum (2011) bahasa memiliki peran penting dalam menciptakan atau membatasi kemampuan manusia untuk menjalani kehidupan yang bermakna, termasuk dalam hubungannya dengan alam. Oleh karena itu, reformasi hukum pidana lingkungan harus mencakup reformulasi wacana hukum yang tidak lagi bersifat antroposentris dan teknokratis, melainkan berbasis etika ekologis dan pengakuan terhadap pluralitas perspektif.

D. Kajian Pragmatik: Interpretasi Teks Hukum Lingkungan

Dalam studi linguistik hukum, pendekatan pragmatik memegang peranan krusial karena ia tidak hanya membahas “apa yang dikatakan” dalam suatu teks hukum, melainkan juga “apa yang dilakukan” melalui ujaran tersebut dalam konteks sosial tertentu. Pendekatan ini berangkat dari premis bahwa makna hukum tidak melekat secara mutlak pada bunyi atau struktur teks, tetapi pada bagaimana teks tersebut dipergunakan, ditafsirkan, dan dinegosiasikan dalam interaksi

sosial, khususnya dalam ruang-ruang praktik hukum seperti ruang sidang, ruang legislasi, atau forum publik.

Searle (1969) menyatakan bahwa makna ujaran sangat tergantung pada *illocutionary force*—yakni niat, tujuan, dan dampak sosial dari tindak tutur tersebut dalam suatu konteks yang dikenali oleh komunitas. Dalam hukum, hal ini berarti bahwa setiap pernyataan memiliki dimensi pragmatik yang tidak dapat dilepaskan dari struktur kekuasaan, kepentingan institusional, dan latar sosial yang melatarinya. Sebagai contoh, ketika seorang jaksa menyatakan bahwa “tidak ditemukan unsur kesengajaan” dalam kasus pembakaran hutan, pernyataan tersebut bukan sekadar deskripsi fakta hukum, tetapi juga tindakan pragmatik yang memiliki efek: menutup peluang penuntutan pidana, melegitimasi impunitas, atau mengarahkan opini publik.

Dalam kerangka ini, kajian pragmatik terhadap teks hukum lingkungan mengungkapkan bahwa proses interpretasi hukum sangat dipengaruhi oleh relasi sosial dan ideologis. Pemaknaan terhadap istilah seperti “kelalaian,” “kesengajaan,” “perbuatan melawan hukum,” atau “tidak memenuhi unsur pidana” sangat ditentukan oleh bagaimana institusi penegak hukum—hakim, jaksa, pengacara—menggunakan bahasa dalam strategi diskursif mereka. Ini mengafirmasi bahwa praktik hukum bukanlah sistem logis yang murni objektif, tetapi juga medan retorika dan negosiasi makna yang kompleks.

Sebagaimana dicatat oleh van Dijk (2008), bahasa dalam praktik hukum adalah representasi dari kekuasaan yang bekerja secara halus melalui penataan makna. Kajian pragmatik memungkinkan kita untuk melihat bagaimana otoritas hukum memilih struktur ujaran tertentu untuk menciptakan kesan netralitas, legitimasi, atau bahkan keadilan, padahal di dalamnya terkandung bias ideologis dan kepentingan institusional. Sebagai contoh, ketika majelis hakim dalam suatu kasus pidana lingkungan menyebut tindakan pembakaran lahan sebagai “kesalahan teknis dalam manajemen risiko,” maka makna pidana dari tindakan tersebut dikaburkan dan

dipindahkan dari ranah moral dan hukum ke ranah administratif dan teknokratik.

Dalam dimensi ini, pragmatik hukum berhubungan erat dengan retorika hukum. Aristoteles, dalam *Rhetoric*, telah menyatakan bahwa persuasi dalam hukum tidak hanya bergantung pada argumen logis (*logos*), tetapi juga pada kredibilitas pembicara (*ethos*) dan emosi audiens (*pathos*). Dalam praktik sidang pidana lingkungan, penggunaan metafora, intonasi, dan pilihan diksi dapat mempengaruhi bagaimana sebuah fakta ekologis dipahami dan dirasakan oleh pengambil keputusan. Dalam banyak kasus, pelaku perusakan lingkungan lebih berhasil membingkai tindakannya sebagai “upaya investasi” ketimbang “kejahatan ekologis,” hanya karena penggunaan bahasa yang cermat dan persuasive dalam pengadilan.

Kajian pragmatik juga menjadi sangat penting dalam menelaah perbedaan antara maksud normatif dari suatu regulasi dan dampak aktualnya di lapangan. Dalam UU No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup, misalnya, banyak pasal yang memuat larangan dan sanksi pidana, namun dalam praktik, bahasa hukum tersebut sering kali dipraktikkan secara longgar, ditafsirkan ulang oleh aparat, atau bahkan disubstitusi melalui jalur non-pidana seperti perdata atau administratif. Ini menunjukkan bahwa *force* dari teks hukum tidak hanya berasal dari kekuatan normatifnya, tetapi juga dari interpretasi pragmatik oleh pelaku-pelaku hukum di dalam konteks kekuasaan dan kepentingan tertentu.

Dengan demikian, pendekatan pragmatik dalam studi hukum pidana lingkungan menjadi alat analisis penting untuk membongkar bagaimana bahasa berfungsi tidak hanya sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai perangkat membingkai, penyaring, dan bahkan pengendali makna. Pendekatan ini memperlihatkan bahwa keadilan hukum bukan hanya persoalan isi peraturan, tetapi juga bagaimana bahasa hukum dimaknai, dikomunikasikan, dan dijalankan dalam praktik.

E. Studi Kasus: Analisis Bahasa dalam Dokumen Hukum dan Media

Studi linguistik terapan dalam ranah hukum pidana lingkungan menjadi sangat relevan ketika diterapkan secara konkret terhadap dokumen hukum dan produk media massa. Bahasa, dalam hal ini, tidak hanya menjadi alat penyampai informasi hukum, tetapi juga sarana pembingkaian makna dan konstruksi realitas yang berdampak pada persepsi publik, arah kebijakan, dan hasil penegakan hukum.

Salah satu contoh yang sangat ilustratif adalah dokumen Putusan Mahkamah Agung No. 3555 K/Pid.Sus/2018 yang berkaitan dengan kasus pembakaran hutan oleh korporasi. Dalam amar putusan tersebut, digunakan frasa seperti *“tidak terdapat niat jahat yang dapat dibuktikan secara langsung.”* Frasa ini secara semantik menyampaikan keterbatasan bukti secara hukum. Namun dalam tataran wacana (discourse), pernyataan tersebut juga memiliki efek pragmatik dan retorik: ia mengaburkan tanggung jawab pelaku, memitigasi persepsi publik terhadap beratnya kejahatan lingkungan, dan mengalihkan beban pembuktian dari pelaku ke mekanisme hukum yang dianggap belum “mampu” mendeteksi niat jahat.

Menurut van Dijk (2008), pemilihan struktur kalimat pasif semacam ini adalah strategi linguistik yang digunakan oleh institusi berkuasa untuk meminimalkan citra negatif terhadap pelaku, dan untuk mempertahankan status quo. Strategi ini secara pragmatis juga menciptakan jarak antara tindakan kriminal dan aktor yang seharusnya bertanggung jawab, sehingga menghasilkan “non-responsibility discourse” yang berdampak pada legitimasi impunitas.

Analisis terhadap kata kerja dan frasa dalam dokumen hukum menunjukkan bahwa bahasa hukum sering kali bersifat teknokratis dan *de-emotionalized*. Dalam konteks kejahatan lingkungan yang memiliki dampak ekologis, sosial, dan moral yang luas, bahasa semacam ini berfungsi menetralkan emosi dan empati ekologis. Pilihan diksi yang legalistic, seperti “kelalaian administratif,” “pelanggaran prosedural,” atau “tidak terpenuhi

unsur intensionalitas”, tidak membangkitkan rasa keadilan, melainkan membatasi kejahatan lingkungan pada ranah teknis dan prosedural yang tidak beresonansi secara moral atau publik.

Di sisi lain, perbandingan wacana media atas kasus yang sama dapat menunjukkan perbedaan ideologis dan kepentingan struktural dalam pemberitaan. Sebagai ilustrasi, satu media dapat menulis: *“perusahaan pembakar hutan dikenakan sanksi administratif,”* sementara media lain menulis: *“korporasi pencemar lingkungan bebas dari jerat pidana.”* Meskipun merujuk pada fakta yang serupa, pilihan diksi seperti *“dikenakan”* versus *“bebas,”* atau *“perusahaan”* versus *“korporasi pencemar,”* sangat memengaruhi cara publik memahami bobot moral dan hukum dari suatu peristiwa.

Menurut Fairclough (2001), setiap representasi linguistik adalah hasil dari pilihan ideologis. Kata-kata tidak hanya menunjukkan objek, tetapi juga mengarahkan cara berpikir dan menilai. Oleh karena itu, analisis terhadap teks media harus mencermati aspek *lexical choice*, struktur naratif, dan positioning aktor dalam kalimat: siapa yang bertindak, siapa yang menjadi objek, dan siapa yang dibingkai sebagai korban atau pelaku. Dalam konteks ini, sering kali ditemukan bahwa media cenderung mereproduksi narasi negara atau korporasi, dan tidak memfasilitasi suara komunitas lokal atau ekosistem yang terdampak.

Lebih lanjut, pendekatan *genre analysis* dari Vijay K. Bhatia (1993) memungkinkan kita memahami struktur retorik dari teks hukum dan media. Ia menyatakan bahwa genre profesional—seperti dokumen hukum, peraturan, dan keputusan pengadilan—memiliki fungsi sosial yang spesifik dan dapat dianalisis dari segi struktur, tujuan, dan konvensi linguistik. Dalam konteks hukum lingkungan, analisis genre mengungkap bagaimana teks-teks hukum tidak hanya berfungsi untuk “mengatur,” tetapi juga untuk mempertahankan otoritas legal, memitigasi tanggung jawab, atau bahkan melindungi kepentingan politis dan ekonomi tertentu.

Sebagai contoh, dalam struktur putusan pengadilan, bagian *pertimbangan hukum* sering kali dibingkai dalam narasi teknis yang tidak mempertimbangkan dampak ekologis atau hak masyarakat terdampak. Sementara dalam *konklusi*, keputusan hukum sering dibingkai secara normatif sebagai “tidak cukup bukti,” tanpa mempertimbangkan struktur ketimpangan epistemik yang membuat bukti lingkungan sulit diakses atau dibuktikan secara forensik.

Kerangka analisis genre juga dapat digunakan untuk meninjau bagaimana kebijakan lingkungan dikomunikasikan melalui dokumen negara, seperti laporan kementerian, pernyataan pers, atau nota dinas. Apakah bahasa yang digunakan membuka partisipasi masyarakat dan transparansi, atau justru menggunakan jargon teknokratis yang mengeksklusikan komunitas akar rumput dari proses pengambilan keputusan?

Melalui studi kasus ini, terlihat bahwa bahasa bukan sekadar instrumen deskriptif dalam sistem hukum pidana lingkungan, melainkan instrumen performatif yang memiliki kekuatan untuk membingkai makna, mengalihkan tanggung jawab, atau memperkuat struktur kekuasaan yang ada. Maka, pengembangan kesadaran linguistik kritis dalam pendidikan dan praktik hukum lingkungan menjadi urgensi yang tak terhindarkan.

BAB

6

INTERKONEKSI: HUKUM, PENDIDIKAN, DAN BAHASA

A. Pendahuluan

Kejahatan lingkungan hidup, sebagai bentuk pelanggaran terhadap tatanan ekologis dan moral, tidak dapat disederhanakan sebagai sekadar pelanggaran terhadap pasal-pasal perundang-undangan. Ia merupakan manifestasi dari krisis multidimensi –kultural, diskursif, pedagogis –yang menandakan kegagalan sistem sosial dalam membentuk kesadaran ekologis kolektif. Oleh karena itu, untuk memahami dan mencegah kejahatan lingkungan secara utuh, diperlukan pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan hukum, pendidikan, dan linguistik ke dalam satu bingkai pemikiran yang holistik dan kritis.

Bab ini bertolak dari asumsi bahwa bahasa, hukum, dan pendidikan bukan entitas yang terpisah, melainkan saling membentuk dan membatasi. Bahasa hukum bukan hanya media komunikasi, tetapi juga konstruksi diskursif yang membingkai realitas. Hukum, dalam pengertian Foucault (1995), bukanlah mekanisme netral, melainkan perangkat kuasa yang bekerja melalui institusi, narasi, dan regulasi yang mengontrol tubuh dan perilaku sosial. Pendidikan, pada sisi lain, berperan sebagai medan pembentukan subjek hukum dan warga negara yang sadar akan tanggung jawab ekologisnya. Jika ketiganya bekerja dalam sinergi transformatif, maka akan terbentuk sistem sosial yang tidak hanya legalistik, tetapi juga etis dan ekologis.

Foucault menyatakan bahwa “diskursus bukanlah sekedar kata-kata, melainkan praktik yang membentuk subjek dan objek sosial” (Foucault, 1977). Dalam konteks ini, narasi hukum lingkungan dalam media, regulasi, dan materi ajar bukan hanya menyampaikan informasi, tetapi membentuk pemahaman masyarakat tentang apa itu “lingkungan,” siapa yang layak disebut “korban,” dan apa yang dianggap sebagai “kejahatan.” Di sinilah linguistik terapan berperan penting dalam menganalisis struktur wacana hukum dan bagaimana bahasa membentuk realitas sosial dan ekologis yang tampak “alami” atau “netral.”

Pendidikan hukum—baik di ruang kelas, seminar, maupun media publik—menjadi arena utama pembentukan diskursus ini. Akan tetapi, jika pendidikan hanya mentransmisikan pengetahuan hukum tanpa menggali aspek moral, ekologis, dan diskursifnya, maka ia justru memperkuat status quo hukum yang antroposentris dan teknokratis. Oleh sebab itu, sebagaimana ditegaskan oleh Freire et al. (2018), pendidikan harus menjadi ruang pembebasan, yang mendorong partisipasi aktif, kesadaran kritis, dan kemampuan untuk “membaca dunia,” bukan hanya “membaca teks hukum.”

Bab ini akan membahas tiga aspek utama dalam kerangka integrasi hukum, pendidikan, dan linguistik: (1) bagaimana bahasa hukum dipahami dan diajarkan dalam pendidikan hukum lingkungan; (2) bagaimana kejahatan lingkungan direpresentasikan dalam materi ajar, diskursus publik, dan media; serta (3) bagaimana strategi pedagogis partisipatif seperti simulasi kasus (mock trial), role play, dan studi kasus dapat membentuk subjek hukum yang kritis dan berwawasan ekologis. Dengan memanfaatkan pemikiran tokoh-tokoh seperti Foucault, Nussbaum, dan Said, pembahasan ini akan menunjukkan bahwa hanya dengan mendekonstruksi wacana hukum secara kritis dan mereformasi cara kita mengajarkannya, sistem pidana lingkungan dapat diubah menjadi lebih adil, reflektif, dan transformatif.

B. Bahasa Hukum dalam Pendidikan: Antara Kekuasaan dan Refleksi

Dalam tradisi pendidikan hukum konvensional, bahasa hukum diajarkan sebagai simbol otoritas, sebagai representasi dari sistem rasional dan objektif yang harus ditaati dan dipahami secara teknis. Bahasa hukum diposisikan sebagai wahana transmisi peraturan dan doktrin yang seolah-olah netral, padahal secara fundamental, ia merupakan konstruksi sosial yang dibentuk oleh sejarah, ideologi, dan struktur kekuasaan. Pengajaran hukum semacam ini melatih mahasiswa untuk menjadi operator hukum, bukan sebagai pemikir hukum yang kritis.

Foucault (1977) mengkritik model pendidikan modern sebagai bagian integral dari sistem disipliner yang menciptakan subjek-subjek yang patuh dan teratur. Ia menegaskan bahwa institusi pendidikan, layaknya penjara atau rumah sakit, bekerja melalui bahasa, aturan, dan normalisasi tubuh. “Sekolah, seperti penjara, adalah ruang di mana tubuh dilatih untuk patuh melalui bahasa, aturan, dan disiplin” (Foucault, 1977). Dalam konteks ini, bahasa hukum tidak hanya mengatur perilaku hukum, tetapi juga membentuk subjek hukum yang tidak mempertanyakan kerangka otoritas yang mendasarinya.

Pengajaran bahasa hukum yang berbasis pada legal positivism menempatkan teks sebagai pusat kebenaran hukum. Hukum dipelajari sebagai sistem tertutup, rasional, dan bebas nilai. Terminologi seperti *legal certainty*, *doctrine of precedent*, dan *legal reasoning* diajarkan seolah-olah universal dan tidak bermuatan ideologi. Padahal, seperti yang ditegaskan oleh Nussbaum (2011), sistem hukum dan pendidikan tidak pernah netral, tetapi mencerminkan nilai-nilai dan kepentingan tertentu. Ia menulis bahwa “pendidikan yang baik adalah pendidikan yang membuat individu sadar akan pilihan moral dan struktur ketidakadilan yang mengelilingi mereka.”

Dalam pendidikan hukum lingkungan, ketidaknetralan bahasa hukum menjadi sangat kentara. Istilah seperti “eksploitasi sumber daya,” “izin usaha,” atau “pencemaran

lingkungan” sering kali digunakan dalam bahasa hukum tanpa mempertanyakan makna dan dampaknya terhadap komunitas lokal atau ekosistem. Bahasa tersebut menjadi alat untuk membakukan struktur ketimpangan dan menyamarkan kekerasan ekologis di balik terminologi legal yang tampak sah dan wajar. Misalnya, izin lingkungan untuk pertambangan atau perkebunan skala besar sering kali diposisikan sebagai “legalitas formal,” meskipun pada kenyataannya menyebabkan pelanggaran terhadap hak hidup masyarakat adat atau kehancuran habitat.

Bahasa hukum yang diajarkan tanpa refleksi kritis akan mereproduksi struktur hukum yang tidak adil. Hal ini sejalan dengan kritik Said (1978), yang menunjukkan bahwa bahasa dan wacana hukum kolonial tidak hanya mendefinisikan “yang lain,” tetapi juga menciptakan relasi dominasi melalui sistem representasi. Jika dalam pendidikan hukum tidak ada kesadaran akan wacana, maka bahasa hukum dapat menjadi alat kolonisasi makna, di mana alam, masyarakat adat, dan komunitas rentan terus-menerus dikonstruksi sebagai objek hukum yang pasif dan tidak memiliki suara.

