



Hukum Islam di Persimpangan: Menjawab Tantangan Bioetika dan Kecerdasan Artifisial

Bobby Ferly^{1*}, Salma², Muchlis Bahar³

¹⁻³Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, Indonesia

*Penulis Korespondensi: ferlybobby@gmail.com¹

Abstract. *Islamic law faces significant challenges from the rapid advancements in bioethics and artificial intelligence (AI). The current responsive approach, based on ad-hoc fatwas, is deemed inadequate to address the systemic ethical dilemmas posed by these disruptive technologies. This research aims to propose a proactive and systematic ijtihad framework capable of anticipating and guiding technological innovation to align with the higher objectives of Shari'ah (Maqasid al-Shari'ah). Using a qualitative, library-based method with a juridical-normative and philosophical approach, this study analyzes primary and secondary Islamic legal sources through the Maqasid al-Shari'ah theoretical framework. The research finds the current model to be limited and, as a solution, offers a novelty in the form of the Hierarchical Model of Technological Ijtihad (HI-Tech). This model is a structured, interdisciplinary reasoning process, supported by a proposed institution, the Bio-Artificial Ijtihad Council (MIBA), and a digital platform, "Nur-Fatwa," for dissemination. The implication of these findings is the need for a paradigm shift for Islamic legal institutions towards an anticipatory, interdisciplinary, and institutionalized approach to address contemporary technological issues, thereby ensuring the continued relevance of Islamic law.*

Keywords: *Artificial Intelligence; Bioethics; Contemporary Ijtihad; Islamic Law; Maqasid al-Shari'ah.*

Abstrak. Hukum Islam menghadapi tantangan signifikan dari kemajuan pesat bioetika dan kecerdasan artifisial (AI). Pendekatan responsif saat ini yang berbasis fatwa *ad-hoc* dinilai tidak memadai untuk mengatasi dilema etis sistemik yang ditimbulkan oleh teknologi disruptif ini. Penelitian ini bertujuan untuk mengusulkan sebuah kerangka kerja ijtihad yang proaktif dan sistematis, yang mampu mengantisipasi dan memandu inovasi teknologi agar selaras dengan tujuan luhur syariah (*Maqasid al-Shari'ah*). Dengan menggunakan metode kualitatif berbasis studi kepustakaan dengan pendekatan yuridis-normatif dan filosofis, penelitian ini menganalisis sumber-sumber hukum Islam primer dan sekunder melalui kerangka teori *Maqasid al-Shari'ah*. Penelitian ini menemukan bahwa model yang ada saat ini terbatas, dan sebagai solusinya menawarkan sebuah kebaruan berupa Model Hirarki Ijtihad Teknologi (HI-Tech). Model ini merupakan proses penalaran interdisipliner yang terstruktur, didukung oleh usulan lembaga Majelis Ijtihad Bio-Artifisial (MIBA) dan platform digital "Nur-Fatwa" untuk diseminasi. Implikasi dari temuan ini adalah perlunya pergeseran paradigma bagi lembaga hukum Islam menuju pendekatan yang antisipatif, interdisipliner, dan terlembaga untuk menjawab isu-isu teknologi kontemporer, sehingga memastikan relevansi hukum Islam secara berkelanjutan.

Kata kunci: Bioetika; Hukum Islam; Ijtihad Kontemporer; Kecerdasan Artifisial; Maqasid al-Shari'ah.

1. LATAR BELAKANG

Peradaban manusia kini tengah berada dalam pusaran revolusi teknologi yang dimotori oleh dua kekuatan transformatif: bioetika, yang merekayasa fondasi kehidupan itu sendiri, dan kecerdasan artifisial (AI), yang menantang monopoli akal budi manusia. Persimpangan jalan ini tidak hanya menghadirkan kemajuan yang menjanjikan, tetapi juga dilema etis yang mendalam, memaksa setiap sistem hukum dan moral untuk mengkaji ulang prinsip-prinsip fundamentalnya. Bagi hukum Islam, tantangan ini bukanlah ancaman terhadap eksistensinya, melainkan sebuah undangan untuk menegaskan kembali relevansi abadi dan kapasitas adaptifnya yang bersumber dari wahyu Ilahi. Penelitian ini berangkat dari premis bahwa hukum Islam memiliki kerangka kerja inheren yang kokoh untuk tidak hanya merespons, tetapi juga

secara proaktif memandu perkembangan teknologi, dengan syarat kerangka tersebut diaktifkan melalui metodologi ijtihad yang sistematis dan interdisipliner.

