Jurnal Tana Mana
Vol. 7 No. 3, December 2026
https://ojs.staialfurqan.ac.id/jtm/

Kaidah Filsafat Hukum Islam Sebagai Kerangka Ijtihad Kontemporer

Ilmas[1], Muchlis Bahar [1], Salma [1], Dwi Sakti Muhamad Huda [2]
[1] *Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, Indonesia*
[2] *Pengadilan Agama Tulang Bawang, Indonesia*

ilmas.attaqiy@gmail.com

ARTICLE INFO
Received
September 12, 2026
Revised
October 12, 2026
Accepted
November 01, 2026

Abstrak

Perubahan sosial, teknologi, ekonomi, dan biomedis melahirkan persoalan yang tidak selalu dapat dijawab dengan memindahkan pendapat fikih klasik secara langsung. Artikel ini membahas relevansi kaidah filsafat hukum Islam bagi ijtihad kontemporer sekaligus menjelaskan batas penggunaannya agar pertimbangan maslahat tidak berubah menjadi penilaian subjektif. Penelitian hukum normatif ini menggunakan pendekatan konseptual, filosofis, dan perbandingan. Bahan hukum serta literatur mengenai maqāṣid al-syarīʻah, maslahat, keadilan, kemudahan, perubahan hukum, akibat perbuatan, dan ijtihad kolektif dianalisis secara kualitatif. Kajian menunjukkan bahwa kaidah filsafat hukum Islam membantu membaca hubungan antara teks dan konteks, menilai manfaat serta mudarat suatu pilihan hukum, dan menghubungkan norma syariah dengan pengetahuan faktual yang terus berkembang. Kaidah tersebut tidak berdiri sebagai dalil bebas yang dapat menyingkirkan nas. Penggunaannya tetap terikat pada kaidah kebahasaan, metodologi usul fikih, pemeriksaan fakta, dan susunan tujuan syariah. Artikel ini mengusulkan enam tahap ijtihad integratif: mengenali masalah, memetakan dalil, menetapkan tujuan, menguji akibat, menilai proporsionalitas, dan melakukan validasi kolektif. Tahapan itu membantu ijtihad merespons perubahan secara terukur tanpa kehilangan disiplin normatif.

Kata kunci: Ijtihad; Maqāṣid; Maslahat; Keadilan; Kontemporer

Diterbitkan oleh Fakultas Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Al-Furqan Makassar
ISSN 2622-5212
Website https://ojs.staialfurqan.ac.id/jtm/
Ini adalah artikel akses terbuka di bawah lisensi CC BY SA
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/

PENDAHULUAN

Perubahan dalam kehidupan masyarakat selalu menghadirkan tantangan baru bagi hukum. Pada masa lalu, hubungan hukum umumnya berlangsung melalui pertemuan langsung. Para pihak, objek transaksi, alat bukti, dan akibat hukumnya pun relatif mudah dikenali. Kini, situasinya jauh lebih kompleks. Akad dapat dilakukan melalui aplikasi, nilai ekonomi dapat tersimpan dalam bentuk aset digital, teknologi medis mampu mempertahankan fungsi organ, dan algoritma bahkan turut memengaruhi keputusan yang berkaitan dengan hak seseorang. Perkembangan tersebut tidak hanya memunculkan objek hukum baru, tetapi juga mengubah pola hubungan, pembagian risiko, bentuk penguasaan, serta cara kerugian terjadi. Oleh karena itu, persoalan kontemporer tidak cukup dijawab hanya dengan mencari persamaan istilah atau bentuk lahiriahnya dengan objek yang telah dibahas dalam kitab-kitab fikih.

Di sinilah ijtihad memperoleh arti penting. Kebutuhannya tidak lahir dari anggapan bahwa ajaran Islam tidak lengkap, tetapi dari kenyataan bahwa teks harus dipahami dalam kehidupan yang terus berubah. Wael B. Hallaq telah mengkritik perdebatan klasik tentang tertutup atau tidaknya pintu ijtihad. Menurutnya, kegiatan ijtihad tidak pernah benar-benar berhenti dalam tradisi hukum Islam. Tingkat, ruang, dan bentuk pelaksanaannya saja yang berubah.(Hallaq, 1984) Pertanyaan yang mendesak saat ini karena itu bukan lagi apakah ijtihad masih mungkin dilakukan. Perhatian perlu diarahkan pada cara menjalankannya secara bertanggung jawab ketika fakta semakin rumit dan akibat suatu fatwa dapat menjangkau wilayah serta generasi yang berbeda.

Di satu sisi, pendekatan yang terlalu tekstual berisiko menyederhanakan persoalan baru ke dalam kategori lama tanpa memahami perubahan substansinya. Sebuah aset digital, misalnya, tidak dapat dinilai hanya dari sebutannya sebagai “mata uang” atau “komoditas”. Penilaian hukum harus

memperhatikan struktur teknologi, fungsi aktual, volatilitas, mekanisme penerbitan, potensi penipuan, dan cara masyarakat menggunakannya. Di sisi lain, pendekatan yang hanya menekankan kemanfaatan dapat melepaskan hukum dari disiplin wahyu dan membuka ruang bagi penentuan maslahat berdasarkan selera atau tekanan sesaat. Dua kecenderungan ini memperlihatkan perlunya kerangka yang mampu menjaga hubungan antara ketetapan normatif dan perubahan empiris.

Filsafat hukum Islam membantu menjawab kebutuhan tersebut dengan menelusuri dasar, tujuan, nilai, dan arah hukum. Kajian tidak berhenti pada pertanyaan "apa hukumnya". Penalaran dilanjutkan dengan menanyakan alasan hukum itu ditetapkan, nilai yang hendak diwujudkan, kerugian yang perlu dicegah, serta cara norma bekerja dalam kehidupan nyata. Hasbi Ash-Shiddieqy memahami falsafah hukum Islam sebagai usaha menemukan rahasia, tujuan, dan asas yang mendasari pembentukan hukum (Shiddieqy, 1975). Pertanyaan-pertanyaan itu kemudian mempertemukan kajian filosofis dengan *maqāṣid al-syarīʻah*, maslahat, keadilan, kemudahan, perubahan hukum, pertimbangan akibat, dan pencegahan sarana yang merusak.

Istilah "kaidah-kaidah filsafat hukum Islam" dalam artikel ini tidak dibatasi pada *al-qawāʻid al-fiqhiyyah* dalam arti teknis. Kaidah fikih merupakan rumusan umum yang menghimpun pola hukum dari banyak masalah cabang, seperti *al-ḍarar yuzāl* (kemudaratan harus dihilangkan) dan *al-masyaqqah tajlib al-taysīr* (kesulitan mendatangkan kemudahan). Kaidah filsafat hukum bekerja pada tingkat yang lebih mendasar: ia menjelaskan orientasi normatif yang membuat kaidah fikih dan metode istinbat bermakna. Di dalamnya termasuk tujuan syariah, keadilan, rahmat, kemaslahatan, penghormatan martabat manusia, keseimbangan antara keteguhan dan keluwesan, serta kewajiban memperhitungkan akibat penerapan hukum. Pembedaan ini diperlukan agar kaidah filsafat tidak direduksi menjadi slogan, sekaligus agar ia tidak diperlakukan sebagai sumber hukum yang berdiri tanpa metode.