Untuk mengatasi dominasi ini, pendidikan hukum harus diarahkan ke ruang-ruang refleksi kritis dan kesadaran linguistik. Bahasa hukum harus dipahami sebagai *discourse* dalam pengertian Foucauldian: sebagai sistem produksi pengetahuan yang bisa ditantang dan dirundingkan. Mahasiswa hukum perlu diberi ruang untuk mempelajari bagaimana hukum terbentuk dari sejarah politik, bagaimana bahasa hukum digunakan untuk membingkai realitas sosial dan ekologis, dan bagaimana peran mereka sebagai calon pembuat dan pelaksana hukum membawa tanggung jawab etik terhadap makna-makna yang mereka reproduksi.

Pendekatan ini mendorong transformasi dari model pendidikan hukum yang bersifat *transmissive* menjadi *transformative*, sebagaimana diusulkan oleh Sterling (2001). Pendidikan hukum tidak hanya harus mengajarkan “apa isi hukum,” tetapi juga “mengapa hukum itu ada,” “bagaimana

bahasa hukum itu bekerja,” dan “siapa yang diuntungkan atau dirugikan oleh konstruksi hukum tersebut.”

Dengan demikian, bahasa hukum dalam pendidikan tidak boleh dianggap sebagai entitas beku yang tidak dapat diubah, tetapi sebagai praktik sosial yang harus terus dibaca ulang, dipertanyakan, dan direkonstruksi sesuai dengan dinamika keadilan ekologis dan sosial yang hidup. Hanya dengan pendekatan semacam ini, pendidikan hukum dapat melahirkan aktor-aktor hukum yang tidak hanya cerdas secara legal, tetapi juga sadar akan peran etik dan ekologis mereka dalam membentuk masyarakat dan dunia yang lebih adil.

C. Representasi Kejahatan Lingkungan dalam Materi Ajar dan Diskursus Publik

Representasi kejahatan lingkungan dalam pendidikan hukum dan ruang publik memiliki dampak besar dalam membentuk persepsi kolektif mengenai siapa yang layak dianggap sebagai pelaku, korban, dan bagaimana kerusakan terhadap alam dipahami serta direspon secara hukum dan sosial. Dalam konteks pendidikan, materi ajar tentang kejahatan lingkungan kerap ditempatkan secara marginal, sebagai subtopik tambahan dalam mata kuliah hukum pidana khusus atau hukum administratif. Hukum lingkungan, alih-alih dikaji sebagai persoalan struktural yang menyangkut keadilan ekologis dan hak-hak komunitas terdampak, justru disederhanakan menjadi isu teknis normatif yang dapat diatasi melalui perizinan atau denda administratif.

Pemosisian ini berdampak serius terhadap kesadaran hukum mahasiswa. Tanpa pendekatan kritis yang meletakkan kejahatan lingkungan dalam kerangka sistemik dan historis, mahasiswa tidak didorong untuk mempertanyakan struktur kekuasaan dan kepentingan ekonomi-politik di balik praktik hukum lingkungan. Akibatnya, mereka cenderung memandang pelanggaran lingkungan sebagai hal sekunder, padahal kenyataannya, kerusakan ekologis membawa konsekuensi yang

sangat luas terhadap keberlangsungan hidup dan keadilan antar generasi.

Lebih jauh, representasi ini tidak hanya terbatas dalam institusi pendidikan, tetapi juga diperkuat melalui diskursus publik, khususnya dalam media arus utama. Said (1978) menyoroti bagaimana narasi-narasi dominan dalam masyarakat modern dibentuk untuk memproduksi “yang lain” — yakni kelompok atau entitas yang secara sistemik didefinisikan sebagai tidak rasional, statis, dan perlu dikendalikan oleh kekuasaan pusat. Dalam konteks kejahatan lingkungan, narasi pembangunan modern sering kali memosisikan komunitas lokal dan ekosistem sebagai entitas pasif yang tidak memiliki rasionalitas pembangunan, sehingga perlu “ditata,” “diatur,” atau bahkan “dikorbankan” demi pertumbuhan ekonomi nasional.

Misalnya, dalam liputan media mengenai konflik lahan, sering kali perusahaan besar yang merusak hutan dan mencemari sungai digambarkan sebagai “investor strategis,” “penggerak ekonomi lokal,” atau bahkan “mitra pembangunan.” Sementara itu, masyarakat adat yang menolak proyek karena alasan ekologis, spiritual, dan hak hidup, justru dibingkai sebagai “penghambat proyek,” “kelompok anti-kemajuan,” atau “tidak kooperatif.” Narasi ini secara tidak langsung menyuburkan ketimpangan diskursif, di mana kepentingan lingkungan dan hak komunitas dilemahkan secara sistematis melalui bahasa.

Diskursus seperti ini memperkuat apa yang disebut oleh van Dijk (2008) sebagai *ideological square*, strategi wacana yang memuliakan kelompok sendiri (dalam hal ini pelaku ekonomi dominan) dan mendiskreditkan kelompok lain (komunitas lokal, masyarakat adat, atau aktivis lingkungan). Ketika media, dokumen hukum, dan bahkan materi ajar mereproduksi wacana yang timpang ini, maka pendidikan hukum kehilangan potensinya untuk menjadi ruang transformasi sosial.

Nussbaum (2011) menekankan bahwa keadilan tidak dapat ditegakkan hanya melalui legalitas formal. Ia menyoroti pentingnya representasi yang adil dalam kebijakan publik dan pendidikan sebagai prasyarat dari keadilan substantif. Menurutny, keadilan harus memungkinkan individu dan komunitas untuk mengembangkan *capabilities*, yakni kapasitas riil untuk menjalani hidup yang bernilai, termasuk kemampuan untuk mengakses, menjaga, dan mempertahankan lingkungan hidup yang sehat. Jika representasi kejahatan lingkungan dalam ruang publik gagal mencerminkan kerusakan ekologis sebagai bentuk ketidakadilan struktural, maka sistem hukum akan cenderung memperkuat status quo yang eksploitatif.

Dengan demikian, sangat penting untuk merekonstruksi representasi kejahatan lingkungan baik dalam materi ajar maupun dalam ruang publik. Pendidikan hukum harus mengangkat narasi alternatif yang menempatkan lingkungan bukan sebagai objek ekonomi, tetapi sebagai bagian dari komunitas moral yang memiliki hak untuk dihormati. Begitu pula, media harus menjadi ruang kritik ekologis yang memungkinkan masyarakat untuk melihat kerusakan lingkungan sebagai pelanggaran serius terhadap kehidupan bersama, bukan sebagai “efek samping” dari pembangunan.

Rekonstruksi representasi ini memerlukan pendekatan interdisipliner yang menggabungkan teori diskursus, filsafat keadilan, dan studi media, agar tidak hanya mendorong pemahaman intelektual, tetapi juga membentuk kesadaran moral dan etika ekologis dalam masyarakat hukum dan publik luas.

D. Simulasi dan Role Play: Praktik Linguistik dalam Pengajaran Hukum Lingkungan

Salah satu tantangan utama dalam pendidikan hukum adalah kekakuan epistemologis yang menjadikan pembelajaran hukum sekadar hafalan pasal, dogma normatif, dan konstruksi prosedural yang terlepas dari kehidupan nyata. Pendidikan hukum sering kali gagal menghadirkan dinamika sosial dan

ketegangan moral yang nyata dalam praktik hukum, terutama dalam konteks kejahatan lingkungan yang sarat dengan konflik nilai, kuasa, dan bahasa. Untuk mengatasi hal ini, pendekatan pedagogis berbasis simulasi dan *role play* menjadi sangat relevan dan strategis.

Metode simulasi hukum bukan sekadar alat bantu pembelajaran, melainkan medium epistemologis yang memungkinkan mahasiswa masuk ke dalam kompleksitas relasi sosial, hukum, dan ekologis. Dengan membagi mahasiswa ke dalam peran yang beragam—seperti jaksa, pengacara perusahaan, hakim, aktivis lingkungan, wartawan, hingga warga terdampak—simulasi membuka ruang bagi praktik linguistik hukum dalam situasi yang sarat tensi pragmatik dan kepentingan politis. Dalam konteks ini, bahasa hukum tidak hanya dipelajari sebagai teks normatif, tetapi dijalani sebagai alat negosiasi, argumentasi, dan pembentukan wacana.

Searle (1969) menegaskan bahwa ujaran bukan hanya sarana menyampaikan makna, tetapi juga sarana bertindak. Dalam simulasi, mahasiswa mengalami langsung bagaimana pernyataan dalam ruang hukum memiliki *force* ilokusioner, sebuah kapasitas untuk menciptakan efek normatif, seperti penetapan tanggung jawab, legitimasi otoritas, atau bahkan pembungkaman suara. Proses ini menumbuhkan kesadaran linguistik dan retorik yang tidak mungkin diperoleh melalui metode ceramah atau diskusi tradisional.

Lebih jauh, metode *role play* juga memungkinkan integrasi dimensi etika, afeksi, dan empati ke dalam proses belajar hukum. Mahasiswa yang memerankan warga adat atau korban pencemaran lingkungan, misalnya, tidak hanya mengasah kemampuan argumentatif, tetapi juga mengalami secara emosional bagaimana bahasa hukum dapat membungkam atau memperkuat klaim keadilan. Pendekatan ini sejalan dengan Freire et al. (2018), yang menekankan bahwa pendidikan adalah proses *conscientização*, yakni membangun kesadaran kritis melalui tindakan reflektif terhadap dunia dan relasi kuasa yang melingkupinya.

Dalam konteks hukum lingkungan, simulasi membuka peluang untuk menggali konflik diskursif yang kerap tersembunyi di balik bahasa hukum yang tampak objektif. Misalnya, perdebatan tentang apakah suatu tindakan korporasi merupakan “kelalaian administratif” atau “kejahatan ekologis” akan memunculkan refleksi mendalam tentang siapa yang memiliki wewenang mendefinisikan kebenaran hukum, bagaimana struktur kekuasaan beroperasi melalui diksi, serta siapa yang berhak menjadi subjek hukum yang didengar. Hal ini sejalan dengan kajian Foucault (1977), yang melihat diskursus sebagai medan produksi kebenaran yang tidak netral, tetapi terkait erat dengan kekuasaan.

Lebih dari itu, simulasi dapat menjadi sarana evaluasi kritis terhadap bahasa hukum yang digunakan. Mahasiswa dan dosen dapat merefleksikan: Siapa yang paling banyak berbicara dalam forum simulasi? Bahasa siapa yang dianggap sah atau diabaikan? Pilihan istilah seperti “pencemaran,” “investor,” atau “korban”, bagaimana membentuk posisi kuasa dalam argumen? Pertanyaan-pertanyaan ini membuka kesadaran bahwa teks hukum tidak berdiri sendiri, tetapi adalah hasil dari proses performatif dan pragmatik yang terus berubah dan dapat dipertanyakan.

Dalam pandangan Nussbaum (2011), proses pendidikan yang ideal adalah pendidikan yang memungkinkan individu membangun *capabilities*, yakni kemampuan nyata untuk menjalani hidup yang bermakna, termasuk kemampuan untuk bersuara secara etis dalam ruang publik. Simulasi hukum yang berbasis pada konflik lingkungan memungkinkan mahasiswa membangun kapasitas ini tidak hanya dalam level kognitif, tetapi juga dalam dimensi afektif dan moral. Mereka dilatih untuk berpikir dalam dilema, bertindak dalam ketidakpastian, dan berbicara dalam situasi yang mengandung potensi represi maupun solidaritas.

Dengan demikian, simulasi dan *role play* bukan hanya metode pembelajaran, tetapi medium untuk membongkar dan merakit kembali pemahaman hukum secara kritis. Ia membuka

ruang praksis di mana hukum dipelajari sebagai pengalaman, bukan sebagai teks; sebagai tindakan yang mengandung risiko, bukan sekadar prosedur. Dalam konteks pendidikan hukum lingkungan, metode ini merupakan jembatan antara bahasa hukum yang kaku dan realitas ekologis yang kompleks – sebuah langkah penting menuju pembentukan sistem hukum yang tidak hanya sah secara legal, tetapi juga adil secara ekologis dan etis.

BAB 7

HUKUM ADAT DAN KEARIFAN LOKAL DALAM PENJAGAAN LINGKUNGAN

A. Pendahuluan: Menggali Akar Hukum yang Hidup

Krisis iklim global hari ini bukan semata-mata persoalan lingkungan sebagai entitas fisik yang rusak, melainkan merupakan ekspresi dari kegagalan moral, epistemologis, dan struktural yang merasuki sistem sosial dan hukum modern. Dalam kerangka ini, hukum tidak lagi dapat dipandang secara reduksionis sebagai seperangkat norma yang mengatur perilaku manusia terhadap lingkungan, tetapi harus dimaknai ulang sebagai pranata yang hidup, yang menyatukan nilai, relasi, dan tanggung jawab manusia dengan dunia ekologis di sekitarnya.

Konsepsi tentang “hukum yang hidup” (living law) sejatinya bukan gagasan baru. Ehrlich et al. (2001), menekankan bahwa pusat gravitasi hukum tidak terletak di dalam norma tertulis (statutory law), tetapi dalam norma-norma sosial yang aktual dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat. Dalam konteks ekologi, hukum yang hidup adalah hukum yang menjelma dalam bentuk nilai dan kebiasaan komunitas lokal dalam merawat alam, bukan sekadar produk legislasi negara. Hal ini diperkuat oleh de Sousa Santos (2002) yang menyebut pentingnya epistemologi dari Selatan (epistemologies of the South) untuk mengakui keberadaan hukum non-negara, termasuk hukum adat, sebagai sistem legal yang sah dan berdaya.

Dalam banyak komunitas adat di Indonesia, khususnya di Lampung, praktik pelestarian lingkungan telah berjalan melalui struktur hukum adat selama berabad-abad. Konsep seperti *hutan marga*, *hulu tulung*, dan larangan adat terhadap perusakan lingkungan bukan sekadar simbol budaya, melainkan instrumen ekologis dan moral yang hidup dalam praktik sosial. Hal ini mencerminkan apa yang disebut oleh Geertz (2008) sebagai “local knowledge” – pengetahuan kontekstual yang memiliki logika dan rasionalitasnya sendiri, yang tak dapat diukur dengan standar hukum formal semata.

Dalam perspektif filosofis, akar dari pemahaman ini dapat ditelusuri hingga pemikiran Aristoteles yang menyatakan bahwa fungsi hukum adalah untuk membimbing manusia menuju kehidupan yang baik (*eudaimonia*), yang mencakup keharmonisan dengan tatanan alam (*physis*) (Aristotle, 2009). Aquinas menegaskan bahwa hukum manusia yang bertentangan dengan hukum alam tidak hanya tidak sah, tetapi juga tidak bermoral (Aquinas, 1993). Artinya, sistem hukum yang melegalkan kerusakan lingkungan sebenarnya telah kehilangan legitimasi moral dan spiritualnya.

Masuk ke zaman modern, Jonas (1984) memperingatkan bahwa kekuatan teknologi manusia telah melampaui etika klasik. Ia menyerukan prinsip etika baru yang menekankan tanggung jawab antargenerasi: “*Bertindaklah sedemikian rupa sehingga akibat dari tindakanmu sesuai dengan keberlangsungan kehidupan yang otentik di bumi.*” Hukum lingkungan yang berpihak pada keberlanjutan haruslah mendasarkan dirinya pada prinsip preventif dan tanggung jawab jangka panjang, bukan hanya pada rasionalitas hukum formal yang statis dan retrospektif.

Sementara itu, Naess dan Naess (1990) menantang antroposentrisme hukum modern dan menegaskan bahwa semua makhluk hidup memiliki nilai intrinsik yang harus diakui secara legal. Dengan demikian, hukum tidak bisa hanya melindungi manusia sebagai subjek hukum tunggal, tetapi harus memperluas cakupan moralnya kepada komunitas ekologis

secara keseluruhan, suatu gagasan yang kini semakin relevan dalam diskusi tentang *ecocentric law* dan *rights of nature*.

Filsafat Timur pun memberikan kontribusi penting. Laozi mengajarkan prinsip *wu wei*, yakni bertindak selaras dengan alur alam, bukan melawannya. Prinsip ini merefleksikan kehati-hatian ekologis yang harmonis dan tidak dominatif. Tagore (1913), menggambarkan alam sebagai bagian dari spiritualitas manusia. Baginya, alienasi manusia dari alam adalah sumber penderitaan eksistensial. Perspektif ini menunjukkan bahwa hukum yang memisahkan manusia dari alam bukan hanya tidak adil, tetapi juga tidak manusiawi.

Dalam konteks pendidikan hukum, kegagalan untuk memasukkan dimensi ekologis dan nilai-nilai kearifan lokal ke dalam kurikulum mencerminkan kekosongan pedagogis. Freire et al. (2018) menegaskan bahwa pendidikan yang membebaskan harus memungkinkan peserta didik untuk menyadari struktur penindasan yang mengikat mereka, termasuk penindasan ekologis. Maka, pendidikan hukum yang tidak menyentuh persoalan lingkungan dan kearifan lokal adalah pendidikan yang gagal membebaskan.

Kehadiran hukum adat dan kearifan lokal dalam menjaga lingkungan bukanlah pelengkap atau folklor belaka, melainkan *resistensi epistemik* terhadap dominasi hukum negara yang eksploitatif. Ia adalah bentuk keberanian untuk mempertahankan relasi relasional dan spiritual manusia dengan alam, yang selama ini direduksi menjadi relasi instrumen oleh logika pasar dan pembangunan.

Dengan demikian, bab ini tidak hanya akan mengupas bagaimana hukum adat di Lampung dan di komunitas lain bekerja dalam menjaga lingkungan, tetapi juga mengangkat kembali peran hukum sebagai bentuk tanggung jawab ekologis yang hidup, yang dibangun dari bawah, dari relasi manusia dengan bumi, bukan semata dari norma negara. Inilah upaya menggali kembali akar hukum yang hidup: hukum yang tidak hanya tertulis, tetapi mengalir dalam praktik, dalam nilai, dan dalam perjumpaan manusia dengan alam.

B. Kasus Lampung: Hutan Adat, Hulu Tulung, dan Etika Marga

Provinsi Lampung merupakan salah satu wilayah di Indonesia yang masih mempraktikkan hukum adat yang hidup, khususnya dalam pengelolaan dan pelestarian lingkungan. Di tengah tekanan eksploitasi sumber daya alam oleh rezim pembangunan dan industri ekstraktif, masyarakat adat Lampung mempertahankan nilai-nilai ekologis melalui sistem hukum adat berbasis etika relasional antara manusia, alam, dan spiritualitas. Praktik seperti pengelolaan hutan marga dan sistem “Hulu Tulung” bukan hanya bentuk pelestarian tradisi, tetapi juga representasi dari *living law* yang bersifat ekologis dan preventif.

