KONSEP AHLIYYAH DALAM HADIS IŻĀ WUSSIDA AL-AMRU ILĀ GAIRI AHLIHI: ANALISIS MA'ĀNĪ AL-ḤADĪṠ DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENGGUNAAN KECERDASAN BUATAN

Fajar Dwi Prayoga[1], Elyas Febrian Prayogi[2], Fikri Labib 'Afafi[3], Ilham Fajar[4], Ahmad 'Ubaidy Hasbillah[5]

Ma'had Aly Hasyim Asy'ari

fajarrdwii25@gmail.com[1], elyasfebrian26@gmail.com[2], labibafafy@gmail.com[3], santrisumatra881@gmail.com[4] ahmadubaidihasbillah@unhasy.ac.id[5]

Abstrak

Kecerdasan buatan generatif kini tidak hanya dipakai dalam urusan teknis, tetapi mulai dilibatkan dalam urusan berisiko tinggi seperti kepemimpinan, fatwa, dan peradilan. Kajian yang ada umumnya berhenti pada kesimpulan bahwa kecerdasan buatan tidak memiliki *ahliyyah* sehingga hanya boleh menjadi sarana, tanpa menjelaskan kelayakan manusia yang menyandarkan urusan kepadanya dan tanpa menangkap pergeseran tersembunyi kecerdasan buatan dari sarana menjadi otoritas. Penelitian ini bertujuan merumuskan konsep *ahliyyah* dari hadis *Iżā wussida al-amru ilā gairi ahlihi* dan mengontekstualisasikannya terhadap penggunaan kecerdasan buatan dalam *amr qiyādah*, *iftā'*, dan *qaḍā'*. Penelitian kepustakaan ini menggunakan metode studi hadis *taḥlīlī* dengan pendekatan *ma'ānī al-ḥadīṡ*, meliputi kritik sanad dan matan, analisis kebahasaan dan *balāgah*, penelusuran syarah, serta kontekstualisasi konsep *ahliyyat al-adā'*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hadis tersebut berkualitas *ṣaḥīḥ* karena sanadnya bersambung, kritik atas hafalan Fulaih ibn Sulaimān diimbangi oleh seleksi al-Bukhārī dan *syawāhid* maknawi, serta matannya selaras dengan QS. al-Nisā' ayat 58, dan bahwa kata *wussida*, yang berakar dari *wisādah*, menggambarkan *amr* sebagai sesuatu yang disandarkan, sehingga tuntutan *ahliyyah* dalam konteks kecerdasan buatan justru jatuh pada manusia yang bersandar. Penelitian ini merumuskan konsep *ahliyyat al-isti'ānah*, yaitu kelayakan meminta bantuan kecerdasan buatan yang bertumpu pada kemandirian kompetensi, kemampuan verifikasi, serta kepemilikan gagasan dan tanggung jawab. Konsep ini membedakan tiga posisi kecerdasan buatan, yakni sebagai *wasīlah*, *muwassad ilaih* formal, dan sandaran de facto, serta menunjukkan bahwa posisi terakhir merupakan bentuk paling samar dari matinya kepakaran yang diperingatkan hadis.

Kata Kunci: *Ahliyyah*; *Ahliyyat al-Isti'ānah*; *Ma'ānī al-Ḥadīṡ*; Kecerdasan Buatan; Otoritas Keagamaan.

Abstract

Generative artificial intelligence is no longer confined to technical tasks; it is increasingly involved in high-stakes affairs such as leadership, fatwa, and adjudication. Existing studies generally conclude that artificial intelligence lacks ahliyyah and may therefore serve only as a tool, without explaining the eligibility required of the humans who rely on it or capturing its hidden shift from tool to authority. This study aims to formulate a concept of ahliyyah from the hadith Iżā wussida al-amru ilā gairi ahlihi and to contextualize it for the use of artificial

intelligence in the amr of qiyādah, iftā', and qaḍā'. This library research employs the taḥlīlī method of hadith study with a ma'ānī al-ḥadīṡ approach, comprising criticism of the chain and text, linguistic and rhetorical (balāgah) analysis, examination of the commentaries, and contextualization of the concept of ahliyyat al-adā'. The findings show that the hadith is authentic (ṣaḥīḥ), since its chain is continuous, the criticism of Fulaih ibn Sulaimān's memory is offset by al-Bukhārī's selection and by supporting witnesses (syawāhid), and its text accords with Q. al-Nisā' 58, and that the word wussida, derived from wisādah (cushion), depicts the amr as something leaned upon, so that in the context of artificial intelligence the demand for ahliyyah falls upon the human who leans on it. The study formulates the concept of ahliyyat al-isti'ānah, the eligibility to seek the assistance of artificial intelligence, resting on competence independence, verification capacity, and ownership of ideas and responsibility. The concept distinguishes three positions of artificial intelligence, namely as wasīlah, as a formal muwassad ilaih, and as a de facto support, and shows that the last is the most subtle form of the death of expertise warned of in the hadith.

Keywords: Ahliyyah; Ahliyyat al-Isti'ānah; Ma'ānī al-Ḥadīṡ; Artificial Intelligence; Religious Authority.

PENDAHULUAN

Kecerdasan buatan generatif telah bergerak jauh dari fungsi awalnya sebagai alat bantu teknis. Model bahasa seperti ChatGPT, Claude, dan Gemini kini dipakai untuk menjawab pertanyaan hukum Islam, merangkum pendapat para ulama, menyusun draf kebijakan, hingga membantu pertimbangan dalam proses peradilan. Di Malaysia, misalnya, pemanfaatan kecerdasan buatan untuk menyampaikan fatwa dalam penyelenggaraan haji telah dikaji sebagai rancangan kebijakan yang serius.[1] Kajian lain mencatat bahwa teknologi ini mulai menyentuh jantung otoritas keagamaan, yaitu ijtihad dan fatwa, sehingga memunculkan pertanyaan tentang legitimasi dan akuntabilitas.[2] Dengan demikian, kecerdasan buatan tidak lagi hanya hadir dalam urusan yang dampaknya terbatas pada penggunanya, tetapi juga dalam urusan yang menyangkut hajat hidup orang banyak.

Persoalannya tidak terletak semata-mata pada kemampuan teknologi ini, melainkan pada pola ketergantungan manusia kepadanya. Penelitian tentang interaksi manusia dengan sistem otomatis menunjukkan adanya *automation bias*, yaitu

[1] Mohamed Rashid bin Ab Razak, Muhammad Amrullah bin Drs Nasrul, dan Ibrahim Abbas, "Towards a Sharī'ah-Compliant Framework for AI-Supported Fatwa in Malaysian Hajj Management: A Maqāṣid al-Sharī'ah and Governance Perspective," *Millah: Journal of Religious Studies* 25, no. 1 (2026): 42, https://doi.org/10.20885/millah.vol25.iss1.art2

[2] M. Iqbal Bafadhal, "Toward a Hybrid Maqāṣid-Based Artificial Intelligence Fatwās Governance Model: Rethinking Ijtihad Authority, Accountability, and Legitimacy," *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 21, no. 1 (2026): 3-6, https://doi.org/10.21274/epis.2026.21.01.1-21

kecenderungan manusia menerima keluaran mesin tanpa pemeriksaan yang memadai, terutama ketika sistem tersebut tampak andal.[3] Gejala yang berdekatan dikenal sebagai *cognitive offloading*, yakni pemindahan beban berpikir kepada alat bantu eksternal.[4] Studi mutakhir bahkan menemukan hubungan negatif antara intensitas penggunaan perangkat kecerdasan buatan dan kemampuan berpikir kritis penggunanya.[5] Akibatnya, kecerdasan buatan dapat bergeser secara diam-diam dari sarana menjadi otoritas, ketika manusia masih tampak sebagai pemutus padahal keputusan yang sebenarnya telah disandarkan pada mesin. Pergeseran semacam ini merupakan bentuk baru dari gejala yang dalam wacana kontemporer disebut sebagai matinya kepakaran.[6]

Persoalan penyandaran urusan kepada pihak yang tidak layak telah diperingatkan Nabi Muhammad saw. dalam hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī. Ketika ditanya tentang waktu kiamat, beliau menjawab bahwa apabila amanah disia-siakan maka tunggulah kiamat. Ketika ditanya bagaimana amanah disia-siakan, beliau menjawab, "Apabila suatu urusan diserahkan kepada yang bukan ahlinya, maka tunggulah kiamat."[7] Hadis ini sejalan dengan perintah Al-Qur'an untuk menunaikan amanah kepada ahlinya dalam QS. al-Nisā' ayat 58. Keduanya menegaskan bahwa amanah tidak hanya berkaitan dengan cara suatu urusan dijalankan, tetapi juga dengan kelayakan pihak yang memikulnya.