Kajian terdahulu telah memberikan fondasi penting. Al-Syāṭibī membangun teori bahwa syariah ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, serta menempatkan pemahaman tujuan syariah sebagai bagian penting dari kompetensi seorang mujtahid.(Al-Shatibi, 1997) Ibn ʾĀsyūr memperluas pembicaraan *maqāṣid* dari perlindungan kebutuhan elementer menuju tata sosial, kebebasan, kesetaraan, dan keteraturan umat.(Ashur & al-Tahir, 2006) Jasser Auda kemudian menawarkan pendekatan sistem yang memandang hukum Islam melalui sifat kognitif, keterbukaan, keterhubungan, multidimensionalitas, dan orientasi tujuan.(Auda, 2008) Mohammad Hashim Kamali menekankan bahwa *maqāṣid* dapat memberi daya responsif kepada hukum Islam, tetapi tidak boleh digunakan untuk mengabaikan teks yang jelas dan prinsip metodologis yang mapan.(Kamali, 2008)

Dalam ranah maslahat, Felicitas Opwis menunjukkan bahwa konsep tersebut berkembang melalui perdebatan panjang dan tidak pernah sekadar berarti manfaat yang ditentukan secara bebas.(Opwis, 2005) Maslahat harus berhubungan dengan tujuan syariah dan dinilai melalui kriteria yang mencegahnya menjadi legitimasi pragmatis. Adapun Emon menjelaskan bahwa pemikiran maslahat memperlihatkan upaya para ahli hukum untuk mempertemukan perintah ilahi dengan penalaran mengenai kebaikan manusia.(Emon, 2010) Kajian mengenai kaidah fikih juga menunjukkan bahwa rumusan umum mempunyai fungsi penting untuk menata masalah cabang, tetapi penerapannya tetap memerlukan pengetahuan terhadap pengecualian, konteks, dan dalil terperinci.(Heinrichs, 2002; Mohammed, 2005)

Sebagian besar literatur membahas *maqāṣid*, maslahat, atau kaidah fikih secara terpisah. Padahal, ijtihad kontemporer membutuhkan cara kerja yang mempertemukan berbagai kaidah filosofis tersebut dan memungkinkan hasilnya diuji. Menyatakan bahwa tujuan syariah masih relevan tentu belum cukup. Perlu dijelaskan kapan tujuan hukum digunakan, bagaimana fakta diperiksa, sejauh mana akibat boleh dipertimbangkan, dan siapa yang memiliki kompetensi untuk menilai manfaat serta risiko. Tanpa urutan kerja yang jelas, ungkapan "demi maslahat" mudah berubah menjadi kesimpulan yang diambil sebelum masalahnya diperiksa secara utuh.

Cara kerja tersebut harus tetap berpijak pada bangunan usul fikih. Kamali menjelaskan bahwa ijtihad, analogi, istihsan, dan maslahat memiliki syarat serta wilayah penerapan masing-masing.(Principles of Islamic Jurisprudence, 2003) Al-Zuhaili juga menempatkan dalil yang diperselisihkan dalam sistem *istidlāl* yang terhubung dengan sumber utama.(Zuhaili, 1986) Pembaruan hukum, dengan begitu, tidak dimulai dari ruang kosong. Ia tumbuh dari pembacaan kritis terhadap metode yang tersedia dan kecermatan memilih metode yang sesuai dengan masalah yang dihadapi.

Artikel ini mengajukan tesis bahwa kaidah filsafat hukum Islam relevan bagi ijtihad kontemporer bukan sebagai pengganti nas dan usul fikih, tetapi sebagai kerangka orientasi, evaluasi, dan integrasi pengetahuan. Kerangka itu membuat mujtahid dapat membaca teks dalam keseluruhan tujuan syariah, menguji akibat pilihan hukum, dan menggunakan temuan ilmu pengetahuan tanpa kehilangan batas normatif. Kebaruan artikel terletak pada perumusan enam tahap ijtihad integratif: identifikasi dan *taḥqīq al-manāṭ* atas masalah, pemetaan dalil serta warisan fikih, penetapan tujuan yang relevan, pengujian akibat dan risiko, penilaian proporsionalitas, serta validasi melalui ijtihad kolektif.

Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif dengan pendekatan konseptual, filosofis, dan perbandingan. Bahan primer berupa Al-Qur'an, karya usul fikih dan *maqāṣid*, serta fatwa atau keputusan kelembagaan yang relevan. Bahan sekunder berupa buku dan artikel ilmiah tentang teori hukum Islam serta ijtihad kontemporer. Analisis dilakukan secara kualitatif melalui penafsiran konsep, perbandingan pendapat, dan penyusunan argumentasi preskriptif. Contoh masalah keuangan digital, biomedis, dan kecerdasan buatan digunakan bukan untuk menetapkan fatwa baru, melainkan untuk menguji kemampuan kerangka yang ditawarkan. Tujuan penelitian ini adalah menjelaskan landasan filosofis ijtihad kontemporer, memetakan fungsi dan batas kaidah filsafat hukum Islam, serta menawarkan model penerapan yang dapat dipertanggungjawabkan.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif yang mengkaji kaidah filsafat hukum Islam dan relevansinya bagi ijtihad kontemporer. Pendekatan yang digunakan meliputi pendekatan konseptual untuk menjelaskan hubungan antara kaidah filosofis, maqāṣid al-syarīʻah, uṣūl al-fiqh, dan kaidah fikih; pendekatan filosofis untuk menelaah nilai serta orientasi normatif hukum Islam; dan pendekatan perbandingan untuk mengidentifikasi persamaan, perbedaan, serta perkembangan pemikiran para ulama dan sarjana mengenai tujuan syariah, maslahat, dan metode penetapan hukum.

Bahan penelitian terdiri atas bahan hukum primer dan sekunder. Bahan primer mencakup Al-Qur'an, karya-karya usul fikih dan maqāṣid al-syarīʻah, serta fatwa atau keputusan kelembagaan yang relevan dengan persoalan kontemporer. Bahan sekunder meliputi buku dan artikel ilmiah mengenai filsafat hukum Islam, teori maslahat, kaidah fikih, dan ijtihad kontemporer. Bahan dikumpulkan melalui studi kepustakaan dan dipilih berdasarkan relevansinya dengan fokus penelitian.

Analisis dilakukan secara kualitatif melalui penafsiran konsep, perbandingan pendapat, dan penyusunan argumentasi preskriptif. Pertama, penelitian mengidentifikasi fungsi dan batas kaidah filsafat hukum Islam dalam hubungannya dengan nas dan perangkat usul fikih. Kedua, penelitian menelaah bagaimana tujuan syariah, maslahat, keadilan, dan pertimbangan akibat dapat digunakan dalam proses ijtihad tanpa menggantikan dalil atau mengabaikan metode yang berlaku. Ketiga, hasil analisis dirumuskan menjadi model ijtihad integratif yang mencakup enam tahap: identifikasi masalah dan taḥqīq al-manāṭ; pemetaan dalil serta warisan fikih; penetapan tujuan syariah yang relevan; pengujian akibat dan risiko; penilaian proporsionalitas; serta validasi melalui ijtihad kolektif.

