

DARI KONSENSUS RASIONAL MENUJU KEMASLAHATAN: REKONSTRUKSI ETIKA DISKURSUS JÜRGEN HABERMAS DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT ISLAM

Fahiza Awalia Lahambu, Rio Ardiansyah, Rafli

Universitas Islam Negeri Datokarama Palu

Corresponding Email fahizaawlialahambu@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini membahas rekonstruksi etika diskursus Jürgen Habermas dalam perspektif filsafat Islam dengan mengarahkan konsensus rasional menuju kemaslahatan. Etika diskursus Habermas menawarkan prosedur pembentukan norma melalui komunikasi yang rasional, setara, inklusif, terbuka, dan bebas dari dominasi. Namun, orientasi formal-prosedural tersebut menyisakan persoalan karena konsensus rasional tidak selalu menjamin terciptanya keputusan yang adil dan bermoral. Ketimpangan akses informasi, kemampuan argumentasi, dominasi politik dan ekonomi, serta tidak terwakilinya kelompok rentan dapat menghasilkan konsensus semu. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis kepustakaan dengan menggunakan pendekatan filosofis, komparatif, hermeneutis, dan kritis-rekonstruktif. Data diperoleh dari karya-karya mengenai etika diskursus Habermas serta literatur filsafat Islam yang membahas kemaslahatan dan maqāṣid al-syarī'ah. Analisis dilakukan melalui tahap deskripsi, interpretasi, komparasi, kritik, dan rekonstruksi konseptual. Hasil penelitian menunjukkan bahwa etika diskursus dan konsep kemaslahatan dapat dipertemukan dalam hubungan yang saling melengkapi. Konsensus rasional memberikan legitimasi prosedural, sedangkan kemaslahatan memberikan orientasi moral-substantif berupa perlindungan jiwa, akal, agama, keturunan, harta, martabat manusia, keadilan sosial, serta pencegahan kerusakan. Pertemuan keduanya menghasilkan konsep deliberasi maslahat, yaitu proses pembentukan norma melalui komunikasi rasional dan partisipatif yang diarahkan kepada kebaikan bersama. Deliberasi maslahat mencegah konsensus berubah menjadi legitimasi prosedural atas ketidakadilan sekaligus mencegah klaim kemaslahatan dimonopoli secara paternalistik dan otoriter. Dengan demikian, legitimasi moral yang utuh memerlukan perpaduan antara prosedur diskursif yang adil dan tujuan substantif yang maslahat.

Kata kunci: etika diskursus; Jürgen Habermas; konsensus rasional; kemaslahatan; filsafat Islam; deliberasi maslahat.

Abstract

This study examines the reconstruction of Jürgen Habermas's discourse ethics from the perspective of Islamic philosophy by directing rational consensus toward public benefit

(*maṣlaḥah*). Habermas's discourse ethics offers a procedure for establishing norms through rational, equal, inclusive, open, and domination-free communication. However, its formal-procedural orientation leaves a fundamental problem because rational consensus does not necessarily guarantee morally right and just decisions. Unequal access to information, differences in argumentative competence, political and economic domination, and the exclusion of vulnerable groups may produce a pseudo-consensus. This study employs qualitative library research using philosophical, comparative, hermeneutical, and critical-reconstructive approaches. The primary materials include works on Habermas's discourse ethics and Islamic philosophical literature concerning *maṣlaḥah* and *maqāṣid al-sharī'ah*. The data were analyzed through description, interpretation, comparison, criticism, and conceptual reconstruction. The findings demonstrate that discourse ethics and the Islamic concept of public benefit can be integrated within a complementary relationship. Rational consensus provides procedural legitimacy, whereas *maṣlaḥah* provides a substantive moral orientation by emphasizing the protection of life, reason, religion, progeny, property, human dignity, social justice, and the prevention of harm. The encounter between these two frameworks produces the concept of *maṣlaḥah* deliberation, understood as a process of establishing norms through rational and participatory communication directed toward the common good. *Maṣlaḥah* deliberation prevents consensus from becoming a procedural justification for injustice while also preventing claims of public benefit from being monopolized in a paternalistic and authoritarian manner. Therefore, comprehensive moral legitimacy requires the integration of fair discursive procedures and substantive objectives oriented toward public benefit.

Keywords: *discourse ethics; Jürgen Habermas; rational consensus; maṣlaḥah; Islamic philosophy; maṣlaḥah deliberation.*

PENDAHULUAN

Kehidupan masyarakat modern ditandai oleh meningkatnya kompleksitas hubungan sosial, pluralitas nilai, dan pertentangan kepentingan dalam ruang publik. Masyarakat tidak lagi hidup dalam satu pandangan dunia yang homogen, tetapi berada dalam ruang sosial yang mempertemukan berbagai keyakinan agama, orientasi politik, tradisi kebudayaan, dan kepentingan ekonomi. Dalam keadaan demikian, persoalan moral tidak hanya berkaitan dengan penentuan tindakan yang baik dan buruk, tetapi juga menyangkut pertanyaan tentang siapa yang berhak menentukan suatu norma, bagaimana norma tersebut memperoleh legitimasi, dan apakah keputusan yang disepakati benar-benar mewakili kepentingan semua pihak. Persoalan tersebut menjadi semakin serius ketika proses pengambilan keputusan publik dikuasai oleh rasionalitas instrumental yang mengukur tindakan berdasarkan efektivitas, efisiensi, dan keuntungan, sementara dimensi

keadilan, martabat manusia, dan tanggung jawab moral ditempatkan pada posisi sekunder.¹