Kajian terhadap hadis *Iżā wussida al-amru ilā gairi ahlihi* selama ini lebih banyak diarahkan pada persoalan kepemimpinan, profesionalisme, dan pencegahan korupsi.[8] Kajian lain menyoroti dampak buruk pengangkatan pejabat yang tidak memiliki keahlian.[9] Di sisi lain, ~~kajian fiqh tentang kecerdasan buatan telah sampai pada~~

[3] Raja Parasuraman dan Dietrich H. Manzey, "Complacency and Bias in Human Use of Automation: An Attentional Integration," *Human Factors* 52, no. 3 (2010): 391, https://doi.org/10.1177/0018720810376055
[4] Evan F. Risko dan Sam J. Gilbert, "Cognitive Offloading," *Trends in Cognitive Sciences* 20, no. 9 (2016): 676, https://doi.org/10.1016/j.tics.2016.07.002
[5] Michael Gerlich, "AI Tools in Society: Impacts on Cognitive Offloading and the Future of Critical Thinking," *Societies* 15, no. 1 (2025): 6, https://doi.org/10.3390/soc15010006
[6] Tom Nichols, *The Death of Expertise: The Campaign against Established Knowledge and Why It Matters* (New York: Oxford University Press, 2017).
[7] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damaskus: Dār Ibn Kaṡīr, 1993), 33, *Kitāb al-'Ilm*, no. 59.
[8] Bilal Ramadhan dan Najwa Nabila Az Zahra, "Kontekstualisasi Hadis-Hadis Amanah dan Relevansinya terhadap Pencegahan Korupsi di Indonesia: Studi Ma'anil Hadis," *Jawahir Al-Ahadis* 2, no. 1 (2026): 1, https://doi.org/10.30983/jawahir.v2i1.10461
[9] Sitti Sagirah, "The Adverse Effects of Recruiting Non-Expert Officials (A Study of the Predictive Hadith: Entrusting Affairs to Non-Experts)," *Farabi* 20, no. 2 (2023): 116, https://doi.org/10.30603/jf.v20i2.4314

~~kesimpulan yang relatif seragam. Kecerdasan buatan dinilai~~sebagian besar kajian fiqh tentang kecerdasan buatan yang ditelaah dalam penelitian ini cenderung bermuara pada kesimpulan yang serupa, meskipun dengan penekanan yang berbeda. Sebagian kajian menilai kecerdasan buatan tidak memiliki intensionalitas, kesadaran moral, dan tanggung jawab hukum, sehingga hanya dapat dibenarkan sebagai *wasīlah* selama keputusan akhir tetap berada di tangan mufti.[10] Kajian lain bersikap lebih terbuka dengan menawarkan model tata kelola fatwa hibrida atau kerangka fatwa berbantuan kecerdasan buatan, tetapi tetap menempatkan manusia sebagai pemegang otoritas akhir.[11] Analisis atas sidang ke-26 *Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī* juga menempatkan *al-ahliyyah* sebagai kriteria pertama dalam menilai kecerdasan buatan dan menyimpulkan ketiadaan *ahliyyah* pada teknologi tersebut.[12] Kajian berbasis konsep *ahliyyat al-wujūb* dan *ahliyyat al-adā'* terhadap robot otonom pun berujung pada kesimpulan yang sama.[13]

~~Keseragaman kesimpulan tersebut~~Kecenderungan kesimpulan tersebut justru menyisakan dua celah. Celah pertama, kajian-kajian itu bertanya apakah kecerdasan buatan memiliki *ahliyyah*, padahal jawabannya sudah dapat dipastikan sejak awal. Pertanyaan yang lebih menentukan adalah *ahliyyah* seperti apa yang dituntut dari manusia ketika ia menyandarkan suatu urusan kepada kecerdasan buatan. Celah kedua, kesimpulan bahwa kecerdasan buatan cukup diposisikan sebagai sarana belum menjelaskan kapan dan bagaimana sarana itu berubah menjadi otoritas tanpa disadari. Belum ada pula kajian yang membaca persoalan ini melalui analisis *ma'ānī al-ḥadīṡ* atas kata *wussida* itu sendiri. Berdasarkan celah tersebut, penelitian ini bertujuan merumuskan konsep *ahliyyah* dari hadis *Iżā wussida al-amru ilā gairi ahlihi*, kemudian mengontekstualisasikannya terhadap penggunaan kecerdasan buatan dalam tiga *amr* berisiko tinggi, yaitu *qiyādah*, *iftā'*, dan *qaḍā'*. Argumen yang diajukan adalah bahwa

[10] Nur Ahmadi Akmal dkk., "Artificial Intelligence in Islamic Fatwa: A Maqasid al-Syariah and Hadith Perspective," *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah* 23, no. 1 (2026): 224,239, https://doi.org/10.22373/jim.v23i1.33789

[11] Bafadhal, "Toward a Hybrid Maqāsid-Based Artificial Intelligence Fatwās Governance Model"; Ab Razak, Nasrul, dan Abbas, "Towards a Sharī'ah-Compliant Framework for AI-Supported Fatwa in Malaysian Hajj Management."

[12] Muhamad Faisal Ashaari dkk., "Kerangka Fiqh bagi Kecerdasan Buatan dalam Islam: Analisis Naratif terhadap Persidangan ke-26 Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī," *Journal of Fatwa Management and Research* 31, no. 2 (2026): 395, https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol31no2.805

[13] Ahmad Safwan Yunos dkk., "The Concept of Al-'Ahliyyah and Takyif Fiqhiyy for Autonomous Mobile Robots According to Syariah," *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies* 33, no. 7 (2024): 18-19.

ketika hadis ini dibaca dalam konteks kecerdasan buatan, pihak yang dituntut memiliki *ahliyyah* adalah manusianya, dan dari tuntutan itu dapat dirumuskan konsep baru yang disebut *ahliyyat al-isti'ānah*.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berjenis kepustakaan dengan metode studi hadis *taḥlīlī*, yaitu metode yang menempatkan satu hadis sebagai fokus kajian serta menelaah aspek *riwāyah* dan *dirāyah*-nya secara mendalam.[14] Sumber primer penelitian ini adalah hadis *Iżā wussida al-amru ilā gairi ahlihi* dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* beserta riwayat yang berkaitan dengannya. Sumber sekunder meliputi kitab-kitab syarah hadis seperti *Fatḥ al-Bārī*, *'Umdat al-Qārī*, *al-Tausyīḥ*, dan *al-Taḥbīr*, literatur *'ulūm al-ḥadīṡ* dan *rijāl*, referensi kebahasaan Arab, literatur *uṣūl al-fiqh* tentang *ahliyyah*, serta kajian mutakhir tentang kecerdasan buatan dalam hukum Islam.