Hukum Islam antara wahyu dan akal dalam dialektika konstitutif merupakan fondasi epistemologi hukum Islam dibangun di atas dialektika yang dinamis dan komplementer antara wahyu (*naql*) dan akal (*'aql*), bukan sebuah pertentangan dikotomis. Wahyu, yang termanifestasi dalam Al-Qur'an dan Sunnah, berfungsi sebagai sumber primer yang menyediakan kerangka nilai absolut, prinsip-prinsip universal (*kulliyat*), dan tujuan-tujuan luhur syariat (*maqasid al-shari'ah*). Wahyu adalah kompas moral yang menjaga agar penalaran manusia tidak tersesat dalam relativisme tanpa batas (Djamil, 1997). Di sisi lain, akal adalah anugerah Tuhan yang esensial, berfungsi sebagai instrumen untuk memahami, menafsirkan, dan mengkontekstualisasikan petunjuk wahyu dalam realitas kehidupan yang senantiasa berubah. Tanpa peran aktif akal, wahyu akan menjadi teks yang beku dan kehilangan relevansi praktisnya. Sejarah pemikiran Islam mencatat perdebatan intensif mengenai proporsi peran keduanya, terutama antara aliran *Mu'tazilah* yang memberikan porsi besar pada otonomi akal dan aliran *Asy'ariyyah* yang lebih menekankan supremasi wahyu. Namun, dalam evolusinya, disiplin *ushul fiqh* berhasil mensintesis kedua kutub tersebut. Ijtihad, sebagai proses pengerahan segenap kemampuan intelektual seorang *mujtahid* untuk menggali hukum dari sumbernya, merupakan manifestasi tertinggi dari sinergi antara akal yang terbimbing oleh wahyu (Hallaq, 1997). Keseimbangan inilah yang menjadi prasyarat fundamental bagi hukum Islam untuk menghadapi tantangan zaman. Ia mencegah hukum Islam terjerumus ke dalam dua ekstrem yang sama-sama destruktif: literalisme kaku yang menolak kemajuan ilmu pengetahuan, dan rasionalisme liberal yang tercerabut dari akar spiritual dan moralitas wahyu. Keseimbangan dialektis ini adalah modalitas utama untuk menjawab kompleksitas isu bioetika dan kecerdasan artifisial.

Hukum Islam dan Tantangan Ilmu Pengetahuan: Dari Responsi ke Antisipasi

Secara historis, hukum Islam telah menunjukkan kemampuannya dalam merespons berbagai gelombang inovasi. Namun, respons tersebut seringkali bersifat reaktif. Fatwa atau kajian hukum baru muncul setelah sebuah teknologi atau praktik sosial menyebar luas dan menimbulkan problematika di tengah masyarakat (Yanggo & Anshary, 2008). Pola ini terlihat jelas dalam isu-isu kontemporer. Fatwa mengenai fertilisasi *in vitro* (IVF), kloning, dan transplantasi organ baru dirumuskan secara komprehensif setelah praktik-praktik medis tersebut menjadi realitas global. Demikian pula, diskursus mendalam mengenai hukum dan etika AI dalam Islam baru mengemuka secara signifikan setelah AI menjadi fenomena yang mendisrupsi berbagai sektor kehidupan.

Tren responsif yang bersifat *ad-hoc* ini, meskipun penting, memiliki keterbatasan yang signifikan. Ia menciptakan jeda waktu di mana terjadi kekosongan hukum (*legal vacuum*) dan kebingungan etis di kalangan umat. Implikasi yang lebih mengkhawatirkan adalah hukum Islam berisiko dipersepsikan sebagai sistem yang terbelakang, yang selalu tertinggal oleh laju inovasi. Jika hukum Islam selalu datang "terlambat", umat akan cenderung mencari panduan etis dari kerangka sekuler yang tersedia lebih cepat, yang berpotensi mengikis otoritas syariah dalam kehidupan mereka.

Oleh karena itu, penelitian ini mengidentifikasi adanya urgensi untuk melakukan pergeseran paradigma dari sekadar *responsi* (menanggapi masalah yang sudah ada) menjadi *antisipasi* (menyiapkan kerangka kerja untuk menghadapi masalah yang akan datang). Hukum Islam tidak seharusnya hanya menjadi pemadam kebakaran etis, tetapi harus berfungsi sebagai kompas yang mengarahkan inovasi sejak awal. Penelitian ini bertujuan untuk mengisi kekosongan tersebut dengan menawarkan sebuah model ijtihad yang proaktif, sistematis, dan terlembaga.

Sifat dan karakteristik hukum islam serta kemampuan hukum islam untuk beradaptasi tanpa kehilangan esensinya berakar pada karakteristik unik yang melekat padanya. Karakteristik ini memastikan bahwa hukum Islam memiliki stabilitas sekaligus fleksibilitas untuk menjawab tantangan zaman. Beberapa karakteristik fundamental tersebut diantaranya, Pertama, Ketuhanan (*Rabbaniyyah*): Hukum Islam bersumber dari *Allah Azza Wa Jalla*, bukan dari produk akal manusia semata. Karakteristik ini memberinya otoritas transendental, stabilitas moral, dan tujuan akhir yang melampaui kepentingan duniawi, yaitu mencapai keridaan Allah (*mardhatillah*). Kedua, Universal (*'Alamiyyah*): Risalah Islam ditujukan untuk seluruh umat manusia (*rahmatan lil 'alamin*), tidak terbatas oleh batas-batas geografis, etnis, maupun zaman. Prinsip-prinsipnya yang universal memungkinkan aplikasi dalam berbagai konteks budaya dan peradaban. Ketiga, Kesempurnaan dan Keterpaduan (*Takamul*): Hukum Islam mengatur seluruh aspek kehidupan secara holistik, mulai dari hubungan vertikal manusia dengan Tuhan (*ibadah*), hingga hubungan horizontal antarmanusia (*muamalah*), yang mencakup bidang sosial, ekonomi, politik, dan keluarga. Semua aspek ini terintegrasi dalam satu kesatuan yang ditopang oleh fondasi akidah dan akhlak. Keempat, Elastisitas dan Dinamisme (*Murunah wa Harakah*): Hukum Islam memiliki mekanisme internal untuk pengembangan dan adaptasi, yaitu ijtihad. Adanya nash-nash yang bersifat umum (*'am*) dan mengandung *'illat* (kausa hukum) yang rasional membuka ruang bagi akal untuk melakukan penalaran analogis (*qiyas*) dan pertimbangan kemaslahatan (*maslahah*) dalam menghadapi kasus-kasus baru (Koto, 2012). Kelima, Keseimbangan (*Wasathiyah*): Hukum Islam senantiasa

menjaga jalan tengah antara dua ekstrem: antara spiritualitas dan materialitas, antara hak individu dan kepentingan kolektif, serta antara ketetapan teks (*tsawabit*) dan dinamika perubahan (*mutaghayyirat*).