Jürgen Habermas hadir dengan menawarkan perubahan paradigma dari rasionalitas yang berpusat pada subjek menuju rasionalitas komunikatif. Dalam rasionalitas instrumental, manusia cenderung memperlakukan alam, masyarakat, dan bahkan manusia lainnya sebagai objek yang dapat dikendalikan untuk mencapai tujuan tertentu. Sebaliknya, rasionalitas komunikatif memandang manusia sebagai subjek yang memiliki kemampuan berbicara, mengajukan alasan, mengkritik pernyataan, dan mencapai pengertian bersama. Rasionalitas tidak hanya tampak dalam kemampuan seseorang menguasai objek, tetapi terutama dalam kemampuannya mempertanggungjawabkan klaim di hadapan orang lain melalui komunikasi yang argumentatif.² Dengan demikian, tindakan komunikatif tidak diarahkan untuk menaklukkan lawan bicara, tetapi untuk mencapai pemahaman bersama yang memungkinkan terbentuknya koordinasi tindakan secara bebas.

Dalam setiap tindakan komunikatif, Habermas mengandaikan adanya klaim-klaim kesahihan yang meliputi kejelasan atau keterpahaman, kebenaran proposisional, ketepatan normatif, dan kejujuran subjektif. Suatu pernyataan hanya dapat diterima secara rasional apabila dapat dipahami, sesuai dengan kenyataan, tepat menurut konteks normatif, dan dikemukakan secara jujur. Ketika salah satu klaim tersebut dipersoalkan, komunikasi sehari-hari harus beralih menjadi diskursus, yaitu proses pengujian argumentatif terhadap klaim yang dipermasalahkan. Diskursus membuka kesempatan bagi setiap peserta untuk menerima, menolak, mengkritik, atau memperbaiki suatu pernyataan berdasarkan alasan yang dapat dipertanggungjawabkan.³

Atas dasar tindakan komunikatif tersebut, Habermas mengembangkan etika diskursus sebagai prosedur pengujian norma moral. Etika diskursus tidak memberikan daftar norma konkret yang harus diterapkan dalam setiap keadaan. Ia menawarkan prosedur untuk menentukan apakah sebuah norma layak memperoleh pengakuan bersama. Suatu norma dapat dinyatakan sah apabila semua pihak yang mungkin terkena dampaknya dapat menyetujui konsekuensi penerapannya melalui diskursus yang bebas, setara, inklusif, dan tanpa paksaan.⁴ Legitimasi moral tidak diturunkan secara sepihak dari otoritas politik, tradisi, agama, ataupun kehendak individu, melainkan dibangun melalui partisipasi rasional semua pihak yang berkepentingan.

¹ F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 35–44.

² Anwar Nuris, “Tindakan Komunikatif: Sekilas tentang Pemikiran Jürgen Habermas,” *Al-Balagh: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 1, no. 1 (2016): 44–45, doi:10.22515/balagh.v1i1.45

³ M. E. Syauqy, “Tindakan Komunikatif Jürgen Habermas dan Implikasinya terhadap Podcast di Indonesia,” *KJOURDIA* 2, no. 1 (2024): 30–31.

⁴ Gusti A. B. Menoh, “Aplikasi Etika Diskursus bagi Dialog Interreligius,” *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara* 14, no. 2 (2015): 193–220.

MAHIYAH: Journal of Islamic Thought and philosophy, Vol 2, No 1, 2025

Konsensus yang dimaksud Habermas bukanlah kesepakatan pragmatis yang lahir dari tawar-menawar kepentingan. Konsensus rasional harus dihasilkan melalui kekuatan argumen yang lebih baik, bukan melalui tekanan kekuasaan, ancaman, manipulasi, ataupun dominasi ekonomi. Semua peserta harus memiliki kesempatan yang sama untuk berbicara, mempertanyakan klaim, mengajukan pendapat, mengungkapkan kebutuhan, dan menolak suatu norma. Situasi komunikasi semacam ini disebut sebagai situasi tutur ideal, yakni kondisi normatif ketika komunikasi berlangsung tanpa distorsi dan setiap peserta diperlakukan sebagai subjek yang setara.⁵ Walaupun situasi tutur ideal sulit diwujudkan secara sempurna, ia berfungsi sebagai standar kritis untuk menilai apakah sebuah proses komunikasi telah berlangsung secara demokratis atau masih dikendalikan oleh kepentingan tertentu.

Kekuatan etika diskursus terletak pada sifatnya yang terbuka, partisipatif, dan antidominasi. Norma tidak dipaksakan dari luar, melainkan memperoleh legitimasi melalui persetujuan orang-orang yang akan menanggung akibatnya. Etika diskursus karena itu relevan bagi masyarakat majemuk yang tidak lagi dapat bergantung pada satu sistem nilai substantif yang diterima secara seragam. Dalam masyarakat multikultural, diskursus memungkinkan kelompok-kelompok dengan latar belakang berbeda bertemu sebagai peserta komunikasi yang sederajat dan membicarakan norma kehidupan bersama tanpa harus menghapus identitas keagamaan maupun kebudayaan mereka.⁶ Rasionalitas komunikatif juga menyediakan dasar bagi kritik terhadap ruang publik yang dikuasai elite politik, pemilik modal, media, dan kelompok mayoritas.