Dalam konteks *Hulu Tulung*, masyarakat adat di wilayah seperti Way Kanan, Tanggamus, dan Lampung Barat mempraktikkan perlindungan sakral terhadap wilayah hulu sungai. *Hulu Tulung* secara harfiah merujuk pada hulu aliran air (tulung) yang dianggap sebagai pusat kehidupan, baik secara ekologis maupun kosmologis. Hulu sungai dipandang sebagai ruang spiritual yang harus dijaga kesuciannya. Dalam kepercayaan masyarakat, kerusakan pada hulu sungai diyakini menyebabkan gangguan ekologis dan sosial di hilir—seperti gagal panen, kematian ternak, hingga disharmoni sosial.

Tindakan seperti menebang pohon di hulu, meracuni ikan, atau mencemari air dianggap sebagai pelanggaran serius, bukan hanya karena dampak fisiknya, tetapi juga karena nilai spiritualnya. Pelanggaran ini dikenai sanksi adat berupa teguran, denda material (seperti beras, kerbau, atau benda pusaka), hingga sanksi sosial seperti pengucilan. Fungsi sanksi ini bukanlah pembalasan, tetapi pemulihan, sebagai bentuk *restorative justice* berbasis komunitas yang bertujuan mengembalikan keseimbangan moral dan ekologis yang terganggu.

Sistem *Hulu Tulung* mengandung nilai preventif ekologis yang kuat. Tidak seperti hukum negara yang cenderung reaktif, hukum adat Lampung menanamkan kesadaran ekologis melalui nilai kolektif sejak dini. Prinsip ini sejalan dengan *precautionary*

principle dalam hukum lingkungan modern, sebagaimana ditegaskan dalam instrumen internasional seperti Rio Declaration (1992) dan Paris Agreement (2015). Namun, nilai ini telah dijalankan jauh sebelum munculnya kesadaran global akan pentingnya pencegahan dalam pengelolaan lingkungan.

Selain itu, praktik pengelolaan *hutan marga* menjadi bentuk lain dari hukum adat ekologis. Hutan marga adalah kawasan hutan yang dimiliki dan dikelola secara kolektif oleh komunitas adat berdasarkan garis keturunan (*marga*) dan diatur melalui kesepakatan bersama. Penggunaan hutan dibatasi oleh norma-norma adat yang ketat, seperti larangan membakar hutan, mengambil kayu secara berlebihan, atau membuka lahan tanpa musyawarah. Struktur kelembagaan adat melibatkan tokoh adat (*penyimbang*), kepala marga, hingga pemuda-pemudi yang dibina dalam etika ekologis secara turun-temurun.

Dalam kerangka ekologi-politik, pengelolaan kolektif ini sejalan dengan konsep *common property regimes* (Ostrom, 1990), yang menunjukkan bahwa sistem kepemilikan bersama sering kali lebih efektif dalam menjaga sumber daya alam secara berkelanjutan. Elinor Ostrom menekankan bahwa komunitas lokal dapat menjaga kelestarian sumber daya lebih baik daripada negara atau pasar, selama terdapat aturan yang jelas, sanksi sosial efektif, dan legitimasi internal yang kuat.

Lebih jauh, *hutan adat marga* juga memiliki fungsi ekologis global sebagai penyerap karbon (*carbon sink*), yang membuka peluang dalam mekanisme seperti perdagangan karbon (*carbon trading*). Dalam skema seperti REDD+ (Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation), masyarakat adat dapat menjadi penerima manfaat jika hutan yang mereka kelola diakui secara legal dan dihargai berdasarkan jasa ekosistem. Namun, partisipasi dalam skema ini mensyaratkan pengakuan formal atas wilayah adat, kelembagaan lokal yang kuat, dan keadilan dalam perumusan serta distribusi manfaat (Wong et al., 2019).

Sayangnya, pengakuan terhadap hak masyarakat adat atas hutan di Indonesia masih menghadapi hambatan struktural dan legal. Ketimpangan antara hukum adat dan hukum negara

mencerminkan bahwa hukum nasional belum sepenuhnya membuka ruang bagi hukum adat sebagai aktor legal yang setara. Dalam istilah **de Sousa Santos** (2002), hal ini merupakan bentuk *epistemicide*, yaitu pemusnahan sistem pengetahuan lokal oleh dominasi hukum formal negara.

Secara filosofis, praktik *Hulu Tulung* dan pengelolaan hutan marga merepresentasikan *ethics of care* dalam relasi ekologis. Berbeda dengan pendekatan utilitarian yang menilai alam dari segi manfaat ekonominya bagi manusia, etika ini menekankan hubungan timbal balik, perhatian, dan tanggung jawab terhadap makhluk lain. Pandangan ini sejalan dengan pemikiran Gilligan (1993) dan Tronto (1993) yang menyatakan bahwa moralitas tidak selalu bersifat universal-formal, melainkan kontekstual dan berbasis empati.

Dalam hukum adat Lampung, moralitas ekologis tidak hidup dalam pasal-pasal tertulis, tetapi dalam narasi, ritus, dan praktik sosial komunitas. Oleh karena itu, sistem ini mencerminkan *restitutive justice* dalam pemikiran Durkheim (1997), yaitu hukum yang bekerja untuk memulihkan solidaritas sosial, bukan untuk menghukum secara mekanistik.

Penutup dari bagian ini mengarah pada satu kesimpulan penting: bahwa hukum adat bukanlah semata warisan budaya, tetapi sumber epistemik dan normatif yang sangat relevan untuk membangun sistem hukum lingkungan yang adil dan berkelanjutan. Di tengah kegagalan hukum formal dalam menanggulangi krisis ekologis, hukum adat Lampung memperlihatkan bahwa komunitas lokal mampu menciptakan pranata hukum yang efektif, etis, dan berpihak pada keberlanjutan.

C. Perspektif Komparatif: Kearifan Lokal di Nusantara

Kekayaan kearifan lokal dalam pengelolaan lingkungan tidak hanya ditemukan di Lampung, tetapi tersebar luas di berbagai wilayah Indonesia. Dalam konteks hukum adat, praktik pelestarian lingkungan yang dilakukan oleh komunitas lokal sering kali jauh lebih berakar dan berkelanjutan dibanding

regulasi formal negara. Praktik-praktik seperti *sasi* di Maluku, *awig-awig* di Bali dan Lombok, serta *tembawang* di Kalimantan Barat bukan sekadar instrumen adat, melainkan bentuk hukum ekologis yang hidup, bersifat kontekstual, partisipatif, dan spiritual.

1. *Sasi* di Maluku: Ekologi sebagai Kesepakatan Sosial-Spiritual

Salah satu contoh paling dikenal adalah praktik *sasi* di Maluku. *Sasi* merupakan system larangan sementara (temporal prohibition) terhadap pengambilan hasil laut, hutan, atau tanaman tertentu dalam jangka waktu tertentu. Larangan ini diumumkan secara adat melalui upacara dan disimbolkan dengan pemasangan tanda larangan (*kewang*) di lokasi yang dimaksud. Tujuannya bukan hanya untuk menjaga regenerasi sumber daya alam, tetapi juga untuk menciptakan disiplin ekologis kolektif (Zerner, 2003).

Menurut studi Novaczek et al. (2001), *sasi* telah terbukti berhasil dalam menjaga populasi sumber daya laut seperti lola, teripang, dan ikan karang, karena masyarakat merasakan langsung manfaat ekologis dan ekonomi dari larangan tersebut. Praktik ini memperlihatkan bahwa hukum adat dapat menciptakan insentif kolektif yang kuat berbasis moralitas lokal dan spiritualitas ekosistem.

Dari perspektif filosofis, *sasi* mencerminkan apa yang disebut Habermas sebagai norma yang terbentuk melalui *diskursus deliberatif*. Keputusan untuk membuka atau menutup *sasi* biasanya dilakukan melalui musyawarah publik yang melibatkan semua elemen masyarakat, termasuk pemimpin adat, agama, dan warga biasa. Ini mencerminkan legitimasi hukum yang dibangun melalui komunikasi rasional dan partisipasi, prinsip sentral dalam *discourse ethics* (Habermas, 1997).

2. *Awig-awig di Bali dan Lombok: Hukum Ekologis Berbasis Kosmologi*

Di Bali dan Lombok, dikenal sistem *awig-awig*, yakni hukum adat tertulis yang mengatur berbagai aspek kehidupan masyarakat, termasuk tata kelola lingkungan. Di Bali, *awig-awig* sangat terintegrasi dengan sistem irigasi tradisional *subak*, yang merupakan sistem sosial-teknologis sekaligus spiritual dalam pengelolaan air untuk sawah. Subak tidak hanya mengatur distribusi air, tetapi juga menyelaraskan siklus tanam dengan kalender spiritual dan upacara keagamaan Hindu Dharma (Lansing, 2012).

Awig-awig bukan sekadar sistem aturan, tetapi merupakan manifestasi dari pandangan dunia *Tri Hita Karana*, tiga harmoni antara manusia dengan Tuhan (*parahyangan*), dengan sesama (*pawongan*), dan dengan alam (*palemahan*). Ketika hukum formal negara gagal menjangkau kawasan pedesaan, *awig-awig* tetap berfungsi sebagai perangkat hukum ekologis yang legitimate dan efektif, karena ia berpijak pada nilai-nilai kosmologis yang diinternalisasi sejak dini dalam kehidupan masyarakat.

Pemikiran ini sangat selaras dengan konsep harmoni kosmis dalam filsafat Timur, sebagaimana digagas oleh Confucius dan Laozi, yang menekankan bahwa keteraturan sosial harus sejalan dengan tatanan alam dan langit (*tian*). Dalam *Analects*, Confucius menulis bahwa "keseimbangan dan keharmonisan adalah akar dari segala kebajikan", sedangkan Laozi menekankan prinsip *wu wei*, bertindak dalam keselarasan dengan alam (Lao-tzu, 1963). Dengan demikian, *awig-awig* tidak hanya mencerminkan norma hukum, tetapi juga sebuah kosmologi hidup yang menata relasi manusia dengan lingkungan secara etis dan spiritual.

3. *Tembawang di Kalimantan Barat: Hukum Warisan dan Restorasi Ekologis*

Praktik *tembawang* di Kalimantan Barat merupakan sistem pengelolaan hutan oleh komunitas Dayak yang bersifat turun-temurun. *Tembawang* adalah bekas

pemukiman atau ladang yang telah ditinggalkan, namun dikelola kembali sebagai hutan tanaman multi-spesies yang menghasilkan buah, rotan, kayu, dan tanaman obat. Pengelolaannya dilakukan melalui norma adat yang ketat: tidak boleh ditebang sembarangan, tidak boleh dikomersialisasi tanpa musyawarah, dan tidak boleh diklaim oleh pihak luar (Colfer et al., 1997).

Hutan tembawang berfungsi sebagai buffer zone ekologis dan spiritual. Ia tidak hanya menyerap karbon dan menjaga keanekaragaman hayati, tetapi juga menjadi ruang sakral di mana ritus dan upacara adat dilaksanakan. Dalam konteks ini, hukum adat bekerja sebagai system perawatan ekologis (*ecological stewardship*), yang tidak bersifat eksploitatif melainkan regeneratif.

Konsep ini senada dengan pemikiran Naess, di mana manusia dipandang sebagai bagian dari jaring kehidupan yang lebih besar. Nilai intrinsik alam tidak bergantung pada kegunaannya bagi manusia, melainkan pada keberadaannya sebagai entitas yang hidup dan layak dihormati. Dalam hukum formal modern yang cenderung utilitarian, pandangan ini sering kali terpinggirkan. Namun dalam hukum adat Dayak, etika ekosentris ini tetap hidup dan dihayati dalam praktik harian.

4. Pola Umum: Hukum sebagai Rekonsiliasi, Bukan Represi

Kesamaan mendasar dari semua praktik tersebut – *sasi*, *awig-awig*, dan *tembawang* – adalah pendekatan hukum yang bersifat holistik, relasional, dan restoratif. Lingkungan tidak diposisikan sebagai objek, tetapi sebagai bagian dari jaringan relasi sosial dan spiritual. Hukum tidak hadir sebagai kekuatan koersif dari atas, tetapi sebagai konsensus etis dari bawah, berfungsi untuk menjaga keharmonisan, bukan semata-mata menghukum pelanggaran.

Jika dalam sistem hukum modern hukum cenderung dilihat sebagai perangkat sanksi dan kepastian, maka dalam hukum adat Nusantara hukum adalah medium rekonsiliasi, antara manusia dan alam, antara generasi masa kini dan masa

depan. Pemikiran ini mengingatkan pada gagasan Jonas (1984), bahwa tindakan hukum yang benar adalah yang mempertahankan kondisi kehidupan ekologis dalam jangka panjang.

Secara struktural, pendekatan ini juga menunjukkan bahwa pluralisme hukum (legal pluralism) bukanlah hambatan bagi negara, melainkan sumber kekayaan epistemik dan normatif dalam membangun sistem hukum yang lebih inklusif dan berkelanjutan. Pengabaian terhadap kearifan lokal bukan hanya kehilangan potensi kebijakan, tetapi juga bentuk kekerasan epistemologis terhadap komunitas yang telah hidup selaras dengan alam jauh sebelum hukum negara terbentuk.

D. Kearifan Lokal dan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (SDGs)

Kearifan lokal dan hukum adat bukan hanya warisan budaya yang patut dihormati, tetapi juga fondasi normatif dan praksis yang telah lama menginternalisasi prinsip-prinsip keberlanjutan yang kini dirumuskan secara global dalam kerangka Sustainable Development Goals (SDGs). Bahkan sebelum istilah “pembangunan berkelanjutan” diperkenalkan secara resmi dalam *Brundtland Report* tahun 1987 (World Commission on Environment and Development, 1987), banyak komunitas adat di Indonesia dan belahan dunia lain telah menjalankan praktik ekologis dan sosial yang memenuhi esensi keberlanjutan: intergenerasionalitas, keseimbangan ekologis, dan partisipasi inklusif.

Dalam konteks SDGs, setidaknya tiga tujuan utama secara substansial telah dihayati dan dipraktikkan oleh masyarakat adat melalui hukum adat:

1. SDG 13: Penanganan Perubahan Iklim – Aksi Komunitas Berbasis Tangung Jawab Antargenerasi

Komunitas adat telah lama mengembangkan mekanisme perlindungan ekosistem yang bersifat antisipatif dan preventif. Dalam praktik seperti *Hulu Tulung* di

Lampung, *sasi laut* di Maluku, dan *tembawang* di Kalimantan Barat, terlihat jelas kesadaran ekologis yang menjangkau masa depan. Penjagaan terhadap hulu sungai, larangan merambah hutan adat, dan rotasi penggunaan lahan dilakukan bukan hanya untuk kepentingan saat ini, tetapi demi menjamin kelangsungan hidup generasi berikutnya. Konsep ini secara esensial mencerminkan prinsip tanggung jawab ekologis lintas generasi yang menjadi roh dari SDG 13.

Hal ini selaras dengan gagasan Jonas (1984), yang menyatakan bahwa tindakan etis harus mempertimbangkan dampaknya terhadap masa depan kehidupan di bumi. Menurut Jonas, masyarakat modern harus menggantikan etika tindakan langsung dengan etika tanggung jawab masa depan (*futurity ethics*). Maka, komunitas adat sesungguhnya telah menjalankan bentuk etika ekologis yang jauh lebih maju dibandingkan logika pembangunan jangka pendek yang lazim dianut oleh negara dan pasar.

2. SDG 15: Ekosistem Darat – Konservasi Berbasis Komunitas

SDG 15 menekankan pentingnya melindungi, merestorasi, dan mendorong penggunaan berkelanjutan ekosistem darat. Dalam hal ini, sistem hukum adat yang mengatur tata kelola hutan, air, dan tanah secara kolektif memberikan contoh konkret konservasi berbasis komunitas (*community-based conservation*). Dalam banyak kasus, kawasan hutan yang dikelola oleh masyarakat adat memiliki tingkat deforestasi yang jauh lebih rendah dibandingkan kawasan konsesi industri yang dilindungi secara hukum negara (Chapin et al., 2005).

Sebagaimana ditunjukkan oleh studi CIFOR di Kalimantan dan Papua, hutan adat memiliki kapasitas penyimpanan karbon dan keanekaragaman hayati yang sangat tinggi, justru karena dikelola dengan pendekatan relasional dan regeneratif, bukan eksploitatif. Oleh karena itu, memperkuat posisi hukum adat dalam pengelolaan sumber daya alam bukan hanya soal keadilan sosial, tetapi

juga kepentingan ekologis strategis dalam mitigasi krisis iklim dan kerusakan biodiversitas.

Dalam filsafat klasik, gagasan ini mengingatkan kita pada prinsip *telos* dalam etika Aristotelian, bahwa setiap makhluk dan entitas memiliki tujuan kodrati, dan keharmonisan moral manusia dicapai ketika ia membantu entitas lain mencapai *telos*-nya. Dalam konteks ekologi, hutan yang berfungsi secara alami untuk menyerap karbon dan mendukung kehidupan hayati harus dihormati dalam peran kodratnya, bukan direduksi menjadi komoditas pasar.

3. *SDG 16: Kelembagaan Inklusif - Musyawarah sebagai Mekanisme Legal-Partisipatif*

Salah satu aspek paling menonjol dari hukum adat adalah mekanisme pengambilan keputusannya yang bersifat deliberatif dan konsensus. Dalam komunitas adat, keputusan lingkungan tidak diambil secara sepihak oleh elit politik atau teknokrat, melainkan melalui musyawarah adat yang melibatkan berbagai lapisan masyarakat, dari tetua hingga generasi muda, bahkan dalam beberapa konteks melibatkan entitas spiritual yang dianggap memiliki kehendak (Geertz, 2008).

Kelembagaan seperti *Sanggar Adat*, *Balai Masyarakat*, dan *Musyawarah Marga* berfungsi sebagai forum deliberatif yang inklusif, di mana legitimasi hukum tidak datang dari kekuasaan negara, tetapi dari kesepakatan bersama yang berakar pada nilai dan tradisi. Ini sangat sejalan dengan prinsip discourse ethics dari Habermas, yang menegaskan bahwa norma hanya sah jika dapat diterima oleh semua pihak yang terdampak melalui proses diskursus rasional yang bebas dari dominasi (Habermas, 1997).

Di sini terlihat bahwa hukum adat telah memenuhi kriteria “kelembagaan yang inklusif, partisipatif, dan akuntabel” sebagaimana dikehendaki dalam SDG 16, bahkan lebih baik dibanding banyak institusi negara yang masih beroperasi secara sentralistik, elitis, dan eksklusif.