Contoh persoalan keuangan digital, biomedis, dan kecerdasan buatan digunakan secara analitis untuk menguji kejelasan dan penerapan model tersebut. Contoh-contoh ini tidak dimaksudkan untuk menetapkan fatwa baru, melainkan untuk menilai apakah kerangka yang ditawarkan dapat membantu menghubungkan penalaran normatif, pemeriksaan fakta, pertimbangan kemaslahatan, dan evaluasi risiko secara sistematis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hakikat Kaidah Filsafat Hukum Islam

Filsafat hukum Islam berangkat dari keyakinan bahwa hukum tidak hadir sebagai kumpulan perintah yang terpisah dari tujuan. Al-Qur'an menghubungkan kerasulan dengan rahmat, memerintahkan keadilan, melarang tindakan yang merusak, dan menegaskan bahwa Allah menghendaki kemudahan. Nilai-nilai tersebut tidak selalu memberikan jawaban operasional terhadap setiap perkara, tetapi membentuk horizon moral bagi penafsiran dan penerapan hukum. Ibn Qayyim al-Jawziyyah merumuskan pandangan yang sering dijadikan dasar bahwa syariah dibangun di atas keadilan, rahmat, maslahat, dan hikmah; suatu penalaran yang beralih dari

keadilan menuju kezaliman atau dari maslahat menuju kerusakan tidak mencerminkan hakikat syariah, sekalipun dibungkus dengan penakwilan.(Qayyim, 2002)

Kaidah filosofis dapat dikenali melalui tiga ciri. Tingkat abstraksinya lebih tinggi daripada hukum cabang. Larangan riba, misalnya, merupakan norma tertentu, sedangkan keadilan dalam pertukaran dan perlindungan harta membantu menjelaskan hikmah di balik larangan tersebut. Daya jangkaunya juga melintasi bidang hukum. Prinsip menghilangkan mudarat dapat digunakan untuk membaca masalah keluarga, kesehatan, lingkungan, transaksi, maupun tata kelola digital. Selain memberi arah dalam menemukan hukum, kaidah filosofis berfungsi menilai hasilnya. Sebuah pendapat perlu diuji kembali apabila penerapannya dalam keadaan tertentu justru merusak tujuan yang hendak dijaga.

Kaidah tersebut berbeda, tetapi terhubung, dengan tiga perangkat lain. *Uṣūl al-fiqh* menyediakan aturan mengenai sumber dan cara penarikan hukum; kaidah fikih meringkas pola hukum yang berulang dalam masalah cabang; sedangkan *maqāṣid* dan prinsip filosofis menjelaskan orientasi serta nilai yang hendak dicapai. Hubungannya tidak bersifat saling menggantikan. Penafsiran lafaz tanpa tujuan dapat menjadi kaku, tetapi tujuan tanpa disiplin penafsiran dapat menjadi arbitrer. Kaidah umum tanpa pemeriksaan fakta juga dapat salah sasaran. Karena itu, ijtihad yang memadai membutuhkan pertemuan ketiganya.

Hubungan tersebut terlihat dalam kaidah *al-umūr bi-maqāṣidihā* (setiap perkara bergantung pada tujuannya). Dalam fikih, kaidah ini berkaitan dengan niat dan klasifikasi tindakan. Dari sudut filosofis, kaidah itu mengingatkan bahwa hukum tidak cukup menilai bentuk lahir. Fungsi, motif, dan tujuan nyata suatu perbuatan juga perlu diperiksa. Meskipun demikian, tujuan subjektif pelaku tidak selalu dapat mengalahkan kenyataan objektif. Skema keuangan yang diberi nama "bagi hasil", misalnya, tetap harus diperiksa dari cara risiko dan keuntungan dibagikan. Kaidah filosofis mengarahkan pertanyaan, sedangkan analisis terhadap akad dan fakta menentukan jawabannya.

Demikian pula kaidah *al-ḍarar yuzāl* tidak berarti semua risiko harus ditiadakan. Kehidupan sosial selalu mengandung risiko. Yang dinilai ialah jenis, tingkat, kemungkinan, distribusi, dan kemampuan pemulihan atas kerugian. Kaidah turunannya bahwa mudarat tidak dihilangkan dengan mudarat yang setara dan bahwa mudarat khusus dapat ditanggung untuk mencegah mudarat umum menunjukkan adanya logika perbandingan serta proporsionalitas.(al-Suyūṭī, 1990) Oleh sebab itu, kaidah filosofis bukan rumus mekanis. Ia menuntut argumentasi mengapa suatu kerugian dianggap nyata, siapa yang menanggungnya, apakah tersedia alternatif yang lebih ringan, dan apakah pembatasan yang dipilih berlebihan.

Tujuan Syariah sebagai Orientasi Ijtihad

Konsep *maqāṣid al-syarī'ah* memberikan struktur paling sistematis bagi kaidah filsafat hukum Islam. Al-Ghazālī merumuskan pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai kebutuhan pokok, lalu menghubungkan maslahat dengan penjagaan tujuan syariah tersebut.(Ghazālī, 1993) Al-Syāṭibī menyusun tingkatan *ḍarūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*. Tingkatan ini penting karena tidak semua kepentingan mempunyai bobot yang sama. Perlindungan jiwa dari bahaya nyata berbeda tingkatnya dari kenyamanan tambahan; kebutuhan umum yang luas tidak dapat begitu saja dikalahkan oleh keuntungan kecil yang hanya dinikmati kelompok tertentu.

Pembedaan tingkat tujuan membantu ijtihad kontemporer agar tidak menyamakan semua manfaat. Klaim bahwa suatu kebijakan "bermanfaat bagi ekonomi" belum memadai apabila manfaat itu diperoleh melalui eksploitasi atau mengancam hak dasar. Pembedaan tersebut juga berguna ketika dua tujuan saling berhadapan. Perlindungan privasi berkaitan dengan martabat dan keamanan individu. Pada saat yang sama, penggunaan data dapat menunjang pelayanan publik, melindungi jiwa, atau mencegah kejahatan. Ijtihad tidak seharusnya memilih salah satunya secara mutlak. Yang perlu dicari ialah batas penggunaan data yang sah, memang diperlukan, aman, dan dapat diawasi.

Ibn'Āsyūr memberi sumbangan penting dengan membedakan tujuan umum, khusus, dan parsial. Tujuan umum bekerja pada keseluruhan syariah, seperti keteraturan, keadilan, kebebasan yang bertanggung jawab, dan kemudahan. Tujuan khusus berkaitan dengan bidang tertentu, misalnya kestabilan dan transparansi dalam transaksi. Tujuan parsial berkaitan dengan hikmah suatu ketentuan tertentu.(Ashur & al-Tahir, 2006) Pembedaan ini mencegah penggunaan tujuan yang terlalu umum untuk membatalkan aturan yang lebih spesifik. Keadilan sebagai tujuan umum

harus diterjemahkan melalui tujuan bidang dan karakter perkara sebelum dijadikan dasar kesimpulan.

Pendekatan Auda memperkaya analisis dengan memandang hukum sebagai sistem yang saling terhubung. Sebuah persoalan tidak dinilai melalui satu dimensi saja. Transaksi digital, contohnya, mempunyai dimensi akad, teknologi, keamanan, perilaku pasar, perlindungan konsumen, regulasi negara, dan dampak sosial. Pendekatan multidimensional menghindarkan ijtihad dari dikotomi sederhana "halal atau haram" sebelum karakter objek dipahami. Namun, keterbukaan sistem tidak berarti relativisme. Keterbukaan justru membutuhkan parameter tujuan agar pengetahuan dari berbagai disiplin dapat diarahkan pada nilai normatif yang jelas.(Auda, 2008)

Upaya menghubungkan prinsip dengan konteks juga tampak dalam gagasan Fazlur Rahman mengenai gerak dari situasi konkret teks menuju prinsip moral umum, kemudian kembali kepada persoalan masa kini.(Rahman, 1982) Meskipun pendekatan tersebut memunculkan perdebatan, sumbangannya terletak pada penegasan bahwa penerapan norma memerlukan pemahaman historis dan rekonstruksi tujuan. Bernard Weiss, dari sisi lain, mengingatkan bahwa tradisi hukum Islam dibangun oleh penalaran manusia yang berusaha memahami kehendak ilahi; sifat manusiawi pemahaman itu menjelaskan adanya ikhtilaf sekaligus tuntutan kerendahan hati ilmiah.(Weiss, 1998)

Pada titik ini perlu dibedakan antara orientasi tujuan dan konsekuensialisme murni. Hukum Islam tidak menilai tindakan hanya dari hasil yang paling menguntungkan menurut perhitungan manusia. Ada nilai, larangan, dan hak yang tidak boleh dikorbankan hanya karena keuntungan agregat. *Maqāṣid* bekerja dalam batas sumber normatif dan mengakui bahwa manusia dapat keliru memperkirakan akibat. Karena itu, tujuan syariah harus ditetapkan melalui pembacaan induktif terhadap keseluruhan dalil, bukan melalui intuisi moral seorang penafsir semata.