Hukum Islam antara Positivisme dan Idealisme dalam spektrum filsafat hukum menyatakan bahwa hukum Islam menempati posisi yang unik, tidak dapat direduksi sepenuhnya ke dalam mazhab positivisme maupun idealisme murni. Hukum Islam menolak positivisme hukum yang menyatakan bahwa satu-satunya sumber hukum adalah peraturan yang dibuat oleh otoritas berdaulat (Negara) dan terpisah dari moralitas. Bagi hukum Islam, hukum tidak dapat dipisahkan dari fondasi moral dan etika yang bersumber dari wahyu; keabsahan hukum tidak hanya ditentukan oleh prosedur formal, tetapi oleh kesesuaiannya dengan kehendak *Al-Syari'* (Sang Pembuat Hukum). Di sisi lain, hukum Islam juga bukan idealisme murni yang memandang hukum hanya sebagai cita-cita keadilan yang abstrak. Hukum Islam termanifestasi dalam bentuk norma-norma yang konkret, positif, dan memiliki kekuatan mengikat (*ilzam*) yang termaktub dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Perintah shalat, larangan riba, dan ketentuan waris adalah hukum positif yang harus ditaati.

Dengan demikian, hukum Islam merepresentasikan sebuah sintesis yang khas: *positivisme teistik* atau *idealisme normatif*. Ia adalah hukum idealis yang tujuan utamanya adalah keadilan dan kemaslahatan, yang kemudian dipositifkan melalui wahyu Ilahi. Keunikan ini memberinya keunggulan ganda: ia memiliki kepastian hukum dan daya ikat seperti positivisme, sekaligus memiliki fleksibilitas interpretatif dan tujuan luhur (*Maqasid*) seperti idealisme. Kombinasi inilah yang menjadi landasan filosofis yang kokoh untuk menilai dan memberikan arahan etis bagi teknologi-teknologi baru yang belum pernah ada preseden hukumnya dalam sejarah.

2. KAJIAN TEORITIS

Kajian ini menggunakan kerangka teori *Maqasid al-Shari'ah* sebagai pisau analisis utama untuk membedah problematika bioetika dan kecerdasan artifisial. Teori ini memungkinkan para ahli hukum Islam untuk melampaui pemahaman literal teks dan menyelami tujuan-tujuan substansial di balik pensyariaan hukum, sehingga mampu memberikan respons yang relevan terhadap isu-isu kontemporer.

Maqasid al-Shari'ah sebagai Pisau Analisis Isu Kontemporer *Maqasid al-Shari'ah* secara definitif adalah tujuan-tujuan agung yang hendak diwujudkan oleh syariat demi kemaslahatan umat manusia di dunia dan akhirat (Auda, 2008). Konsep ini, yang dikodifikasikan secara sistematis oleh Imam Al-Shatibi dalam karyanya *Al-Muwafaqat*,

berpusat pada dua prinsip utama: mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-masalih*) dan menolak kerusakan (*dar' al-mafasid*) (Al-Shatibi, 1996). Al-Shatibi mengklasifikasikan *maqasid* ke dalam tiga tingkatan hierarkis berdasarkan tingkat urgensinya; Pertama, *Al-Dharuriyyat* (Kebutuhan Primer): Lima nilai universal yang menjadi pilar eksistensi manusia, yang jika terganggu akan menyebabkan kekacauan total. Kelimanya adalah pemeliharaan agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*). Kedua, *Al-Hajiyyat* (Kebutuhan Sekunder): Hal-hal yang diperlukan untuk menghilangkan kesulitan dan memberikan kemudahan dalam hidup. Ketidadaannya tidak merusak tatanan kehidupan, tetapi akan menimbulkan kesukaran. Ketiga, *Al-Tahsiniyyat* (Kebutuhan Tersier/Pelengkap): Hal-hal yang berkaitan dengan kesempurnaan, keindahan, dan keluhuran akhlak. Kerangka hierarkis inilah yang akan digunakan sebagai metodologi utama untuk mengevaluasi dampak dan status hukum dari berbagai inovasi di bidang bioetika dan AI.

