

Etika Kecerdasan Buatan Berbasis Maqasid as-Syariah

M. Minanur Rohman

UIN KH. Abdurrahman Wahid Pekalongan

Email: m.minanur.rohman@uingusdur.ac.id

ABSTRACT: The technological advancements of the twenty-first century, driven by the exponential rise of artificial intelligence (AI), have ushered in a new era offering numerous conveniences. However, the development of AI has also raised ethical questions. This article aims to investigate the ethical concerns by exploring the consequences of AI and interrogating its various ethical dimensions. The paper explains the ethical implications of AI advancements and proposes an AI ethics framework based on *Maqasid as-Syariah* (the objectives of Islamic law) as an alternative ethical system for governing AI. The article concludes that this distinct Islamic virtue-based ethics approach can be utilized to holistically explore ethical issues related to AI due to its ontological foundation and rich tradition. *Maqasid*-based ethics is grounded in five fundamental components: the preservation of life, religion, intellect, lineage, and wealth. This *Maqasid*-based AI ethics can serve as a valuable addition to the global discourse on AI ethics.

Keywords: Ethics, AI, *Maqasid as-Syariah*

ABSTRAK: Kemajuan teknologi abad ke-21 yang didorong oleh pertumbuhan eksponensial kecerdasan buatan (artificial intelligence/AI) telah menghadirkan era baru dengan berbagai kemudahan. Namun, perkembangan AI juga memunculkan sejumlah pertanyaan etis. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji persoalan-persoalan etika dengan menelusuri konsekuensi AI serta mengkaji berbagai dimensi etisnya. Tulisan ini menjelaskan implikasi etis dari kemajuan AI dan mengusulkan suatu kerangka etika AI berbasis *Maqasid as-Syariah* (tujuan-tujuan hukum Islam) sebagai sistem etika alternatif dalam tata kelola AI. Artikel ini menyimpulkan bahwa pendekatan etika Islam berbasis kebijakan yang khas ini dapat dimanfaatkan untuk mengeksplorasi secara holistik isu-isu etis terkait AI, berkat landasan ontologisnya dan tradisi keilmuannya yang kaya. Etika berbasis *Maqasid* berlandaskan pada lima komponen fundamental: perlindungan jiwa, agama, akal, keturunan, dan harta. Etika AI berbasis *Maqāṣid* ini dapat menjadi kontribusi berharga dalam wacana global mengenai etika AI.

Kata kunci: Etika, AI, *Maqasid as-Syariah*

LATAR BELAKANG

Pada 2015, Klaus Schwab, pendiri World Economic Forum, memperkenalkan istilah Revolusi Industri 4.0. Istilah ini memotret dengan cermat seluruh aspek kehidupan masyarakat urban dalam satu dekade ini. Kemajuan terbaru dalam teknologi adalah kecerdasan buatan atau artificial intelligence (selanjutnya ditulis AI). AI adalah mesin yang

dapat melakukan pekerjaan seperti dan sebaik yang dilakukan oleh manusia bahkan bisa lebih baik daripada yang dilakukan manusia.¹

Saat ini terdapat kekhawatiran yang berkembang atas bahaya yang dapat ditimbulkan oleh teknologi AI. Hal ini disebabkan AI dapat mempromosikan sekaligus menghambat perkembangan manusia.² Berbagai kritisus modern terkemuka—termasuk Neil Postman, Evgeny Morozov, dan bahkan Elon Musk, Bill Gates—telah menyatakan keprihatinan atas teknologi AI dan bahaya yang ditimbulkannya terhadap peradaban dan nilai manusia. Beberapa filsuf dan kritisus—Martin Heidegger, Jacques Ellul, Herbert Marcuse, dan Lewis Mumford—sebelumnya membuat kritik tajam tentang bahaya teknologi.³ Dari determinisme teknologi hingga dunia kehidupan teknologi, berbagai pemahaman telah dikembangkan untuk mengkalibrasi sejauh mana teknologi dapat mendominasi penciptanya.

Berangkat dari praktik tidak etis organisasi teknologi, baik yang tidak disengaja maupun yang disengaja, telah terjadi gelombang minat dalam mengembangkan kode etik AI. Banyak organisasi mengembangkan pedoman dan prinsip untuk mengembangkan etika AI, misalnya, prinsip AI Microsoft; prinsip etika dan masyarakat DeepMind; dan prinsip AI Google.⁴ Terdapat banyak pilihan kode etik AI. Mittelstadt mencatat pada tahun 2019 setidaknya 84 inisiatif publik-swasta mengartikulasikan prinsip etika yang dapat memandu AI.⁵

Survei global baru-baru ini yang dilakukan oleh Jobin telah menunjukkan bahwa meskipun ada prinsip etika tertentu—seperti transparansi, keadilan, non-kejahanatan, tanggung jawab, dan privasi—terdapat perbedaan yang cukup besar tentang bagaimana prinsip-prinsip ini ditafsirkan dan seberapa banyak masing-masing ditekankan.⁶ Selain itu, sebagian besar kode etik ini adalah instrumen kebijakan non-legislatif dan berfungsi

¹ Andri Kristanto, *Kecerdasan Buatan* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2004). H. 54

² Vinuesa R, Azizpour H, Leite I, Balaam M, Dignum V, Domisch S, Nerini FF. The role of artificial intelligence in achieving the Sustainable Development Goals. *Nat Commun.* 2020;11(1):1–10.