Maslahat, Keadilan, dan Kemudahan sebagai Ukuran Evaluatif

Maslahat merupakan istilah yang paling sering digunakan untuk menjelaskan respons hukum terhadap perubahan. Justru karena luas, istilah ini mudah disalahgunakan. Al-Ghazālī tidak mengidentikkan maslahat dengan segala sesuatu yang disukai manusia. Maslahat yang sah ialah pemeliharaan tujuan syariah.(Ghazālī, 1993) Al-Būṭī kemudian merumuskan batas bahwa maslahat harus berada dalam lingkup tujuan syariah, tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, Sunnah, atau analogi yang sah, serta tidak mengorbankan maslahat yang lebih kuat.(al-Būṭī, 1973) Walaupun rincian kriteria tersebut diperdebatkan, pesan metodologisnya jelas: manfaat harus dibuktikan dan dinilai dalam susunan prioritas.

Perjalanan historis konsep maslahat memperlihatkan bahwa keluwesan hukum selalu disertai upaya pembatasan. Opwis menunjukkan perbedaan cara para ahli usul menghubungkan maslahat dengan analogi, kesesuaian terhadap tujuan syariah, dan otoritas teks.(Opwis, 2010) Dalam bidang ekonomi, Dusuki dan Abdullah juga menegaskan bahwa penggunaan *maqāṣid* serta maslahat tidak boleh berhenti pada klaim kepatuhan formal, tetapi perlu menyentuh tanggung jawab dan dampak sosial kegiatan usaha.(Dusuki & Abdullah, 2007) Kedua kajian itu menguatkan kebutuhan untuk menilai substansi tanpa melepaskan metodologi.

Maslahat dalam persoalan kontemporer tidak dapat dibuktikan tanpa data. Ketika suatu teknologi diklaim meningkatkan efisiensi, penilaiannya harus mencakup risiko diskriminasi, kebocoran informasi, dan ketimpangan akses. Begitu pula produk finansial yang disebut memperluas inklusi. Biaya, volatilitas, informasi yang diterima konsumen, dan potensi spekulasinya tetap perlu diperiksa. Maslahat memang merupakan konsep normatif, tetapi penerapannya menuntut pengetahuan empiris. Mujtahid menetapkan nilai dan batas hukum, sedangkan ahli di bidang terkait menjelaskan cara kerja objek serta kemungkinan akibatnya.

Keadilan memberi ukuran terhadap distribusi maslahat dan mudarat. Sebuah kebijakan mungkin meningkatkan manfaat total, tetapi tetap tidak adil jika biaya terbesarnya dipaksakan kepada pihak yang lemah tanpa perlindungan. Majid Khadduri menunjukkan bahwa keadilan dalam tradisi Islam mencakup dimensi substantif dan prosedural.(Khadduri, 2001) Dalam ijtihad, keadilan substantif bertanya apakah hak dan beban dibagi secara patut; keadilan prosedural bertanya apakah keputusan dibuat dengan pengetahuan yang cukup, pihak terdampak didengar, dan alasan putusan dapat diperiksa. Aspek prosedural ini semakin penting ketika fatwa atau regulasi menjangkau masyarakat yang majemuk.

Prinsip kemudahan juga bukan izin untuk selalu memilih pendapat yang paling ringan. *Al-masyaqqah tajlib al-taysīr* bekerja ketika terdapat kesulitan yang diakui secara syar'i, bukan sekadar ketidaknyamanan biasa. Kemudahan harus seimbang dengan tujuan kewajiban dan hak orang lain. Dalam layanan digital, misalnya, penggunaan sarana elektronik dapat menghilangkan kesulitan jarak dan biaya. Namun, jika digitalisasi menjadi satu-satunya jalur bagi masyarakat yang tidak memiliki perangkat atau literasi, kemudahan bagi penyelenggara justru dapat berubah menjadi kesulitan bagi warga. Kaidah kemudahan karena itu harus dinilai dari sudut pihak yang menanggung akibat, bukan hanya dari sudut pembuat sistem.

Maslahat, keadilan, dan kemudahan sebaiknya digunakan sebagai ukuran yang saling melengkapi. Maslahat menguji tujuan yang hendak dicapai dan kerusakan yang ingin dicegah. Keadilan melihat siapa yang menerima manfaat, siapa yang menanggung beban, dan apakah hak setiap pihak tetap terlindungi. Kemudahan menilai apakah sarana yang dipilih menimbulkan kesulitan yang sebenarnya dapat dihindari. Karena itu, efisiensi belum dapat membenarkan solusi yang diskriminatif. Perlindungan terhadap satu kepentingan juga perlu ditinjau kembali apabila membebani pihak lain secara berlebihan.

Perubahan Hukum dan Pertimbangan Akibat

Salah satu kaidah yang sering dikaitkan dengan dinamika hukum ialah perubahan fatwa karena perubahan waktu, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan. Ibn Qayyim menjelaskan perubahan fatwa dalam konteks perbedaan fakta dan alasan hukum, bukan perubahan wahyu karena tuntutan zaman.(Qayyim, 2002) Pembedaan antara syariah sebagai nilai normatif dan fikih sebagai hasil pemahaman manusia menjadi penting. Norma yang pasti tidak berubah hanya karena preferensi sosial bergeser. Akan tetapi, hukum yang dibangun di atas adat, kemaslahatan, atau karakter faktual dapat berubah ketika dasar faktualnya berubah.

Kaidah perubahan hukum menuntut identifikasi *'illah*. Jika hukum ditetapkan karena sifat tertentu, perubahan nama atau kemasan tidak mengubah hukum selama sifat itu tetap ada. Sebaliknya, kesamaan bentuk tidak selalu berarti kesamaan hukum jika fungsi dan akibatnya telah berubah. Dalam transaksi elektronik, ketiadaan kertas tidak dengan sendirinya menghilangkan persetujuan; yang perlu diperiksa ialah apakah identitas, kehendak, objek, dan bukti dapat dipastikan. Kaidah ini membuat hukum mampu beradaptasi tanpa menjadikan setiap kebaruan sebagai alasan untuk meninggalkan prinsip.(Alincia & Sitabuana, 2021)

Pertimbangan akibat (*ma'ālāt al-af'āl*) memperluas penilaian dari bentuk tindakan menuju dampak penerapannya. Al-Syāṭibī menegaskan bahwa seorang mujtahid perlu mempertimbangkan akibat tindakan yang dinilai, apakah pada mulanya dibolehkan atau dilarang.(Al-Shatibi, 1997) Konsep ini menjadi dasar penting bagi *sadd al-dharā'i'* dan *fatḥ al-dharā'i'*: sarana yang secara asal boleh dapat dibatasi ketika kuat mengarah pada kerusakan, sedangkan sarana dapat dianjurkan ketika diperlukan untuk mewujudkan tujuan yang sah.