Bioetika dalam Timbangan Maqashid al-Shari'ah Penerapan kerangka *maqasid* pada isu-isu bioetika kontemporer memberikan panduan yang jelas dan berprinsip, yaitu; Pertama, Rekayasa Genetika dan Kloning: Dari perspektif *maqasid*, rekayasa genetika untuk tujuan terapeutik, seperti menyembuhkan penyakit keturunan, dapat dihukumi boleh (*mubah*), bahkan dianjurkan, karena sejalan dengan tujuan luhur pemeliharaan jiwa (*hifz al-nafs*). Namun, kloning reproduktif manusia, yang menciptakan duplikat manusia, dihukumi haram secara tegas. Praktik ini dianggap mengacaukan sistem nasab dan kekerabatan, merusak tatanan keluarga, dan berpotensi merendahkan martabat manusia, sehingga secara langsung bertentangan dengan prinsip pemeliharaan keturunan (*hifz al-nasl*). Fatwa MUI Nomor 35 Tahun 2013 tentang Rekayasa Genetika dan Produknya merefleksikan pertimbangan ini. Kedua, Fertilisasi In Vitro (IVF): Teknologi IVF diperbolehkan dengan syarat yang sangat ketat: sel sperma harus berasal dari suami yang sah, sel telur dari istri yang sah, dan embrio yang dihasilkan ditanamkan kembali ke dalam rahim istri tersebut. Kondisi ini memastikan bahwa prosedur tersebut bertujuan untuk membantu pasangan yang sah mendapatkan keturunan, sejalan dengan *hifz al-nasl*. Sebaliknya, penggunaan donor sperma, donor ovum, atau praktik rahim titipan (*surrogacy*) dihukumi haram karena memasukkan pihak ketiga ke dalam hubungan reproduksi, yang mengaburkan garis keturunan dan bertentangan dengan *hifz al-nasl*. Ketiga, Euthanasia: Euthanasia, baik aktif (tindakan langsung untuk mengakhiri hidup) maupun pasif (menghentikan pengobatan dengan niat mempercepat kematian), dihukumi haram secara mutlak. Tindakan ini dianggap sebagai bentuk intervensi terhadap hak prerogatif Allah SWT dalam menentukan ajal dan secara fundamental melanggar

prinsip pemeliharaan jiwa (*hifz al-nafs*). Namun, penting untuk membedakan euthanasia dari penghentian pengobatan yang terbukti sia-sia secara medis (*medical futility*), di mana tindakan medis tidak lagi memberikan manfaat. Dalam kasus seperti ini, penghentian alat bantu medis tidak dianggap sebagai pembunuhan. Analisis ini menunjukkan adanya titik temu yang signifikan antara kerangka *Maqasid al-Shari'ah* dengan prinsip-prinsip bioetika sekuler yang umum dikenal, seperti otonomi, keadilan, berbuat baik (*beneficence*), dan tidak merugikan (*non-maleficence*). Prinsip *hifz al-nafs* secara inheren mencakup *beneficence* dan *non-maleficence*. Konsep keadilan (*'adl*) dalam Islam paralel dengan prinsip keadilan dalam alokasi sumber daya kesehatan. Konvergensi ini membuka peluang untuk dialog interdisipliner yang produktif antara *fuqaha*, ilmuwan, dan etikawan dalam merumuskan panduan yang komprehensif.

Kecerdasan Artifisial (AI) dalam Perspektif Hukum Islam Dalam hukum Islam, teknologi seperti AI pada dasarnya dipandang sebagai alat (*wasilah*) yang hukum asalnya adalah netral atau boleh (*mubah*). Status hukumnya apakah menjadi wajib, sunnah, makruh, atau haram sangat bergantung pada niat (*niyyah*) pengembang dan pengguna, serta dampak (*atsar*) yang ditimbulkannya. Analisis menggunakan *maqasid* dapat memetakan potensi manfaat dan mudarat AI; Pertama, Bias Algoritmik: Sistem AI yang dilatih dengan data yang bias dapat melanggengkan atau bahkan memperburuk diskriminasi sosial. Hal ini secara langsung mengancam prinsip keadilan (*'adl*) yang merupakan inti dari syariat. Jika bias ini terjadi dalam konteks layanan keuangan, ia dapat merusak *hifz al-mal* (pemeliharaan harta), dan jika menyebarkan informasi agama yang keliru, ia mengancam *hifz al-din*. Kedua, Privasi dan Pengawasan: Kemampuan AI untuk mengumpulkan dan menganalisis data pribadi dalam skala besar menimbulkan ancaman serius terhadap privasi, yang dalam Islam merupakan bagian dari kehormatan yang harus dijaga (*hifz al-'irdh*). Pengawasan massal tanpa dasar hukum yang sah bertentangan dengan prinsip ini. Ketiga, Otonomi dan Akuntabilitas: Munculnya sistem AI yang otonom menimbulkan pertanyaan fundamental tentang pertanggungjawaban (*dhaman*). Jika sebuah mobil otonom menyebabkan kecelakaan, siapa yang bertanggung jawab: pemilik, produsen, atau pemrogram? Ketidakjelasan ini menantang konsep akuntabilitas individu dalam Islam. Selain itu, ketergantungan berlebihan pada AI dalam pengambilan keputusan berisiko mengikis kemampuan akal manusia (*hifz al-'aql*). Di sisi lain, AI juga memiliki potensi positif sebagai alat bantu ijtihad. Kemampuannya dalam mengolah data dalam jumlah masif (*big data*) dapat membantu *mujtahid* untuk melakukan riset literatur dari ribuan kitab klasik secara efisien. Namun, harus ditegaskan bahwa AI hanya berfungsi sebagai asisten riset, bukan sebagai pengganti *mujtahid*. AI tidak

memiliki kesadaran, pemahaman kontekstual (*fiqh al-waqi'*), sensitivitas spiritual, dan kebijaksanaan (*hikmah*) yang merupakan syarat mutlak bagi seorang *mujtahid* dalam melakukan *istinbath al-ahkam* (penggalian hukum).

3. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan yuridis-normatif dan filosofis. Pendekatan yuridis-normatif digunakan untuk menganalisis norma-norma hukum Islam yang terdapat dalam sumber-sumber primer dan sekunder, sementara pendekatan filosofis digunakan untuk menggali landasan-landasan epistemologis dan aksiologis dari hukum Islam dalam menghadapi modernitas.