³ Vallor S. *Technology and the virtues a philosophical guide to a future worth wanting*. Oxford: Oxford University Press; 2018. H. 70

⁴ Pichai S. *AI at Google: our principles*. Mountain View: Google; 2018. H. 85

⁵ Mittelstadt B. Principles alone cannot guarantee ethical AI. *Nat Mach Intell.* 2019;1(11):501.

⁶ Jobin A, Ienca M, Vayena E. The global landscape of AI ethics guidelines. *Nat Mach Intell.* 2019;1(9):389–99. <https://doi.org/10.1038/s42256-019-0088-2>.

sebagai pedoman atau "hukum lunak" yang tidak mengikat secara hukum. Semua inisiatif yang tampaknya bermaksud baik ini bertujuan untuk memastikan bahwa teknologi AI digunakan untuk memberi manfaat bagi umat manusia dan mengarah pada kesejahteraan mereka. Diperlukan wacana kritis untuk mempertimbangkan dasar di mana teknologi dapat dinilai bermanfaat dan bagaimana memastikan manfaat AI bertambah secara luas dan universal tanpa kerugian yang tidak semestinya bagi kemanusiaan.

Dengan meningkatnya dilema etika dan konsekuensi teknologi yang tak terduga, penting bagi kita untuk fokus mempelajari efek teknologi AI secara lebih holistik dalam konteks global saat ini. Dalam makalah ini, setelah mengevaluasi inkonsistensi sikap dan model saat ini untuk orientasi sosial-etika AI, kami akan membahas dan merujuk pada pedoman Islam yakni Maqasid as-Syariah untuk mengevaluasi AI. Artikel ini akan menyoroti AI dengan Maqasid as-Syariah, sumber panduan yang disepakati dalam Islam. Maqasid adalah seperangkat prinsip etika yang jelas dan konsensus yang kuat tentang definisi kesejahteraan dan konsepsi kehidupan yang baik dalam syariat Islam.

Sebagai penelitian kualitatif yang berbasis pustaka (*library-based research*), maka penelitian ini akan menggunakan pendekatan Maqasid as-Syariah. Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analitik yang bertumpu pada titik tolak *Qualitative Content Analysis*.⁷ Data-data tersebut dikaji sedemikian rupa menggunakan pendekatan Maqasid as-Syariah. Sebagai strategi etika, teori Maqasid difungsikan untuk menemukan etika AI yang ideal menurut Islam.

Agar menghasilkan tulisan yang sistematis, maka artikel ini dipetakan ke dalam tiga pembahasan utama. Pertama, artikel ini akan menyajikan sekilas pemahaman tentang AI. Kedua, penulis akan menyajikan diskursus Maqasid as-Syariah dalam tradisi Islam. Ketiga, penulis akan menyajikan analisis etika AI berbasis Maqasid as-Syariah. Terakhir, penulis akan menjelaskan kesimpulan dan penutup.

KECERDASAN BUATAN

⁷ Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta, Kanisius, 1990, h. 63.

Istilah AI menggambarkan sistem yang benar-benar cerdas yang mampu menyelesaikan tugas kognitif apa pun setidaknya bersama manusia.⁸ Sebuah sistem dengan kemampuan ini akan bertindak dengan otonomi dan memiliki kapasitas untuk pemecahan masalah secara akurat, mengekstrapolasi dari pengetahuan yang ada, generalisasi, dan peningkatan diri.

Definisi lain menggambarkan AI sebagai kemampuan komputer digital atau robot yang dikendalikan komputer untuk melakukan tugas tertentu. Istilah ini sering diterapkan pada proyek pengembangan sistem yang dilengkapi dengan karakteristik proses intelektual manusia, seperti kemampuan untuk bernalar, menemukan makna, menggeneralisasi, atau belajar dari pengalaman masa lalu.⁹

Istilah 'AI' diciptakan pada tahun 1955 oleh sekelompok peneliti—John McCarthy, Marvin L. Minsky, Nathaniel Rochester dan Claude E. Shannon—yang menyelenggarakan lokakarya musim panas dua bulan yang terkenal di Dartmouth College tentang 'Studi Kecerdasan Buatan'. Acara ini diakui secara luas sebagai awal dari studi tentang AI. Para peneliti berupaya untuk menemukan bagaimana membuat mesin yang menggunakan bahasa, membentuk abstraksi dan konsep, dan meningkatkan diri mereka sendiri.¹⁰

Dalam diskursus Filsafat Kecerdasan Buatan saat ini, ada satu pembedaan dasar yang diterima secara cukup luas, yaitu pembedaan antara kecerdasan buatan versi kuat (strong AI) dan kecerdasan buatan versi lemah (weak AI). Kecerdasan buatan versi kuat adalah satu program yang bertujuan untuk menciptakan mesin yang sepenuhnya bisa menyerupai manusia, termasuk aspek mentalnya.¹¹ Artinya, kecerdasan buatan versi kuat ini tidak hanya pandai berhitung dan membuat keputusan strategis, tetapi juga bisa merasakan pengalaman batin layaknya manusia. Kecerdasan buatan versi lemah, sebaliknya, bertujuan untuk menciptakan mesin pemroses informasi yang hanya tampak

⁸ Tegmark, Max. 2017. *Life 3.0*. 1st ed. USA: Penguin Books. 40

⁹ Copeland, B. J. (2020). Artificial Intelligence. Britannica.com. Retrieved from <https://www.britannica.com/technology/artificial-intelligence>.