Pertimbangan akibat dapat berubah menjadi sikap paternalistik apabila setiap kemungkinan buruk langsung dijadikan alasan untuk melarang. Untuk mencegahnya, hubungan antara sarana dan akibat harus masuk akal serta didukung pengalaman atau data. Akibat yang dikhawatirkan tidak boleh semata-mata bersifat spekulatif. Besarnya kerugian juga harus sebanding dengan pembatasan yang hendak diberlakukan, dan pilihan yang lebih ringan perlu diperiksa lebih dahulu. Ukuran ini berdekatan dengan gagasan proporsionalitas dalam teori hukum modern, tetapi akarnya dapat ditemukan dalam penimbangan maslahat dan mudarat serta larangan menimbulkan kerugian yang lebih besar.

Pertimbangan akibat juga bersifat dua arah. Ijtihad harus menilai risiko membolehkan sekaligus risiko melarang. Larangan total atas suatu teknologi mungkin mencegah sebagian kerusakan, tetapi dapat menghambat manfaat besar, memindahkan aktivitas ke ruang yang tidak terawasi, atau memperlebar ketertinggalan. Sebaliknya, pembolehan tanpa syarat dapat mengabaikan risiko sistemik. Pilihan hukum karena itu tidak selalu berbentuk dua kutub. Ia dapat berupa pembolehan bersyarat, pembatasan bertingkat, kewajiban transparansi, pengawasan, masa uji coba, atau evaluasi berkala.

Kedudukan Akal, Ilmu Pengetahuan, dan Ijtihad Kolektif

Ijtihad adalah kegiatan rasional yang terikat. Akal berfungsi memahami dalil, menemukan hubungan, menilai fakta, dan menerapkan norma. Ia bukan pesaing wahyu, sebab penggunaan akal justru diperintahkan agar manusia menangkap petunjuk dan hikmah. Hubungan wahyu dan akal tidak tepat ditempatkan sebagai pilihan salah satu. Wahyu memberi orientasi dan batas, sedangkan akal mengusahakan pemahaman serta penerapan dalam keadaan konkret.

Kompleksitas kontemporer membuat kemampuan individual jarang memadai. Seorang ahli fikih dapat menguasai metodologi istinbat, tetapi belum tentu memahami arsitektur *blockchain*, model pembelajaran mesin, epidemiologi, atau prosedur transplantasi. Sebaliknya, ahli teknologi dapat menjelaskan sistem, tetapi tidak otomatis berwenang menarik kesimpulan normatif. Ijtihad kolektif mempertemukan dua kompetensi: keahlian syariah dan keahlian terhadap objek. Ahmad Hasan memandang ijtihad kolektif sebagai jawaban kelembagaan terhadap persoalan modern yang melibatkan pengetahuan khusus dan kepentingan luas.(Hasan, 1992)

Ijtihad kolektif tidak cukup dilakukan dengan mengumpulkan banyak orang lalu mengambil suara terbanyak. Mutunya ditentukan oleh keahlian yang terlibat, keterbukaan data, kebebasan menyampaikan perbedaan, dan kejelasan alasan yang mendasari keputusan. Ahli dari bidang tertentu tidak semestinya dihadirkan sekadar sebagai pelengkap setelah kesimpulan ditetapkan. Prosesnya perlu dimulai dari perumusan pertanyaan faktual yang relevan bagi hukum. Bukti dan ketidakpastian kemudian dipaparkan secara terbuka sebelum didialogkan dengan ahli syariah. Jika bukti berubah secara berarti, fatwa pun patut ditinjau kembali.

Di Indonesia, ijtihad kolektif antara lain berlangsung melalui Majelis Ulama Indonesia, Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah, dan Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama. Setiap lembaga mempunyai karakter metodologis sendiri. Karena itu, perbedaan fatwa tidak selalu berarti salah satu pihak mengabaikan syariah. Perbedaan dapat berawal dari cara memahami fakta, memberi bobot pada dalil, memilih metode, atau menilai maslahat. Penelitian mengenai fatwa ketiga lembaga tersebut memperlihatkan pentingnya konteks dan kerangka *maqāṣid* dalam merespons perubahan sosial.(Hayati et al., 2026) Masyarakat akan memperoleh pemahaman hukum yang lebih baik apabila perbandingan tidak berhenti pada hasil akhir, tetapi juga membaca alasan yang melahirkannya.

Ada dua kelemahan yang perlu dihindari dalam ijtihad kolektif. Dominasi kepentingan di luar pertimbangan keilmuan dapat mengurangi independensi penilaian. Masalah lain muncul ketika setiap ahli hanya menjelaskan bidangnya tanpa menghubungkannya dengan pengetahuan ahli lain. Kaidah filsafat hukum dapat menjadi bahasa bersama dalam proses tersebut. Ahli bidang memaparkan manfaat dan risiko suatu pilihan. Ahli hukum kemudian menilai kaitannya dengan perlindungan jiwa, harta, akal, keturunan, martabat, dan keadilan. Berdasarkan pertukaran itu, forum menguji pilihan kebijakan menurut tujuan dan batas normatifnya.

Relevansi pada Persoalan Keuangan Digital

Perdebatan aset kripto memperlihatkan perlunya ijtihad yang dimulai dari klasifikasi faktual. Tidak semua aset kripto memiliki struktur yang sama. Ada aset yang berfungsi sebagai sarana pembayaran, instrumen investasi, akses terhadap layanan, atau representasi hak atas aset tertentu. Teknologi pencatatan terdistribusi juga tidak identik dengan spekulasi. Karena itu, penilaian yang hanya bertumpu pada istilah “kripto” berisiko menggabungkan objek yang berbeda.

Kaidah filsafat hukum menuntun pertanyaan yang lebih tepat. Perlindungan harta meminta kepastian mengenai nilai, penguasaan, keamanan, dan mekanisme pemulihan. Larangan *gharar* dan *maysir* meminta pemeriksaan tingkat ketidakjelasan, struktur keuntungan, serta dominasi spekulasi. Keadilan meminta transparansi informasi dan perlindungan terhadap pihak yang tidak seimbang pengetahuannya. Pertimbangan akibat meminta data tentang volatilitas, manipulasi pasar, pencucian uang, konsumsi energi, serta manfaat inovasi. Penilaian kemudian dapat dibedakan menurut fungsi dan risiko setiap produk, bukan semata-mata berdasarkan medianya.(Nabilou, 2019)

Contoh tersebut menunjukkan bahwa *maqāṣid* tidak langsung menghasilkan status halal atau haram. Ia menghasilkan agenda pemeriksaan. Setelah fakta dan dalil dipetakan, pilihan hukum dapat berupa larangan terhadap skema yang secara dominan spekulatif, pembolehan bersyarat bagi representasi aset yang jelas, kewajiban pengungkapan risiko, atau pembatasan bagi kelompok tertentu. Hasil akhirnya bergantung pada fakta yang terbukti. Dengan cara ini, maslahat tidak dipakai untuk melegitimasi inovasi apa pun, sementara prinsip kehati-hatian tidak berubah menjadi penolakan terhadap semua kebaruan.

Hal yang sama berlaku pada layanan pinjaman digital. Kemudahan akses dapat mendukung *ḥifẓ al-māl* dan mengurangi hambatan memperoleh pembiayaan. Akan tetapi, bunga atau biaya yang tidak transparan, penggunaan data pribadi secara berlebihan, penagihan yang merendahkan martabat, serta desain yang mendorong ketergantungan dapat menghasilkan mudarat. Analisis filosofis memperluas perhatian dari sah-tidaknya formula akad menuju keseluruhan ekosistem

transaksi. Keabsahan kontrak tidak boleh dipisahkan dari keadilan informasi dan akibat sosial. (Nabhani & Arifin, 2025)

Relevansi pada Persoalan Biomedis

Kemajuan biomedis mempertemukan perlindungan jiwa, martabat tubuh, keturunan, dan kehati-hatian terhadap komersialisasi manusia. Transplantasi organ merupakan contoh penting. Penilaian tidak cukup berhenti pada anggapan bahwa tubuh tidak boleh dijadikan objek. Harus dibedakan antara pemberian yang bertujuan menyelamatkan jiwa dan perdagangan organ yang mengeksploitasi kemiskinan. Resolusi International Islamic Fiqh Academy mengenai transplantasi membedakan bentuk pemindahan organ, mensyaratkan persetujuan, serta melarang jual beli organ. (Hidayat et al., 2025) Pembedaan tersebut memperlihatkan kerja tujuan syariah dan pencegahan mudarat secara bersamaan.