4. *Ketimpangan Epistemik: Antara Pengetahuan Lokal dan Legalitas Formal*

Sayangnya, meskipun secara substantif hukum adat sejalan dengan prinsip SDGs, secara politik dan hukum ia masih mengalami subordinasi dalam sistem legal formal negara. Banyak program pembangunan, baik nasional maupun internasional, lebih memilih intervensi teknokratis berbasis proyek jangka pendek, tanpa mendengarkan suara komunitas atau mempertimbangkan nilai-nilai lokal. Hal ini menciptakan ketimpangan epistemik, di mana pengetahuan lokal dianggap irasional, non-ilmiah, dan tidak sah sebagai dasar kebijakan (de Sousa Santos, 2002).

Kondisi ini mencerminkan bentuk *violence of abstraction*, sebagaimana dikritik oleh Scott (1998), yaitu kecenderungan negara untuk menyederhanakan kompleksitas sosial-ekologis lokal demi kepentingan proyek pembangunan yang seragam dan terukur. Dalam logika ini, hukum adat yang kontekstual, simbolik, dan spiritual dianggap mengganggu rasionalitas kebijakan modern.

Padahal, jika pembangunan benar-benar ingin berkelanjutan, ia harus dibangun di atas pluralitas pengetahuan (*epistemological pluralism*), di mana hukum adat dan sistem nilai lokal dihormati bukan sebagai “aksesori budaya,” tetapi sebagai sumber sah dari kebijakan publik yang adil dan ekologis. Pendekatan ini sejalan dengan *legal pluralism* dan *environmental justice*, yang menuntut redistribusi bukan hanya sumber daya, tetapi juga otoritas epistemik dan kedaulatan moral atas alam.

E. **Hukum Adat sebagai Alternatif Konstitusional**

Hukum adat di Indonesia bukanlah sistem hukum pinggiran, melainkan bagian dari fondasi historis dan kultural bangsa yang telah lebih dahulu eksis dibandingkan hukum negara. Dalam konteks konstitusi Indonesia, pengakuan terhadap eksistensi masyarakat hukum adat ditegaskan dalam Pasal 18B ayat (2) UUD 1945, yang berbunyi: “Negara mengakui

dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia.” Ketentuan ini menjadi landasan yuridis tertinggi bahwa hukum adat memiliki tempat dalam struktur hukum nasional, termasuk dalam pengelolaan lingkungan hidup.

Namun demikian, pengakuan konstitusional ini belum sepenuhnya terwujud dalam praktik hukum positif dan kebijakan negara. Pengakuan terhadap hak-hak masyarakat adat sering kali bersifat simbolik dan administratif, tidak diikuti oleh langkah konkret dalam pengakuan wilayah adat, kelembagaan hukum adat, maupun dalam proses deliberatif pengambilan keputusan tentang sumber daya alam. Sebagian besar hutan adat di Indonesia belum memperoleh status legal formal, dan bahkan dalam berbagai kasus, wilayah adat justru diambil alih oleh korporasi melalui mekanisme perizinan yang tidak transparan (Forest Watch Indonesia, 2021; Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), 2021).

Dalam banyak peraturan sektoral, seperti Undang-Undang Kehutanan maupun Undang-Undang Lingkungan Hidup, keberadaan hukum adat sering kali disebut secara normatif, tetapi tidak diberikan posisi substantif dalam implementasi. Misalnya, dalam UU No. 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan, istilah “hutan adat” baru benar-benar mendapat penguatan setelah Putusan Mahkamah Konstitusi No. 35/PUU-X/2012, yang menyatakan bahwa hutan adat bukan bagian dari hutan negara. Putusan ini seharusnya menjadi momentum konstitusional untuk mengafirmasi hak kolektif masyarakat adat atas ruang ekologis yang mereka kelola, namun hingga kini pelaksanaannya masih sangat terbatas dan tersekat oleh birokrasi yang panjang serta resistensi kelembagaan di sektor kehutanan (Forest Watch Indonesia, 2021; Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), 2021).

Kegagalan negara dalam mengoperasionalkan pengakuan ini merupakan bentuk defisit konstitusional, yakni jarak antara norma dasar konstitusi dan pelaksanaannya dalam hukum turunan dan tindakan administratif. Ini menunjukkan bahwa struktur hukum kita masih belum mampu membangun jembatan legal yang adil antara sistem hukum negara dan sistem hukum komunitas. Hukum adat masih diperlakukan sebagai entitas pasif yang harus menyesuaikan diri dengan sistem formal, bukan sebagai sistem hukum yang hidup dan setara secara epistemologis dan fungsional.

Padahal, secara filosofis, konsep pluralisme hukum (legal pluralism) mengakui keberadaan berbagai sistem hukum dalam satu wilayah sosial dan politik. Menurut Merry (1988), hukum negara hanyalah satu bentuk dari pluralitas hukum yang hidup berdampingan, dan dalam banyak konteks, sistem hukum lokal jauh lebih berfungsi dalam mengatur kehidupan masyarakat. Di Indonesia, kenyataan ini tidak dapat disangkal: dalam banyak komunitas, hukum adat adalah sistem utama dalam mengelola lahan, menyelesaikan konflik, dan menjaga relasi ekologis.

Lebih jauh, jika negara ingin membangun sistem hukum lingkungan yang adil, ia harus menerima rekognisi hukum adat bukan sebagai formalitas administratif, melainkan sebagai pemulihan relasi antara negara dan komunitas yang selama ini termarginalisasi. Hal ini sesuai dengan pemikiran Rawls (1971), yang menekankan pentingnya principle of fair equality of opportunity, yakni bahwa semua warga negara, termasuk kelompok adat, harus memiliki kesempatan yang adil untuk berpartisipasi dalam institusi yang memengaruhi hidup mereka.

Dalam konteks ini, hukum adat dapat dan harus diakui sebagai alternatif konstitusional, yakni sebagai sistem normatif yang kompatibel dengan prinsip-prinsip konstitusi, bahkan dapat mengisi kekosongan hukum formal yang gagal menangani isu-isu keadilan ekologis di lapangan. Alih-alih dianggap sebagai penghambat pembangunan, hukum adat dapat menjadi sarana legitimasi sosial atas kebijakan

lingkungan, dan sekaligus menjembatani kebutuhan ekologis dengan kepentingan kultural dan spiritual masyarakat.

Selain itu, dari perspektif hukum tata negara progresif, sebagaimana dikembangkan oleh Jimly Asshiddiqie dan Mahfud MD, konstitusi bukan hanya dokumen legal, tetapi juga *living constitution*, sebuah ekspresi nilai dan harapan masyarakat. Jika demikian, maka pengakuan terhadap hukum adat seharusnya tidak menunggu legalisasi administratif, melainkan menjadi bagian dari proses konstitusionalisasi yang hidup, partisipatif, dan dinamis.

Penting ditegaskan bahwa hukum adat bukan sekadar sistem normatif yang berbeda, tetapi juga memiliki daya hidup, legitimasi moral, dan efektivitas ekologis yang tinggi. Dalam era krisis iklim dan degradasi lingkungan, negara tidak bisa lagi mengandalkan sistem hukum tunggal yang bersifat sentralistik dan legalistik. Dibutuhkan pluralisme hukum yang sejati, di mana hukum adat diakui, dilindungi, dan dikembangkan sebagai bagian integral dari sistem hukum nasional. Di sinilah terletak urgensi rekognisi substantif, bukan hanya pengakuan prosedural: membangun jembatan legal dan politik yang menghubungkan sistem negara dan komunitas demi keadilan ekologis yang nyata dan berkelanjutan.

F. Arah Strategis: Integrasi dalam Kebijakan dan Pendidikan

Agar hukum adat tidak sekadar diakui secara simbolik dalam teks konstitusi dan kebijakan, tetapi benar-benar memainkan peran substansial dalam sistem hukum lingkungan nasional, maka dibutuhkan strategi integratif yang bersifat struktural, pedagogis, dan partisipatoris. Strategi ini harus tidak hanya bertujuan “mengikutsertakan” masyarakat adat dalam kerangka negara, tetapi juga menciptakan ruang timbal balik di mana negara dan komunitas lokal dapat membangun tata kelola ekologis yang inklusif, adil, dan kontekstual. Dalam hal ini, integrasi hukum adat tidak boleh dipahami sebagai upaya asimilasi atau subordinasi, melainkan sebagai proses

koeksistensi dan ko-produksi norma dalam ruang hukum nasional.

1. *Penguatan Kelembagaan Adat: Dari Legalisasi ke Pemberdayaan Struktural*

Langkah pertama yang paling mendasar adalah penguatan kelembagaan adat. Hal ini meliputi proses legalisasi wilayah adat, dokumentasi sistem hukum adat, serta penyediaan sumber daya anggaran untuk pengembangan kelembagaan internal masyarakat. Legalisasi wilayah adat bukan sekadar soal peta dan dokumen, tetapi merupakan bentuk pengakuan kedaulatan komunitas atas ruang hidupnya, baik secara ekologis, ekonomi, maupun spiritual.

Berbagai temuan lapangan dan kajian kebijakan menunjukkan bahwa banyak komunitas adat telah memiliki struktur kelembagaan yang kuat, namun sering kali mengalami pelemahan karena tidak diakui secara memadai dalam struktur pemerintahan formal. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan hukum yang memungkinkan penguatan otonomi lokal dalam kerangka legal pluralism, alih-alih meleburnya ke dalam model birokrasi negara yang sentralistik.

Mouffe mengingatkan bahwa demokrasi sejati bukan terletak pada hilangnya perbedaan, tetapi pada pengelolaan perbedaan secara produktif melalui pengakuan dan redistribusi kekuasaan (agonistic pluralism) (Mouffe, 2000). Dalam konteks ini, hukum adat harus diberi ruang untuk berkembang dengan logika dan struktur sosialnya sendiri, bukan hanya sebagai unit administratif dalam perangkat hukum negara.

2. *Integrasi dalam Pendidikan Hukum dan Lingkungan: Membangun Epistemologi Plural*

Pendidikan hukum di Indonesia selama ini cenderung monolitik, dengan penekanan pada hukum positif negara sebagai satu-satunya bentuk legalitas yang sah. Hal ini menyebabkan mahasiswa hukum jarang diajak berpikir kritis

tentang keberadaan sistem hukum lain seperti hukum adat, hukum agama, atau hukum transnasional. Oleh karena itu, perlu dilakukan reformasi kurikulum hukum dan lingkungan yang memasukkan perspektif hukum adat sebagai bagian dari pluralisme hukum dan keadilan ekologis.

Model pendidikan ini dapat mengacu pada pendekatan *critical legal studies* dan *law and society*, di mana hukum dilihat sebagai produk interaksi sosial, budaya, dan ekonomi yang kompleks. Dalam konteks ini, Freire dalam *Pedagogy of the Oppressed* (2018) menekankan pentingnya pendidikan yang membebaskan, yakni pendidikan yang memungkinkan peserta didik mengenali dan menginterogasi struktur kekuasaan yang menindas, termasuk dalam bidang hukum dan lingkungan.

Integrasi hukum adat dalam pendidikan juga membuka ruang untuk memahami etika ekologis yang tidak hanya berbasis rasionalitas teknokratik, tetapi juga spiritualitas dan relasi manusia-alam. Dalam kerangka ini, nilai-nilai seperti *Tri Hita Karana* (Bali), *kebatinan ekologi* (Jawa), atau *adat lamo pusako using* (Sumatera Barat) dapat dijadikan dasar pembelajaran hukum ekologis berbasis lokalitas.

3. *Partisipasi Komunitas Adat dalam Regulasi dan Perizinan Sumber Daya Alam*

Salah satu akar persoalan ketidakadilan ekologis di Indonesia adalah eksklusi sistemik masyarakat adat dari proses pengambilan keputusan lingkungan, terutama dalam konteks perizinan sumber daya alam. Banyak kasus konflik agraria dan kerusakan lingkungan bersumber dari pemberian izin kepada perusahaan tanpa konsultasi yang bermakna (*free, prior and informed consent/FPIC*) dengan masyarakat adat.

Untuk itu, diperlukan pergeseran paradigma dalam tata kelola sumber daya alam: dari pendekatan teknokratik menjadi pendekatan partisipatif deliberatif. Komunitas adat harus diberikan ruang formal dalam lembaga-lembaga

perizinan, pengawasan, dan penyelesaian sengketa sumber daya alam. Hal ini sesuai dengan prinsip *environmental democracy* yang dikembangkan oleh UNEP (United Nations Environment Programme), yang menekankan pentingnya akses informasi, partisipasi publik, dan keadilan lingkungan.

Filsuf kontemporer seperti Fraser menegaskan bahwa keadilan sosial bukan hanya soal distribusi sumber daya, tetapi juga *recognition* dan *representation*, yakni pengakuan identitas dan partisipasi politik dalam proses pengambilan keputusan (Fraser, 2009). Maka, integrasi masyarakat adat dalam proses legislasi dan perizinan merupakan bentuk keadilan representasional yang tak terpisahkan dari keadilan ekologis.

4. Kolaborasi dengan Skema Internasional: REDD+ dan Karbon Offset Berbasis Komunitas

Isu global seperti perubahan iklim telah melahirkan berbagai skema internasional seperti REDD+ (Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation) dan karbon offset, yang menawarkan peluang bagi komunitas lokal untuk memperoleh insentif finansial atas kontribusi mereka menjaga hutan dan keanekaragaman hayati. Namun dalam praktiknya, partisipasi masyarakat adat dalam skema ini sering kali bersifat tokenistik atau dikendalikan oleh LSM dan korporasi besar.

Agar skema ini bermanfaat secara adil dan berkelanjutan, maka diperlukan reka ulang mekanisme REDD+ berbasis prinsip keadilan ekologis, di mana masyarakat adat memiliki kontrol atas desain, pelaksanaan, dan pembagian manfaat dari proyek tersebut. Ini mencakup penguatan hak atas tanah, pengakuan sistem hukum adat sebagai basis pengelolaan, serta pengawasan berbasis komunitas.

Sejumlah studi menunjukkan bahwa proyek karbon berbasis masyarakat (*community-based carbon projects*) yang menghormati hukum adat memiliki tingkat keberhasilan lebih tinggi dalam menjaga hutan, dibanding

proyek yang bersifat top-down (Larson, 2012). Oleh karena itu, penting untuk mengembangkan protokol karbon berbasis adat, di mana penilaian jasa lingkungan dilakukan dengan mempertimbangkan nilai-nilai lokal dan sistem pengetahuan komunitas.

Konsep ini sangat sejalan dengan etika kosmopolitanisme terletak-lokal yang dikembangkan oleh Kwame Anthony Appiah, yakni pengakuan terhadap nilai-nilai global yang dijalankan secara kontekstual dalam kebudayaan lokal. Dalam hal ini, hukum adat tidak menolak modernitas, tetapi menyesuaikannya dalam kerangka nilai-nilai komunitas dan ekologi.

G. Hukum yang Menyatu dengan Bumi

Kearifan lokal bukanlah sekadar sisa warisan masa lalu yang harus diawetkan sebagai simbol budaya. Ia adalah pengetahuan ekologis yang hidup dan terus berkembang, dan justru menjadi salah satu fondasi paling kuat bagi masa depan hukum yang berpihak pada bumi. Dalam dunia hukum yang didominasi oleh logika teknokrasi, positivisme legal, dan birokratisasi yang kaku, hukum adat menawarkan pendekatan yang lebih holistik: hukum sebagai relasi, bukan sekadar regulasi; hukum sebagai harmoni, bukan sekadar sanksi.

Kritik terhadap teknokratisme hukum telah dikemukakan oleh banyak pemikir hukum progresif. Unger, misalnya, menyebut bahwa sistem hukum modern sering kali membatasi potensi emansipatoris masyarakat karena terlalu fokus pada formalisme prosedural dan mengabaikan konteks sosial dan kultural dari norma hukum (Unger, 1986). Dalam konteks hukum lingkungan, hal ini terlihat dari bagaimana hukum negara sering gagal menangani krisis ekologis karena hanya menanggapi pelanggaran setelah terjadi kerusakan (reaktif), alih-alih mencegah melalui nilai, budaya, dan relasi jangka panjang (preventif dan partisipatif).

Hukum pidana lingkungan, meskipun penting sebagai instrumen penjeraan, sering kali bekerja dengan pendekatan yang represif. Ia menghukum setelah peristiwa terjadi, tetapi gagal menyentuh dimensi transformatif yang lebih dalam: perubahan cara berpikir dan berhubungan manusia dengan alam. Dalam konteks ini, hukum adat menawarkan pendekatan restoratif dan rekonsiliatif. Ia tidak hanya memulihkan kerugian ekologis secara material, tetapi juga mengembalikan keseimbangan sosial dan spiritual komunitas.

Dalam filosofi klasik, Cicero dalam *De Legibus* (106–43 SM) menyatakan bahwa hukum sejati bukanlah sekadar aturan yang ditetapkan manusia, tetapi merupakan bagian dari hukum alam (*lex naturalis*) yang mengatur tatanan semesta secara adil dan harmonis. Konsep ini dihidupkan kembali oleh Aquinas, yang menegaskan bahwa hukum manusia hanya sah sejauh ia tidak bertentangan dengan hukum alam (Aquinas, 1993). Maka dari itu, hukum yang merusak lingkungan bukan hanya cacat secara teknis, tetapi juga kehilangan legitimasi moral dan spiritualnya.

Pandangan serupa diungkapkan oleh Boyd (2017), yang menyatakan bahwa sistem hukum modern terlalu lama mengabaikan nilai intrinsik dari alam dan memperlakukan lingkungan hanya sebagai objek ekonomi. Ia mengadvokasi pendekatan hukum baru yang mengakui *personhood* alam – seperti sungai, gunung, dan hutan – dalam kerangka *ecocentric law*. Gagasan ini telah diadopsi dalam beberapa konstitusi nasional, seperti Ekuador dan Bolivia, di mana bumi dipandang sebagai *Pachamama* – makhluk hidup yang memiliki hak-haknya sendiri.

Indonesia, dengan kekayaan hukum adatnya, sebenarnya memiliki warisan *ecocentric law* yang hidup dalam praktik komunitas adat. Dalam sistem seperti *sasi*, *awig-awig*, *hutan marga*, atau *tembawang*, alam tidak dipisahkan dari sistem nilai dan struktur sosial. Lingkungan diperlakukan sebagai subjek moral dan spiritual, bukan sekadar sumber daya yang dapat dieksploitasi. Dalam kerangka ini, komunitas adat bukan sekadar pemilik wilayah, melainkan penjaga tatanan ekologis

yang mengatur relasi manusia-alam secara sakral dan regeneratif.