Namun demikian, konsensus rasional tidak dengan sendirinya menjamin bahwa keputusan yang dihasilkan memiliki nilai moral yang baik. Konsensus dapat dibentuk melalui informasi yang terbatas, ketimpangan kemampuan argumentasi, dominasi simbolik, pengaruh media, atau pengecualian terhadap kelompok yang tidak memiliki akses memadai ke ruang diskursus. Kesepakatan yang secara prosedural tampak demokratis masih mungkin menghasilkan keputusan yang merugikan kelompok lemah. Ruang publik digital, misalnya, memberikan kebebasan berbicara, tetapi pada saat yang sama dapat dipenuhi oleh disinformasi, ujaran kebencian, manipulasi opini, dan relasi komunikasi yang tidak seimbang.⁷ Karena itu, penerimaan bersama belum tentu identik dengan kebenaran dan kebaikan moral.

Keterbatasan lain terletak pada karakter formal-prosedural etika diskursus. Etika tersebut menjelaskan bagaimana norma harus diuji, tetapi tidak sepenuhnya memberikan ukuran substantif mengenai tujuan akhir yang harus dicapai oleh norma tersebut.

⁵ Amilatu Sholihah, "Teori Kritis dalam Paradigma Komunikasi Jürgen Habermas," *Manthiq: Jurnal Filsafat Agama dan Pemikiran Islam* 6, no. 2 (2021): 154–174, doi:10.29300/mtq.v6i2.6380.

⁶ Supartiningsih, "Etika Diskursus bagi Masyarakat Multikultural: Sebuah Analisis dalam Perspektif Pemikiran Jürgen Habermas," *Jurnal Filsafat* 17, no. 1 (2007): 47–56, doi:10.22146/jf.23231.

⁷ tepanus Angga, Antonius Alfredo Poa, dan Fabianus Rikardus, "Etika Komunikasi Netizen Indonesia di Media Sosial sebagai Ruang Demokrasi dalam Telaah Ruang Publik Jürgen Habermas," *Jurnal Filsafat Indonesia* 6, no. 3 (2023): 384–393.

Habermas memusatkan perhatian pada persoalan keadilan dan prosedur pembentukan kehendak bersama, bukan pada konsepsi tertentu mengenai kehidupan yang baik. Posisi ini penting untuk melindungi pluralitas, tetapi juga menyisakan pertanyaan: apakah norma menjadi benar hanya karena disepakati secara rasional? Bagaimana apabila kesepakatan tersebut menghasilkan kerusakan sosial, ketimpangan, atau pengabaian terhadap martabat manusia? Pada titik inilah filsafat Islam dapat ditempatkan bukan untuk menolak etika diskursus, melainkan untuk memperluas horizon normatifnya.

Dalam filsafat Islam, akal memiliki kedudukan penting sebagai instrumen untuk memahami realitas, menimbang tindakan, dan membedakan kebaikan dari keburukan. Akan tetapi, rasionalitas manusia tidak dipahami sebagai kekuatan yang sepenuhnya terlepas dari wahyu, fitrah, dan tujuan penciptaan. Hubungan akal dan wahyu tidak selalu bersifat pertentangan, melainkan dapat bersifat dialogis dan saling melengkapi. Akal mengaktualisasikan pemahaman manusia terhadap nilai-nilai wahyu, sedangkan wahyu memberikan orientasi moral agar penggunaan akal tidak berhenti pada kepentingan pragmatis dan subjektif.⁸ Etika Islam dengan demikian tidak hanya mempertanyakan apakah tindakan dapat diterima secara rasional, tetapi juga apakah tindakan tersebut mencerminkan keadilan, amanah, kebajikan, dan tanggung jawab manusia di hadapan Tuhan.

Integrasi dimensi normatif dan historis juga diperlukan dalam memahami etika Islam. Nilai-nilai agama memiliki sumber normatif-transendental, tetapi penerapannya berlangsung dalam situasi sosial dan sejarah yang terus berubah. Pendekatan yang hanya menekankan normativitas dapat menghasilkan kekakuan, sedangkan pendekatan historis yang sepenuhnya melepaskan diri dari norma dapat menyebabkan relativisme. Oleh karena itu, filsafat Islam membutuhkan hubungan kreatif antara nilai universal wahyu, penalaran manusia, pengalaman sosial, dan kebutuhan konkret masyarakat.⁹ Hubungan tersebut memungkinkan ajaran moral Islam hadir secara kontekstual tanpa kehilangan orientasi transendentalnya.

Tradisi musyawarah dalam Islam memperlihatkan adanya dimensi dialogis dalam pembentukan keputusan bersama. Musyawarah tidak hanya berarti berkumpul dan menyatakan pendapat, tetapi merupakan proses saling mendengarkan, mempertimbangkan alasan, dan mencari keputusan yang paling mendekati keadilan. Prinsip musyawarah menolak kesewenang-wenangan dan menghendaki keterlibatan pihak-pihak yang berkepentingan. Meskipun tidak identik dengan etika diskursus Habermas, musyawarah memiliki titik perjumpaan dengan rasionalitas komunikatif dalam hal partisipasi, kesetaraan, pertukaran argumentasi, dan penolakan terhadap

⁸ M. Amin Abdullah, *Filsafat Etika Islam: Antara Al-Ghazali dan Kant* (Bandung: Mizan, 2002), 15–25.

⁹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 9–24.

pemaksaan kehendak.¹⁰ Perbedaannya terletak pada orientasi akhir: diskursus Habermasian berakhir pada persetujuan rasional, sedangkan musyawarah Islam diarahkan pula kepada keadilan dan kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan prinsip moral agama.