¹⁰ Domingos, Pedro. 2017. *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*. UK: Penguin Books. 23

¹¹ Tegmark, Max. 2017. *Life 3.0*. 1st ed. USA: Penguin Books. 40

sama seperti manusia, tetapi hakikatnya tidak sama sebab ia tidak memiliki aspek mental dan kesadaran seperti halnya kita.¹²

Pada awal abad kedua puluh satu, tujuan akhir dari banyak spesialis komputer dan insinyur adalah untuk membangun sistem AI yang kuat yang tidak berbeda dari kecerdasan manusia dalam aspek apa pun. Kemungkinan membangun sistem AI kuat telah menjadi bahan perdebatan selama beberapa dekade. Ketika Alan Turing memperkenalkan apa yang disebut tes Turing (ia menyebutnya 'permainan meditasi') dalam esainya yang terkenal tahun 1950 tentang apakah mesin dapat berpikir, istilah 'kecerdasan buatan' belum diperkenalkan. Turing mempertimbangkan apakah mesin dapat berpikir. Ia menyarankan mengganti pertanyaan itu dengan pertanyaan apakah mungkin untuk membangun mesin yang dapat meniru manusia dengan sangat meyakinkan sehingga orang akan merasa sulit untuk mengetahui apakah, misalnya, pesan tertulis berasal dari komputer atau dari manusia.¹³

Filsuf Amerika terkemuka John Searle memperkenalkan apa yang disebut argumen ruang Cina untuk berpendapat bahwa AI yang kuat—yaitu, membangun sistem AI yang dapat menangani banyak tugas berbeda dan kompleks yang membutuhkan kecerdasan seperti manusia—pada prinsipnya tidak mungkin.¹⁴ Dia memicu kembali debat lama tentang kemungkinan AI. Tesis umum Searle adalah tidak peduli seberapa kompleks dan canggih sebuah mesin, AI tetap tidak akan memiliki 'kesadaran' atau 'pikiran', yang merupakan prasyarat untuk kemampuan memahami, berbeda dengan kemampuan menghitung. Kemampuan untuk memahami inilah yang tidak akan pernah bisa diimitasi oleh mesin.

Menurut Searle, komputer bisa saja menunjukkan perilaku cerdas dengan merespons permintaan kita secara tepat. Namun, ia tidak akan pernah bisa memahami makna dari apa yang kita tanyakan dan juga jawaban yang ia sendiri berikan. Selanjutnya, argumen Searle mendapat banyak evaluasi kritis. Secara umum diperdebatkan bahwa kecerdasan tidak memerlukan substratum tertentu, seperti makhluk berbasis karbon,

¹² Domingos, Pedro. 2017. *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*. UK: Penguin Books. 23

¹³ Turing, A. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 59(236), 433–60.

¹⁴ Searle, J. R. (1980). *Minds, Brains, and Programs*. *Behavioural and Brain Sciences*, 3(3), 417–57.

tetapi juga akan berevolusi di lingkungan berbasis silikon, jika sistemnya cukup kompleks.¹⁵

MAQASID AS-SYARIAH

Term maqasid adalah bentuk plural dari maqsad yang berarti tujuan dan maksud, sementara Syariah mengacu pada hukum-hukum Allah yang ditetapkan bagi manusia untuk mencapai kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat. Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan Maqasid al-Syariah sebagai "tujuan akhir dan makna dari Syariah dan rahasia-rahasia yang tersemat dalam setiap hukumnya". Ia menjelaskan Maqasid Syariah sebagai makna-makna dan tujuan-tujuan yang dipelihara oleh Syariah dalam semua atau sebagian besar hukumnya.¹⁶

Ditinjau dari cakupannya, Maqasid al-Syariah dapat dibagi menjadi tiga kategori luas yaitu Maqasid al-juz'iyyah, Maqasid al-'ammah, dan Maqasid al-khassah. (1) Maqasid al-'ammah terkait dengan seluruh kumpulan hukum Islam, atau bagian yang paling penting. Di dalamnya terkandung tujuan agung (ghayah al-kubra) yang meliputi pelbagai hal seperti kesetaraan, kemudahan, keadilan, dan lain sebagainya. (2) Maqasid al-khassah mengacu pada tujuan-tujuan tertentu dalam bab atau cabang hukum Islam. Hal ini meliputi aturan yang terkait dengan perlindungan dan kesejahteraan anak dalam keluarga, menjaga kestabilan keluarga dan lingkungan dari tindakan kejahatan, melarang monopoli dalam dunia bisnis, dan lain sebagainya.¹⁷ (3) Maqasid al-juz'iyyah berkaitan dengan tujuan-tujuan atau maksud-maksud yang mendasari suatu peraturan atau aturan. Ini melibatkan berbagai 'illat, hikmah, dan rahasia dalam suatu peraturan. Sebagai contoh, tujuan dari memperbolehkan seseorang yang sakit untuk tidak berpuasa atau tujuan di balik larangan menyimpan daging hewan kurban, dan sebagainya.¹⁸ Alih-alih melihat ketiga jenis Maqasid al-Syariah ini secara terpisah atau heirarkis, ketiga kategori tersebut mesti dilihat secara holistik. Kesatuan dari klasifikasi ini juga harus dipandang dalam dimensi yang lebih luas, karena berfungsi sebagai titik masuk untuk pembaruan dan penyelesaian masalah-masalah kontemporer.

¹⁵ Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York/Oxford: Oxford University Press. 9

¹⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986. 1017

¹⁷ Al-Khādimī, al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujīya- tuhu ḥawābiṭuhu Majālātuhu. Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shū'ūn al-Islāmīyah, 1998. 54

¹⁸ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic A System Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), 5.