Analisis dilakukan dalam tiga tahap. Tahap pertama adalah kritik sanad dan matan untuk memastikan kehujahan hadis. Kritik sanad dilakukan melalui *takhrīj* untuk menghimpun jalur dan redaksi hadis, lalu *i'tibār* untuk memetakan titik temu jalur periwayatan. Ketersambungan sanad diuji melalui *ṣīgah al-taḥammul wa al-adā'* dan hubungan guru dengan murid yang tercatat dalam kitab-kitab *rijāl*, sedangkan kredibilitas perawi ditimbang berdasarkan penilaian *jarḥ wa ta'dīl* dalam *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* karya Ibn Abī Ḥātim serta *Tahżīb al-Tahżīb* dan *Taqrīb al-Tahżīb* karya Ibn Ḥajar. Kritik matan dilakukan dengan membandingkan redaksi hadis dengan riwayat lain, ayat Al-Qur'an, dan hadis-hadis semakna untuk memastikan ketiadaan *syużūż* dan *'illah*. Tahap kedua adalah analisis *ma'ānī al-ḥadīṡ* yang mencakup analisis kebahasaan dan *balāgah*, penelusuran penjelasan para pensyarah, serta pembacaan hadis secara tematik bersama hadis lain yang semakna. Tahap ketiga adalah kontekstualisasi, yaitu menurunkan konsep *ahliyyah* yang ditemukan dalam hadis menjadi kerangka konseptual untuk menilai penggunaan kecerdasan buatan dalam *amr qiyādah*, *iftā'*, dan *qaḍā'*. Dengan demikian, penelitian ini tidak berhenti pada penerapan konsep yang sudah ada, tetapi berupaya mengembangkan konsep baru yang bersumber dari teks hadis.

[14] Amrulloh, "Metode Studi Hadis Taḥlīlī dan Implementasinya," *Nabawi: Journal of Hadith Studies* 2, no. 2 (2022): 205, https://doi.org/10.55987/njhs.v2i2.49

PEMBAHASAN

Kualitas Hadis *Iżā Wussida al-Amru ilā Gairi Ahlihi*

Hadis yang menjadi fokus penelitian ini diriwayatkan al-Bukhārī dalam *Kitāb al-'Ilm* dengan redaksi sebagai berikut.

حدَّثنا مُحَمَّدُ بنُ سِنانٍ: حدَّثنا فُلَيْحٌ .(ح) وَحدَّثني إبراهيمُ بنُ المُنْذِرِ حدَّثنا مُحَمَّدُ بنُ فُلَيْحٍ، قالَ: حدَّثني أَبِي قالَ: حدَّثني هِلالُ بنُ عَلِيٍّ، عن عَطاءِ بْنِ يَسارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قالَ: بَيْنَما النَّبِيُّ ﷺ فِي مَجْلِسٍ يُحَدِّثُ القَوْمَ، جاءَهُ أَعْرابِيٌّ فقالَ مَتَى السَّاعَةُ؟ فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحَدِّثُ، فقالَ بَعْضُ القَوْمِ: سَمِعَ ما قالَ فَكَرِهَ ما قالَ. وقالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ لَمْ يَسْمَعْ. حتَّى إذا قَضَى حَدِيثَهُ قالَ: «أَيْنَ -أُراهُ- السَّائِلُ عن السَّاعَةِ؟». قالَ: ها أَنا يا رَسُولَ اللَّهِ. قالَ: «فإذا ضُيِّعَتِ الأَمانَةُ فانْتَظِرِ السَّاعَةَ». قالَ: كَيْفَ إضاعَتُها؟ قالَ: «إذا وُسِّدَ الأَمْرُ إلى غَيْرِ أَهْلِهِ فانْتَظِرِ السَّاعَةَ».

Al-Bukhārī juga meriwayatkan hadis ini dalam *Kitāb al-Riqāq* dengan redaksi *usnida al-amru*, sebagaimana dicatat al-Suyūṭī.[15] Kehujahan hadis ini tidak cukup didasarkan pada keberadaannya dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tetapi juga perlu ditinjau melalui parameter keṣaḥīḥan hadis, yaitu ketersambungan sanad, kredibilitas perawi, serta keterhindaran matan dari *syużūż* dan *'illah*.[16]

Dari aspek ketersambungan sanad, rangkaian periwayatan hadis ini menggunakan *ṣīgah al-taḥammul wa al-adā'* berupa *ḥaddaṡanā* dan *ḥaddaṡanī* yang menunjukkan penerimaan riwayat secara langsung. Al-Nawawī menjelaskan bahwa lafaz *ḥaddaṡanā* menunjukkan bahwa perawi mendengar langsung dari gurunya.[17] Adapun periwayatan dengan *ṣīgah 'an* dalam sanad ini tidak menunjukkan indikasi *tadlīs*, karena Hilāl ibn 'Alī tercatat meriwayatkan dari 'Aṭā' ibn Yasār,[18] dan 'Aṭā' ibn Yasār tercatat meriwayatkan dari Abū Hurairah.[19] Dengan demikian, sanad hadis ini dapat dinilai *muttaṣil*.

Dari aspek kredibilitas perawi, ~~catatan kritik terutama tertuju kepada Fulaiḥ ibn Sulaimān terkait ketepatan hafalannya.~~catatan kritik terutama tertuju kepada Fulaiḥ ibn Sulaimān, dan penilaian para kritikus terhadapnya beragam. Ibn Ma'īn dalam riwayat

[15] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Tausyīḥ Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1998), 1:234.
[16] Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uṡaimīn, *Syarḥ al-Manẓūmah al-Baiqūniyyah fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṡ* (Dār al-Ṡurayyā, 2003), 28.
[17] Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1392 H), 151.
[18] 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṡmāniyyah, 1952), 76.
[19] Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahżīb al-Tahżīb* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2014), 110.

‘Uśmān al-Dārimī menyebutnya *ḍa‘īf*, dan dalam riwayat al-Dūrī menyatakan *laisa bi al-qawī wa lā yuḥtajju bi ḥadīśihi*. Abū Ḥātim menilainya *laisa bi qawī*, al-Nasā’ī menyebutnya *ḍa‘īf* dan pada kesempatan lain *laisa bi al-qawī*, sedangkan ‘Alī ibn al-Madīnī juga menilainya lemah. Di sisi lain, Ibn ‘Adī menyatakan bahwa Fulaiḥ memiliki hadis-hadis yang baik, diandalkan al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, dan *lā ba’sa bih*. Al-Dāraquṭnī mencatat adanya perbedaan pendapat tentangnya tetapi menyimpulkan *laisa bihi ba’s*, al-Sājī menilainya *min ahl al-ṣidq wa yahim*, Ibn Ḥibbān mencantumkannya dalam *al-Ṡiqāt*, dan al-Ḥākim Abū ‘Abdillāh menyatakan bahwa kesepakatan al-Bukhārī dan Muslim dalam meriwayatkan darinya menguatkan kedudukannya.[20] Ibn Ḥajar merangkum penilaian tersebut dengan predikat *ṣadūq kaśīr al-khaṭa’*.[21] Dengan demikian, kritik terhadap Fulaiḥ menyangkut *ḍabṭ*, bukan *‘adālah*-nya. Perlu dicatat bahwa kedua jalur dalam riwayat ini, yakni melalui Muḥammad ibn Sinān dan melalui Muḥammad ibn Fulaiḥ, sama-sama bertemu pada Fulaiḥ, sehingga jalur kedua tidak dapat dihitung sebagai *mutāba‘ah* bagi Fulaiḥ sendiri. ~~Penguatan atas riwayat ini datang dari dua arah lain. Pertama, al-Bukhārī dikenal selektif dalam mengambil riwayat dari perawi yang diperbincangkan dan memuat hadis ini di dua tempat dalam kitabnya.~~Ibn Ḥajar sendiri menjelaskan bahwa al-Bukhārī tidak mengambil hadis Fulaiḥ dalam bidang hukum kecuali yang memiliki *mutāba‘ah*, sedangkan dalam bidang nasihat dan adab ia memuat sejumlah riwayat yang hanya datang dari Fulaiḥ, dan hadis ini termasuk di antaranya.[22] Karena itu, penguatan atas riwayat ini datang dari dua arah. Pertama, seleksi al-Bukhārī (*intiqā’*) atas riwayat Fulaiḥ menunjukkan bahwa riwayat ini dinilai layak dimuat, dan al-Bukhārī memuatnya di dua tempat dalam kitabnya. Kedua, kandungan hadis ini memiliki *syawāhid* makna, antara lain hadis Ḥużaifah tentang dicabutnya amanah dari hati manusia.[23] Sebagian peneliti kontemporer, seperti Basysyār ‘Awwād Ma‘rūf dan Syu‘aib al-Arna’ūṭ, menilai hadis-hadis Fulaiḥ yang dimuat al-Bukhārī dan Muslim berderajat *ḥasan*.[24] Penilaian ini pun tetap menempatkan hadis tersebut sebagai