Konsep kemaslahatan memberikan dasar substantif bagi proses deliberasi dalam perspektif filsafat Islam. Kemaslahatan tidak semata-mata berarti manfaat yang bersifat material atau kesenangan yang disukai mayoritas. Ia berkaitan dengan terpeliharanya tujuan-tujuan dasar syariat yang menopang keberlangsungan dan martabat kehidupan manusia. Dalam pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah*, ketentuan moral dan hukum pada akhirnya diarahkan kepada perwujudan kebaikan serta pencegahan kerusakan.¹¹ Kemaslahatan karena itu berfungsi sebagai orientasi moral untuk menilai akibat suatu norma, bukan sekadar sebagai pembenaran pragmatis terhadap keinginan manusia.

Al-Syātibī mengklasifikasikan kemaslahatan ke dalam tingkatan *darūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*. Kemaslahatan primer berkaitan dengan perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kemaslahatan sekunder berfungsi menghilangkan kesulitan, sedangkan kemaslahatan pelengkap mengarahkan kehidupan kepada kepatutan dan keluhuran moral.¹² Klasifikasi ini menunjukkan bahwa kemaslahatan memiliki struktur normatif dan tidak dapat direduksi menjadi kepentingan sesaat. Sebuah kebijakan yang mendapat dukungan mayoritas, tetapi merusak kehidupan, menindas akal kritis, merampas hak ekonomi, atau merendahkan martabat manusia, tidak dapat disebut maslahat.

Pemakaian kemaslahatan juga membutuhkan batasan agar tidak menjadi legitimasi bagi kepentingan subjektif. Kemaslahatan harus bersifat nyata, memiliki cakupan sosial yang memadai, tidak bertentangan dengan prinsip dasar agama, dan diarahkan kepada pencegahan kerusakan. Persyaratan tersebut memperlihatkan bahwa pertimbangan maslahat melibatkan penalaran kritis terhadap konteks, akibat, dan kepentingan semua pihak.¹³ Dengan demikian, kemaslahatan bukan konsep yang menutup diskursus, melainkan horizon normatif yang harus terus diuji melalui argumentasi, pengalaman sosial, dan pertimbangan moral.

Perbedaan pandangan al-Ghazālī, al-Syātibī, dan Najm al-Dīn al-Ṭūfī mengenai ruang kerja akal dalam menentukan maslahat menunjukkan bahwa tradisi pemikiran Islam sendiri bersifat dinamis. Al-Ghazālī cenderung menempatkan maslahat dalam

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 469–484.

¹¹ Moh. Toriquddin, "Teori Maqāṣid Syarī'ah Perspektif Al-Syatibi," *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah* 6, no. 1 (2014): 33–47, doi:10.18860/j-fsh.v6i1.3190.

¹² mron Rosyadi, "Pemikiran Asy-Syātibī tentang Masalah Mursalah," *Profetika: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2013): 78–89, doi:10.23917/profetika.v14i1.2009.

¹³ Ainul Yakin, "Urgensi Teori Maqashid Al-Syari'ah dalam Penetapan Hukum Islam dengan Pendekatan Masalah Mursalah," *At-Turas* 2, no. 1 (2015): 35–39.

MAHIYAH: Journal of Islamic Thought and philosophy, Vol 2, No 1, 2025

kerangka pemeliharaan tujuan syariat, al-Syātibī mengembangkannya menjadi bangunan *maqāsid* yang sistematis, sedangkan al-Ṭūfī memberikan ruang lebih luas bagi pertimbangan kemaslahatan dalam bidang muamalah.¹⁴ Keragaman tersebut membuka kemungkinan dialog dengan filsafat modern, termasuk etika diskursus Habermas, tanpa harus menghilangkan karakter khas epistemologi Islam.

Berdasarkan titik temu dan perbedaan tersebut, penelitian ini mengajukan rekonstruksi etika diskursus dari konsensus rasional menuju kemaslahatan. Rekonstruksi tidak berarti mengganti seluruh bangunan etika Habermas dengan doktrin moral Islam. Rekonstruksi dilakukan dengan mempertahankan prinsip-prinsip komunikasi bebas dominasi, partisipasi setara, keterbukaan terhadap kritik, dan pertanggungjawaban argumentatif, kemudian memberikan kepadanya orientasi substantif berupa keadilan, perlindungan martabat manusia, pencegahan kerusakan, dan pencapaian kemaslahatan. Konsensus tetap penting sebagai sumber legitimasi prosedural, tetapi kemaslahatan menjadi ukuran kritis atas isi dan akibat konsensus tersebut.

Hubungan antara konsensus dan kemaslahatan tidak ditempatkan secara hierarkis dengan menjadikan salah satunya tidak berguna. Konsensus tanpa kemaslahatan dapat berubah menjadi tirani mayoritas atau legitimasi prosedural terhadap ketidakadilan. Sebaliknya, klaim kemaslahatan tanpa diskursus dapat berubah menjadi paternalistik karena sekelompok elite merasa paling mengetahui kepentingan masyarakat. Kemaslahatan perlu dirumuskan melalui komunikasi publik yang inklusif, sedangkan konsensus harus diuji berdasarkan akibatnya terhadap kehidupan, akal, kebebasan, keadilan, dan martabat manusia. Dalam hubungan ini, diskursus berfungsi sebagai prosedur epistemik dan demokratis, sedangkan kemaslahatan berfungsi sebagai orientasi teleologis dan moral.¹⁵

Rekonstruksi tersebut dapat dirumuskan sebagai model **rasionalitas komunikatif-transendental** atau **deliberasi maslahat**. Model ini mengandung beberapa unsur pokok. Pertama, semua pihak yang terdampak oleh norma harus memiliki kesempatan yang sama untuk terlibat. Kedua, argumentasi harus berlangsung bebas dari tekanan dan manipulasi. Ketiga, klaim yang diajukan harus terbuka untuk dikritik dan diperbaiki. Keempat, keputusan harus mempertimbangkan akibat nyata bagi semua pihak, terutama kelompok rentan. Kelima, konsensus tidak boleh bertentangan dengan prinsip keadilan, martabat manusia, dan tujuan-tujuan dasar kemaslahatan. Dengan kerangka tersebut, wahyu tidak digunakan untuk menghentikan percakapan secara otoriter,

¹⁴ Bahrul Hamdi, "Konsep Implementasi Mashlahah Menurut Al-Ghazali, Asy-Syatibi dan Najmuddin At-Thufi: Studi Komparatif Analitis Pemikiran Hukum Islam," *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 2, no. 2 (2017): 219–231, doi:10.30983/alhurriyah.v2i2.402.