Maslahah, sebagai substansi dari Maqasid al-Syariah, dapat dibagi menjadi tiga tingkat berdasarkan pengaruhnya terhadap kehidupan manusia.

Pertama, Dharuriyyat yaitu manfaat yang mendasar bagi kelangsungan hidup manusia, meliputi aspek keagamaan maupun dunia. Manfaat ini merupakan kebutuhan mutlak bagi kehidupan manusia. Tanpanya, kehidupan manusia di dunia akan hancur, dan kehidupan di akhirat akan mendapat siksa. Ini adalah tingkat tertinggi maslahah. Dharuriyyat ini dijaga dalam Islam melalui dua sudut pandang yaitu, pertama, melalui pengakuan dan implementasi, dan kedua, melalui pemeliharaan keberlanjutannya. Sebagai contoh, mempertahankan agama melalui pemenuhan dan pelaksanaan semua kewajiban agama, serta mempertahankan keberlanjutannya melalui perjuangan melawan musuh-musuh Islam.

Kedua, Hajiyat yaitu manfaat sekunder yang mempermudah kehidupan dan mengurangi kesulitan. Ketidakhadirannya mungkin menyebabkan beberapa ketidaknyamanan, tetapi tidak mengakibatkan berakhirnya kehidupan.

Ketiga, Tahsiniyat yaitu manfaat yang terkait dengan moralitas dan dimaksudkan untuk kebaikan dan kemuliaan. Ketidakhadirannya tidak menyebabkan kerusakan atau kesulitan dalam kehidupan manusia. Tahsiniyat merupakan kebutuhan tersier yang bertujuan untuk meningkatkan kualitas kehidupan manusia.¹⁹

Terlepas dari perbedaan urutannya, para peneliti mencatat bahwa ada lima elemen, yang dikenal sebagai usul al-khamsah, yang merupakan bagian dari kebutuhan dharuriyyah. Oleh karena itu, menjaga kelima elemen ini adalah suatu keharusan mutlak.

Pertama, Hifz Din (Menjaga Agama). Dalam agama, terdapat ajaran-ajaran terkait dengan iman, ibadah, dan hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah. Semua ini tercakup dalam rukun iman dan rukun Islam. Dengan melaksanakan semua ketentuan ini, seseorang dianggap sebagai orang yang mengikuti kehendak al-syari' dan tergolong menjaga agama.²⁰

Kedua, Hifz Nafs (Menjaga Kehidupan) yaitu upaya untuk menjaga jiwa dan memastikan kelangsungan hidup manusia. Islam mewajibkan pemenuhan kebutuhan

¹⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986. 1017

²⁰ Khallaf, 'Abd. al-Wahhāb. 'Ilm Usūl al-Fiqh, Cet. XII. Kairo: Dār al-Qalam, 1978. 200.

dasar seperti makanan, minuman, pakaian, dan tempat tinggal. Ada juga hukum seperti qisas (hukuman pembalasan), diyah (uang denda), dan kaffarah (penebusan) bagi mereka yang membahayakan kehidupan orang lain. Prinsip ini melarang manusia untuk mengarahkan atau menggunakan jiwa seseorang untuk tujuan yang merugikan, dan setiap individu wajib melindungi jiwa mereka sendiri dari bahaya.²¹

Ketiga, Hifz Aql (Menjaga Pikiran). Akal adalah kemampuan penting pada manusia. Melalui akal, manusia dapat memahami, merasakan, dan menyadari segala sesuatu yang ada di dalam dan di luar dirinya. Akal bukan hanya organ fisik, tetapi juga kekuatan dinamis. Kekuatan akal ini memungkinkan individu melakukan tindakan melalui organ tubuh lainnya.²²

Keempat, Hifz Nasl (Menjaga Keturunan). Keturunan adalah generasi penerus individu dan masa depan. Oleh karena itu, keturunan memiliki arti yang luar biasa bagi setiap individu, dan Islam menekankan bahwa keturunan seharusnya berasal dari hubungan yang jelas dan sah sesuai dengan norma agama dan hukum. Untuk menjaga kesucian keturunan, Islam melarang perzinahan.²³

Kelima, Hifz Mal (Menjaga Kekayaan). Pada dasarnya, segala sesuatu di dunia ini adalah milik Allah, sementara kekayaan manusia hanya merupakan pinjaman yang akan dipertanggungjawabkan pada Hari Kiamat. Untuk memastikan tanggung jawab, penggunaan kekayaan harus sesuai dengan aturan yang ditetapkan dalam Islam.²⁴

Secara implementatif, sesuai hierarkisnya maka menjaga daruriyyah harus lebih didahulukan daripada hajjiyyah, tafsiniyyah, dan seterusnya. Karenanya, jika tidak dilaksanakan, maka kehidupan manusia akan menghadapi bahaya, seperti, menjaga agama, jiwa, akal, dan lainnya. Penjagaan selanjutnya adalah hajjiyyah karena tingkatan keniscayaannya berada di bawah daruriyyah. Ketidaksediaannya pada tingkat individu bukanlah menyangkut masalah hidup dan mati, seperti, menikah, berdagang, dan lainnya.

²¹ Khallāf, ‘Abd. al-Wahhāb. ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh, Cet. XII. Kairo: Dār al-Qalam, 1978. 201.

²² Khallāf, ‘Abd. al-Wahhāb. ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh, Cet. XII. Kairo: Dār al-Qalam, 1978. 201.