[20] Ibn Ḥajar, *Tahżīb al-Tahżīb*, 3:403–404.
[21] Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Taqrīb al-Tahżīb*, ed. Muḥammad ‘Awwāmah (Suriah: Dār al-Rasyīd, 1986), 448, no. 5443.
[22] Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H), 1:142.
[23] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Riqāq*, no. 6497.
[24] Basysyār ‘Awwād Ma‘rūf dan Syu‘aib al-Arna’ūṭ, *Tahrīr Taqrīb al-Tahżīb* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1997), 3:165.

hadis *maqbūl* yang dapat dijadikan hujah. Karena itu, kritik terhadap hafalan Fulaiḥ tidak menggugurkan kehujahan hadis ini.

Dari aspek matan, hadis ini tidak bertentangan dengan riwayat yang lebih kuat dan tidak mengandung *'illah* yang merusak. Kandungannya justru sejalan dengan QS. al-Nisā' ayat 58 tentang perintah menunaikan amanah kepada ahlinya serta dengan hadis-hadis lain tentang amanah. Berdasarkan tinjauan sanad dan matan tersebut, hadis ini berkualitas *ṣaḥīḥ* dan layak dijadikan landasan normatif bagi analisis selanjutnya.

Analisis *Ma'ānī al-Ḥadīṡ*

Sebelum menelaah aspek kebahasaan, konteks kemunculan hadis perlu diperhatikan. Hadis ini tidak memiliki riwayat *asbāb al-wurūd* tersendiri, tetapi konteksnya terekam dalam redaksi hadis itu sendiri. Nabi saw. sedang berbicara di sebuah majelis ketika seorang Arab Badui bertanya tentang waktu kiamat. Beliau melanjutkan pembicaraannya hingga selesai, lalu memanggil penanya dan menjawabnya. Ibn Ḥajar menjelaskan bahwa penundaan jawaban itu mengandung adab bagi orang alim dan penuntut ilmu, dan bahwa pertanyaan yang pengetahuannya tidak mendesak, seperti pertanyaan tentang waktu kiamat, boleh ditunda, terlebih jika meninggalkan pertanyaan semacam itu lebih utama.[25] Ia juga menyebut kemungkinan bahwa penundaan itu dimaksudkan untuk menyempurnakan pembicaraan yang sedang berlangsung atau untuk menunggu wahyu.[26] Konteks ini penting bagi pemahaman *al-sā'ah*. Penanya menanyakan kapan kiamat terjadi, sedangkan Nabi saw. tidak menjawab dengan menyebut waktu, melainkan dengan menunjuk tanda yang dapat diamati dan berada dalam jangkauan tanggung jawab manusia, yaitu disia-siakannya amanah. Pengalihan ini menunjukkan bahwa perhatian hadis diarahkan pada kerusakan yang terjadi dalam kehidupan bersama, bukan pada penentuan waktu kiamat. Al-Bukhārī pun menempatkan hadis ini dalam *Kitāb al-'Ilm* di bawah bab tentang orang yang ditanya suatu ilmu ketika sedang berbicara, lalu menyempurnakan pembicaraannya sebelum menjawab.[27]

[25] Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*, 1:142.
[26] Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*, 1:143.
[27] Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, 1:142.

Penempatan ini menegaskan bahwa hadis tersebut sejak awal dibaca dalam kerangka etika keilmuan.

Fokus analisis terletak pada sabda Nabi saw. *iżā ḍuyyi'at al-amānah fa intaẓir al-sā'ah* dan jawaban beliau *iżā wussida al-amru ilā gairi ahlihi fa intaẓir al-sā'ah*. Peringatan dalam hadis ini dibuka dengan kata *iżā* (إِذَا) yang secara gramatikal digunakan untuk menunjukkan peristiwa yang pasti terjadi atau sangat kuat kemungkinan terjadinya.[28] Kata *ḍuyyi'at* (ضُيِّعَتْ) disampaikan dalam bentuk pasif tanpa menyebut pelakunya, sehingga perhatian diarahkan kepada tindakan penyia-nyiaan dan objeknya, yaitu amanah, beserta dampak yang ditimbulkannya.

Ungkapan *wussida al-amru* (وُسِّدَ الأَمْرُ) menjadi kunci analisis penelitian ini. Al-Suyūṭī menjelaskan bahwa *wussida* bermakna *usnida*, yaitu disandarkan, dan kata ini berasal dari *al-wisādah* atau bantal. Ia menambahkan bahwa dalam tradisi bangsa Arab, apabila seorang pemimpin duduk, sebuah bantal dilipat dan diletakkan di bawahnya, sehingga makna hadis ini adalah dijadikannya bantal kepemimpinan itu bagi orang yang bukan ahlinya.[29] Dari sudut *balāgah*, ungkapan ini dapat dipahami sebagai *isti'ārah tamṡīliyyah*, yakni penggambaran penyerahan urusan seperti meletakkan sesuatu pada tempat bersandar. Sebagaimana kenyamanan orang yang bersandar bergantung pada kokohnya sandaran, keberlangsungan suatu urusan bergantung pada kelayakan pihak yang menjadi sandarannya.

Analisis ini menghasilkan dua lapis makna. Lapis pertama adalah penyerahan (*tafwīḍ*), yaitu berpindahnya suatu urusan dari satu pihak kepada pihak lain. Lapis kedua adalah penyandaran (*i'timād*), yaitu keadaan ketika suatu pihak bergantung dan bertumpu pada pihak lain dalam menjalankan urusan. Lapis kedua ini menunjukkan bahwa penyimpangan dari amanah tidak selalu berbentuk penyerahan jabatan secara formal. Ia juga dapat terjadi ketika pihak yang secara formal memegang suatu urusan ternyata bertumpu sepenuhnya pada pihak lain yang tidak layak. Selain itu, bentuk pasif *wussida* tidak menyebutkan pelaku penyerahan, sehingga peringatan hadis mencakup setiap pihak

[28] Fāḍil Ṣāliḥ al-Sāmarrā'ī, *Ma'ānī al-Naḥw* (Amman: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2000), 74.
[29] Al-Suyūṭī, *al-Tausyīḥ*, 1:234.

yang menyerahkan, mengangkat, atau membiarkan suatu urusan disandarkan kepada yang bukan ahlinya.

Adapun kata *al-amr*, Ibn Ḥajar menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah jenis urusan yang berkaitan dengan agama.[30] Al-'Ainī memerinci cakupannya pada kepemimpinan, putusan hukum, fatwa, dan urusan sejenis.[31] Sementara itu, al-Ṣan'ānī memahami *al-amr* dalam makna umum yang tidak terbatas pada satu jenis tanggung jawab.[32] Penelitian ini mengikuti penjelasan para pensyarah yang menekankan urusan keagamaan dan publik, lalu membatasi kajian pada tiga *amr* berisiko tinggi, yaitu *khilāfah* atau *qiyādah*, *iftā'*, dan *qaḍā'*. Ketiganya dipilih karena dampaknya bersifat *muta'addī*, yakni menjangkau hak, keyakinan, dan kehidupan orang lain, sehingga kesalahan dalam menyandarkannya menimbulkan kerusakan yang jauh lebih luas daripada urusan yang dampaknya terbatas pada diri pelakunya.