Kearifan lokal dalam konteks ini menjadi bentuk epistemologi yang bernapas, pengetahuan yang tidak hanya tersimpan dalam dokumen, tetapi terwujud dalam praktik, ritus, simbol, dan kebiasaan sehari-hari. Ia tidak didikte oleh standar ilmiah formal, tetapi tumbuh dari interaksi konkret dan reflektif antara manusia dan lanskap ekologis tempat mereka hidup. Dalam istilah Heidegger, ini adalah bentuk *dwelling*—tinggal dan menjadi bagian dari dunia dengan cara yang menyadari, memelihara, dan menghayati eksistensi bersama makhluk lain (Heidegger, 1971).

Oleh karena itu, upaya membangun sistem hukum lingkungan yang berkelanjutan harus dimulai dari kesadaran bahwa hukum bukan hanya alat negara, tetapi juga cerminan etika kolektif suatu masyarakat. Dalam wajah hukum yang terlalu kalkulatif dan mengabaikan dimensi afektif, hukum adat menghadirkan kedalaman spiritual dan tanggung jawab moral yang bersifat relasional. Dalam wajah hukum yang terlalu represif, ia menghadirkan kesempatan untuk restorasi dan dialog.

Maka, tugas kita hari ini bukan hanya merumuskan pasal-pasal hukum baru, tetapi menghidupkan kembali hukum yang bernapas—hukum yang menyatu dengan napas bumi, tumbuh dari akar nilai komunitas, dan bergerak bersama denyut perubahan ekologis. Dalam konteks ini, komunitas adat bukan objek hukum yang perlu diatur, tetapi mitra epistemologis yang setara dalam membangun masa depan hukum yang adil dan lestari.

Hukum yang menyatu dengan bumi adalah hukum yang mengakui bahwa alam bukan bagian luar dari sistem hukum, melainkan fondasinya. Ia adalah hukum yang menolak eksklusi, dan memilih koeksistensi. Dan hanya dalam koeksistensi itulah, keadilan ekologis yang sesungguhnya bisa dimungkinkan.

BAB 8

MENUJU HUKUM YANG MENYATU DENGAN BAHASA, BUMI, DAN KOMUNITAS

A. Mengatasi Keterpecahan: Bahasa, Hukum, dan Ekologi sebagai Jaringan yang Hidup

Dalam dunia modern, pemisahan antara hukum, bahasa, dan alam telah menciptakan konsekuensi yang mendalam terhadap cara manusia hidup dan membangun sistem sosialnya. Ketika hukum dipisahkan dari bahasa sebagai medan makna, dan keduanya dilepaskan dari ekosistem tempat manusia berada, maka hukum kehilangan daya hidupnya sebagai pranata etis yang menyatukan. Ia menjadi sistem tertutup yang didefinisikan hanya oleh perangkat formal, logika prosedural, dan kekuasaan legislatif, bukan oleh jaringan makna dan tanggung jawab ekologis yang lebih luas.

Sepanjang buku ini, telah diperlihatkan bahwa hukum, bahasa, dan ekologi adalah tiga dimensi yang saling membentuk, saling memberi makna, dan saling menghidupi. Bahasa bukan hanya alat komunikasi legal-formal, tetapi medan simbolik yang menentukan bagaimana hukum dibangun, ditafsirkan, dan dijalankan. Dalam pandangan hermeneutik, sebagaimana dikembangkan oleh Ricoeur (1991), makna tidak bersifat objektif dan tetap, melainkan terwujud dalam proses interpretasi yang terus berlangsung antara teks, pembaca, dan dunia hidup (*lebenswelt*).

Ricoeur menyatakan bahwa makna hukum tidak hanya dapat ditemukan dalam teks hukum itu sendiri, tetapi dalam *pra-pemahaman* (pre-understanding) yang dibawa oleh

komunitas, serta dalam struktur simbolik yang menghubungkan hukum dengan pengalaman dunia nyata. Oleh karena itu, hukum yang tidak mempertimbangkan konteks sosial, ekologis, dan budaya—yang hanya mengandalkan pembacaan literal pasal per pasal—tidak dapat memberikan keadilan substantif.

Dalam kerangka ini, hukum bukan sekadar sistem normatif, tetapi ekspresi nilai-nilai kolektif yang hidup dalam komunitas. Ia merupakan narasi yang diciptakan, dibagi, dan disepakati melalui bahasa. Bahasa hukum menciptakan dunia legal, namun ia tidak netral—ia sarat dengan ideologi, kekuasaan, dan pengaruh sejarah. Hal ini ditegaskan pula oleh Foucault (1977), yang menyatakan bahwa hukum merupakan bagian dari *regime of truth* yang dibentuk oleh relasi pengetahuan dan kekuasaan. Maka, setiap hukum yang memisahkan diri dari dunia sosial dan ekologis akan cenderung menjadi alat hegemonik, bukan medium keadilan.

Ekologi dalam konteks ini tidak dapat dipahami hanya sebagai latar fisik dari tindakan hukum. Ekologi adalah ruang moral dan etis, tempat hukum dan bahasa memperoleh legitimasi dan makna. Sebagaimana dikemukakan oleh Val Plumwood (1993), logika biner dalam budaya Barat, manusia vs alam, rasionalitas vs emosi, hukum vs kehidupan, telah menjadi akar dari krisis ekologis dan epistemologis. Maka, mengatasi krisis lingkungan berarti juga mengatasi keterpecahan epistemik yang telah memisahkan hukum dari jaringan ekologis yang menopangnya.

Filsafat Timur, seperti dalam ajaran Laozi, mengajarkan bahwa alam adalah *dao*—jalan yang harus diikuti, bukan ditaklukkan. Hukum, jika ingin selaras dengan tatanan kosmis, harus hadir bukan sebagai kekuatan pemaksa, tetapi sebagai *wu wei*—tindakan tanpa paksaan yang mengalir bersama irama alam (Laozi, 2001). Prinsip ini mengandung dimensi ekologis yang dalam: bahwa keadilan tidak lahir dari kontrol, tetapi dari keterhubungan dan harmoni.

Pandangan ini juga dapat kita temukan dalam pemikiran Heidegger (1971), di mana ia menjelaskan bahwa manusia tidak sekadar membangun dunia melalui teknologi dan hukum, tetapi “tinggal” (*dwelling*) dalam dunia bersama alam, bahasa, dan makna. Maka, hukum yang sejati bukanlah hukum yang mendefinisikan dari luar, melainkan yang tumbuh dari dalam jaringan hubungan antara manusia, makhluk lain, dan tempat tinggalnya.

Dari perspektif keadilan, Sen (2009) menolak pendekatan *transcendental institutionalism* yang hanya menilai keadilan berdasarkan keabsahan struktur formal. Sebaliknya, Sen mengusulkan pendekatan *realization-focused comparison* yang menilai keadilan berdasarkan bagaimana ia diwujudkan dalam praktik nyata dan relasi sosial. Dalam konteks lingkungan, hal ini berarti bahwa sistem hukum tidak cukup hanya sah menurut prosedur formal, tetapi harus bekerja untuk merawat kehidupan dan memastikan keberlanjutan bagi semua makhluk.

Oleh karena itu, krisis ekologi hari ini juga dapat dibaca sebagai krisis tafsir terhadap hukum dan terhadap dunia. Ketika alam tidak lagi dipahami sebagai *mitra moral*, ketika bahasa hukum kehilangan kedalaman simboliknya, dan ketika hukum hanya berbicara dalam logika kalkulatif, maka yang terjadi adalah reduksi makna, hilangnya relasi, dan kemunduran etis.

Maka, tantangan utama kita adalah menyusun kembali hukum sebagai jaringan hidup—bukan sebagai struktur mati. Hukum yang menyatu dengan bumi adalah hukum yang mendengar bahasa alam, yang menafsirkan ulang teks legal melalui nilai komunitas, dan yang hidup dalam praktik keseharian masyarakat.

B. Kearifan Lokal sebagai Kunci Transformasi Sistemik

Bab sebelumnya telah menunjukkan secara terang bahwa kearifan lokal dan hukum adat bukanlah bentuk pengetahuan yang eksotis atau sekadar ornamen budaya yang layak dihargai secara sentimental. Sebaliknya, ia adalah praktek hukum yang hidup (*living law*), berakar dalam nilai regeneratif, tanggung

jawab antargenerasi, dan spiritualitas ekologis yang telah dipraktikkan secara turun-temurun oleh masyarakat adat di berbagai penjuru Nusantara. Dalam konteks ini, komunitas adat bukanlah entitas pasif yang menunggu regulasi negara untuk bertindak. Mereka adalah produsen norma hukum dan etika ekologis, yang sah baik secara sosial, moral, maupun ontologis.

Dalam filsafat hukum progresif, pemahaman terhadap hukum yang hidup seperti ini telah diadvokasi sejak awal oleh Ehrlich dan Ziegert (2001), di mana ia menyatakan bahwa "pusat gravitasi hukum bukanlah di pengadilan, melainkan dalam kehidupan sosial." Konsep ini kemudian berkembang dalam kajian *legal pluralism*, terutama melalui karya-karya Sally Engle Merry dan John Griffiths, yang menyatakan bahwa sistem hukum resmi negara hanya satu dari sekian banyak bentuk sistem normatif yang hidup berdampingan di masyarakat.

Hukum adat, dalam kerangka ini, adalah sistem normatif yang bukan hanya sah karena diakui negara (melalui Pasal 18B UUD 1945), tetapi karena ia memiliki legitimasi sosial dan ekologis yang berakar dalam pengalaman dan nilai hidup komunitas. Kelebihan hukum adat tidak terletak pada kekuatan sanksinya, tetapi pada kedalaman relasinya dengan alam, dengan leluhur, dan dengan generasi mendatang. Ia membentuk struktur moral yang tidak terpisah dari kosmologi dan spiritualitas lokal.

Kerangka ini sejalan dengan gagasan Sen (2009) dalam *The Idea of Justice*, yang menolak pendekatan keadilan berbasis institusi abstrak dan legal formal (*transcendental institutionalism*), dan lebih memilih pendekatan *realization-focused comparison* — yakni menilai keadilan berdasarkan kapabilitas riil komunitas untuk hidup dalam kondisi yang mereka anggap bernilai. Dalam konteks masyarakat adat, keadilan ekologis tidak dapat dipahami hanya sebagai akses terhadap sumber daya alam, tetapi sebagai kemampuan untuk melaksanakan cara hidup yang selaras dengan nilai kosmologis mereka, termasuk dalam mengelola hutan, air, tanah, dan bahasa ritual yang menyertainya.

Kearifan lokal juga menyimpan dimensi hermeneutik, yakni cara membaca dan memahami alam sebagai teks yang hidup. Dalam tradisi masyarakat adat, gejala alam tidak hanya dipahami secara fisik, tetapi dimaknai sebagai pertanda spiritual dan etis. Sebagaimana dijelaskan oleh Geertz (2008), sistem simbol dalam masyarakat lokal berfungsi bukan hanya untuk mengatur perilaku, tetapi untuk membentuk pemahaman kolektif tentang apa yang disebut sebagai “tatanan dunia”. Maka, pelanggaran terhadap larangan adat bukan hanya pelanggaran hukum, tetapi juga pembalikan terhadap tatanan kosmis yang dapat mendatangkan bencana ekologis dan sosial.

Perspektif ini juga memperlihatkan bahwa komunitas adat bukan hanya “mengelola lingkungan”, tetapi mereka hidup dalam relasi ekologis yang bersifat dialogis. Dalam istilah Val Plumwood (1993), ini adalah bentuk *ecological subjectivity*, di mana manusia tidak dilihat sebagai subjek dominan atas alam, melainkan sebagai bagian dari jaringan makhluk yang saling tergantung dan saling membentuk. Hukum adat, dengan demikian, merefleksikan bentuk kesadaran ekologis yang sangat mendalam, jauh melampaui pendekatan instrumen hukum negara yang bersifat antroposentris dan teknokratis.

Dalam prakteknya, hal ini terlihat jelas pada sistem-sistem lokal seperti *Hulu Tulung* di Lampung, *Sasi* di Maluku, dan *Awig-awig* di Bali, di mana komunitas memiliki otoritas penuh untuk menetapkan aturan, menentukan pelanggaran, dan melakukan pemulihan dalam kerangka nilai komunitas mereka. Proses musyawarah adat bukan sekadar prosedur, tetapi ritual deliberatif yang menyatukan dimensi sosial, ekologis, dan spiritual.

Transformasi sistem hukum nasional menuju keadilan ekologis tidak mungkin terjadi tanpa mengakui dan memasukkan kearifan lokal sebagai sumber hukum yang setara dan substantif. Ini berarti:

1. Memberi tempat hukum adat dalam struktur pengambilan keputusan lingkungan.

2. Menyusun kebijakan berbasis pada pengetahuan lokal, bukan menggantinya dengan logika pembangunan homogen.
3. Memulihkan hubungan antara masyarakat dan ruang hidupnya melalui sistem yang mereka percaya dan jalani.

Taylor menyebut hal ini sebagai *politics of recognition*, yaitu politik yang tidak hanya mendistribusikan sumber daya, tetapi mengakui identitas, sistem nilai, dan cara hidup sebagai bagian sah dari kehidupan berbangsa (Taylor, 1994). Tanpa pengakuan, tidak akan ada partisipasi sejati. Tanpa partisipasi sejati, keadilan ekologis hanya akan menjadi jargon teknokratis yang hampa.

Dengan demikian, kearifan lokal bukanlah warisan untuk dirayakan di museum budaya. Ia adalah modal normatif dan epistemologis yang harus diletakkan di jantung sistem hukum lingkungan masa depan. Transformasi sistemik menuju keadilan ekologis hanya mungkin tercapai jika masyarakat adat tidak lagi dipandang sebagai objek kebijakan, tetapi sebagai subjek hukum dan mitra epistemik dalam merumuskan masa depan bersama yang lestari dan adil.

C. Pendidikan sebagai Ruang Perubahan Imaginatif dan Institusional

Jika transformasi hukum benar-benar dikehendaki, maka pendidikan adalah akar strategis yang tidak dapat diabaikan. Dalam konteks hukum lingkungan, pendidikan tidak hanya berfungsi sebagai media reproduksi norma-norma hukum positif, tetapi juga sebagai ruang pembentukan kesadaran ekologis dan etika sosial yang mendalam. Namun, sistem pendidikan hukum dan lingkungan di Indonesia – sebagaimana juga di banyak negara lain – masih cenderung didominasi oleh pendekatan legalistik, positivistik, dan antroposentris, yang menempatkan alam sebagai objek dan manusia sebagai subjek tunggal hukum.

Kurikulum hukum umumnya masih berfokus pada aspek-aspek formal seperti peraturan perundang-undangan, teknik yuridis, dan logika doktrinal. Padahal, dalam menghadapi krisis ekologis yang bersifat multidimensi dan sistemik, pendekatan ini tidak lagi memadai secara etis maupun epistemologis. Ia gagal menjawab realitas bahwa krisis lingkungan tidak hanya disebabkan oleh kurangnya hukum, tetapi oleh struktur pengetahuan dan relasi kuasa yang mendasari cara hukum dibentuk dan dijalankan.

Oleh karena itu, pendidikan hukum dan lingkungan perlu diarahkan pada pendekatan yang transdisipliner, kritis, spiritual, dan berbasis praksis komunitas. Pendekatan ini tidak sekadar menambahkan “isu lingkungan” ke dalam kurikulum lama, tetapi menata ulang fondasi epistemologis dan etis pendidikan hukum itu sendiri. Dalam hal ini, gagasan Freire sangat relevan. Freire et al. (2018) menyatakan bahwa pendidikan harus menjadi praksis pembebasan: yakni proses yang memungkinkan peserta didik membongkar struktur dominasi, merefleksikan dunia secara kritis, dan membayangkan alternatif tindakan yang transformatif.

Pendidikan pembebasan dalam konteks hukum lingkungan berarti:

1. Mengintegrasikan pengetahuan ilmiah dengan hikmah lokal, bukan memisahkannya.
2. Menghadirkan narasi komunitas sebagai sumber legitimasi hukum, bukan hanya doktrin negara.
3. Mengembangkan etika perawatan (ethics of care) sebagai dasar berpikir hukum, bukan semata penghukuman.

Hooks (1994) menekankan bahwa pendidikan harus menjadi ruang untuk membangun subjek yang utuh—yang mampu merasa, berpikir, dan bertindak secara etis. Ini mengandung makna bahwa pendidikan hukum tidak hanya mencetak teknokrat legal, tetapi juga warga hukum yang memiliki keberanian moral, empati ekologis, dan kemampuan reflektif untuk membaca kompleksitas realitas.

Lebih dari itu, pendidikan hukum yang menyatu dengan bumi juga harus menantang antroposentrisme yang selama ini menjadi fondasi sistem hukum modern. Dalam hal ini, pemikiran Naess menjadi penting. Naess menyatakan bahwa krisis ekologis tidak dapat diatasi hanya melalui regulasi, tetapi melalui transformasi mendalam terhadap cara manusia memandang dirinya dalam jaringan kehidupan. Maka, pendidikan hukum ekologis harus mampu membentuk subjek hukum yang mengakui nilai intrinsik semua makhluk, bukan hanya manusia.

Pendidikan juga harus membuka ruang untuk ekspresi epistemologi lokal, termasuk bahasa adat, ritus ekologis, dan narasi-narasi spiritual yang menjadi basis moral komunitas adat. Hal ini sejalan dengan prinsip pluriversitas, sebagaimana dikembangkan dalam teori *epistemologies of the South* oleh de Sousa Santos (2015), yang menekankan pentingnya menghargai keragaman cara mengetahui dan hidup. Menurut Santos, sistem pendidikan modern telah melakukan *epistemicide*, pembunuhan terhadap pengetahuan lokal, dan ini harus dilawan melalui pembukaan ruang kurikuler yang adil bagi epistemologi komunitas.

Praktik Pendidikan Hukum Ekologis dan Relasional: Contoh dari Kanada dan Meksiko

Dalam praktiknya, pendekatan pendidikan hukum yang mengintegrasikan dimensi ekologis, budaya lokal, dan spiritualitas komunitas mulai diterapkan di berbagai konteks global. Hal ini menunjukkan bahwa transformasi sistem hukum tidak hanya dapat dimulai dari kebijakan, tetapi juga dari ruang belajar dan cara kita memahami hukum secara etis dan relasional.