²³ Ḥirzillāh, ‘Abd al-Qādir ibn. al-Madkhal ilā ‘Ilm Maqāṣid al-Shari‘ah. Riyāḍ: Maktabat al-Rushd Nāshirūn, 2005. 120

²⁴ Ḥirzillāh, ‘Abd al-Qādir ibn. al-Madkhal ilā ‘Ilm Maqāṣid al-Shari‘ah. Riyāḍ: Maktabat al-Rushd Nāshirūn, 2005. 121

Penjagaan terakhir adalah tafsiniyyah, kebutuhan yang dapat memperindah kehidupan, seperti bergaul dengan memakai pakaian yang bagus.²⁵

ETIKA AI BERBASIS MAQASID

Analisis etika AI yang cermat menuntut kerangka kerja standar harus ditetapkan untuk evaluasinya. Dalam filsafat kontinental, deontologi Kant, utilitarianisme Bentham dan Mill menjadi dua pendekatan normatif yang paling banyak ditentukan untuk menyelesaikan dilema etika AI. Keduanya dapat digunakan untuk menganalisis dampak sosial dari AI. Namun, kedua pendekatan tetap terganggu oleh problem unik mereka sendiri.²⁶

Akhir-akhir ini etika kebajikan dipertimbangkan sebagai jawaban untuk mengembangkan solusi dilema etika AI dan sosial abad ke-21. Ketertarikan baru pada etika kebajikan versi Aristotelian, Konfusius, dan Buddha telah dimulai.²⁷ Pada titik ini, dengan minat baru dalam etika kebajikan, pelbagai upaya telah dilakukan untuk menghasilkan sistem etika berbasis kebajikan yang komprehensif untuk pengembangan etis AI.

Apa yang absen dari upaya baru-baru ini tentang etika kebajikan adalah studi kekayaan literatur tentang etika kebajikan yang diproduksi di dunia Islam abad pertengahan dan pramodern.²⁸ Para sarjana dari tradisi Islam termasuk raksasa intelektual, seperti al-Ghazzālī dan al-Syātibī, memiliki pemikiran filosofis yang komprehensif, khususnya di bidang psikologi manusia, pemeliharaan ilahi, moralitas, spiritualitas, dan kebajikan. Gagasan kebajikan Islam ditanamkan di seluruh sistem etika-spiritual dalam kerangka Syariah Islam yang lebih luas yang merupakan perwujudan dari pandangan dunia Islam. Etika kebajikan Islam, sebagai bagian dari wacana Maqasid, perlu dikembangkan secara formal. Metodologi yang diusulkan di bawah ini bertujuan untuk memberikan teori kebajikan yang didasarkan pada kerangka normatif dasar namun luas yang berasal dari pembacaan induktif sumber-sumber kitab suci Islam.

²⁵ Al-Qardawi, Yusuf, 2006. *Fiqh Maqasid Suariah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. 29.

²⁶ Raquib, Aman, Bilal Channa, Talat Zubair, and Junaid Qadir. "Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence." *Discover Artificial Intelligence* 2, no. 1 (2022): 11.

²⁷ Vallor S. *Technology and the virtues a philosophical guide to a future worth wanting*. Oxford: Oxford University Press; 2018. H. 70

²⁸ Bucar EM. *Islamic virtue ethics The Oxford Handbook of Virtue*. Oxford: Oxford University Press; 2018. p. 206–23.

Hal ini menegaskan pentingnya kerangka etika berbasis Maqasid Islam untuk teknologi AI. Ketika teknologi ditinjau dari lensa Maqasid, ia akan membentuk kembali budaya, pandangan dunia, ide dan bahkan, mendefinisikan kembali bahaya dan manfaat teknologi. Maqasid telah menyarankan berbagai hal penting/kebutuhan (darurat) manusia dalam tradisi Islam dan mengklasifikasikannya di bawah lima tujuan utama yang dikembangkan oleh para sarjana Muslim klasik.

Artikel ini membingkai Maqasid al-Syariah sebagai kerangka etika normatif untuk mendefinisikan apa sebenarnya nilai-nilai yang perlu dicari oleh teknologi AI. Hal ini kemudian dapat diterjemahkan oleh para desainer, pengembang, insinyur, pembuat kebijakan, dan pengguna AI untuk melaksanakan tindakan dalam kerangka disposisi etika Maqasid. Etika Maqasid dapat diintegrasikan dalam payung luas dari lima Maqasid (tujuan).

Hifz an-Nafs

Ide besar dari komponen ini adalah kemanusiaan (hifz an-nafs). Pemaknaan hifz an-nafs tidak terpaku pada teori-teori yang ada dalam kitab-kitab fikih, seperti pensyariatan qisas, larangan membunuh, tindak kekerasan ataupun perlakuan diskriminatif.²⁹ Hifz an-nafs juga diimplementasikan untuk mewujudkan tonggak-tonggak kehidupan, baik secara individu maupun masyarakat, seperti keadilan dan persamaan. Dengan kata lain, hifz an-nafs berorientasi pada Hak Asasi Manusia (HAM).