¹⁵ Nabila Zataadini dan Syamsuri, "Konsep Maqashid Syariah Menurut Al-Syatibi dan Kontribusinya dalam Kebijakan Fiskal," *Al-Falah: Journal of Islamic Economics* 3, no. 2 (2018): 1–16, doi:10.29240/alfalah.v3i2.587.

melainkan menjadi sumber orientasi moral yang diterjemahkan ke dalam alasan-alasan publik yang dapat dipahami dan didiskusikan.

Kajian mengenai Habermas di Indonesia telah membahas tindakan komunikatif, masyarakat multikultural, dialog antaragama, komunikasi digital, dan demokrasi deliberatif. Penelitian tentang kemaslahatan juga telah menguraikan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Ghazālī maupun al-Syātibī.¹⁶ Bahkan terdapat kajian yang mempertemukan demokrasi deliberatif Habermas dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam pembahasan moderasi politik Indonesia. Akan tetapi, kajian tersebut lebih diarahkan pada stabilitas politik, toleransi, dan penguatan demokrasi, belum secara khusus mengonstruksi hubungan filosofis antara legitimasi prosedural dan tujuan moral dalam etika diskursus.¹⁷ Ruang kosong tersebut menjadi posisi penelitian ini.

Berdasarkan latar belakang tersebut, persoalan utama penelitian ini adalah bagaimana bangunan etika diskursus Jürgen Habermas dapat direkonstruksi dalam perspektif filsafat Islam sehingga konsensus rasional tidak hanya memiliki legitimasi prosedural, tetapi juga mengarah kepada kemaslahatan. Persoalan tersebut dijabarkan ke dalam pertanyaan mengenai dasar rasionalitas komunikatif Habermas, kedudukan konsensus dalam etika diskursus, konsep kemaslahatan dalam filsafat Islam, serta bentuk sintesis kritis antara diskursus rasional dan orientasi *maqāṣid*. Penelitian ini bertujuan menjelaskan struktur etika diskursus, mengidentifikasi keterbatasan formal-proseduralnya, menganalisis kemaslahatan sebagai prinsip moral substantif, dan merumuskan model deliberasi yang bersifat rasional, partisipatif, transendental, dan berorientasi pada kebaikan bersama.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis kepustakaan dengan menggunakan pendekatan filosofis, komparatif, hermeneutis, dan kritis-rekonstruktif. Data primer terdiri atas karya-karya Habermas mengenai tindakan komunikatif dan etika diskursus serta literatur filsafat Islam yang membahas etika, musyawarah, maslahat, dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Data sekunder berasal dari buku dan artikel ilmiah Indonesia yang relevan. Analisis dilakukan melalui beberapa tahap, yaitu deskripsi terhadap konsep setiap pemikir, interpretasi atas struktur dan konteks pemikirannya, komparasi untuk menemukan persamaan dan perbedaan, kritik terhadap asumsi dan keterbatasannya, serta rekonstruksi untuk menghasilkan sintesis konseptual baru.¹⁸

¹⁶ Abdussalam dan Ahmad Shodiq, "Maqashid As-Syariah Perspektif Imam Al-Ghazali: Studi Literasi Masalah Mursalah," *Moderasi: Journal of Islamic Studies* 2, no. 2 (2022): 139–159, doi:10.54471/moderasi.v2i2.32.

¹⁷ Anggi Syahrain, Arif Sugitanata, dan Siti Aminah, "Political Moderation as a New Foundation in Indonesia: An Analysis of Deliberative Democracy Theory and Maqashid Shariah," *An-Nida': Journal of Islamic Thought* 48, no. 2 (2024), doi:10.24014/an-nida.v48i2.28985.

¹⁸ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 61–68.

Melalui metode tersebut, penelitian ini tidak bermaksud melakukan Islamisasi terminologis dengan sekadar mengganti istilah konsensus menjadi musyawarah atau kepentingan umum menjadi maslahat. Penelitian diarahkan untuk membangun hubungan epistemologis dan etis antara prosedur diskursif dan tujuan moral. Etika diskursus memberikan mekanisme agar klaim kemaslahatan tidak dimonopoli oleh otoritas tertentu, sedangkan filsafat Islam memberikan orientasi agar konsensus tidak terjebak dalam relativisme, pragmatisme, atau dominasi mayoritas. Dengan demikian, kemaslahatan dipahami sebagai hasil penalaran kolektif yang terbuka sekaligus terikat pada keadilan, tanggung jawab, martabat manusia, dan orientasi transendental.