Jenis penelitian ini adalah studi kepustakaan (*library research*). Data primer bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis. Data sekunder mencakup literatur hukum Islam klasik (*kutub al-turats*) dalam bidang *fiqh* dan *ushul fiqh*, terutama karya-karya monumental seperti *Al-Muwafaqat* karya Al-Shatibi dan *Al-Mustasfa* karya Al-Ghazali. Selain itu, penelitian ini juga merujuk pada buku-buku modern tentang filsafat hukum Islam, fikih kontemporer, bioetika, dan etika AI, serta fatwa-fatwa relevan yang dikeluarkan oleh lembaga-lembaga kredibel seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan *Majma' al-Fiqh al-Islami*.

Analisis data dilakukan dengan metode deskriptif-analitis. Data yang terkumpul dideskripsikan secara sistematis, kemudian dianalisis secara kritis menggunakan kerangka teori *Maqasid al-Shari'ah* sebagai alat analisis utama. Proses analisis ini bertujuan untuk mengevaluasi pendekatan hukum Islam yang ada saat ini terhadap isu bioetika dan AI, mengidentifikasi keterbatasannya, dan pada akhirnya mensintesis sebuah model solusi baru yang bersifat proaktif, interdisipliner, dan holistik.

4. HASIL DAN PEMBAHASAN

Analisis terhadap respons hukum Islam kontemporer menunjukkan adanya kebutuhan mendesak untuk beralih dari pendekatan kasuistik yang reaktif menuju sebuah kerangka kerja yang lebih sistematis dan antisipatif. Bagian ini akan menguraikan keterbatasan model fatwa saat ini dan kemudian mengajukan sebuah solusi orisinal yang terdiri dari tiga komponen integral: sebuah model metodologis, sebuah lembaga pendukung, dan sebuah platform aplikasi.

Keterbatasan Pendekatan Fatwa Ad-Hoc dalam Menghadapi Disrupsi Teknologi

Model respons hukum Islam yang dominan saat ini adalah melalui fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga-lembaga keulamaan. Meskipun fatwa-fatwa ini memiliki landasan

dalil yang kuat dan sangat berharga, pendekatannya cenderung bersifat *ad-hoc*, yaitu menangani satu isu spesifik pada satu waktu dan seringkali baru muncul setelah isu tersebut menjadi polemik publik. Pendekatan ini memiliki beberapa keterbatasan inheren ketika dihadapkan pada disrupsi teknologi yang bersifat cepat, sistemik, dan eksponensial.

Tabel 1 berikut ini memetakan beberapa fatwa kontemporer terkait bioetika dan AI untuk mengilustrasikan pola respons yang reaktif dan terfragmentasi. Tujuannya bukan untuk mengkritik substansi fatwa, melainkan untuk menganalisis model pendekatannya. Analisis ini menjadi justifikasi bagi perlunya sebuah model baru yang lebih komprehensif dan proaktif.

Tabel 1. Matriks Analisis Fatwa Kontemporer tentang Bioetika dan AI.

Isu Teknologi	Lembaga & No. Fatwa	Dalil Utama & Pertimbangan Maqasid	Catatan Kritis Terhadap Pendekatan
Fertilisasi In Vitro (Ivf)	Fatwa MUI (1979); Keputusan OIC-IFA (1990)	QS. Al-Mu'minun: 12-14; QS. An-Nahl: 72. Maqasid: <i>Hifz al-Nasl</i> (Menjaga Keturunan).	Reaktif: Fatwa muncul setelah teknologi IVF berkembang luas. Lingkup Terbatas: Fokus pada keabsahan nasab, kurang mendalam membahas aspek etis surplus embrio atau komodifikasi.
Kloning	Fatwa MUI No. 3/MUNAS VI/MUI/2000; Keputusan OIC-IFA No. 100/2/10 (1997)	QS. Al-Isra': 70; QS. At-Tin: 4. Maqasid: <i>Hifz al-Nasl</i> , <i>Hifz al-Din</i> (menjaga fitrah ciptaan).	Reaktif: Dikeluarkan setelah keberhasilan kloning domba Dolly memicu debat global. Kurang Interdisipliner: Perlu pelibatan lebih dalam dari ahli genetika dan sosiolog untuk memetakan dampak jangka panjang.
Rekayasa Genetika	Fatwa MUI No. 35 Tahun 2013	Kaidah Fikih: "Hukum asal segala sesuatu adalah boleh" (<i>Al-ashlu fil asyya' al-ibahah</i>). Maqasid: <i>Hifz al-Nafs</i> , <i>Hifz al-Mal</i> .	Bersifat Umum: Memberikan prinsip umum (halal jika tidak mengandung unsur haram dan tidak membahayakan), namun kurang memberikan panduan teknis untuk kasus-kasus spesifik yang kompleks.
Vaksin (Astrazeneca)	Fatwa MUI No. 14 Tahun 2021	Kaidah Fikih: "Keadaan darurat membolehkan yang terlarang" (<i>Al-dharuru tubihul mahzurat</i>). Maqasid: <i>Hifz al-Nafs</i> .	Kasuistik & Darurat: Fokus pada satu produk spesifik dalam kondisi pandemi. Tidak membangun kerangka umum untuk evaluasi vaksin masa depan yang mungkin menggunakan teknologi baru (misalnya, mRNA, sel HEK-293).