Bertolak dari komponen ini, para perancang AI harus menerjemahkan gagasan kemanusiaan ke dalam AI. Oleh karenanya bias algoritma yang bertentangan dengan kemanusiaan berarti tidak sejalan dengan komponen hifz an-nafs. AI misalnya acap kali digunakan untuk pengambilan keputusan. Gagasan menggunakan sistem AI untuk mendukung pengambilan keputusan manusia, secara umum, merupakan tujuan yang sangat baik mengingat peningkatan efisiensi, akurasi, skala, dan kecepatan AI dalam membuat keputusan dan menemukan jawaban terbaik. Namun, bias AI dapat merusak situasi yang tampaknya positif ini dalam beberapa hal. Beberapa kasus mencolok dari bias mesin yang bertentangan dengan prinsip hifz an-nafs (kemanusiaan) adalah bias gender, bias rasial, bias seksual, bias status sosial atau ekonomi. Sebagai konsekuensinya, salah

²⁹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shārī‘ah as Philosophy of Islamic A System Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), 99.

satu pertanyaan paling mendesak dalam konteks pembelajaran mesin adalah bagaimana menghindari bias mesin.³⁰

Hifz al-Din

Makna pelestarian agama, menurut Jasser Auda, pada abad ke-20 telah diinterpretasi ulang menjadi sebuah konsep yang sangat berbeda dengan konsep lama. Konsep pelestarian agama menurut Ibn 'Asyur sebagaimana dikutip oleh Jasser Auda memiliki makna kebebasan beragama (*huriyyat al-'aqidah*).³¹ Pada titik ini, hifz ad-din difahami sebagai hak dasar yang dimiliki seseorang dan tidak dapat dipaksakan, namun dapat tumbuh melalui kesadaran iman. Hal ini selaras dengan pendapat Gus Dur yang menegaskan bahwa Hifz ad-din dapat diartikan dengan keselamatan keyakinan agama masing-masing. Menurut Gus Dur, setiap orang berhak mendapat jaminan kebebasan dalam memeluk agamanya (*huriyah ad-din*). Pemaknaan Hifz ad-din ini jika dikaitkan dengan hifz an-nafs akan memunculkan sikap toleransi dan pemikiran yang pluralistik.³²

Dalam konteks AI, teknologi kecerdasan artifisial tidak hanya dapat diimplementasikan dalam bidang inovasi produksi manufaktur, pendidikan, ekonomi dan lainnya, melainkan juga dapat dioptimalkan dalam mendukung praktik keberagamaan individu. Proses implementasinya berlangsung melalui pengembangan aplikasi ibadah yang dirancang secara khusus untuk memenuhi kebutuhan berbagai aktivitas yang dapat meningkatkan religiusitas dengan berbagai dimensinya. Misalnya, AI yang telah dikembangkan dalam aplikasi Muslim Pro. Aplikasi ini telah dibekali sejumlah fitur teknologi kecerdasan artifisial yang mampu menghadirkan sejumlah kemudahan bagi para muslim. Penggunannya mengarah pada beberapa model implementasi, di antaranya, sebagai media alternatif untuk meningkatkan aspek teologi (*the theological dimension improvement*), model implementasi untuk meningkatkan dimensi pengalaman religius (*the experiential dimension improvement*), model implementasi untuk meningkatkan dimensi pengetahuan (*the dimension of knowledge improvement*), model implementasi untuk meningkatkan dimensi keterlibatan dalam komunitas keagamaan (*the dimension of*

³⁰ Daniels, J., Nkonde, M. and Mir, D. (2019). Advancing Racial Literacy in Tech. <https://datasociety.net/output/advancing-racial-literacy-in-tech/>.

³¹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari‘ah as Philosophy of Islamic A System Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), 101.

³² Johari, *Fikih Gus Dur Pemikiran Gus Dur dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam Indonesia* (Jawa Timur, Pustaka Tebuireng, 2019), 224.

community improvement). Selain mendukung praktik keberagamaan individu, AI harus sejalan dengan prinsip Hifz ad-din, sistem yang menekankan praktik keberagamaan yang inklusif dan toleran.³³

Hifz al-Nasl

Pembahasan Hifz an-nasl dalam pendekatan Maqasid as-Syariah mengalami perluasan diskursus. Dalam konsep klasik, prinsip Hifz an-nasl masih bersifat defensif. Ibnu 'Asyur mengembangkan prinsip ini menjadi teori yang berorientasi pada tujuan dan nilai moral hukum Islam menyangkut keluarga. Teori Ibnu 'Asyur menurut Jasser Auda lebih terbuka (openship) dalam pengembangan institusi keluarga kontemporer.³⁴

Bertolak dari komponen ini, para perancang AI harus menerjemahkan gagasan kesejahteraan keluarga ke dalam AI. Oleh karenanya teknologi yang bertentangan dengan kesejahteraan keluarga berarti tidak sejalan dengan komponen Hifz nasl. Manusia telah lama memiliki keterikatan emosional dengan objek; oleh karena itu, persahabatan atau bahkan cinta dengan objek tertentu menjadi menarik, terutama bagi orang-orang yang kesulitan berinteraksi dengan manusia dan lebih memilih berinteraksi dengananjing, kucing, burung, atau komputer. Teknologi AI dewasa ini memungkinkan manusia tertarik pada seks dan persahabatan dengan robot serta merasa nyaman dengan ide tersebut.³⁵ Bertolak dari prinsip Hifz an-Nasl, perangkat teknologi AI tersebut harus diantisipasi dan tidak boleh diproduksi serta dipromosikan.

Hifz al-Aql

Sebagaimana tiga dasar Maqasid sebelumnya, Hifz al-aql mengalami rekonstruksi pemaknaan. Hifz al-aql menurut Jasser Auda telah mengalami perkembangan meliputi penyebaran pikiran ilmiah dan bepergian mencari ilmu.³⁶ Di sisi lain, Gus Dur menerjemahkan Hifz al-aql dengan jaminan kebebasan berpikir, memilih profesi dan

³³ Imaduddin, M. Firdaus. "Teknologi kecerdasan artifisial dan religiusitas: motif, model implementasi, dan pengaruh: Studi terhadap komunitas muslim milenial Kota Malang." PhD diss., Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2021. 273

³⁴ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari‘ah as Philosophy of Islamic A System Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), 103.