PEMBAHASAN

Rasionalitas Komunikatif sebagai Fondasi Etika Diskursus Jürgen Habermas

Etika diskursus Jürgen Habermas tidak dapat dipisahkan dari kritiknya terhadap dominasi rasionalitas instrumental dalam masyarakat modern. Rasionalitas instrumental merupakan cara berpikir yang menilai tindakan berdasarkan efektivitas penggunaan sarana untuk mencapai tujuan tertentu. Dalam kerangka ini, manusia, alam, dan institusi sosial cenderung diperlakukan sebagai objek yang dapat diatur, dimanfaatkan, atau dikendalikan. Hubungan antarmanusia tidak lagi berlangsung sebagai hubungan intersubjektif, tetapi berubah menjadi hubungan antara subjek yang menguasai dan objek yang dikuasai. Habermas melihat dominasi rasionalitas instrumental sebagai penyebab komunikasi kehilangan fungsi emansipatorisnya karena bahasa dipergunakan bukan untuk membangun pengertian bersama, melainkan untuk memengaruhi dan mengendalikan orang lain.¹⁹

Sebagai alternatif, Habermas mengembangkan konsep rasionalitas komunikatif. Rasionalitas ini tidak bertumpu pada keberhasilan seorang subjek dalam mencapai kepentingannya, tetapi pada kemampuan para subjek untuk membangun pemahaman melalui pertukaran argumentasi. Rasionalitas komunikatif bekerja ketika para peserta komunikasi memperlakukan satu sama lain sebagai subjek yang setara, memiliki hak berbicara, dan mampu memberikan alasan atas pernyataan yang dikemukakannya. Ukuran rasionalitas tidak lagi semata-mata berupa keberhasilan teknis, tetapi kesediaan untuk menguji suatu klaim secara terbuka di hadapan orang lain.

Peralihan dari rasionalitas instrumental menuju rasionalitas komunikatif mengandung perubahan epistemologis yang mendasar. Kebenaran tidak lagi dipahami sebagai hasil pemikiran subjek yang terisolasi, tetapi sebagai klaim yang harus memperoleh pengakuan melalui proses intersubjektif. Dalam komunikasi, seseorang tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi juga mengajukan klaim yang dapat diterima, ditolak, atau dipersoalkan oleh pihak lain. Rasionalitas karena itu terletak pada

¹⁹ Anwar Nuris, "Tindakan Komunikatif: Sekilas tentang Pemikiran Jürgen Habermas," *Al-Balagh: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 1, no. 1 (2016): 44–51, doi:10.22515/balagh.v1i1.45.
MAHIYAH: Journal of Islamic Thought and philosophy, Vol 2, No 1, 2025

kemampuan seseorang mempertanggungjawabkan klaimnya, bukan pada posisi sosial, kekuasaan politik, atau otoritas yang dimilikinya.²⁰

Habermas membedakan tindakan komunikatif dari tindakan strategis. Tindakan strategis diarahkan pada keberhasilan pelaku dalam memengaruhi keputusan pihak lain. Bahasa dalam tindakan strategis berfungsi sebagai instrumen untuk memperoleh keuntungan, mempertahankan kekuasaan, atau mencapai tujuan tertentu. Sebaliknya, tindakan komunikatif diarahkan pada tercapainya pengertian bersama. Para peserta tidak berusaha menaklukkan lawan bicara, tetapi mengoordinasikan tindakan melalui alasan-alasan yang dapat diterima secara timbal balik. Dalam tindakan komunikatif, keputusan dianggap sah bukan karena sesuai dengan kehendak pihak yang kuat, melainkan karena dapat diterima oleh semua pihak yang terlibat.²¹

Agar komunikasi menghasilkan pemahaman, Habermas mengemukakan beberapa klaim kesahihan. Pertama, klaim keterpahaman, yakni pernyataan harus disampaikan dengan bahasa yang dapat dimengerti. Kedua, klaim kebenaran, yaitu isi proposisional suatu pernyataan harus dapat diuji berdasarkan kenyataan. Ketiga, klaim ketepatan normatif, yakni tindakan atau norma harus sesuai dengan konteks hubungan sosial yang diakui. Keempat, klaim kejujuran, yaitu pembicara harus menyampaikan maksudnya secara tulus dan tidak menyembunyikan kepentingan manipulatif. Apabila salah satu klaim tersebut dipersoalkan, komunikasi sehari-hari berubah menjadi diskursus argumentatif.

Diskursus merupakan proses pengujian terhadap klaim yang dipersoalkan. Dalam proses ini, peserta komunikasi harus diberi kesempatan untuk mengajukan pertanyaan, memberikan kritik, menawarkan argumentasi, dan memperbaiki pendapat. Tidak ada klaim yang kebal terhadap pengujian. Bahkan norma yang berasal dari tradisi, agama, hukum, atau institusi politik harus dapat dijelaskan secara rasional ketika hendak diterapkan kepada masyarakat yang majemuk. Namun, keterbukaan terhadap pengujian tidak berarti bahwa semua keyakinan harus ditinggalkan. Etika diskursus justru menyediakan ruang agar perbedaan keyakinan dapat dibicarakan tanpa kekerasan dan tanpa penghilangan identitas masing-masing pihak.²²

Etika diskursus kemudian dibangun di atas dua prinsip utama, yaitu prinsip diskursus dan prinsip universalisasi. Prinsip diskursus menyatakan bahwa suatu norma hanya dapat dianggap sah apabila memperoleh persetujuan dari semua pihak yang mungkin terkena dampak penerapannya melalui diskursus praktis. Adapun prinsip universalisasi menghendaki agar akibat dan efek samping penerapan suatu norma dapat diterima secara

²⁰ Supartiningsih, "Etika Diskursus bagi Masyarakat Multikultural: Sebuah Analisis dalam Perspektif Pemikiran Jürgen Habermas," *Jurnal Filsafat* 17, no. 1 (2007): 39–47, doi:10.22146/jf.23231.