Salah satu contoh penting adalah University of British Columbia (UBC) di Kanada, yang melalui Peter A. Allard School of Law telah mengembangkan program Indigenous Legal Studies. Program ini secara sistematis memasukkan hukum adat suku First Nations—seperti Gitxsan, Cree, dan Nuuchahnulth—ke dalam kurikulum hukum modern (Borrows, 2010;

Friedland & Napoleon, 2015; Napoleon & Friedland, 2016). Mahasiswa tidak hanya mempelajari struktur hukum negara, tetapi juga diajak untuk memahami sistem hukum adat sebagai pranata normatif yang hidup, kompleks, dan sah secara etis dalam komunitasnya (Napoleon & Friedland, 2016). Pendekatan ini tidak sekadar bersifat simbolik, tetapi didasarkan pada kerja kolaboratif dengan para tetua adat dan lembaga hukum komunitas. Melalui seminar, studi lapangan, dan proyek-proyek berbasis komunitas, para mahasiswa belajar langsung tentang cara komunitas adat mempraktikkan keadilan, menyelesaikan konflik, dan menjaga hubungan dengan tanah serta alam sebagai entitas hidup – praktik yang juga sejalan dengan pengembangan metodologi hukum adat di Kanada (Borrows, 2010; Friedland & Napoleon, 2015).

Contoh lainnya dapat ditemukan di wilayah Chiapas, Meksiko, di mana komunitas adat, terutama yang tergabung dalam gerakan Zapatista dan organisasi seperti Centro de Derechos Indígenas, mengembangkan bentuk pedagogi hukum yang berakar pada bahasa ibu, sejarah lokal, dan relasi ekologis (Castillo, 2016; CIDECL, 2017; Fitzwater, 2019; Mora, 2017). Pendidikan hukum di komunitas ini tidak diberikan dalam bentuk pasal-pasal legal, melainkan melalui narasi, cerita rakyat, ritus kolektif, dan praktik hidup sehari-hari. Para fasilitator hukum – yang sering juga merupakan bagian dari komunitas – mendidik generasi muda dengan pendekatan yang menyatu antara hukum, budaya, dan ekologi (Castillo, 2016; Mora, 2017).

Model pendidikan ini berpijak pada prinsip deskolonisasi pengetahuan dan kedaulatan epistemik, yang menolak dominasi hukum negara sebagai satu-satunya sumber legitimasi. Alih-alih mengadopsi hukum positif secara utuh, mereka membangun ulang hukum berdasarkan nilai-nilai komunal, kesetaraan relasi antarmanusia, dan keharmonisan dengan tanah sebagai entitas spiritual (Mora, 2017). Hukum, dalam konteks ini, tidak dipelajari sebagai perangkat kekuasaan, melainkan sebagai cara hidup yang etis dan berkelanjutan.

Dengan kata lain, pendidikan hukum dalam dua konteks ini mengajarkan kita bahwa pendidikan bukan hanya tentang pengetahuan hukum, tetapi tentang relasi—relasi antara manusia dengan sesama, dengan sistem hukum, dan dengan bumi. Dan hanya dalam pendidikan yang merawat relasi inilah dapat lahir sistem hukum yang adil, lestari, dan manusiawi.

Menuju Desain Pendidikan Hukum yang Baru

Berdasarkan uraian di atas, maka arah perubahan pendidikan hukum dan lingkungan dapat dirumuskan dalam beberapa prinsip:

1. Transdisipliner: melibatkan ilmu hukum, filsafat, antropologi, ekologi, linguistik, dan studi adat sebagai bagian dari pembelajaran terintegrasi.
2. Berbasis komunitas: mahasiswa belajar dari dan bersama masyarakat, bukan hanya di dalam kelas.
3. Spiritual dan relasional: membuka ruang refleksi etis, ritual ekologis, dan nilai-nilai perawatan sebagai bagian dari pendidikan hukum.
4. Kritis dan kreatif: mengembangkan kemampuan membaca struktur kekuasaan hukum dan membayangkan alternatif regulasi yang berbasis nilai hidup.
5. Partisipatif: masyarakat adat dan lokal tidak hanya sebagai studi kasus, tetapi sebagai co-pengajar dan co-pemikir dalam ruang akademik.

Dalam semua ini, tugas institusi pendidikan adalah menggeser fokus dari mencetak teknokrat hukum ke membentuk warga hukum ekologis—subjek yang berpikir, merasa, dan bertindak dalam kepekaan ekologis yang kontekstual dan bermakna.

D. Dari Paradigma Penguasaan ke Paradigma Perawatan

Salah satu perubahan paling fundamental yang ditawarkan oleh pendekatan hukum adat dan ekologi komunitas adalah pergeseran paradigma dari penguasaan menuju perawatan (*from domination to care*). Paradigma penguasaan merupakan warisan cara berpikir modern yang

menempatkan manusia di pusat jagat, sebagai subjek dominan yang memiliki hak absolut atas alam sebagai objek. Dalam sistem ini, hukum dibangun untuk menjamin kepemilikan, akumulasi, dan eksploitasi sumber daya, bukan untuk merawat atau memperpanjang keberlanjutan kehidupan.

Sebaliknya, dalam banyak sistem nilai masyarakat adat, hubungan antara manusia dan alam dibingkai oleh logika relasional dan tanggung jawab antargenerasi, bukan oleh hak dan kepemilikan. Alam tidak dilihat sebagai “milik”, tetapi sebagai mitra hidup yang memiliki agensi moral dan status ontologis yang setara. Dalam sistem seperti *sasi*, *awig-awig*, atau *hutan marga*, manusia adalah bagian dari jaringan ekologis yang lebih besar, yang harus dijaga bukan demi keuntungan, tetapi demi harmoni.

Pandangan ini merepresentasikan paradigma perawatan (care), yakni cara berpikir dan bertindak yang berakar pada empati, keterhubungan, dan tanggung jawab. Gilligan (1993), dan Tronto (1993), mengkritik dominasi etika hukum modern yang menekankan prinsip abstrak seperti keadilan retributif, hak individual, dan kepastian hukum. Sebaliknya, mereka menawarkan *ethics of care* sebagai paradigma moral alternatif yang berbasis pada pengalaman relasi konkret dan tanggung jawab antar makhluk.

Dalam konteks hukum, etika perawatan menuntut transformasi dari:

1. Hukum yang menghukum → menjadi hukum yang memulihkan,
2. Regulasi abstrak → menjadi relasi konkret,
3. Penegakan represif → menjadi penguatan restoratif dan partisipatif.

Paradigma perawatan juga memperluas horizon keadilan. Ia menolak gagasan keadilan sebagai kesetaraan prosedural semata dan menggantikannya dengan keadilan sebagai kemampuan untuk merawat dan dirawat dalam jaringan relasi yang saling terikat. Ini sangat penting dalam konteks ekologis, di mana kerusakan alam bukan hanya kegagalan teknis, tetapi

juga kegagalan etis dalam memperlakukan makhluk lain secara hormat.

Filsafat Timur sejak awal telah memberikan tempat utama pada paradigma ini. Confusius menyatakan bahwa kebajikan tertinggi terletak pada sikap *ren*, yakni welas asih, simpati, dan kepedulian terhadap orang lain dan dunia. Bagi Confusius, tata hukum yang baik adalah yang tumbuh dari keharmonisan keluarga, komunitas, dan kosmos, bukan dari pemaksaan kekuasaan (Ames & Rosemont, 2010).

Dalam konteks Barat, Jonas (1984) menegaskan bahwa dunia modern memerlukan etika baru yang berbasis pada tanggung jawab jangka panjang terhadap makhluk lain, termasuk yang belum lahir. Ia menyatakan bahwa tindakan manusia harus dinilai bukan hanya dari kebermanfaatannya saat ini, tetapi dari dampaknya terhadap masa depan kehidupan di bumi. Konsep ini memberikan dasar kuat untuk paradigma hukum ekologis berbasis perawatan.

Contoh konkret dari paradigma ini terlihat dalam sistem hukum adat yang memberi ruang besar bagi rekonsiliasi, pemulihan relasi, dan penyembuhan ekologis. Dalam sistem adat di berbagai wilayah Nusantara, pelanggaran terhadap larangan adat lingkungan tidak selalu diselesaikan dengan hukuman fisik atau finansial, tetapi dengan:

1. Ritual pembersihan (*bebersih desa*),
2. Musyawarah yang menekankan pengakuan dan permintaan maaf,
3. Dan tindakan simbolik yang memulihkan keharmonisan antara manusia dan alam.

Dalam hal ini, hukum adat menawarkan apa yang disebut *restorative justice* berbasis komunitas ekologis, bukan hanya komunitas sosial. Ini adalah bentuk hukum yang tidak hanya adil bagi manusia, tetapi juga adil bagi sungai, hutan, tanah, dan angin.

Lebih lanjut, paradigma perawatan menuntut reorganisasi institusional. Negara tidak bisa terus mengelola lingkungan hidup melalui logika penguasaan teknokratis. Ia

harus membuka ruang bagi model kolaboratif, deliberatif, dan afektif, di mana hukum dibentuk bukan oleh teknokrat, tetapi bersama masyarakat yang menjaga tanahnya. Ini berarti Menyusun ulang otoritas hukum: dari vertikal ke horizontal, dari komando ke koeksistensi.

Sebagaimana dinyatakan oleh de la Bellacasa (2017), perawatan bukan hanya tindakan sosial, tetapi juga aksi politis dan epistemologis. Ia menekankan bahwa dalam dunia yang rapuh, hukum yang merawat adalah satu-satunya bentuk hukum yang benar-benar berkelanjutan.

Dengan demikian, pergeseran paradigma dari penguasaan ke perawatan bukanlah isu nilai personal atau preferensi etika belaka, melainkan landasan konseptual dan praksis untuk membangun sistem hukum yang adil dan ekologis. Tanpa perawatan, hukum kehilangan empatinya. Tanpa empati, hukum kehilangan kemanusiaannya. Dan tanpa kemanusiaan, hukum tidak layak disebut sebagai hukum.

E. Menulis Ulang Hukum sebagai Puisi untuk Bumi

Buku ini tidak hanya hendak menawarkan reformasi dalam teknik hukum lingkungan hidup, tetapi secara lebih dalam mengusulkan re-imajinasi terhadap hukum itu sendiri, sebagai pranata hidup yang tidak lahir dari kekuasaan semata, tetapi dari kehidupan, pengalaman kolektif, dan relasi spiritual manusia dengan bumi. Jika hukum modern cenderung ditulis dalam bahasa teknokratis yang kaku dan terpisah dari realitas ekologis dan kultural masyarakat, maka masa depan hukum harus dibayangkan ulang sebagai puisi kolektif yang ditulis dari akar, dari air, dari daun, dan dari napas komunitas.

Dalam metafora ini, hukum menjadi sesuatu yang dihayati dan dialami, bukan sekadar dibacakan atau ditegakkan. Ia tidak hadir sebagai suara kekuasaan dari atas, tetapi sebagai *lagu kesepakatan yang bergema dari bawah*, dari sawah yang dirawat dengan upacara, dari sungai yang dijaga dengan pantangan, dan dari hutan yang dipahami sebagai rumah bagi roh dan sejarah.

Gagasan ini sejalan dengan pemikiran Heidegger (1971), bahwa manusia sejati tidak hanya membangun dunia melalui instrumen teknis, tetapi *tinggal di dunia*, yakni mengalami, merasakan, dan merawat dunia sebagai ruang yang penuh makna. Dalam pengertian ini, hukum bukan hanya sistem aturan, tetapi bentuk dari tempat tinggal moral (moral dwelling) bagi nilai, harapan, dan keberlanjutan kehidupan bersama.

Selama ini, sistem hukum dominan telah memisahkan teks hukum dari konteksnya, mengabsolutkan bunyi pasal di atas suara tanah. Tetapi dalam hukum adat, kita menemukan bentuk hukum yang menyatu dengan bumi. Hukum yang tidak lahir di meja legislatif, tetapi dari musyawarah di bawah pohon, dari bisikan air kepada leluhur, dari keheningan gunung yang menunggu ditafsir.

Misalnya, dalam ritus Hulu Tulung di Lampung, larangan membuka hutan sembarangan bukan sekadar aturan, tetapi bentuk penghormatan terhadap air sebagai sumber hidup dan relasi spiritual. Dalam *sasi* Maluku, pelarangan sementara memanen hasil laut bukan hanya untuk konservasi, tetapi juga bentuk puasa ekologis yang mengandung nilai kesabaran dan keseimbangan. Dalam *subak* di Bali, air tidak hanya dialirkan berdasarkan efisiensi teknis, tetapi melalui sistem nilai *Tri Hita Karana* yang menata relasi manusia dengan Tuhan, sesama, dan alam.

Hukum-hukum ini bukan “alternatif” dari sistem formal. Mereka adalah hukum yang bernapas. Hukum yang lahir dari keterlibatan, bukan pengawasan; dari pemeliharaan, bukan penaklukan.

Dalam tradisi hukum modern, hukum dipahami dalam semangat *lex*, sebagai kumpulan norma-norma positif yang dibuat oleh otoritas berdaulat. Namun dalam tradisi pra-modern dan komunitas adat, hukum lebih dekat dengan *nomos*, yakni tatanan dunia yang lahir dari pengalaman hidup bersama dan dihidupi dalam keseharian (Agamben et al., 2011; Reilly, 2009). Dengan kata lain, hukum tidak dibentuk oleh kehendak negara, tetapi oleh kehendak hidup yang ingin bertahan dan bermakna.

Pandangan ini sejalan pula dengan gagasan Levinas, bahwa etika bukan berasal dari prinsip universal, tetapi dari tatapan wajah yang lain, dari kehadiran konkret yang mengajak kita bertanggung jawab. Dalam konteks ekologis, alam adalah “yang lain” itu—yang memanggil kita untuk bertanggung jawab, bukan hanya terhadap haknya, tetapi terhadap keberlanjutannya.

Maka dari itu, menulis ulang hukum sebagai puisi berarti:

1. Menghadirkan kembali makna dan keindahan dalam hukum yang selama ini hilang karena dominasi rasionalitas kalkulatif.
2. Menyusun hukum yang tidak hanya “legal”, tetapi juga layak hidup dan layak dirawat.
3. Membaca kembali teks hukum tidak sebagai dogma, tetapi sebagai bagian dari narasi yang bisa ditafsir, direnungkan, dan dihidupi.

Dalam konteks ini, tugas hukum bukan lagi menjadi pengawal kepastian, tetapi menjadi pengasuh kemungkinan-kemungkinan hidup yang lestari. Dalam dunia yang retak oleh krisis iklim, polusi, dan keterasingan, hukum tidak bisa lagi berdiri di atas tanah yang retak tanpa menyentuh akar kehidupan. Ia harus menjadi jembatan: antara bahasa dan bumi, antara norma dan nilai, antara legalitas dan keberlanjutan.

Kita telah melihat bahwa dalam praktik masyarakat adat, telah ada hukum yang menyatu dengan bumi. Hukum yang tumbuh bersama musim, yang mengenal jeda, yang mengerti bahwa kesunyian kadang lebih bermakna daripada sanksi. Maka tugas kita hari ini adalah mendengar, bukan hanya berbicara; belajar, bukan hanya mengatur; berjalan bersama, bukan hanya mengatur dari atas.

Di tengah berbagai tantangan lingkungan dan krisis keadilan sosial, mungkin inilah saatnya kita menulis ulang hukum sebagai puisi untuk bumi. Puisi yang tidak hanya indah, tetapi juga adil. Tidak hanya benar, tetapi juga menghidupi. Sebuah hukum yang, sebagaimana puisi terbaik, membuat kita kembali menjadi manusia, yang tahu caranya merawat,

mengakui keterbatasan, dan hidup berdamai dalam dunia yang saling terkait.

BAB 9

JALAN BERSAMA UNTUK HUKUM EKOLOGIS INDONESIA

A. Mengubah Arah, Bukan Sekadar Aturan

Krisis ekologis yang kita hadapi saat ini tidak dapat dipahami semata-mata sebagai kegagalan teknis dalam pengaturan hukum, atau sekadar akibat lemahnya penegakan regulasi. Ia adalah krisis multidimensional – krisis cara berpikir (*epistemik*), krisis relasi antara manusia dan alam (*ontologis*), dan krisis makna dalam hukum itu sendiri (*normatif*). Hukum telah terlalu lama diposisikan sebagai *alat kekuasaan*, bukan sebagai *penjaga kehidupan*. Ketika hukum bertransformasi menjadi instrumen yang melanggengkan eksploitasi dan ketimpangan, maka sesungguhnya ia telah kehilangan jiwanya.

Sebagaimana dikemukakan oleh Jonas (1984), tanggung jawab etis manusia di era modern tidak lagi cukup dibimbing oleh prinsip moral lama yang bersifat langsung dan individualistik. Dalam dunia yang saling terhubung secara ekologis dan teknologi, tindakan manusia, dan termasuk dalam hal ini sistem hukum, harus dievaluasi berdasarkan dampaknya terhadap kelangsungan kehidupan di masa depan. Maka, hukum tidak bisa terus bergerak dengan logika normatif yang bersifat reaktif dan retrospektif. Ia harus berubah menjadi hukum yang berpandangan ke depan, yang bertindak preventif, regeneratif, dan etis terhadap seluruh ekosistem.

Namun, pembaruan hukum tidak akan cukup jika hanya menambah pasal-pasal baru atau memperbaiki redaksi undang-undang yang lama. Perubahan tidak akan terjadi secara

substansif jika paradigma dasar hukum tidak ikut diubah. Sistem hukum yang dibangun di atas fondasi antroposentrisme, instrumentalitas, dan hierarki legalistik hanya akan mereproduksi pola kekuasaan yang sama, yang menceraikan hukum dari kehidupan dan memisahkan hukum dari bumi.

Sebagai alternatif, buku ini mengusulkan pergeseran paradigma hukum yang mendasar: dari hukum sebagai alat pengendalian (*law as control*) menjadi hukum sebagai ruang relasional dan perawatan (*law as care and co-existence*). Dalam hal ini, kita perlu mengingat peringatan Illich (1971), bahwa ketika institusi dijadikan satu-satunya sumber legitimasi, maka pengetahuan dan kebijaksanaan lokal akan dimarginalkan. Hal yang sama terjadi dalam hukum: ketika negara menjadi satu-satunya sumber normativitas, maka sistem hukum komunitas, praktik lokal, dan nilai-nilai ekologis yang hidup dianggap tidak sah atau bahkan subversif.

Oleh karena itu, perubahan arah hukum harus dimulai dengan mengakui kembali pluralitas epistemik dan normative dalam masyarakat. Artinya, negara harus berhenti menempatkan hukum adat dan kearifan lokal sebagai 'alternatif', dan mulai memperlakukannya sebagai sumber sah pembentukan norma hukum dan kebijakan publik. Ini menuntut tidak hanya perubahan kebijakan, tetapi perubahan cara berpikir hukum, yakni membuka ruang dialog antara sistem hukum formal dengan hukum komunitas, antara bahasa hukum negara dengan narasi hukum yang hidup di masyarakat adat.