Kata *al-sā'ah* (السَّاعَةُ) dalam hadis ini dapat dipahami mengandung *tauriyah*. Makna dekatnya adalah hari kiamat, sedangkan makna jauhnya adalah kehancuran suatu tatanan akibat penyia-nyiaan amanah. Konteks pertanyaan tentang waktu kiamat yang telah dijelaskan sebelumnya memperkuat pembacaan ini, sebab Nabi saw. mengalihkan perhatian penanya dari kapan kiamat terjadi kepada kerusakan amanah yang menjadi tandanya. Ibn Ḥajar memberi petunjuk penting bahwa penyandaran urusan kepada yang bukan ahlinya hanya terjadi ketika kebodohan telah mendominasi dan ilmu telah diangkat.[33] Petunjuk ini menghubungkan hadis tersebut dengan hadis 'Abdullāh ibn 'Amr yang juga diriwayatkan al-Bukhārī.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا

Artinya, "Sesungguhnya Allah tidak mencabut ilmu dengan mencabutnya begitu saja dari para hamba, tetapi Dia mencabut ilmu dengan mewafatkan para ulama. Hingga apabila tidak tersisa seorang alim pun, manusia mengangkat para pemimpin yang bodoh. Mereka

[30] ~~Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī,~~ Ibn Ḥajar, ~~*Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*~~*Fatḥ al-Bārī* ~~(Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), 11:334.~~, 11:334.

[31] Badr al-Dīn al-'Ainī, *'Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 7.

[32] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Ṣan'ānī, *al-Taḥbīr li Īḍāḥ Ma'ānī al-Taisīr* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2012), 319.

[33] Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*, 1:143.

ditanya lalu berfatwa tanpa ilmu, sehingga mereka sesat dan menyesatkan."[34] Kedua hadis ini saling menjelaskan. Ilmu tidak hilang karena lenyap dari kitab-kitab, tetapi karena hilangnya para ahli, lalu manusia menjadikan orang-orang yang tidak berilmu sebagai rujukan. Dengan demikian, *al-sā'ah* dalam hadis *Iżā wussida al-amru* dapat dibaca sebagai keruntuhan otoritas keilmuan, yaitu keadaan ketika rujukan masyarakat tidak lagi bersumber dari ahlinya. Inilah yang dalam istilah kontemporer dapat disebut matinya kepakaran.

Selanjutnya, kata *ahl* (أهل) berkaitan dengan *al-ahliyyah* (الأهلية). Secara bahasa, *al-ahliyyah* bermakna kesesuaian atau kemampuan seseorang terhadap suatu perkara, sedangkan menurut istilah syarak ia adalah sifat yang ditetapkan syarak pada seseorang sehingga ia layak menerima apa yang dituntut syarak darinya.[35] Para fukaha dan *uṣūliyyūn* membaginya menjadi *ahliyyat al-wujūb* dan *ahliyyat al-adā'*. *Ahliyyat al-wujūb* adalah kelayakan untuk menerima hak dan memikul kewajiban yang berpangkal pada *żimmah*, yaitu sifat abstrak pada manusia yang ada sejak lahir hingga meninggal dunia. Adapun *ahliyyat al-adā'* adalah kelayakan untuk melakukan tindakan yang sah menurut syarak, seperti ibadah, pengelolaan harta, dan akad, yang bertumpu pada kemampuan akal memahami dalil serta kemampuan fisik melaksanakannya. Kelayakan ini belum sempurna pada anak *mumayyiz* dan menjadi sempurna setelah seseorang berakal, balig, dan *rasyīd*. Para ulama sepakat bahwa kedua jenis *ahliyyah* ini hanya ada pada manusia.[36]

Ahliyyat al-adā' dalam pengertian fiqh tersebut merupakan kelayakan minimal yang menjadikan tindakan seseorang diperhitungkan secara hukum. Namun, *ahl* dalam hadis ini menuntut lebih dari kelayakan minimal. Kata *ahl* mengandung makna keterkaitan, kepantasan, dan kapasitas terhadap sesuatu,[37] sehingga *ahl* suatu urusan adalah orang yang memiliki kecakapan khusus yang sesuai dengan urusan tersebut. Hadis-hadis lain menegaskan hal ini. Nabi saw. menyebut hakim yang memutus perkara

[34] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-'Ilm*, no. 100.
[35] Muhammad Labib Syauqi dan Ahmad Yusuf Prasetiawan, "Fiqih bagi Penyandang Disabilitas Mental: Telaah Hukum Islam terhadap Konsep Ahliyyah dan Maslahah," *Inklusi: Journal of Disability Studies* 11, no. 1 (2024): 91, https://doi.org/10.14421/ijds.110105
[36] Yunos dkk., "The Concept of Al-'Ahliyyah," 18 - 19.
[37] Muhammad Rosyid dan Muhammad Anwar Idris, "Makna Ahl dalam Al-Qur'an Perspektif Semantik 'Aisyah Bintu Syathi'," *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy* 1, no. 2 (2020): 118, https://doi.org/10.22515/ajipp.v1i2.2688

di atas kebodohan sebagai salah satu dari dua hakim yang masuk neraka,[38] dan menyatakan bahwa dosa orang yang diberi fatwa tanpa ilmu ditanggung oleh orang yang memberinya fatwa.[39] Dengan demikian, *ahl* dalam hadis ini dapat dipahami sebagai *ahliyyat al-adā'* khusus, yaitu kecakapan bertindak yang dilengkapi dengan kompetensi dan amanah yang sesuai dengan jenis urusan yang dipikul.

Kecerdasan Buatan sebagai *Muwassad Ilaih* dan Pergeseran dari Sarana menuju Otoritas

Berdasarkan konstruksi tersebut, kecerdasan buatan tidak dapat diposisikan sebagai *ahl* bagi *amr qiyādah*, *iftā'*, maupun *qaḍā'*. Kecerdasan buatan tidak memiliki *żimmah* sebagai dasar *ahliyyat al-wujūb* dan tidak memiliki akal yang memahami taklif sebagai dasar *ahliyyat al-adā'*. ~~Kesimpulan ini telah menjadi titik temu kajian fiqh kontemporer,~~Kesimpulan ini menjadi titik temu sebagian besar kajian fiqh kontemporer yang ditelaah,[40] sehingga penelitian ini tidak berhenti di sana. Justru dari kesimpulan itu muncul pertanyaan yang lebih menentukan. Jika kecerdasan buatan pasti bukan *ahl*, maka setiap penyandaran *amr* kepadanya pasti termasuk *ilā gairi ahlihi*. Persoalannya kemudian terletak pada kapan penggunaan kecerdasan buatan masih berupa permintaan bantuan dan kapan ia telah berubah menjadi penyandaran *amr*.

Bentuk pasif *wussida* memberi jawaban atas persoalan ini. Hadis tidak semata-mata mempersoalkan pihak yang dijadikan sandaran, tetapi menegur pihak yang menyandarkan. Ketika hadis ini dibaca dalam konteks kecerdasan buatan, yang dituntut memiliki *ahliyyah* adalah manusia yang menggunakan teknologi tersebut, bukan teknologinya. Atas dasar ini, penelitian ini membedakan tiga posisi kecerdasan buatan terhadap suatu *amr* sebagaimana dirangkum dalam Tabel 1.