²¹ Tri Harnowo, "Penerapan Teori Diskursus Habermas sebagai Alternatif Penyelesaian Sengketa," *Mimbar Hukum* 32, no. 1 (2020): 57–62, doi:10.22146/jmh.45145.

²² Gusti A. B. Menoh, "Aplikasi Etika Diskursus bagi Dialog Interreligius," *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara* 14, no. 2 (2015): 199–207, doi:10.26551/diskursus.v14i2.21.
MAHIYAH: Journal of Islamic Thought and philosophy, Vol 2, No 1, 2025

bebas oleh semua pihak yang berkepentingan. Dengan demikian, bukan hanya maksud pembuat norma yang harus diperhatikan, tetapi juga konsekuensi norma tersebut bagi kehidupan orang lain.

Prinsip universalisasi Habermas berbeda dari universalisme moral yang dirumuskan secara monologis. Norma universal tidak ditetapkan oleh satu individu yang mengandaikan dirinya mewakili semua orang. Universalitas harus dibangun melalui proses komunikasi aktual yang melibatkan perspektif pihak-pihak yang terdampak. Seorang pembuat kebijakan, misalnya, tidak cukup menyatakan bahwa kebijakannya ditujukan bagi kepentingan umum. Ia harus membuka ruang agar masyarakat yang akan menanggung akibat kebijakan tersebut dapat menyampaikan pengalaman, keberatan, dan kepentingannya. Karena itu, universalitas dalam etika diskursus bersifat intersubjektif dan partisipatif.²³

Kondisi komunikasi yang ideal mengharuskan setiap peserta memiliki kesempatan yang sama untuk berbicara, mempertanyakan klaim, menyatakan kebutuhan, serta menerima atau menolak suatu argumentasi. Komunikasi juga harus terbebas dari tekanan fisik, politik, ekonomi, dan simbolik. Satu-satunya kekuatan yang diperbolehkan bekerja dalam diskursus adalah kekuatan argumentasi yang lebih baik. Konsep ini dikenal sebagai situasi tutur ideal. Situasi tersebut bukan gambaran empiris bahwa komunikasi selalu berlangsung sempurna, melainkan ukuran normatif untuk mengkritik komunikasi yang telah mengalami distorsi.

Situasi tutur ideal memiliki fungsi emansipatoris karena dapat digunakan untuk membongkar dominasi yang tersembunyi di balik komunikasi. Sebuah forum mungkin terlihat terbuka, tetapi belum tentu semua peserta benar-benar memiliki kesempatan yang sama. Ketimpangan pendidikan, penguasaan bahasa, akses informasi, kedudukan ekonomi, dan kekuasaan politik dapat menyebabkan sebagian peserta lebih dominan dibandingkan yang lain. Etika diskursus mengharuskan hambatan-hambatan tersebut diperiksa agar konsensus tidak hanya menjadi pembenaran terhadap kehendak kelompok yang lebih kuat.

Rasionalitas komunikatif dengan demikian membentuk hubungan erat antara rasionalitas dan moralitas. Rasionalitas tidak hanya berkaitan dengan konsistensi logis suatu argumentasi, tetapi juga dengan penghormatan terhadap orang lain sebagai subjek moral. Kesediaan mendengar, mengakui hak berbicara, mempertimbangkan akibat suatu norma, dan menerima kemungkinan koreksi merupakan sikap moral yang terkandung dalam praktik komunikasi. Moralitas tidak diletakkan di luar rasionalitas, tetapi hadir dalam prasyarat komunikasi yang bebas, setara, dan terbuka.

²³ M. E. Syauqy dan D. W. Anugrah, "Tindakan Komunikatif Jurgen Habermas dan Implikasinya terhadap Podcast di Indonesia," *Kediri Journal of Journalism and Digital Media* 2, no. 1 (2024): 27–32, doi:10.30762/kjourdia.v1i2.2245.

Meskipun demikian, etika diskursus Habermas cenderung bersifat prosedural. Ia terutama menjelaskan prosedur yang harus ditempuh agar suatu norma dapat memperoleh legitimasi. Etika diskursus tidak secara langsung menentukan konsepsi substantif mengenai kebaikan hidup. Suatu norma dinilai sah karena dapat diterima oleh pihak-pihak yang terlibat dalam diskursus rasional. Posisi ini membuat etika diskursus terbuka bagi masyarakat plural, tetapi sekaligus menimbulkan pertanyaan mengenai dasar substantif yang dapat digunakan untuk menilai isi dan tujuan suatu konsensus.

Problem Konsensus Rasional dan Keterbatasan Moralitas Prosedural

Konsensus rasional merupakan tujuan penting dalam etika diskursus, tetapi konsensus tidak boleh disamakan dengan persetujuan faktual yang terjadi dalam masyarakat. Tidak semua kesepakatan lahir dari komunikasi yang bebas. Kesepakatan dapat dibentuk melalui propaganda, manipulasi informasi, tekanan sosial, kekuasaan mayoritas, atau ketergantungan ekonomi. Karena itu, Habermas membedakan konsensus rasional dari konsensus semu. Konsensus rasional dihasilkan melalui argumentasi terbuka, sedangkan konsensus semu dibentuk oleh relasi kekuasaan yang disembunyikan dalam proses komunikasi.