Ai Untuk Fatwa

Berbagai opini ulama kontemporer

Hadis tentang syarat *mujtahid*. Maqasid: *Hifz al-Din, Hifz al-'Aql*.

Fragmented: Belum ada fatwa terlembaga yang komprehensif. Respons masih berupa opini individual yang tersebar, menciptakan ketidakpastian bagi publik.

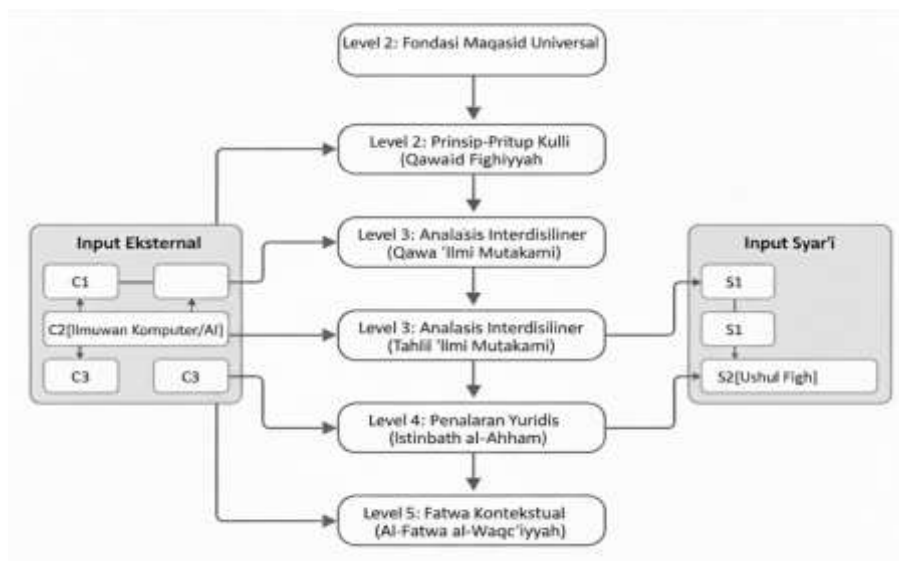
Sumber: Analisis peneliti berdasarkan pola yang muncul dari tabel di atas adalah respons yang parsial dan tertinggal. Hukum Islam membutuhkan sebuah mekanisme yang memungkinkannya untuk "melihat ke depan" dan menyiapkan payung etis sebelum badai teknologi datang.

Solusi Proaktif: Model Hirarki Ijtihad Teknologi (HI-Tech)

Sebagai jawaban atas keterbatasan tersebut, penelitian ini mengusulkan sebuah kerangka kerja baru yang disebut Model Hirarki Ijtihad Teknologi (HI-Tech). Model ini adalah sebuah proses penalaran yang sistematis, proaktif, dan interdisipliner untuk merumuskan hukum Islam terkait teknologi disruptif. Model ini terdiri dari tiga komponen yang saling menguatkan: sebuah bagan metodologis, sebuah lembaga pelaksana, dan sebuah platform diseminasi.

Bagan Hirarki Keputusan Etis-Teknologis

Komponen pertama adalah sebuah alur proses ijtihad yang terstruktur. Hirarki ini bukanlah tentang urutan sumber hukum (*Al-Qur'an, As-Sunnah, Qiyas dan Ijtihad*) melainkan tentang *tahapan penalaran* yang harus dilalui untuk mencapai sebuah fatwa yang komprehensif dan kontekstual.



Gambar 1. Bagan Hirarki Keputusan Etis-Teknologis.

Keterangan Bagan:

- a. Level 1: Fondasi Maqasid Universal: Setiap analisis dimulai bukan dari pertanyaan "apa hukumnya?", melainkan "tujuan syariah (*maqasid*) apa yang relevan dan berpotensi terpengaruh oleh teknologi ini?". Apakah teknologi ini mendukung atau mengancam *hifz al-nafs*, *hifz al-'aql*, *hifz al-nasl*, dan seterusnya. Tahap ini menetapkan kerangka nilai dan tujuan akhir dari proses ijtihad.
- b. Level 2: Prinsip-Prinsip Kulli (*Qawa'id Fiqhiyyah*): Setelah *maqasid* teridentifikasi, proses berlanjut dengan menerapkan kaidah-kaidah fikih universal yang relevan. Kaidah seperti "*Al-dhararu yuzal*" (Kemudaratan harus dihilangkan), "*Dar'ul mafasid muqaddam 'ala jalbil masalih*" (Mencegah kerusakan lebih diutamakan daripada mengambil manfaat), dan "*Al-umuru bi maqasidiha*" (Segala urusan bergantung pada tujuannya) digunakan untuk menimbang potensi dampak teknologi.
- c. Level 3: Analisis Interdisipliner (*Tahlil 'Ilmi Mutakamil*): Ini adalah tahap krusial yang membedakan model ini. Sebelum *fuqaha* mengeluarkan fatwa, mereka harus menerima masukan yang komprehensif dari para ahli di bidang terkait. Untuk isu bioetika, ini melibatkan ahli genetika, dokter, dan farmakolog. Untuk isu AI, ini melibatkan ilmuwan data, pakar etika AI, dan sosiolog. Tugas para ahli ini adalah menjelaskan secara objektif hakikat teknologi, potensi manfaat (*maslahah*) yang terukur, dan risiko (*mafsadah*) yang mungkin timbul.
- d. Level 4: Penalaran Yuridis (*Istinbath al-Ahkam*): Berbekal pemahaman *maqasid* (Level 1), prinsip *qawa'id* (Level 2), dan data ilmiah objektif (Level 3), para *fuqaha* kemudian melakukan proses penggalian hukum. Mereka menggunakan perangkat *ushul fiqh* seperti *qiyas* (analogi), *istihsan* (preferensi yuridis), dan *sadd al-dzari'ah* (tindakan preventif) untuk merumuskan status hukum dari teknologi tersebut.
- e. Level 5: Fatwa Kontekstual (*Al-Fatwa al-Waqi'iyah*): Hasil akhir dari proses ini bukanlah sekadar fatwa biner (halal/haram). Fatwa yang dihasilkan harus bersifat kontekstual, dinamis, dan komprehensif. Ia harus mencakup: (a) status hukum dasar, (b) panduan etis penggunaan (*guidelines*), (c) batasan-batasan yang jelas, dan (d) rekomendasi kebijakan bagi regulator. Fatwa ini juga harus dinyatakan terbuka untuk ditinjau kembali seiring dengan perkembangan teknologi dan munculnya data baru.