Kaidah *al-ḍarūrāt tubīḥ al-maḥẓūrāt* (keadaan darurat membolehkan yang terlarang) tidak dapat diterapkan tanpa batas. Darurat harus nyata, tindakan diperlukan, manfaat medis masuk akal, dan tidak tersedia pilihan yang lebih ringan. Kaidah turunannya menyatakan bahwa keadaan darurat diukur menurut kadarnya. Karena itu, penghormatan terhadap persetujuan donor, penentuan kematian melalui standar medis, keadilan daftar tunggu, dan larangan keuntungan komersial tetap menjadi bagian dari penilaian.(Ardianto & Siregar, 2025)

Persoalan reproduksi berbantu bahkan lebih kompleks karena menyentuh *ḥifẓ al-nasl*. Keinginan memperoleh keturunan merupakan maslahat, tetapi metode yang melibatkan pihak ketiga dapat menimbulkan persoalan nasab, hak anak, dan konflik keibuan. Ijtihad filosofis tidak cukup menyatakan bahwa teknologi adalah sarana netral. Ia harus memeriksa struktur hubungan yang diciptakan teknologi dan dampaknya terhadap identitas serta hak anak. Pada saat yang sama, larangan tidak boleh dibangun hanya atas rasa asing terhadap teknologi. Identifikasi proses medis menjadi syarat sebelum analogi dan tujuan syariah diterapkan.

Pelajaran dari bidang biomedis ialah bahwa pengetahuan faktual dapat berubah. Tingkat keberhasilan, risiko, dan protokol etis berkembang. Fatwa yang bertumpu pada data medis tertentu mungkin perlu ditinjau ketika data berubah, tanpa berarti prinsip perlindungan jiwa dan martabat berubah. Ini menegaskan perbedaan antara stabilitas nilai dan keterbukaan penerapannya.

Relevansi pada Kecerdasan Buatan dan Tata Kelola Digital

Kecerdasan buatan menghadirkan persoalan bukan karena mesin dianggap sebagai subjek moral, melainkan karena manusia menggunakan sistem untuk menghasilkan rekomendasi atau keputusan yang berdampak pada orang lain. Dalam pelayanan publik dan peradilan, sistem dapat membantu pencarian informasi, pengelompokan dokumen, penerjemahan, atau analisis pola. Manfaat tersebut berkaitan dengan efisiensi dan perluasan akses. Namun, risiko bias data, ketertutupan model, kebocoran informasi, kesalahan otomatis, dan ketergantungan berlebihan menyentuh keadilan, privasi, serta tanggung jawab.

Kaidah *al-umūr bi-maqāṣidihā* mengarahkan perhatian pada tujuan penggunaan sistem. Namun, tujuan yang baik tidak membenarkan cara yang tidak aman. Kaidah *al-ḍarar yuzāl* menghendaki pencegahan risiko, sedangkan pertimbangan akibat menuntut pengujian sebelum sistem digunakan dan setelah dampaknya terlihat. Keadilan juga mengharuskan orang yang terkena keputusan memperoleh penjelasan yang memadai dan kesempatan untuk menggugat kesalahan. Atas dasar itu, penggunaan kecerdasan buatan yang sejalan dengan tujuan syariah memerlukan pengawasan manusia, batas tujuan yang jelas, keamanan data, pemeriksaan bias, pembagian tanggung jawab, dan mekanisme koreksi.(Billah & Zahid, 2026)

Dalam proses ijtihad, kecerdasan buatan dapat membantu menelusuri literatur dan mengelompokkan pendapat. Fungsinya berhenti sebagai alat bantu; ia tidak dapat menggantikan mujtahid. Keluaran sistem bergantung pada data dan desain, sementara sistem itu sendiri tidak memikul tanggung jawab moral dan dapat mengulang kesalahan yang terdapat dalam sumber. Otoritas ijtihad juga tidak lahir hanya dari kemampuan menemukan teks. Ia menuntut pemahaman bahasa, metodologi, tujuan hukum, kenyataan sosial, dan kesediaan mempertanggungjawabkan akibat keputusan. Penetapan nilai dan tanggung jawab hukum karena itu tetap berada pada manusia.

Contoh ini juga memperlihatkan kebutuhan terhadap *ijtihād jamā'ī*. Ahli syariah memerlukan penjelasan teknis tentang data pelatihan, probabilitas kesalahan, dan desain sistem. Ahli teknologi memerlukan parameter normatif mengenai diskriminasi, amanah, kerahasiaan, dan hak untuk didengar. Kerangka filosofis mempertemukan keduanya dalam pertanyaan bersama:

tujuan apa yang sah, risiko apa yang dapat diterima, perlindungan apa yang wajib, dan kondisi apa yang mengharuskan penghentian penggunaan.

Batas Penggunaan Kaidah Filosofis

Penggunaan kaidah filsafat hukum Islam tetap mempunyai batas. Batas yang paling mendasar ialah otoritas teks. Dalil yang pasti dari segi keberadaan dan maknanya tidak dapat disingkirkan hanya dengan mengajukan klaim manfaat. Meski begitu, kepastian makna harus dibuktikan melalui disiplin ilmiah, bukan sekadar dinyatakan. Perbedaan pendapat sering kali justru muncul dalam menafsirkan cakupan teks, menghubungkan satu dalil dengan dalil lain, atau menerapkannya pada fakta baru.(Helim & Suradilaga, 2022)

Batas kedua ialah hierarki tujuan. Tujuan pelengkap tidak boleh mengalahkan kebutuhan pokok tanpa alasan yang kuat. Kepentingan privat tidak boleh dengan mudah didahulukan atas hak publik, tetapi kepentingan publik juga tidak boleh menjadi alasan abstrak untuk menghapus hak individu. Penentuan prioritas harus menjelaskan tingkat kebutuhan, luas pihak terdampak, besarnya akibat, dan kemungkinan pemulihan.

Batas ketiga ialah verifikasi empiris. Fatwa yang tepat secara teori dapat keliru bila dibangun di atas fakta yang salah. *Taḥqīq al-manāṭ* memastikan keberadaan alasan hukum pada kasus konkret menjadi jembatan antara norma dan kenyataan. Data harus berasal dari sumber yang dapat diuji, ketidakpastian perlu dinyatakan, dan konflik kepentingan ahli harus dikelola. Dalam persoalan berisiko tinggi, kehati-hatian dapat membenarkan pembatasan sementara, tetapi keputusan sementara itu harus dievaluasi.

Batas keempat ialah konsistensi metodologis. Seorang penafsir tidak boleh menggunakan maslahat hanya ketika mendukung kesimpulan yang telah disukai. Alasan yang sama harus diterapkan secara konsisten pada kasus serupa, sedangkan perbedaan hasil harus dijelaskan melalui perbedaan fakta atau bobot kepentingan. Konsistensi inilah yang membedakan ijtihad dari preferensi personal.