Konsep ini sejajar dengan gagasan de Sousa Santos (2002) tentang *ecologies of knowledge*, di mana sistem hukum yang adil harus dibangun melalui dialog antara berbagai sistem pengetahuan, bukan monopoli pengetahuan oleh satu sistem legal yang dominan. Hukum yang baik bukan hanya yang rasional secara prosedural, tetapi yang relevan secara ekologis, adil secara sosial, dan hidup secara kultural.

Kita perlu membayangkan hukum tidak lagi sebagai struktur linear yang kaku, seperti rel kereta yang hanya mengarah ke satu tujuan pembangunan. Hukum harus mulai

bergerak seperti jalan setapak komunitas, yang tumbuh mengikuti kontur tanah, dibentuk oleh jejak kaki manusia dan alam, dan dihidupi oleh relasi yang mendalam antara manusia dengan tempat tinggalnya. Dalam jalan setapak ini, hukum bukanlah sesuatu yang diimpor dari luar, tetapi sesuatu yang lahir dari bawah, dari sawah, dari hutan, dari rapat adat, dari nyanyian ritual, dari kisah-kisah lokal tentang apa yang baik dan apa yang merusak.

Agamben et al. (2011) menyebut pentingnya mengembalikan hukum pada *logos hidup*, bukan sekadar *norma mati*. Dalam konteks kita, hal ini berarti mengembalikan hukum pada jaringan kehidupan yang tidak hanya memuat manusia, tetapi juga tumbuhan, air, udara, dan makhluk tak terlihat yang dipercayai hidup berdampingan dengan kita dalam ruang ekologis komunitas.

Maka, saat kita berbicara tentang transformasi hukum ekologis Indonesia, yang dibutuhkan bukan sekadar *legal reform*, tetapi reformulasi paradigma hukum, sebuah jalan baru yang bukan dibangun dari pusat kekuasaan, melainkan dari tapak komunitas yang merawat bumi. Jalan ini tidak akan ditemukan dalam buku undang-undang saja, tetapi dalam praktik adat, dalam narasi spiritual, dan dalam sistem nilai yang mengikat manusia dan alam dalam relasi saling merawat.

Dengan kata lain, tugas kita bukan menciptakan lebih banyak aturan, tetapi mengubah arah hukum itu sendiri, agar ia kembali menjadi ruang hidup bersama, bukan mesin eksklusif. Hukum yang baik adalah hukum yang membebaskan, bukan menaklukkan. Ia adalah hukum yang ditulis bukan hanya dengan pena dan pasal, tetapi dengan hati, empati, dan tanah di bawah kaki kita.

B. Rekomendasi Strategis

Transformasi sistem hukum menuju keadilan ekologis yang berpihak pada bumi dan komunitas tidak akan tercapai hanya dengan kritik konseptual. Diperlukan langkah-langkah konkret dan strategis yang dijalankan secara kolaboratif oleh

berbagai aktor: negara, dunia akademik, masyarakat sipil, dan komunitas adat sendiri. Rekomendasi berikut disusun sebagai panduan etik-praksis lintas sektor yang dapat menjadi rujukan arah kebijakan dan gerakan jangka panjang.

1. Bagi Pemerintah dan Pembuat Kebijakan

- a. Mempercepat legalisasi wilayah adat dan pengakuan kelembagaan hukum adat, sesuai dengan Putusan Mahkamah Konstitusi No. 35/PUU-X/2012.

Putusan MK tersebut telah menyatakan secara eksplisit bahwa *hutan adat bukan lagi hutan negara*, melainkan hutan milik masyarakat hukum adat. Namun, hingga saat ini implementasinya masih lambat dan penuh hambatan administratif. Percepatan ini membutuhkan:

- 1) Perubahan regulasi turunan agar lebih berpihak dan tidak teknokratis.
- 2) Penguatan kapasitas pemerintah daerah untuk memfasilitasi pengakuan hak-hak kolektif berbasis adat
- 3) Perluasan definisi kelembagaan adat yang tidak diskriminatif terhadap bentuk kelembagaan yang hidup secara fungsional meski tidak formal.

- b. Mengintegrasikan kearifan lokal dan hukum adat secara sistemik dalam penyusunan regulasi lingkungan dan perizinan sumber daya alam.

Saat ini banyak regulasi lingkungan hidup bersifat sektoral dan mengabaikan basis sosial-ekologis lokal. UU No. 11 Tahun 2020 (Omnibus Law Cipta Kerja) misalnya, telah memperlemah perlindungan terhadap kawasan hutan dan mempersempit ruang partisipasi publik. Maka diperlukan:

- 1) Penyusunan peraturan daerah dan nasional yang berbasis *ecologies of law* (de Sousa Santos, 2002).
- 2) Pengakuan hukum adat sebagai landasan legalitas setara dengan regulasi teknokratis dalam pengambilan keputusan ruang dan sumber daya.

- c. Membentuk mekanisme partisipatif yang substantif bagi masyarakat adat dalam kebijakan lingkungan (beyond consultation).

Prinsip free, prior and informed consent (FPIC) sebagaimana diakui dalam Deklarasi PBB tentang Hak-Hak Masyarakat Adat (United Nations, 2007) harus diimplementasikan secara utuh. Ini mencakup:

- 1) Akses informasi yang setara.
- 2) Ruang deliberasi dengan hak veto terhadap proyek yang berpotensi merusak lingkungan hidup komunitas.
- 3) Penjaminan proses partisipatif bukan sekadar formalitas administratif.

2. *Bagi Dunia Akademik dan Pendidikan Tinggi*

- a. Mendesain ulang kurikulum hukum dan lingkungan dengan pendekatan transdisipliner.

Kurikulum perlu melampaui dogma hukum positif dan membuka dialog dengan filsafat, antropologi, linguistik, dan studi adat. Dalam semangat *pluriversitas* (Escobar, 2018), pendidikan harus membuka ruang keberagaman cara mengetahui dan cara hidup. Hal ini menuntut:

- 1) Integrasi mata kuliah hukum hidup, etika lingkungan, dan epistemologi komunitas.
 - 2) Kolaborasi antara fakultas hukum dan fakultas kehutanan, ilmu lingkungan, dan budaya.
- b. Melibatkan komunitas lokal sebagai narasumber, pengajar, dan co-author dalam produksi pengetahuan hukum.

Ilmu hukum tidak dapat terus dimonopoli oleh akademisi yang terputus dari realitas komunitas. Dalam semangat dekolonisasi pengetahuan (Smith, 1999), perlu:

- 1) Kelas lapangan di komunitas adat.
- 2) Penulisan bersama antara akademisi dan tokoh adat.
- 3) Mekanisme etik yang memastikan pengetahuan lokal tidak dieksploitasi secara sepihak.

- c. Membuka ruang riset hukum hidup, model restoratif, dan ekopedagogi.

Dunia akademik harus menjadi pelopor inovasi hukum berbasis praktik ekologis komunitas. Ini termasuk:

- 1) Dokumentasi hukum adat melalui pendekatan partisipatif.
- 2) Penelitian interdisipliner yang membandingkan efektivitas hukum adat dengan hukum negara.
- 3) Penerapan ekopedagogi (Kahn, 2010) sebagai metode pendidikan hukum berbasis refleksi dan pengalaman ekologi nyata.

3. *Bagi Masyarakat Sipil dan Organisasi Lingkungan*

- a. Membangun gerakan hukum ekologis berbasis komunitas.

Gerakan sosial perlu berpindah dari sekadar advokasi hukum nasional menuju penguatan kapasitas komunitas dalam mempraktikkan dan membela hukum ekologis lokal. Ini mencakup:

- 1) Pelatihan literasi hukum untuk warga.
- 2) Sekolah adat dan ruang belajar hukum komunitas.
- 3) Penyusunan dokumen hukum adat sebagai rujukan dalam litigasi maupun negosiasi.

- b. Mendorong model kerja sama komunitas-negara dalam skema kehutanan, karbon, dan agroekologi.

Skema REDD+, karbon offset, dan perhutanan sosial seringkali gagal karena tidak berbasis hak dan hanya mementingkan logika pasar. Maka perlu:

- 1) Mendesain ulang skema tersebut berbasis pada prinsip keadilan ekologis, bukan semata efisiensi ekonomi (Larson et al., 2013).
- 2) Pengakuan dan penguatan kelembagaan adat sebagai pengelola utama.

- c. Melindungi pembela lingkungan dari masyarakat adat.

Data dari Front Line Defenders (2022) menunjukkan bahwa pembela lingkungan dari masyarakat adat menjadi korban paling rentan dari kriminalisasi dan kekerasan. Maka, perlu:

- 1) Sistem perlindungan hukum kolektif berbasis komunitas.
- 2) Koalisi pengacara lingkungan dan pembela hak masyarakat adat.
- 3) Mekanisme respons cepat ketika terjadi konflik sumber daya.

4. Bagi Masyarakat Adat dan Komunitas Lokal

- a. Memperkuat kelembagaan adat secara internal.

Regenerasi kepemimpinan, pelatihan generasi muda, dan penguatan struktur sosial menjadi syarat utama keberlanjutan hukum adat. Ini dapat dilakukan dengan:

- 1) Sekolah adat yang tidak hanya mengajarkan nilai budaya, tetapi juga pengetahuan hukum dan kebijakan publik.
- 2) Musyawarah marga lintas generasi dan pemetaan ulang wilayah adat berdasarkan narasi lokal.

- b. Mendokumentasikan dan mengartikulasikan hukum adat secara aktif.

Dokumentasi hukum adat bukan berarti menggantikan nilai oralitas, tetapi memperkuat posisi tawar dalam ranah legal formal. Dokumentasi ini harus:

- 1) Melibatkan tokoh adat sebagai pemilik narasi.
- 2) Menekankan dimensi spiritual dan ekologis hukum, bukan hanya aspek normatif.

- c. Mengambil peran aktif dalam ruang kebijakan lokal dan nasional.

Komunitas adat harus terlibat tidak hanya sebagai penerima kebijakan, tetapi sebagai subjek pembuat kebijakan. Ini mencakup:

- 1) Perwakilan dalam tim perumus RTRW, RPJM Desa, dan penyusunan perda.
- 2) Jaringan komunitas adat yang saling belajar dan menguatkan.

C. Menuju Simfoni Hukum yang Baru

Transformasi hukum lingkungan bukanlah tugas teknis dari satu profesi, bukan pula tanggung jawab sempit satu kementerian. Ia adalah tugas kolektif kebangsaan, yang menuntut keberanian untuk mengubah kerangka berpikir bersama tentang apa itu hukum, siapa yang menjadi subjek sah dalam pembentukannya, dan bagaimana hukum seharusnya hidup dalam relasi dengan bumi dan sesama makhluk. Kita sedang berhadapan dengan tantangan yang tidak biasa, krisis iklim, kehancuran ekosistem, dan ketimpangan structural, dan karena itu tidak bisa diselesaikan dengan pendekatan hukum yang biasa-biasa saja.

Dalam konteks ini, kita memerlukan apa yang bisa disebut sebagai “gotong royong epistemik”: kerja sama lintas pengetahuan, nilai, dan praktik hidup untuk menyusun kembali hukum sebagai ruang yang terbuka, reflektif, dan partisipatif. Hukum tidak bisa lagi bersandar semata pada wacana normatif negara atau pada suara elite profesional hukum. Ia harus ditopang oleh pluralitas sumber pengetahuan dan moralitas, termasuk dari komunitas adat, narasi rakyat, simbolisme kosmologis, dan suara alam itu sendiri.

Konsep “simfoni hukum” yang ditawarkan di sini adalah antitesis dari monolog hukum positivistik yang bersifat sentralistik dan hierarkis. Ia menuntut pengakuan terhadap keberagaman ritme, suara, dan melodi hukum yang hidup di masyarakat. Simfoni bukan berarti segala hal menjadi seragam, melainkan berarti keberagaman disatukan dalam harmoni tanpa kehilangan identitasnya. Ini mengingatkan pada gagasan Cornel West tentang *jazz democracy* – sebuah demokrasi yang dibangun bukan dari keseragaman, tetapi dari improvisasi, respons, dan

harmonis kolektif dalam kebebasan yang bertanggung jawab (West, 2004).

Dalam sistem hukum seperti ini:

1. Negara tidak memonopoli kebenaran hukum, tetapi menjadi fasilitator ruang dialog antar norma.
2. Komunitas adat tidak dianggap sebagai pelengkap hukum formal, tetapi sebagai produsen utama nilai hukum ekologis.
3. Alam tidak diperlakukan sebagai objek pasif hukum, tetapi sebagai *subjek moral* yang memiliki nilai dan hak hidup (Boyd, 2017; Kauffman & Martin, 2018).

Kita tidak dapat mengatasi krisis ekologis dengan menggunakan alat hukum yang diciptakan oleh logika yang sama yang menciptakan krisis itu sendiri—yakni logika penguasaan, eksploitasi, dan pemisahan antara manusia dan alam. Sebagaimana dikemukakan oleh Albert Einstein, “no problem can be solved from the same level of consciousness that created it.” Maka, kita memerlukan kesadaran hukum baru—yang tidak hanya berpikir tentang sanksi dan kepastian, tetapi juga tentang relasi, tanggung jawab, dan keberlanjutan.

Menulis ulang hukum, dalam konteks ini, bukan metafora retorik belaka. Ia adalah ajakan konkret untuk mengubah cara kita memproduksi, menyusun, dan mempraktikkan hukum. Kita harus mulai menulis hukum dengan huruf yang lahir dari sungai yang dirawat, dari daun yang jatuh dan membusuk menjadi tanah, dari upacara komunitas yang merayakan musim, dan dari napas masyarakat adat yang tidak pernah putus mengajarkan keharmonisan.

Levinas (1969) menyatakan bahwa etika sejati lahir dari keterbukaan terhadap yang lain, dari pengakuan bahwa dunia tidak bisa sepenuhnya dijelaskan oleh satu sistem atau satu logika. Maka, dalam konteks hukum ekologis, keterbukaan ini berarti mengakui bahwa hukum tidak bisa hanya dijelaskan oleh logika negara modern, tetapi juga oleh hikmah hidup yang tumbuh dalam pengalaman relasional masyarakat dan alam.

Kita harus berpindah dari hukum yang memisahkan menuju hukum yang menyatukan. Dari hukum yang mereduksi kehidupan menjadi kategori legal formal, menuju hukum yang merayakan kehidupan sebagai pengalaman bersama yang bermakna. Dari hukum yang menaklukkan, menuju hukum yang merawat, mendengar, dan mendampingi. Dalam pengertian ini, hukum bukan lagi penjaga pagar, tetapi penjaga taman—yang tahu kapan menyiram, kapan membiarkan tanah bernafas, dan kapan mengundang serangga untuk membangun ekosistem.

Masa depan hukum Indonesia tidak ditentukan oleh seberapa banyak peraturan yang kita ciptakan, tetapi oleh seberapa dalam hukum itu mampu mengakar dalam kehidupan dan menyatu dengan bumi. Jalan menuju masa depan itu telah ditunjukkan oleh masyarakat adat selama berabad-abad: hukum yang tidak dipaksakan dari atas, tetapi dijalani dari bawah; hukum yang tidak dingin seperti besi, tetapi hangat seperti api unggun yang mengumpulkan orang dan menyatukan cerita.

Kita tidak memerlukan hukum yang sempurna secara teks. Kita membutuhkan hukum yang cukup rendah hati untuk belajar dari tanah, cukup bijak untuk mendengar suara angin, cukup terbuka untuk menerima hikmah komunitas, dan cukup berani untuk mengatakan bahwa keberlanjutan lebih penting daripada pertumbuhan yang membabi buta.

Inilah simfoni hukum yang baru—di mana konstitusi berdialog dengan mantra adat, di mana pasal perundangan belajar dari ritus musim, dan di mana suara hukum tak hanya datang dari sidang pengadilan, tetapi juga dari bisik daun, nyanyian air, dan langkah kaki petani di pematang sawah.

DAFTAR PUSTAKA

- Agamben, G., Chiesa, L., & Mandarini, M. (2011). *The kingdom and the glory: For a theological genealogy of economy and government*. Stanford University Press. <https://books.google.co.id/books?id=TGXJuxuJENkC>
- Ames, R. T., & Rosemont, H. (2010). *The analects of Confucius: A philosophical translation*. Random House Publishing Group. <https://books.google.co.id/books?id=ulEnpjqwTwC>
- Aquinas, T. (1993). *The treatise on law: (summa theologiae, I-II; qq. 90-97)*. University of Notre Dame Press. <https://books.google.co.id/books?id=vEQLDgAAQBAJ>
- Aristotle. (2009). *The nicomachean ethics*. OUP Oxford. <https://books.google.co.id/books?id=4APQIW-TWwkC>
- Bateson, G. (2000). *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. University of Chicago Press.
- Bhatia, V. K. (1993). *Analysing genre language use in professional settings*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315844992>
- Borrows, J. (2010). *Canada's indigenous constitution*. University of Toronto Press.
- Boyd, D. R. (2017). *The rights of nature: A legal revolution that could save the world*. Ecw Press. <https://books.google.co.id/books?id=6mS1DgAAQBAJ>
- Carson, R. (2002). *Silent spring*. Houghton Mifflin. <https://books.google.co.id/books?id=HeR1l0V0r54C>
- Castillo, R. A. H. (2016). *Multiple injustices: Indigenous women, law, and political struggle in latin America*. University of Arizona Press. <https://books.google.co.id/books?id=NCciDQAAQBAJ>

- Chapin, M., Lamb, Z., & Threlkeld, B. (2005). Mapping indigenous lands. *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 619–638. <https://www.jstor.org/stable/25064901>
- CIDECI. (2017). *Bienvenido al CIDECI*. <http://www.cideci.org.mx>
- Colfer, C. J. P., Peluso, N. L., & Chung, C. S. (1997). *Beyond slash and burn: Building on indigenous management of Borneo's tropical rain forests*. The Center for International Forestry Research and World Agroforestry (CIFOR-ICRAF).
- Confucius. (1998). *The analects*. Penguin Classics.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2024). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (5th ed.). SAGE Publications, Inc.
- de la Bellacasa, M. P. (2017). *Speculative ethics in more than human worlds*. University of Minnesota Press. <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctt1mmfspt>
- de Sousa Santos, B. (2002). *Toward a new legal common sense: Law, globalization, and emancipation*. Butterworths. <https://books.google.co.id/books?id=o3Gm8PgKU-0C>
- de Sousa Santos, B. (2015). *Epistemologies of the south: Justice against epistemicide* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315634876>
- Durkheim, E. (1997). *The division of labor in society*. Free Press. <https://books.google.co.id/books?id=B955X3C-9E8C>
- Eckerman, I. (2005). *The bhopal saga: Causes and consequences of the world's largest industrial disaster*. Universities Press. <https://books.google.co.id/books?id=rvn7ybZUo4kC>
- Ehrlich, E., & Ziegert, K. A. (2001). *Fundamental principles of the sociology of law*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203791127>
- Fairclough, N. (2001). *Language and power*. Longman. <https://books.google.co.id/books?id=ZRHCNMN3qqUC>

- Fitzwater, D. E. (2019). *Autonomy is in our hearts: Zapatista autonomous government through the lens of the Tsotsil language*. PM Press. <https://books.google.co.id/books?id=5Dt5uAEACAAJ>
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making social science matter: why social inquiry fails and how it can succeed again*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511810503>
- Forest Watch Indonesia. (2021). *State of the forest dan laporan tematik penguasaan ruang dan perizinan*. <https://fwi.or.id>
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Vintage Books. https://books.google.co.id/books?id=pWv1R2o_PWsC
- Fraser, N. (2009). *Scales of justice: Reimagining political space in a globalizing world*. Columbia University Press. <https://books.google.co.id/books?id=TyCrXUQJ4Vkc>
- Freire, Paulo., Ramos, M. Bergman., Macedo, D. P. ., & Shor, Ira. (2018). *Pedagogy of the oppressed* (M. B. Ramos, Tran.). Bloomsbury Academic.
- Friedland, H., & Napoleon, V. (2015). Gathering the threads: Developing a methodology for researching and rebuilding Indigenous legal traditions. *Lakehead Law Journal*, 1(1), 17–44. <http://indigenoussbar.ca/indigenousslaw/>
- Gadotti, M. (2008). *Education for sustainable development: What we need to learn to save the planet?*
- Geertz, C. (2008). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. Basic Books. <https://books.google.co.id/books?id=nrJZTn-SINUC>
- Gilligan, C. (1993). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press. <https://books.google.co.id/books?id=XItMnL7ho2gC>
- Graham, B., & Reilly, W. K. (2011). *Deep water: The gulf oil disaster and the future of offshore drilling*.