³⁵ Levy, David, 2007, *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*, New York: Harper & Co. 2

³⁶ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari‘ah as Philosophy of Islamic A System Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), 104.

jaminan pendidikan. Gus Dur mengatakan bahwa kebebasan berpikir merupakan hak dasar yang dimiliki setiap manusia yang telah dijamin oleh Undang-Undang.³⁷

Dalam konteks AI, teknologi harus difungsikan untuk pengembangan pengetahuan dan kebebasan berpikir. Oleh karenanya, teknologi tidak boleh mengekang pikiran manusia. AI, misalnya, sering digunakan untuk tujuan pengawasan. Saat ini, ancaman tersebut telah terwujud, sebagian besar komunikasi elektronik melalui server pusat yang dapat dipantau, kota-kota yang dilengkapi dengan mikrofon, kamera yang dapat mengidentifikasi dan melacak individu berdasarkan suara, wajah, dan cara berjalan mereka. Ada sekitar 2 juta kamera pengintai di Inggris, dan 20 juta di China, yang saat ini mengawasi seluruh kota Beijing, dan berencana untuk mencakup seluruh negara. China dan negara-negara lain telah mulai mengekspor teknologi pengawasan ke negara-negara berteknologi rendah. Beberapa negara mengaplikasikan teknologi ini dengan menganiaya warga negara mereka dan secara tidak proporsional menargetkan komunitas yang terpinggirkan.³⁸

Fokus utama media sosial dan sebagian besar Internet adalah untuk mendapatkan, memelihara, dan mengarahkan perhatian—and dengan demikian meniscayakan pasokan data. Sistem ini mengungkapkan fakta bahwa mereka tahu lebih banyak tentang kita daripada kita tahu diri kita sendiri. Bahkan hanya mengamati perilaku online, hal ini memungkinkan wawasan tentang keadaan mental kita.³⁹ Harari menegaskan konsekuensi jangka panjang AI terhadap masyarakat, politik, dan kehidupan sehari-hari ketika algoritma yang tidak sadar tetapi sangat cerdas mengenal manusia lebih baik daripada manusia mengenal dirinya sendiri.⁴⁰ Pada titik ini, para perancang AI harus menegaskan bahwa penggunaan pengawasan tidak sesuai dengan hak asasi manusia dan prinsip Hifz al-aql.

Hifz al-Mal

³⁷ Johari, *Fikih Gus Dur Pemikiran Gus Dur dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam Indonesia* (Jawa Timur, Pustaka Tebuireng, 2019), 224.

³⁸ Schneier, Bruce, 2015, *Data and Goliath: The Hidden Battles to Collect Your Data and Control Your World*, New York: W. W. Norton, 20.

³⁹ Burr, Christopher and Nello Cristianini, 2019, “Can Machines Read Our Minds?”, *Minds and Machines*, 29(3): 461–494. doi:10.1007/s11023-019-09497-4

⁴⁰ Harari, Yuval Noah, 2016, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, New York: Harper.538.

Pelestarian harta (Hifz al-mal), dalam rekonstruksi maqasid Jasser Auda, dapat dikembangkan menuju terminologi sosial-ekonomi.⁴¹ Hifz al-mal dalam rangka pembangunan harus direkonstruksi dengan makna kesejahteraan masyarakat, keamanan sosial, pembangunan ekonomi, perputaran uang dan pengurangan kesenjangan antar kelas. Hifz al-mal memiliki makna yang luas, tidak hanya terbatas pada larangan perampasan hak orang lain secara paksa, akan tetapi Hifz al-mal berkaitan dengan jaminan hidup layak, jaminan atas harta dan milik pribadi, keberpihakan pemerintah terhadap rakyat kecil dan jaminan hidup layak. Kepemilikan seseorang atas harta tidak bersifat mutlak, tetapi harus memiliki fungsi sosial. Oleh karena itu, kepemilikan individu secara mutlak dan ketiadaan hak individu, merupakan dua sudut pandang ekstrim yang sama-sama tidak diterima dalam Islam.⁴²

Bertolak dari komponen ini, para perancang AI harus menerjemahkan gagasan kesejahteraan ekonomi sosial ke dalam etika teknologi. AI dan robotika akan mengarah pada keuntungan yang signifikan dalam produktivitas dan kekayaan secara keseluruhan. Namun, peningkatan produktivitas melalui otomatisasi berarti bahwa lebih sedikit manusia yang diperlukan untuk output yang sama.⁴³ Otomatisasi klasik menggantikan otot manusia, sedangkan otomatisasi digital menggantikan pemikiran manusia atau pemrosesan informasi—and tidak seperti mesin fisik, otomatisasi digital sangat murah untuk diduplikasi. Dengan demikian akan terjadi perubahan yang lebih radikal di pasar tenaga kerja.⁴⁴ Oleh karenanya, perancang AI hendaknya mempertimbangkan penciptaan lapangan kerja dan membuat penyesuaian sosial untuk distribusi biaya dan manfaat otomatisasi digital yang adil.

KESIMPULAN

Artikel ini menegaskan adanya krisis etis pendekatan AI kontemporer, yang melanjutkan visi inovasi demi kebaruan, keuntungan, dan pertumbuhan ekonomi, telah menghasilkan berbagai konsekuensi yang merugikan secara etis. Artikel ini menyajikan

⁴¹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari‘ah as Philosophy of Islamic A System Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), 106.