[38] Abū Dāwud Sulaimān ibn al-Asy'aṡ al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, t.t.), *Kitāb al-Aqḍiyah*, no. 3573.
[39] Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, *Kitāb al-'Ilm*, no. 3657.
[40] Ashaari dkk., "Kerangka Fiqh bagi Kecerdasan Buatan dalam Islam"; Akmal dkk., "Artificial Intelligence in Islamic Fatwa."

Tabel 1. Posisi Kecerdasan Buatan terhadap *Amr*

Posisi	Ciri Utama	Kedudukan menurut Hadis
Wasīlah (sarana)	Perumusan masalah, penilaian, dan keputusan berasal dari manusia. Kecerdasan buatan membantu penelusuran, perangkuman, dan penyusunan.	Sah, karena *amr* tetap berada pada ahlinya.
Muwassad ilaih formal	Keputusan secara terang diserahkan kepada kecerdasan buatan, misalnya fatwa otomatis tanpa pengawasan mufti.	Termasuk *tausīd al-amr ilā gairi ahlihi* secara nyata.
Sandaran de facto	Manusia tampak sebagai pemutus, tetapi tidak mampu menilai keluaran kecerdasan buatan sehingga hanya mengesahkannya.	Termasuk *tausīd al-amr ilā gairi ahlihi* secara tersembunyi dan paling sulit dikenali.

Posisi pertama dan kedua relatif mudah dikenali. Posisi ketiga merupakan bentuk yang paling samar sekaligus menjadi pusat perhatian penelitian ini. Dalam posisi ini, kecerdasan buatan tidak pernah diangkat secara resmi sebagai mufti, hakim, atau pemimpin. Namun, seorang dai yang menyampaikan jawaban hukum hasil kecerdasan buatan tanpa mampu menelusuri dalilnya, seorang hakim yang pertimbangan putusannya disusun mesin tanpa mampu mengujinya, atau seorang pemimpin yang menetapkan kebijakan berdasarkan rekomendasi algoritma yang tidak ia pahami, semuanya telah menjadikan kecerdasan buatan sebagai *wisādah* tempat urusan itu bersandar. Pada titik ini kecerdasan buatan telah berfungsi sebagai otoritas, meskipun nama dan tanda tangan yang tercantum tetap milik manusia. Kecenderungan ini diperkuat oleh *automation bias* yang membuat manusia mudah menerima keluaran mesin yang tampak meyakinkan.[41]

[41] Parasuraman dan Manzey, "Complacency and Bias in Human Use of Automation."

Dari analisis tersebut dapat dijelaskan kecerdasan buatan seperti apa yang memutus *ahliyyah*. Yang memutus *ahliyyah* bukanlah jenis teknologinya, melainkan posisi yang diberikan kepadanya. Kecerdasan buatan memutus *ahliyyah* ketika ia mengambil alih tiga unsur inti dari suatu *amr*, yaitu perumusan masalah, penilaian atas dalil atau data, dan penetapan keputusan, sementara manusia tidak lagi mampu memeriksa ketiganya. Karakter teknologi ini memperbesar risiko tersebut. Keluarannya disusun dengan bahasa yang fasih dan meyakinkan, proses penalarannya tidak transparan, dan ia dapat menghasilkan rujukan yang keliru dengan tingkat keyakinan yang sama dengan rujukan yang benar. Kombinasi ini menciptakan ilusi kompetensi, baik pada mesin maupun pada manusia yang menggunakannya.

Dalam kerangka hadis, posisi ketiga inilah wujud paling nyata dari matinya kepakaran. Jika hadis ‘Abdullāh ibn ‘Amr menggambarkan manusia yang menjadikan *ru’ūsan juhhālan* sebagai rujukan, kecerdasan buatan membuka kemungkinan lahirnya ahli semu, yaitu orang yang tampak berilmu karena dibantu mesin padahal tidak memiliki *ahliyyah* atas urusan yang dipegangnya. Ahli semu dapat dikenali dari tiga ciri. Pertama, ia mampu menghasilkan jawaban atau keputusan yang tampak meyakinkan, tetapi tidak mampu menjelaskan dalil, data, dan alur penalaran di baliknya ketika diminta. Kedua, ia tidak mampu membedakan keluaran kecerdasan buatan yang benar dari yang keliru, termasuk rujukan yang sebenarnya tidak pernah ada. Ketiga, kinerjanya runtuh ketika bantuan kecerdasan buatan ditiadakan, sehingga keahlian yang tampak padanya sesungguhnya melekat pada alat, bukan pada dirinya. Ketiga ciri ini merupakan kebalikan dari tiga syarat *ahliyyat al-isti‘ānah* yang dirumuskan pada bagian berikutnya. Lebih jauh, ketergantungan yang terus-menerus kepada kecerdasan buatan dapat melemahkan kemampuan berpikir kritis para penggunanya.[42] Akibatnya, kerusakan tidak hanya terjadi pada satu fatwa atau satu putusan, tetapi juga pada proses lahirnya ahli itu sendiri. Ketika generasi calon mufti, hakim, dan pemimpin sejak awal terbiasa menyandarkan gagasannya kepada mesin, rantai pembentukan *ahl* terputus. Inilah makna *al-sā‘ah* yang paling relevan dalam konteks kecerdasan buatan.

[42] Gerlich, “AI Tools in Society.”

Rumusan Konsep *Ahliyyat al-Isti'ānah*

Karena penggunaan kecerdasan buatan sulit dihindari, persoalan yang perlu dijawab bukan lagi boleh atau tidaknya menggunakan teknologi ini, melainkan siapa yang layak menggunakannya dalam suatu *amr*. Penelitian ini merumuskan konsep *ahliyyat al-isti'ānah*, yaitu kelayakan seseorang untuk meminta bantuan kecerdasan buatan dalam menunaikan suatu *amr* tanpa memindahkan *amr* tersebut dari dirinya. Konsep ini merupakan kontekstualisasi *ahliyyat al-adā'* khusus yang telah dijelaskan sebelumnya dan bertumpu pada tiga syarat kumulatif.

Syarat pertama adalah kemandirian kompetensi (*istiqlāl*). Seseorang hanya layak menggunakan kecerdasan buatan dalam suatu *amr* sejauh ia mampu menunaikan *amr* tersebut tanpa bantuan teknologi itu. Kecerdasan buatan boleh mempercepat pekerjaan seorang ahli, tetapi tidak boleh menggantikan keahlian yang tidak dimiliki penggunanya. Syarat ini sejalan dengan makna *ahl* sebagai pihak yang memiliki kecakapan khusus atas suatu urusan.

Syarat kedua adalah kemampuan verifikasi (*taḥqīq*). Pengguna harus mampu menilai benar atau salahnya keluaran kecerdasan buatan, menelusuri rujukannya, dan mengenali kekeliruan di dalamnya. Tanpa kemampuan ini, penggunaan kecerdasan buatan dengan sendirinya bergeser ke posisi sandaran de facto, karena manusia hanya menerima tanpa mampu menguji.

Syarat ketiga adalah kepemilikan gagasan dan tanggung jawab (*mas'ūliyyah*). Perumusan masalah, arah penalaran, dan keputusan akhir harus berasal dari pengguna, dan ia memikul seluruh konsekuensi atas hasilnya. Dengan kata lain, keahlian yang paling dituntut ketika kecerdasan buatan telah menjadi pola umum adalah keahlian melahirkan gagasan. Selama gagasan berasal dari manusia, kecerdasan buatan tetap berada pada posisi *wasīlah*.