Batas terakhir berkaitan dengan kompetensi dan akuntabilitas. Pengetahuan tentang satu kaidah tidak dengan sendirinya membuat seseorang berwenang menetapkan hukum. Tingkat ijtihad yang dilakukan menentukan kedalaman penguasaan terhadap Al-Qur'an, Sunnah, bahasa Arab, usul fikih, khazanah pendapat, tujuan syariah, dan kenyataan masalah. Untuk perkara yang kompleks, tuntutan keilmuan tersebut dipenuhi melalui kerja bersama. Setiap keputusan juga perlu mengemukakan alasannya secara terbuka agar dapat diperiksa dan dikritik.

Model Ijtihad Integratif Enam Tahap

Berdasarkan uraian sebelumnya, relevansi kaidah filsafat hukum Islam dapat dioperasionalkan melalui enam tahap. Model ini tidak dimaksudkan menggantikan ragam metode mazhab, tetapi memberi kerangka minimal agar penalaran kontemporer bersifat transparan.

Tahap pertama adalah identifikasi masalah dan *taḥqīq al-manāṭ*. Objek harus dijelaskan menurut fungsi, mekanisme, pihak, konteks, serta akibatnya. Pertanyaan hukum yang terlalu umum perlu dipecah. "Apa hukum kecerdasan buatan?" bukan pertanyaan yang memadai; penggunaan untuk pencarian dokumen berbeda dari penggunaan untuk memutus hak secara otomatis. Pada tahap ini, ahli bidang dan data empiris mempunyai peran utama.

Tahap kedua adalah pemetaan dalil dan warisan fikih. Mujtahid menelusuri nas, kaidah usul, kaidah fikih, pendapat mazhab, analogi yang mungkin, dan keputusan terdahulu. Tujuannya bukan mencari satu kutipan yang membenarkan kesimpulan, melainkan memahami peta normatif secara utuh, termasuk perbedaan dan alasan di baliknya. Pendapat klasik diperlakukan sebagai sumber pengetahuan dan pengalaman hukum, bukan sebagai jawaban yang selalu dapat dipindahkan tanpa pemeriksaan.

Tahap ketiga adalah penetapan tujuan yang relevan. Tujuan perlu dirumuskan pada tingkat umum, khusus, dan parsial. Dalam perlindungan data, misalnya, tujuan umum mencakup martabat dan keadilan; tujuan khusus mencakup amanah pengelolaan informasi; tujuan parsial dapat berupa persetujuan atau pembatasan akses. Penetapan tujuan harus ditopang pembacaan induktif terhadap dalil dan tidak boleh berhenti pada penyebutan lima kebutuhan pokok secara formal.

Tahap keempat adalah pengujian akibat, maslahat, dan mudarat. Setiap pilihan dinilai berdasarkan kemungkinan dampak, besarnya dampak, pihak terdampak, durasi, dan kemampuan pemulihan. Risiko membolehkan dibandingkan dengan risiko melarang. Fakta yang belum pasti dinyatakan sebagai ketidakpastian, bukan disembunyikan. Pada tahap ini, kaidah menghilangkan mudarat dan pertimbangan *ma'ālāt* memperoleh bentuk operasional.

Tahap kelima adalah penilaian proporsionalitas dan penyusunan syarat. Pilihan yang paling keras tidak selalu paling aman, dan pilihan yang paling mudah tidak selalu paling maslahat. Pembatasan harus mempunyai tujuan yang sah, cocok untuk mencapai tujuan, diperlukan karena tidak ada alternatif lebih ringan, dan seimbang antara manfaat dengan beban. Hasil ijtihad dapat berupa hukum bersyarat dan bertingkat. Syarat, pengecualian, mekanisme pengawasan, serta waktu evaluasi perlu disebutkan.

Tahap keenam adalah validasi kolektif, publikasi alasan, dan evaluasi. Persoalan lintas disiplin diperiksa oleh forum yang relevan. Pendapat minoritas dan dasar perbedaan dicatat jika penting. Hasil disampaikan dengan bahasa yang menjelaskan alasan, batas penerapan, dan data yang digunakan. Bila fakta berubah atau dampak tak terduga muncul, evaluasi dilakukan. Perubahan hasil karena perubahan fakta harus diterangkan agar tidak disalahpahami sebagai inkonsistensi prinsip.

Model tersebut menempatkan kaidah filosofis dalam tiga fungsi yang saling berkaitan. Kaidah memberi orientasi dengan menunjukkan nilai yang hendak dicapai. Ia menjadi alat evaluasi ketika manfaat, mudarat, keadilan, dan akibat suatu pilihan diuji. Kaidah juga menghubungkan metode hukum dengan pengetahuan dari bidang lain. Susunan ini sesuai dengan capaian pembelajaran dalam RPS: mahasiswa diharapkan memahami konsep, mampu menganalisis persoalan, dan menawarkan pemecahan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Implikasi bagi Pengembangan Hukum Islam

Penerapan model integratif membawa implikasi terhadap pendidikan, kelembagaan fatwa, dan pembentukan hukum. Dalam pendidikan, filsafat hukum Islam perlu diajarkan berhubungan dengan studi kasus dan metode penelitian. Mahasiswa tidak cukup menghafal *maqāṣid al-khamsah*. Mereka perlu berlatih menentukan fakta yang relevan, membedakan tujuan dari sarana, menilai konflik kepentingan, serta menyusun alasan yang dapat diuji. Penguasaan literatur klasik harus berjalan bersama literasi data dan dialog antardisiplin.

Pada kelembagaan fatwa, dokumentasi alasan perlu diperkuat. Keputusan yang hanya menyebut beberapa kaidah tanpa menunjukkan hubungan dengan fakta akan sulit dievaluasi. Idealnya, fatwa kontemporer memuat deskripsi objek, dalil utama, perbedaan pendapat, tujuan yang diprioritaskan, penilaian risiko, syarat, dan ruang lingkup. Format demikian tidak mengurangi wibawa fatwa; justru memperlihatkan amanah ilmiah dan membantu masyarakat memahami batas penerapannya.

Dalam pembentukan hukum nasional, kaidah filosofis dapat menjadi sumber nilai dan argumentasi, terutama pada bidang yang bersinggungan dengan kehidupan umat Islam. Namun, penerjemahannya harus memperhatikan konstitusi, hak warga negara, kemajemukan, dan kepastian hukum. Maslahat umum tidak cukup ditentukan oleh satu kelompok tanpa proses yang inklusif. Prinsip syura, keadilan, dan tanggung jawab mendukung partisipasi serta transparansi dalam pembentukan kebijakan.

Aktualitas hukum Islam tidak semestinya diukur dari kecepatan memberi label halal atau haram terhadap setiap produk baru. Ukurannya terletak pada kemampuan menjaga kesetiaan kepada sumber sambil memahami manusia dan kenyataan tempat hukum diterapkan. Kaidah filsafat hukum Islam membantu menghadirkan kedalaman tersebut. Dengan kaidah itu, ijtihad tidak terjebak pada pembacaan teks yang mengabaikan akibat, sekaligus tidak larut dalam pragmatisme yang kehilangan batas.

KESIMPULAN

Kaidah-kaidah filsafat hukum Islam tetap relevan bagi ijtihad kontemporer karena menyediakan orientasi nilai, alat evaluasi, dan jembatan integrasi antara norma dengan pengetahuan faktual. *Maqāṣid al-syarīʻah* menata tujuan dan prioritas; maslahat menilai manfaat yang diakui syariah; keadilan memeriksa distribusi hak dan beban; kemudahan mencegah kesulitan yang tidak diperlukan; perubahan hukum menjaga keterkaitan fatwa dengan *'illah* dan kenyataan; sedangkan pertimbangan akibat memastikan bahwa hukum tidak dinilai hanya dari bentuk awalnya.