- Griffiths, J. (1986). What is legal pluralism? *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 18(24), 1–55. <https://doi.org/10.1080/07329113.1986.10756387>
- Habermas, J. (1997). *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Polity Press. <https://books.google.co.id/books?id=2OqWQgAACAAJ>
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, language, thought*. Harper & Row. <https://books.google.co.id/books?id=DVENAQAAMAAJ>
- Hooks, B. (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. Routledge. https://books.google.co.id/books?id=_8bBQgAACAAJ
- Illich, I. (1971). *Deschooling society*. Harper & Row. <https://books.google.co.id/books?id=nIW7AAAIAAJ>
- Jonas, H. (1984). *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. University of Chicago Press.
- Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK). (2021). *Laporan kinerja: Menebalkan modal sosial, memperkuat kinerja positif pembangunan LHK*.
- Klein, N. (2014). *This changes everything: Capitalism vs. the climate*. Simon & Schuster. <https://books.google.co.id/books?id=kxJ5BAAQBAJ>
- Lansing, J. S. (2012). *Perfect order: Recognizing complexity in Bali*. Princeton University Press. <https://books.google.co.id/books?id=f6H-kCvCCwgC>
- Lao-tzu. (1963). *Tao te ching*. Penguin Books.
- Larson, A. M. (2012). *Tenure rights and access to forests: A training manual for research*. Center for International Forestry Research.
- Merry, S. E. (1988). Legal pluralism. *Law & Society Review*, 22(5), 869–896. <https://doi.org/10.2307/3053638>

- Mora, M. (2017). *Kuxlejal politics: Indigenous autonomy, race and decolonizing research in Zapatista communities*. University, Press.
- Morin, E. (2008). *On complexity*. Hampton Press. <https://books.google.co.id/books?id=frQkAQAAIAAJ>
- Mouffe, C. (2000). *The democratic paradox*. Verso. <https://books.google.co.id/books?id=5rwu0FA9aO4C>
- Naess, A., & Næss, A. (1990). *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy* (D. Rothenberg, Ed.). Cambridge University Press. <https://books.google.co.id/books?id=egGtPctMg8UC>
- Napoleon, V., & Friedland, H. (2016). An inside job: Engaging with indigenous legal traditions through stories. *McGill Law Journal*. <https://doi.org/10.7202/1038487ar>
- Novaczek, I., Harkes, I. H. T., Sopacua, J., & Tatuhey, M. D. D. (2001). *An institutional analysis of sasi laut in Maluku, Indonesia*. ICLARM--The World Fish Center.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674061200>
- Orr, D. W. (1992). *Ecological literacy: education and the transition to a postmodern world*. State University of New York Press. <https://books.google.co.id/books?id=iKJbrKO9TwgC>
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press. <https://books.google.co.id/books?id=4xg6oUobMz4C>
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. Routledge.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice: Original edition*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9z6v>
- Reilly, J. J. (2009). Carl Schmitt, the nomos of the earth in the international law of the jus publicum Europaeum. *Comparative Civilizations Review*, 60 (60).

- <https://scholarsarchive.byu.edu/ccrAvailableat:https://scholarsarchive.byu.edu/ccr/vol60/iss60/11>
- Ricœur, P. (1991). *From text to action: Essays in hermeneutics, II*. Northwestern University Press. <https://books.google.co.id/books?id=yx0-cMqymYcC>
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Sands, P., Peel, J., Fabra, A., & MacKenzie, R. (2018). *Principles of international environmental law*. Cambridge University Press. <https://books.google.co.id/books?id=R4JIDwAAQBAJ>
- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. Yale University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1nq3vk>
- Searle, J. R. (1969). *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press. <https://books.google.co.id/books?id=4UKbAAAAQBAJ>
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjnrv7n>
- Shiva, V. (2005). *Earth democracy: justice, sustainability, and peace*. South End Press. <https://books.google.co.id/books?id=e-0pAQAAAMAJ>
- Sterling, S. R. (2001). *Sustainable education: re-visioning learning and change*. Green Books for the Schumacher Society. <https://books.google.co.id/books?id=KcIsAQAAAMAJ>
- Stone, C. D. (2010). *Should trees have standing?: Law, morality, and the environment*. Oxford University Press. <https://books.google.co.id/books?id=geRMAgAAQBAJ>
- Tagore, R. (1913). *Sādhanā: The Realisation of life*. Macmillan. https://books.google.co.id/books?id=fIsDO_fR64MC
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (A. Gutmann, Ed.). Princeton University Press.

- Technical Assistance Consultant's Report. (2007). *Indonesia: Integrated citarum water resources management project*.
- Tronto, J. C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge. https://books.google.co.id/books?id=xAvD_vr_-YEC
- Unger, R. M. (1986). *The critical legal studies movement*. Harvard University Press. <https://books.google.co.id/books?id=9GDuAAAAMAAJ>
- United Nations Environment Programme (UNEP). (2019, July 6). *Environmental rule of law: First global report*. <https://www.unep.org/resources/assessment/environmental-rule-law-first-global-report>
- United Nations Treaty Collection. (2015, December 12). *The Paris agreement*. United Nations Treaty Collection. <https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement>
- United Nations. (2007). *United nations declaration on the rights of indigenous peoples (UNDRIP)*.
- van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and power*. Macmillan Education UK. <https://books.google.co.id/books?id=NhILAQAAMAAJ>
- Wong, G. Y., Luttrell, C., Loft, L., Yang, A., Pham, T. T., Naito, D., Assembe-Mvondo, S., & Brockhaus, M. (2019). Narratives in REDD+ benefit sharing: examining evidence within and beyond the forest sector. *Climate Policy*, 19(8), 1038-1051. <https://doi.org/10.1080/14693062.2019.1618786>
- World Bank Group. (2016). *The cost of fire: an economic analysis of Indonesia's 2015 fire crisis (English)*. <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/776101467990969768/the-cost-of-fire-an-economic-analysis-of-indonesia-s-2015-fire-crisis>
- World Commission on Environment and Development. (1987). *Our common future*. Oxford University Press.

Zerner, C. (2003). *Culture and the question of rights: Forests, coasts, and seas in southeast Asia*. <https://doi.org/10.1215/9780822383819>

LAMPIRAN

Glosarium Istilah Hukum dan Linguistik Terapan dalam Konteks Pidana Lingkungan

No.	Istilah	Definisi
1	Antroposentrisme	Pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat nilai moral dan hukum, dengan mengabaikan hak atau nilai intrinsik makhluk non-manusia. Dikritik dalam filsafat lingkungan oleh Naess dan Naess (1990) dan Val Plumwood (1993).
2	Deep Ecology	Pendekatan ekosentris dari Arne Naess yang menyatakan semua makhluk hidup memiliki nilai intrinsik, menolak eksploitasi alam demi kepentingan manusia semata.
3	Diskursus	Praktik sosial melalui bahasa yang menciptakan dan membentuk realitas hukum, legitimasi, dan kekuasaan, sebagaimana dijelaskan oleh Habermas (1997) dan Foucault (1977).
4	Keadilan Ekologis	Konsep keadilan yang memperluas perlindungan hukum kepada komunitas ekologis, termasuk makhluk non-manusia dan generasi mendatang, sebagaimana digagas oleh Jonas (1984) dan Shiva (2005).
5	Ekopedagogi	Pendekatan pendidikan kritis yang menekankan kesadaran ekologis dan pembebasan, dikembangkan dari pemikiran Paulo Freire (2018).
6	Entelechy	Gagasan dari Aristoteles tentang dorongan kodrati dalam setiap makhluk untuk mencapai potensinya yang tertinggi (telos).

No.	Istilah	Definisi
7	Genre Hukum	Struktur komunikasi hukum yang khas, dipahami sebagai praktik retorik yang membentuk otoritas hukum; penting dalam linguistik terapan (Bhatia, 1993).
8	Ilokusi	Tindakan yang dilakukan melalui ujaran (seperti memerintah, melarang), kunci dalam pragmatik hukum untuk memahami makna performatif dari bahasa hukum (Searle, 1969).
9	Justice as Capability	Konsep keadilan dari Martha Nussbaum (2011) dan Amartya Sen (2009) yang menekankan kemampuan aktual manusia untuk hidup bermakna, juga relevan untuk keadilan ekologis.
10	Legal Personhood	Pengakuan hukum terhadap entitas non-manusia seperti sungai, hutan, atau spesies sebagai subjek hukum yang sah (misalnya Sungai Whanganui di Selandia Baru).
11	Lex Naturalis	Hukum alam menurut Thomas Aquinas (1993) yang menyatakan bahwa hukum yang sah secara moral adalah yang selaras dengan hukum ilahi dan kodrat alam.
12	Orientalisme	Teori dari Edward Said ((1978) tentang representasi kolonial terhadap Timur yang mempengaruhi wacana hukum, termasuk hukum lingkungan dan pengelolaan sumber daya.
13	Performatif	Ujaran yang menciptakan kenyataan sosial atau hukum saat diucapkan, misalnya “saya nyatakan sidang ini dibuka” (Searle, 1969); penting dalam analisis bahasa hukum.

No.	Istilah	Definisi
14	Precautionary Principle	Prinsip kehati-hatian dalam hukum lingkungan: tindakan harus diambil untuk mencegah bahaya serius terhadap lingkungan, meski bukti ilmiah belum lengkap (UNFCCC, 2015).
15	Phronesis	Kebijaksanaan praktis dalam pengambilan keputusan yang kontekstual dan etis, dari Aristoteles; digunakan oleh Flyvbjerg (2001) dalam pendekatan sosial hukum.
16	Subjek Hukum	Entitas yang memiliki hak dan kewajiban dalam sistem hukum; kini diperluas untuk mencakup alam dalam hukum ekosentris.
17	Teleologi Hukum	Pandangan bahwa hukum diarahkan untuk mencapai tujuan moral, bukan hanya untuk menjaga ketertiban; berasal dari tradisi Aristotelian.
18	Wu Wei	Prinsip Daoisme dari Laozi yang berarti “bertindak tanpa memaksakan kehendak”, menjadi fondasi etik hukum lingkungan berbasis harmoni dan keberimbangan.
19	Pluralisme Hukum	Keberadaan berbagai sistem hukum yang hidup berdampingan dalam satu masyarakat, termasuk hukum negara dan hukum adat (Griffiths, 1986; Merry, 1988).
20	Legal Pluralism	Teori yang mengakui keberadaan sistem hukum informal atau non-negara yang sah secara sosial dan kultural, penting dalam pengakuan hukum adat dan kearifan lokal.

No.	Istilah	Definisi
21	Nomos	Konsep hukum yang berakar pada penataan ruang, tatanan nilai, dan cara hidup kolektif; digunakan oleh Carl Schmitt (2009) dan diperkaya oleh Heidegger.
22	Ethics of Care	Kerangka etika dari Carol Gilligan (1993) dan Joan Tronto (1993) yang menekankan relasi, tanggung jawab, dan kepedulian sebagai dasar moral hukum.
23	Restorative Justice	Pendekatan keadilan yang menekankan pemulihan relasi sosial dan ekologis, bukan sekadar penghukuman; relevan dalam konteks pidana lingkungan dan masyarakat adat.

Contoh Teks Hukum untuk Kajian Linguistik Terapan dalam Pidana Lingkungan

Disusun berdasarkan teori linguistik seperti *speech acts* (Searle), *critical discourse analysis* (Fairclough, van Dijk), *genre analysis* (Bhatia), serta pendekatan hermeneutik (Ricoeur) dan ekologi wacana hukum.

	Teks Hukum	Konteks & Sumber	Arah Analisis Linguistik
1	“Setiap orang dilarang melakukan perbuatan yang mengakibatkan pencemaran dan/ atau perusakan lingkungan hidup, di antaranya melakukan pembakaran lahan.”	UU No. 32 Tahun 2009, Pasal 69 ayat (1) huruf h	• <i>Ilokusi larangan</i> yang bersifat impersonal: tidak menunjuk aktor dominan. • Eufemisme hukum “mengakibatkan” mengaburkan relasi sebab-akibat langsung antara pelaku struktural dan kerusakan. • Wacana legal homogen: “setiap orang” menutupi diferensiasi kekuasaan antara individu, komunitas, dan korporasi.
2	“Majelis hakim berpendapat bahwa tidak terdapat niat jahat (mens rea) yang dapat dibuktikan secara langsung, sehingga	Putusan MA No. 3555 K/Pid.Sus/2018 (kasus korporasi pembakar lahan)	• <i>Tindak tutur justifikasi yudisial</i>: legitimasi putusan melalui penghilangan elemen niat. • Fokus pada mens rea mengabaikan <i>res ipsa</i>

	Teks Hukum	Konteks & Sumber	Arah Analisis Linguistik
	terdakwa tidak dapat dipidana.”		<i>loquitur</i> ekologis – fakta kerusakan nyata. • Dominasi wacana hukum klasik: keadilan ekologis tidak hadir dalam kerangka interpretasi.
3	“This Agreement... aims to strengthen the global response to the threat of climate change... by holding the increase in the global average temperature to well below 2°C...”	Paris Agreement 2015, Article 2(1)(a)	• <i>Deklarasi non-mandatori</i> (soft law): leksikon aspiratif tanpa mekanisme sanksi. • Wacana teknokratis-transnasional: tak menyentuh keadilan ekologis lokal atau hak masyarakat adat. • Struktur kalimat pasif menyamarkan tanggung jawab aktor dominan (negara industri/ korporasi global).
4	“Kegiatan ini dinyatakan layak secara lingkungan dengan syarat bahwa seluruh kewajiban pengelolaan dan pemantauan	Redaksi standar dalam izin lingkungan (dokumen AMDAL)	• <i>Deklarasi legal bersyarat</i>: menjadikan kelayakan sebagai konsekuensi administratif, bukan penilaian substantif.

	Teks Hukum	Konteks & Sumber	Arah Analisis Linguistik
	dampak dilakukan sesuai dokumen ANDAL dan RKL-RPL."		• Eufemisme birokratik: istilah "layak" menutupi potensi dampak destruktif yang disahkan. • <i>Intertekstualitas legal tertutup</i>: otoritas dipindahkan ke dokumen teknis yang tidak akuntabel secara publik dan partisipatif.
5	"Pemerintah akan menindak tegas pembakar hutan dan lahan, baik individu maupun korporasi, sesuai peraturan yang berlaku."	Pernyataan resmi dalam siaran pers atau pidato eksekutif	• <i>Tindak tutur deklaratif-performatif</i> yang bersifat politis. • Pola <i>vagueness</i> dan <i>hedging</i>: frasa "akan" dan "sesuai peraturan" membuka ruang untuk non-penegakan. • Kesenjangan antara wacana publik dan praktik hukum faktual dapat dibaca melalui <i>gap linguistik</i> antara janji dan realisasi.

TENTANG PENULIS

Benny Karya Limantara adalah dosen dan peneliti di Fakultas Hukum, Universitas Bandar Lampung. Ia mempunyai spesialisasi kebijakan hukum pidana, Kebijakan Kriminal dan Perlindungan Konservasi Sumber Daya Alam Hayati dan Ekosistemnya.

Minat riset Benny Karya Limantara meliputi kebijakan hukum pidana lingkungan, Pembaruan Hukum Pidana dan Penegakan Hukum terhadap satwa Liar yang dilindungi, dan sistem peradilan pidana sebagai instrumen pencegahan kejahatan. Sejak 2014, ia telah menerbitkan sejumlah artikel di jurnal terkemuka serta studi kebijakan penanganan korupsi dan fungsi PPNS.

Selain menulis, Benny Karya Limantara aktif menjadi narasumber, penulis, dan pembicara dalam konferensi nasional dan internasional. Dengan karya-karyanya, Benny Karya Limantara berupaya mendorong dialog multidisipliner antara teori hukum dan praktik nyata untuk mewujudkan sistem peradilan yang lebih efektif dan berkelanjutan.

Yanuaris Yanu Dharmawan adalah dosen dan peneliti di Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Bandar Lampung. Minat risetnya meliputi integrasi teknologi dalam pembelajaran bahasa, analisis praktik translanguaging, dan pengembangan aplikasi pendidikan berbasis web. Ia juga aktif meneliti implementasi program Merdeka Belajar Kampus Merdeka, pemetaan pariwisata untuk pengembangan kewirausahaan, serta strategi multimodal dalam kelas EFL untuk meningkatkan enjoyability dan kompetensi berbahasa.

Selain mengajar ia rutin mengikuti workshop pengembangan media pembelajaran dan menjadi pembicara di konferensi nasional dan internasional. Melalui karya-karyanya, ia berupaya menjembatani teori pembelajaran bahasa dengan inovasi teknologi untuk menciptakan pengalaman belajar yang efektif, inklusif, dan menyenangkan.