Lembaga Pendukung: Majelis Ijtihad Bio-Artifisial (MIBA)

Metodologi HI-Tech tidak akan efektif tanpa adanya lembaga yang menjalankannya. Oleh karena itu, komponen kedua dari solusi ini adalah proposal pembentukan **Majelis Ijtihad Bio-Artifisial (MIBA)**. MIBA dirancang sebagai lembaga ijtihad kolektif (*ijtihad jama'i*) yang permanen, berotoritas, dan memiliki struktur interdisipliner.

Struktur MIBA:

- a. **Dewan Syariah Inti:** Terdiri dari para ulama senior yang ahli dalam *fiqh*, *ushul fiqh*, dan *maqasid al-shari'ah*. Dewan ini bertindak sebagai pengambil keputusan hukum final.
- b. **Komisi Teknis Bioetika:** Beranggotakan para pakar non-syariah seperti dokter, ahli biologi molekuler, farmakolog, dan etikawan medis.
- c. **Komisi Teknis AI:** Beranggotakan ilmuwan komputer, insinyur AI, ahli etika digital, dan sosiolog teknologi.
- d. **Sekretariat Penelitian:** Bertugas sebagai motor penggerak yang melakukan kajian proaktif, mengidentifikasi teknologi baru yang berpotensi menimbulkan isu etis, mengumpulkan data, dan memfasilitasi dialog antara Dewan Syariah dan Komisi Teknis.

Mandat dan Alur Kerja: Mandat utama MIBA adalah melakukan kajian antisipatif. Alih-alih menunggu pertanyaan dari masyarakat, MIBA secara proaktif memindai horizon teknologi untuk mengidentifikasi isu-isu yang perlu dibahas. Alur kerjanya akan mengikuti bagan HI-Tech secara ketat, memastikan setiap fatwa yang dikeluarkan telah melalui proses analisis *maqasid* dan tinjauan ilmiah yang mendalam.

Model Aplikasi: Platform Digital "Nur-Fatwa"

Di era digital, otoritas keagamaan harus mampu mengkomunikasikan pandangannya secara efektif dan merebut kembali ruang informasi dari sumber-sumber yang tidak kredibel. Komponen ketiga dari solusi ini adalah **Platform Digital "Nur-Fatwa"**, sebuah model aplikasi yang terinspirasi dari inisiatif NurAI di Malaysia, namun dengan fungsi yang disesuaikan untuk mendukung MIBA.

Platform ini bukan bertujuan untuk menciptakan "AI Mufti", melainkan sebagai jembatan digital antara lembaga ijtihad yang kredibel (MIBA) dengan masyarakat luas. Kehadirannya merupakan langkah strategis untuk memerangi disinformasi dan memberikan panduan yang terverifikasi dan dapat dipercaya.

Fitur Utama Nur-Fatwa:

- a. **Basis Data Fatwa MIBA:** Sebuah repositori publik yang transparan, berisi seluruh fatwa yang dikeluarkan oleh MIBA. Setiap fatwa disajikan secara lengkap, mulai dari pertanyaan, analisis *maqasid*, data ilmiah yang dipertimbangkan, dalil-dalil yang digunakan, hingga keputusan akhir dan panduan etisnya.
- b. **AI Research Assistant (Hanya untuk Internal MIBA):** Sebuah *Large Language Model* (LLM) yang dilatih secara khusus menggunakan *dataset* yang terkurasi dan terverifikasi, mencakup *kutub al-turats*, fatwa-fatwa klasik, jurnal ilmiah, dan data medis. Alat ini berfungsi untuk membantu para peneliti di Sekretariat MIBA dalam melakukan tinjauan literatur secara cepat dan efisien, bukan untuk menghasilkan fatwa.
- c. **Chatbot Edukatif (Untuk Publik):** Sebuah antarmuka percakapan AI yang berfungsi sebagai mesin pencari cerdas untuk mengakses basis data fatwa MIBA. Chatbot ini secara tegas *tidak dirancang untuk memberikan fatwa baru*. Jika diberi pertanyaan di luar lingkup fatwa yang sudah ada, ia akan merespons bahwa isu tersebut sedang/belum dikaji oleh MIBA dan mengarahkan pengguna untuk membaca fatwa-fatwa terkait yang relevan. Tujuannya adalah edukasi dan diseminasi, bukan *istinbath*.
- d. **Forum Diskusi Termoderasi:** Sebuah ruang bagi publik untuk mengajukan pertanyaan dan klarifikasi lebih lanjut mengenai fatwa yang telah diterbitkan. Pertanyaan-pertanyaan ini akan dijawab secara berkala oleh tim ahli dari MIBA untuk memastikan pemahaman yang benar dan mendalam di masyarakat.