Ketiga syarat tersebut sekaligus berfungsi sebagai mekanisme pencegah lahirnya ahli semu. Syarat *istiqlāl* menutup kemungkinan seseorang memegang suatu *amr* hanya karena dibantu mesin, sebab kelayakannya diukur dari kemampuannya menunaikan *amr* itu tanpa bantuan tersebut. Syarat *taḥqīq* mencegah penerimaan keluaran mesin tanpa pengujian, sehingga kekeliruan dan rujukan palsu dapat dikenali sebelum dijadikan dasar

keputusan. Syarat *mas'ūliyyah* memastikan bahwa gagasan dan keputusan lahir dari pengguna dan dapat ia pertanggungjawabkan secara terbuka. Dalam praktik, ketiga syarat ini dapat diterjemahkan menjadi mekanisme seleksi dan pengawasan, misalnya uji kompetensi tanpa bantuan kecerdasan buatan bagi calon mufti, hakim, dan pejabat, kewajiban menyertakan penelusuran dalil atau data atas setiap keputusan yang disusun dengan bantuan kecerdasan buatan, serta keterbukaan tentang bagian keputusan yang dibantu mesin. Dengan cara ini, kecerdasan buatan tetap dapat dimanfaatkan tanpa melahirkan orang-orang yang tampak ahli padahal bukan *ahl*.

Ketiga syarat tersebut berlaku dengan tingkat ketat yang berbeda sesuai besarnya dampak *amr*. Dalam *amr qiyādah*, *ahliyyat al-isti'ānah* menuntut pemimpin memahami dasar setiap rekomendasi kebijakan yang dihasilkan kecerdasan buatan dan bertanggung jawab atas dampaknya bagi rakyat. Dalam *amr iftā'*, ia menuntut mufti memenuhi syarat-syarat ijtihad secara mandiri dan memperlakukan kecerdasan buatan sebatas alat penelusuran dalil dan pemetaan pendapat, sebagaimana juga ditegaskan kajian tata kelola fatwa berbasis kecerdasan buatan.[43] Dalam *amr qaḍā'*, ia menuntut hakim menyusun dan menguji sendiri pertimbangan hukumnya, karena putusan menyangkut hak pihak-pihak yang berperkara secara langsung. Ketiga bentuk ini dapat disebut *ahliyyat al-qiyādah*, *ahliyyat al-iftā'*, dan *ahliyyat al-qaḍā'* di era kecerdasan buatan.

Konsep ini juga dapat diturunkan pada tingkat yang paling praktis, yaitu cara berinteraksi dengan kecerdasan buatan melalui perintah atau *prompt*. Penelitian ini membedakan dua jenis *prompt*. Jenis pertama adalah *prompt* penelusuran dan penyusunan, misalnya meminta kecerdasan buatan menghimpun dalil, merangkum pendapat para ulama, atau membandingkan beberapa *qaul*. Jenis kedua adalah *prompt* penyerahan, misalnya meminta kecerdasan buatan menetapkan hukum suatu perkara atau memutus suatu sengketa. *Prompt* jenis pertama masih menempatkan kecerdasan buatan sebagai *wasīlah*, sedangkan *prompt* jenis kedua telah memindahkan *amr* kepadanya. Lebih dari itu, kemampuan menyusun *prompt* jenis pertama secara tepat menuntut pengguna memahami peta masalah, istilah, dan sumber-sumber yang relevan. Kualitas *prompt* dengan demikian menjadi cermin *ahliyyah* penggunanya. Orang yang hanya

[43] Bafadhal, "Toward a Hybrid Maqāṣid-Based Artificial Intelligence Fatwās Governance Model."

mampu mengajukan *prompt* jenis kedua dalam suatu bidang menunjukkan bahwa ia belum menjadi *ahl* dalam bidang tersebut.

Konsep *ahliyyat al-istiʿānah* juga menjelaskan mengapa proses pendidikan menjadi titik paling hulu dari persoalan ini. Para mufti, hakim, dan pemimpin masa depan dibentuk melalui proses akademik, termasuk penyusunan makalah. Penelitian menunjukkan bahwa mahasiswa telah memanfaatkan ChatGPT secara luas untuk menyelesaikan tugas akademik,[44] dengan pola penggunaan yang beragam, mulai dari alat bantu hingga penggunaan yang dominan dalam menghasilkan karya. [45] Dalam penyusunan makalah, *amr* yang dipercayakan kepada mahasiswa pada hakikatnya adalah pembentukan gagasan. Karena itu, mahasiswa yang menyerahkan perumusan masalah, analisis, dan argumen kepada kecerdasan buatan tidak hanya mengabaikan satu tugas, tetapi juga memutus proses pembentukan *ahliyyah* dalam dirinya. Hal ini menuntut penilaian akademik yang menguji proses berpikir dan keterlibatan bermakna mahasiswa, bukan sekadar hasil akhirnya.[46]

Konsekuensi Hukum Penyandaran *Amr* kepada Kecerdasan Buatan

Konsep *ahliyyat al-istiʿānah* membawa beberapa konsekuensi hukum. Pertama, fatwa, putusan, atau kebijakan yang lahir dari posisi sandaran de facto mengandung cacat pada sisi *ahliyyah* pemutusnya. Secara lahiriah ia tampak dikeluarkan oleh pihak yang berwenang, tetapi secara hakiki ia bersumber dari pihak yang bukan *ahl*, sehingga tidak memenuhi syarat sebagai fatwa atau putusan yang dapat dipertanggungjawabkan. Kedua, tanggung jawab atas kesalahan tidak dapat dialihkan kepada kecerdasan buatan maupun pengembangnya. Prinsip bahwa dosa fatwa tanpa ilmu ditanggung oleh pemberi fatwa[47] menunjukkan bahwa manusia yang mengesahkan keluaran mesin tetap menjadi subjek yang dimintai pertanggungjawaban.

---

[44] Ezra Syahla Naurah dan Brezto Asagi Dewantara, "Efektivitas ChatGPT sebagai Alat Bantu dalam Menyelesaikan Tugas Akademik Mahasiswa Teknologi Pendidikan Universitas Lambung Mangkurat," *J-INSTECH: Journal of Instructional Technology* 6, no. 2 (2025): 127, https://doi.org/10.20527/j-instech.v6i2.15633

[45] Wandi Nugraha, "Perilaku Mahasiswa dalam Memanfaatkan Generative AI: Tinjauan Etika Akademik," *Manifestasi: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran* 6, no. 2 (2026): 15.

[46] Kathleen M. Quinlan dkk., "Educationally Authentic Assessment: Reframing Authentic Assessment in Relation to Students' Meaningful Engagement," *Teaching in Higher Education* 30, no. 3 (2025): 718, https://doi.org/10.1080/13562517.2024.2394042

[47] Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, no. 3657.

Ketiga, karena bentuk pasif *wussida* mencakup setiap pihak yang menyerahkan urusan, lembaga yang mengangkat pejabat, mufti, atau hakim turut memikul amanah untuk memastikan bahwa orang yang diangkat memiliki *ahliyyat al-isti'ānah*, sekaligus menetapkan pedoman yang jelas tentang batas penggunaan kecerdasan buatan di lingkungannya. Keempat, pengembang dan penyedia layanan kecerdasan buatan memikul kewajiban moral untuk bersikap transparan tentang batas kemampuan teknologinya, agar tidak mendorong masyarakat menjadikannya sebagai otoritas keagamaan.

KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa hadis *Iżā wussida al-amru ilā gairi ahlihi* berkualitas *ṣaḥīḥ* dan layak dijadikan landasan normatif. Analisis *ma'ānī al-ḥadīṡ* menunjukkan bahwa kata *wussida* yang berakar dari *wisādah* menggambarkan *amr* sebagai sesuatu yang disandarkan, bukan sekadar diserahkan. Cakupan *al-amr* menurut para pensyarah menunjuk pada urusan keagamaan dan publik seperti *qiyādah*, *iftā'*, dan *qaḍā'*, sedangkan *al-sā'ah* dapat dibaca sebagai keruntuhan otoritas keilmuan yang terjadi ketika ilmu diangkat dan rujukan masyarakat beralih kepada yang bukan ahlinya.