⁴² Wahid, Abdurrahman, *Islam Kosmopolitan*, (Jakarta: The Wahid Institut, 2007), 72-75.

⁴³ Harari, Yuval Noah, 2016, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, New York: Harper.200.

⁴⁴ Bostrom, Nick and Eliezer Yudkowsky, 2014, “The Ethics of Artificial Intelligence”, in *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Keith Frankish and William M. Ramsey (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 316–334. doi:10.1017/CBO9781139046855.020

kerangka etika holistik berbasis tradisi Islam untuk AI, sebagai alternatif dari etika konsekuensialis dan deontologis. Kerangka etika AI berbasis tradisi Islam dibangun di atas pendekatan Maqasid as-Syariah. Pendekatan ini mendasarkan pada lima komponen dasar yaitu pelestarian jiwa, agama, akal, keluarga, dan harta. Kami menegaskan bahwa kerangka etika AI Islam lebih mungkin diadopsi oleh populasi Muslim global karena kode etika moral dan hukum yang berakar pada budaya, tradisi, dan nilai-nilai lokal memiliki peluang lebih besar untuk diterima daripada kode yang dianggap asing. Artikel ini menegaskan bahwa menggabungkan ide dan terlibat dengan kerangka kerja AI berbasis kebijakan Islam- akan memperkaya wacana etika AI global.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Khādimī. (1998). *Al-Ijtihād al-Maqasidī: Ḥujiya- tuhu ḥawābiṭuhu Majālātuḥu*. Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al- Islāmīyah.
- Al-Qardawi, Y. (2006). *Fiqh Maqasid Syariah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic A System Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Auda, J. (2013). *al-Maqasid Untuk Pemula*. ('Ali> Abdelmon'im, Terj.). Yogyakarta: SUKA-Press.
- Bakker, A., & Zubair, A. C. (1990). *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Bostrom, N., & Yudkowsky, E. (2014). *The Ethics of Artificial Intelligence*. In K. Frankish & W. M. Ramsey (Eds.), *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence* (pp. 316–334). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bucar, E. M. (2018). *Islamic virtue ethics*. In *The Oxford Handbook of Virtue* (pp. 206–223). Oxford: Oxford University Press.
- Burr, C., & Cristianini, N. (2019). *Can Machines Read Our Minds? Minds and Machines*, 29(3), 461–494. doi:10.1007/s11023-019-09497-4
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Copeland, B. J. (2020). *Artificial Intelligence*. Britannica.com. Retrieved from <https://www.britannica.com/technology/artificial-intelligence>.
- Daniels, J., Nkonde, M., & Mir, D. (2019). *Advancing Racial Literacy in Tech*. Retrieved from <https://datasociety.net/output/advancing-racial-literacy-in-tech/>.
- Domingos, P. (2017). *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*. UK: Penguin Books.

Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper.

Hirzillāh, 'A. Q. (2005). *al-Madkhal ilā 'Ilm Maqasid al-Shari'ah*. Riyāḍ: Maktabat al-Rushd Nāshirūn.

Imaduddin, M. F. (2021). Teknologi kecerdasan artifisial dan religiusitas: motif, model implementasi, dan pengaruh: Studi terhadap komunitas muslim milenial Kota Malang (PhD diss.). Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim.

Jamāl al-Dīn 'Atīyah. (2003). *Naḥwa Taf'īl Maqasid al-Shari'ah*. Damaskus: Dār al-Fikr.

Jobin, A., lenca, M., & Vayena, E. (2019). The global landscape of AI ethics guidelines. *Nature Machine Intelligence*, 1(9), 389–399. doi:10.1038/s42256-019-0088-2.

Johari, F. (2019). Gus Dur Pemikiran Gus Dur dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam Indonesia. Jawa Timur: Pustaka Tebuireng.

Khallāf, 'A. W. (1978). *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet. XII. Kairo: Dār al-Qalam.

Levy, D. (2007). *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*. New York: Harper & Co.

McCarthy, J., Minsky, M. L., Rochester, N., & Shannon, C. E. (1955). A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence. Retrieved from <http://raysolomonoff.com/dartmouth/boxa/dart564props.pdf>

Mittelstadt, B. (2019). Principles alone cannot guarantee ethical AI. *Nature Machine Intelligence*, 1(11), 501–507.

Pichai, S. (2018). *AI at Google: our principles*. Mountain View: Google.

Raquib, A. (2015). *Islamic ethics of technology: an objectives (Maqasid) approach*. New York: The Other Press.

Raquib, A., Channa, B., Zubair, T., & Qadir, J. (2022). Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence. *Discover Artificial Intelligence*, 2(1), 11.

Schneier, B. (2015). *Data and Goliath: The Hidden Battles to Collect Your Data and Control Your World*. New York: W. W. Norton.

Searle, J. R. (1980). Minds, Brains, and Programs. *Behavioural and Brain Sciences*, 3(3), 417–457.

Tegmark, M. (2017). *Life 3.0*. USA: Penguin Books.

Turing, A. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 59(236), 433–460.

Vallor, S. (2018). *Technology and the virtues: A philosophical guide to a future worth wanting*. Oxford: Oxford University Press.

Vinuesa, R., Azizpour, H., Leite, I., Balaam, M., Dignum, V., Domisch, S., & Nerini, F. F. (2020). The role of artificial intelligence in achieving the Sustainable Development Goals. *Nature Communications*, 11(1), 1–10.

Wahid, A. (2007). Islam Kosmopolitan. Jakarta: The Wahid Institut.