5. KESIMPULAN DAN SARAN

Hukum Islam, dengan fondasi filosofisnya yang memadukan wahyu dan akal serta metodologi ijtihadnya yang dinamis, sesungguhnya tidak berada dalam posisi defensif dalam menghadapi gelombang bioetika dan kecerdasan artifisial. Ia memiliki kapasitas inheren untuk secara proaktif memberikan panduan etis yang kokoh, mengarahkan inovasi teknologi menuju kemaslahatan umat manusia, bukan sebaliknya. Tantangan yang ada bukanlah pada substansi hukum Islam itu sendiri, melainkan pada metodologi dan kelembagaan yang digunakan untuk meresponsnya.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa pendekatan fatwa yang bersifat *ad-hoc* dan reaktif tidak lagi memadai untuk menghadapi disrupsi teknologi yang bersifat sistemik dan eksponensial. Sebagai gantinya, diperlukan sebuah paradigma baru yang antisipatif dan

terstruktur. Model Hirarki Ijtihad Teknologi (HI-Tech) yang diusulkan dalam penelitian ini, beserta dua pilar pendukungnya lembaga Majelis Ijtihad Bio-Artifisial (MIBA) dan platform digital Nur-Fatwa menawarkan sebuah solusi holistik.

Solusi ini mengintegrasikan otentisitas syariah yang berakar pada *maqasid*, rigorositas ilmiah melalui pendekatan interdisipliner, dan pemanfaatan teknologi secara etis untuk diseminasi. Berdasarkan kesimpulan tersebut, beberapa saran diajukan, yaitu; Pertama, Untuk Lembaga Fatwa: Lembaga-lembaga fatwa yang ada, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) di tingkat nasional atau *Rabithah* Alam Islami dan OIC-IFA di tingkat internasional, disarankan untuk mempertimbangkan pembentukan komisi khusus atau mengadopsi kerangka kerja yang serupa dengan MIBA. Ini akan memungkinkan adanya kajian yang lebih mendalam, berkelanjutan, dan proaktif terhadap teknologi-teknologi baru. Kedua, Untuk Institusi Pendidikan Islam: Perguruan tinggi Islam, khususnya fakultas syariah dan hukum, perlu mengembangkan kurikulum yang bersifat interdisipliner. Mahasiswa tidak hanya harus menguasai *ushul fiqh* dan *qawa'id fihiyyah*, tetapi juga harus dibekali dengan pemahaman dasar mengenai etika sains, filsafat teknologi, dan perkembangan mutakhir di bidang bioetika dan AI. Ketiga, Untuk Penelitian Lanjutan: Diperlukan penelitian lebih lanjut untuk mengembangkan *dataset* Islami yang terverifikasi dan berkualitas tinggi. *Dataset* ini krusial untuk melatih model AI internal seperti yang diusulkan dalam platform Nur-Fatwa, guna meminimalisir bias algoritmik dan memastikan keselarasan informasi dengan nilai-nilai dan epistemologi Islam yang otentik.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis menghaturkan terima kasih sebesar-besarnya kepada Prof. Salma dan Prof. Muchlis Bahar atas bimbingan akademis yang tidak ternilai selama perkuliahan Filsafat Hukum Islam di Program Doktor Hukum Islam S3, UIN Imam Bonjol Padang. Berkat masukan konstruktif dan dorongan dari beliau berdua, naskah yang semula merupakan tugas mata kuliah ini dapat dikembangkan lebih lanjut hingga layak terbit di Jurnal Riset Rumpun Agama dan Filsafat (Jurrafi) Terakreditasi Nasional SINTA 5.

DAFTAR REFERENSI

- Al-Amidi, S. (1983). *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Al-Ghazali, A. H. (2010). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Shatibi, I. M. (1996). *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

- Al-Syaukani, M. A. (2000). *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. London: The International Institute of Islamic Thought. <https://doi.org/10.2307/j.ctvkc67tg>
- Azra, A. (2002). *Repositioning Islam in the globalizing world*. Jakarta: Mizan.
- Basiq, A. (2015). *Filsafat hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Djamil, F. (1997). *Filsafat hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Hallaq, W. B. (1997). *A history of Islamic legal theories: An introduction to Sunni usul al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801266>
- Ibn Hazm, A. A. (1983). *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Kairo: Dar al-Hadith.
- Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Koto, A. (2012). *Filsafat hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Madjid, N. (1995). *Islam: Doktrin dan peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Minarno, E. B. (2013). *Bioetika dan hukum: Refleksi kritis atas isu-isu kontemporer*. Malang: UIN-Maliki Press.
- Nasution, M. S. A. (2013). *Filsafat hukum Islam & maqashid syariah*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Qardhawi, Y. (2001). *Fiqh al-awlawiyyat: Dirasah jadidah fi dhaw' al-Qur'an wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shahrur, M. (2000). *Naḥwa uṣūl jadīdah lil-fiqh al-islāmī, fiqh al-mar'ah*. Damaskus: al-Ahālī.
- Yanggo, C. T., & Anshary, H. A. (2008). *Problematika hukum Islam kontemporer*. Jakarta: Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan.
- Zuhaili, W. (1986). *Ushul al-fiqh al-islami*. Damaskus: Dar al-Fikr.