Kontribusi utama penelitian ini adalah pergeseran pertanyaan dari apakah kecerdasan buatan memiliki *ahliyyah* menuju *ahliyyah* apa yang dituntut dari manusia yang menggunakannya. Dari pergeseran tersebut dirumuskan konsep *ahliyyat al-isti'ānah* yang bertumpu pada kemandirian kompetensi, kemampuan verifikasi, serta kepemilikan gagasan dan tanggung jawab. Konsep ini membedakan tiga posisi kecerdasan buatan, yaitu *wasīlah*, *muwassad ilaih* formal, dan sandaran de facto, serta mengungkap bahwa posisi terakhir merupakan bentuk paling samar dari matinya kepakaran. Konsep ini juga dapat diturunkan menjadi *ahliyyat al-qiyādah*, *ahliyyat al-iftā'*, *ahliyyat al-qaḍā'*, dan *ahliyyah* dalam menyusun *prompt*. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya merumuskan konsep *ahliyyat al-isti'ānah*, tetapi juga mengidentifikasi mekanisme baru matinya kepakaran, yaitu pergeseran kecerdasan buatan dari sarana menjadi otoritas secara diam-diam. Konsep ini sekaligus menawarkan tolok ukur untuk mengenali dan mencegah lahirnya ahli semu.

Penelitian ini masih bersifat konseptual. Penelitian selanjutnya dapat menguji konsep *ahliyyat al-isti'ānah* secara empiris, misalnya melalui kajian terhadap praktik lembaga fatwa, pengadilan agama, atau perguruan tinggi keagamaan dalam menggunakan kecerdasan buatan, serta merumuskan instrumen yang dapat mengukur ketiga syarat *ahliyyah* tersebut.

DAFTAR RUJUKAN

Ab Razak, Mohamed Rashid bin, Muhammad Amrullah bin Drs Nasrul, dan Ibrahim Abbas. "Towards a Sharī'ah-Compliant Framework for AI-Supported Fatwa in Malaysian Hajj Management: A Maqāṣid al-Sharī'ah and Governance Perspective." *Millah: Journal of Religious Studies* 25, no. 1 (2026): 39–80. https://doi.org/10.20885/millah.vol25.iss1.art2

Abū Dāwud, Sulaimān ibn al-Asy'aṡ al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, t.t.

Akmal, Nur Ahmadi, dkk. "Artificial Intelligence in Islamic Fatwa: A Maqasid al-Syariah and Hadith Perspective." *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an dan Al-Hadits Multi Perspektif* 23, no. 1 (2026): 222–44. https://doi.org/10.22373/jim.v23i1.33789

Al-'Ainī, Badr al-Dīn. *'Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Al-'Uṡaimīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ. *Syarḥ al-Manẓūmah al-Baiqūniyyah fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṡ*. Dār al-Ṡurayyā, 2003.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damaskus: Dār Ibn Kaṡīr, 1993.

Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Syaraf. *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1392 H.

Al-Sāmarrā'ī, Fāḍil Ṣāliḥ. *Ma'ānī al-Naḥw*. Amman: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2000.

Al-Ṣan'ānī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Al-Taḥbīr li Īḍāḥ Ma'ānī al-Taisīr*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2012.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Tausyīḥ Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1998.

Amrulloh. "Metode Studi Hadis Taḥlīlī dan Implementasinya." *Nabawi: Journal of Hadith Studies* 2, no. 2 (2022). https://doi.org/10.55987/njhs.v2i2.49.

Ashaari, Muhamad Faisal, Irwan Mohd Subri, Hasanah Abd Khafidz, dan Jawaher Hamad Muhammad Al-Marri. "Kerangka Fiqh bagi Kecerdasan Buatan dalam Islam: Analisis Naratif terhadap Persidangan ke-26 Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī." *Journal of Fatwa Management and Research* 31, no. 2 (2026): 391–419. https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol31no2.805

Bafadhal, M. Iqbal. "Toward a Hybrid Maqāṣid-Based Artificial Intelligence Fatwās Governance Model: Rethinking Ijtihad Authority, Accountability, and Legitimacy." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 21, no. 1 (2026): 1–21. https://doi.org/10.21274/epis.2026.21.01.1-21

Gerlich, Michael. "AI Tools in Society: Impacts on Cognitive Offloading and the Future of Critical Thinking." *Societies* 15, no. 1 (2025): 6. https://doi.org/10.3390/soc15010006

Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al-Raḥmān. *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṡmāniyyah, 1952.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. *Tahżīb al-Tahżīb*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2014.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. *Taqrīb al-Tahżīb*. Ed. Muḥammad 'Awwāmah. Suriah: Dār al-Rasyīd, 1986.

Ma'rūf, Basysyār 'Awwād, dan Syu'aib al-Arna'ūṭ. *Tahrīr Taqrīb al-Tahżīb*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997.

Naurah, Ezra Syahla, dan Brezto Asagi Dewantara. "Efektivitas ChatGPT sebagai Alat Bantu dalam Menyelesaikan Tugas Akademik Mahasiswa Teknologi Pendidikan Universitas Lambung Mangkurat." *J-INSTECH: Journal of*

Instructional Technology 6, no. 2 (2025). https://doi.org/10.20527/j-instech.v6i2.15633

Nichols, Tom. *The Death of Expertise: The Campaign against Established Knowledge and Why It Matters*. New York: Oxford University Press, 2017.

Nugraha, Wandi. "Perilaku Mahasiswa dalam Memanfaatkan Generative AI: Tinjauan Etika Akademik." *Manifestasi: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran* 6, no. 2 (2026).

Parasuraman, Raja, dan Dietrich H. Manzey. "Complacency and Bias in Human Use of Automation: An Attentional Integration." *Human Factors* 52, no. 3 (2010): 381–410. https://doi.org/10.1177/0018720810376055

Quinlan, Kathleen M., dkk. "Educationally Authentic Assessment: Reframing Authentic Assessment in Relation to Students' Meaningful Engagement." *Teaching in Higher Education* 30, no. 3 (2025). https://doi.org/10.1080/13562517.2024.2394042

Ramadhan, Bilal, dan Najwa Nabila Az Zahra. "Kontekstualisasi Hadis-Hadis Amanah dan Relevansinya terhadap Pencegahan Korupsi di Indonesia: Studi Ma'anil Hadis." *Jawahir Al-Ahadis* 2, no. 1 (2026). https://doi.org/10.30983/jawahir.v2i1.10461

Risko, Evan F., dan Sam J. Gilbert. "Cognitive Offloading." *Trends in Cognitive Sciences* 20, no. 9 (2016): 676. https://doi.org/10.1016/j.tics.2016.07.002

Rosyid, Muhammad, dan Muhammad Anwar Idris. "Makna Ahl dalam Al-Qur'an Perspektif Semantik 'Aisyah Bintu Syathi'." *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy* 1, no. 2 (2020). https://doi.org/10.22515/ajipp.v1i2.2688

Sagirah, Sitti. "The Adverse Effects of Recruiting Non-Expert Officials (A Study of the Predictive Hadith: Entrusting Affairs to Non-Experts)." *Farabi* 20, no. 2 (2023). https://doi.org/10.30603/jf.v20i2.4314

Syauqi, Muhammad Labib, dan Ahmad Yusuf Prasetiawan. "Fiqih bagi Penyandang Disabilitas Mental: Telaah Hukum Islam terhadap Konsep Ahliyyah dan

Maslahah." *Inklusi: Journal of Disability Studies* 11, no. 1 (2024). https://doi.org/10.14421/ijds.110105

Yunos, Ahmad Safwan, dkk. "The Concept of Al-'Ahliyyah and Takyif Fiqhiyy for Autonomous Mobile Robots According to Syariah." *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies* 33, no. 7 (2024): 14–32.