Relevansi kaidah filosofis terletak pada fungsinya sebagai metode penalaran, bukan sebagai pengganti dalil dan usul fikih. Kaidah tersebut tidak dapat dipakai untuk menyingkirkan nas atau membenarkan selera penafsir. Penggunaannya harus tunduk pada otoritas dalil, susunan tujuan syariah, pemeriksaan fakta, konsistensi metode, kompetensi, dan akuntabilitas. Persoalan

kontemporer juga sering membutuhkan pengetahuan khusus. Oleh sebab itu, ijtihad kolektif diperlukan agar penilaian hukum tidak bertumpu pada pemahaman satu orang saja.

Enam tahap yang ditawarkan dalam artikel ini terdiri atas identifikasi masalah, pemetaan dalil, penetapan tujuan, pengujian akibat, penilaian proporsionalitas, dan validasi kolektif. Urutan tersebut membuat penggunaan kaidah filsafat dapat diperiksa pada setiap tahap. Melalui cara ini, hukum Islam dapat merespons persoalan keuangan digital, biomedis, kecerdasan buatan, dan persoalan baru lainnya tanpa kehilangan disiplin normatif. Filsafat hukum Islam memberi arah agar ijtihad tidak berhenti pada penetapan jawaban. Hasil ijtihad juga harus adil, membawa maslahat yang dapat dibuktikan, dan mempertimbangkan akibatnya bagi pihak yang terkena keputusan.

Rekomendasi

Lembaga fatwa dan program studi hukum Islam perlu mengembangkan pedoman ijtihad lintas disiplin yang memuat standar verifikasi fakta, matriks maslahat-mudarat, pengujian proporsionalitas, serta mekanisme evaluasi berkala. Setiap kajian sebaiknya membedakan dengan tegas antara prinsip yang tetap, temuan faktual yang dapat berubah, dan kebijakan penerapan yang bersifat kontekstual. Penelitian lanjutan perlu menguji model enam tahap ini terhadap satu jenis perkara secara empiris, termasuk membandingkan alasan dan dampak keputusan beberapa lembaga fatwa.

REFERENSI

al-Būṭī, M. (1973). Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah. Mu'assasat al-Risālah.

Al-Shatibi, A. (1997). Al-Muwafaqat. Dar Ibn 'Affan.

al-Suyūṭī, J.-D. (1990). Al-Asybāh Wa Al-Naẓā'ir. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Alincia, D., & Sitabuana, T. (2021). Urgency of Law Amendment as Foundation of The Implementation of Cyber Notary. LAW REFORM, 17(2), 214-231. doi:10.14710/lr.v17i2.41749

Ardianto, F., & Siregar, R. (2025). KOMPARASI NORMA HUKUM TRANSPLANTASI ORGAN BERDASARKAN UNDANG-UNDANG KESEHATAN LAMA DAN BARU. JOURNAL JUSTICIABELEN (JJ), 5(2), 75. doi:10.35194/jj.v5i02.5142

Ashur, I., & al-Tahir, M. (2006). Treatise on Maqasid al-Shari'ah by Ibn Ashur. Retrieved from http://irep.iium.edu.my/37139/

Auda, J. (2008). Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. Retrieved from http://bvbr.bib-bvb.de:8991/F?func=service&doc_library=BVB01&local_base=BVB01&doc_number=022361858&sequence=000001&line_number=0001&func_code=DB_RECORDS&service_type=MEDIA

Billah, M., & Zahid, Z. (2026). Artificial Intelligence in Islamic Fatwa and Shariah Advisory: Opportunities, Limitations, and the Imperative of Human-in-the-Loop Shariah Governance. Zenodo (CERN European Organization for Nuclear Research). doi:10.5281/zenodo.18431018

Dusuki, A., & Abdullah, N. (2007). Maqasid al-Shari`ah, Maslahah, and Corporate Social Responsibility. American Journal of Islam and Society, 24(1), 25-45. doi:10.35632/ajiss.v24i1.415

Emon, A. (2010). Islamic Natural Law Theories. Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199579006.001.0001

Ghazālī, a.-,. (1993). Al-Mustaṣfā Min 'Ilm Al-Uṣūl. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Hallaq, W. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? International Journal Middle East Studies, 16(1), 3-41. doi:10.1017/s0020743800027598

Hasan, A. (1992). The doctrine of ijmāʿ in Islam : a study of the juridical principle of consensus. Retrieved from https://ci.nii.ac.jp/ncid/BA56137182

Hayati, I., Edyar, B., Desfitranita, Busahdiar, & Juliansyah. (2026). Contextualizing Fatwas amid Social Change: A Maqasid-Based Comparative Framework of Legal Reasoning in MUI, Muhammadiyah, and Nahdlatul Ulama. Al-ISTINBATH Jurnal Hukum Islam, 11(2), 494-522. doi:10.29240/jhi.v11i2.15361

Heinrichs, W. (2002). Qawāʿid as a Genre of Legal Literature. In BRILL eBooks (pp. 365-384). Brill. doi:10.1163/9789047400851_018

Helim, A., & Suradilaga, A. (2022). PENGGUNAAN METODE MAQASID AL-SYARI'AH SEBAGAI ALAT ANALISIS. Jurnal Studi Agama dan Masyarakat, 18(1), 57-70. doi:10.23971/jsam.v18i1.3925

Hidayat, I., Rahman, Z., & Arif, A. (2025). Donor Organ Tubuh Pasca Kematian Perpekstif Maqosid Syariah. Ijtihad Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam, 19(1), 183-194. doi:10.21111/ijtihad.v19i1.13140

Kamali, M. (2008). Maqasid Al-Shariah Made Simple. doi:10.2307/j.ctvkc67vz

Khadduri, M. (2001). The Islamic Conception of Justice. Johns Hopkins University Press. doi:10.56021/9780801832451

Mohammed, K. (2005). The Islamic Law Maxims. ISLAMIC STUDIES, 44(2), 191-207. doi:10.52541/isiri.v44i2.4697

Nabhani, M., & Arifin, B. (2025). Rekonstruksi Konsep Keadilan Relasional Dalam Filsafat Hukum Dan Implikasinya Terhadap Akad-Akad Muamalah Kontemporer. CENDEKIA Jurnal Studi Keislaman, 11(1), 96-120. doi:10.37348/cendekia.v11i1.704

Nabilou, H. (2019). How to regulate bitcoin? Decentralized regulation for a decentralized cryptocurrency. International Journal of Law and Information Technology, 27(3), 266-291. doi:10.1093/ijlit/eaz008

Opwis, F. (2005). Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory. Islamic Law and Society, 12(2), 182-223. doi:10.1163/1568519054093699

Opwis, F. (2010). Maṣlaḥa and the purpose of the law Islamic discourse on legal change from the 4th/10th to 8th/14th century. Retrieved from http://bvbr.bib-bvb.de:8991/F?func=service&doc_library=BVB01&local_base=BVB01&doc_number=020462014&sequence=000001&line_number=0001&func_code=DB_RECORDS&service_type=MEDIA

Qayyim, M.-J. (2002). I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn. Dār Ibn al-Jawzī.

Rahman, F. (1982). Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Japan Society of Medical Entomology and Zoology. Retrieved from http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA07961799

Shiddieqy, M. (1975). Falsafah Hukum Islam. Retrieved from http://opac.stainkepri.ac.id/index.php?p=show_detail&id=3746

Weiss, B. (1998). The spirit of Islamic law. Medical Entomology and Zoology. Retrieved from http://www.worldcat.org/search?q=ti%3ATHE+SPIRIT+OF+ISLAMIC+LAW&qt=advanced

Zuhaili, W. (1986). Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī. Dār al-Fikr.