Perbedaan tersebut penting karena ruang publik modern tidak pernah sepenuhnya bebas dari kepentingan. Media massa, kekuasaan politik, modal ekonomi, dan teknologi digital mempunyai kemampuan membentuk opini publik. Informasi yang berulang kali disampaikan dapat diterima sebagai kebenaran meskipun tidak melalui pengujian argumentatif yang memadai. Di ruang digital, penyebaran disinformasi, pembentukan kelompok tertutup, ujaran kebencian, dan komunikasi yang emosional menunjukkan bahwa keterbukaan akses tidak selalu menghasilkan komunikasi yang rasional. Penelitian mengenai etika komunikasi masyarakat Indonesia di media sosial memperlihatkan bahwa ruang digital dapat menjadi ruang demokrasi, tetapi juga dapat mengalami distorsi ketika kebebasan berbicara tidak disertai tanggung jawab, penghormatan, dan pengujian terhadap kebenaran informasi.²⁴

Problem pertama etika diskursus terletak pada ketimpangan kemampuan peserta. Habermas mengandaikan setiap pihak mempunyai kompetensi komunikatif untuk menyampaikan kepentingannya. Dalam kenyataan, tidak semua orang memiliki penguasaan bahasa, pendidikan, informasi, waktu, dan akses yang sama. Kelompok elite dapat mengubah kepentingannya menjadi argumentasi yang tampak rasional, sedangkan kelompok marginal sering kesulitan menerjemahkan pengalaman penderitaannya ke dalam bahasa formal yang diakui ruang publik. Apabila kesetaraan hanya dipahami

²⁴ Stepanus Angga, Antonius Alfredo Poa, dan Fabianus Rikardus, "Etika Komunikasi Netizen Indonesia di Media Sosial sebagai Ruang Demokrasi dalam Telaah Ruang Publik Jürgen Habermas," *Jurnal Filsafat Indonesia* 6, no. 3 (2023): 387–391, doi:10.23887/jfi.v6i3.59229.

sebagai pemberian kesempatan berbicara, diskursus dapat tetap menghasilkan ketidakadilan.

Kesetaraan diskursif karena itu tidak cukup dipahami sebagai kesetaraan formal. Setiap peserta memang dapat diberi waktu berbicara yang sama, tetapi kondisi sosial mereka mungkin sangat berbeda. Masyarakat yang kehidupannya terancam oleh suatu kebijakan tidak berada dalam posisi yang setara dengan pihak yang mempunyai modal, pengetahuan teknis, dan kedekatan dengan kekuasaan. Dalam konflik lingkungan, misalnya, ruang partisipasi sering telah tersedia secara formal, tetapi keputusan pokok sudah ditentukan sebelum masyarakat menyampaikan pendapat. Patologi ruang publik muncul ketika rasionalitas instrumental mendominasi proses pengambilan keputusan dan masyarakat hanya ditempatkan sebagai objek legitimasi.²⁵

Problem kedua adalah kemungkinan berubahnya tindakan komunikatif menjadi tindakan strategis. Peserta dapat menggunakan bahasa diskursus, tetapi tetap menyembunyikan kepentingan tertentu. Mereka terlihat terbuka terhadap argumentasi, padahal keikutsertaan mereka hanya dimaksudkan untuk memperoleh legitimasi. Proses konsultasi publik, mediasi, atau musyawarah dapat berlangsung sekadar untuk memenuhi prosedur administratif. Dalam keadaan demikian, diskursus tidak lagi menjadi proses pencarian pengertian, tetapi instrumen untuk mengesahkan keputusan yang telah dibuat sebelumnya.²⁶

Problem ketiga adalah hubungan antara konsensus dan kebenaran moral. Konsensus menunjukkan bahwa para peserta menerima suatu norma, tetapi penerimaan tersebut belum tentu membuktikan bahwa norma itu benar secara moral. Sebuah masyarakat dapat menyepakati kebijakan yang mendiskriminasi kelompok minoritas. Mayoritas juga dapat menganggap pengorbanan kelompok tertentu sebagai sesuatu yang wajar demi kepentingan yang lebih besar. Apabila konsensus menjadi satu-satunya ukuran, etika diskursus berisiko terjebak dalam relativisme prosedural, yakni anggapan bahwa setiap keputusan menjadi benar selama telah disepakati melalui prosedur tertentu.

Habermas sebenarnya tidak menyamakan pendapat mayoritas dengan konsensus rasional. Konsensus harus memperhitungkan kepentingan semua pihak yang terdampak, termasuk mereka yang tidak hadir atau tidak mampu menyampaikan pendapatnya. Namun, secara praktis sulit memastikan apakah kepentingan setiap orang telah benar-benar terwakili. Tidak semua pihak dapat dihadirkan dalam proses diskursus. Generasi mendatang, alam, anak-anak, penyandang disabilitas tertentu, atau kelompok yang tidak memiliki akses politik tidak selalu dapat berbicara untuk dirinya sendiri. Oleh sebab itu,

²⁵ Ridwan dan Muhamad Agil Afa Afinnas, "Patologi Ruang Publik dalam Gerakan Perjuangan Hak atas Lingkungan oleh Masyarakat," *Mimbar Hukum* 37, no. 1 (2025): 39–46.

²⁶ Harnowo, "Penerapan Teori Diskursus Habermas," 60–66

diskursus membutuhkan ukuran moral yang melampaui suara faktual para peserta yang hadir.

Problem keempat berkaitan dengan pemisahan antara persoalan yang adil dan konsepsi mengenai kehidupan yang baik. Etika diskursus mengutamakan norma keadilan yang dapat diterima semua orang, sementara pandangan mengenai kehidupan yang baik ditempatkan dalam wilayah pilihan pribadi atau komunitas. Pemisahan tersebut dimaksudkan untuk melindungi pluralitas masyarakat modern. Negara atau kelompok mayoritas tidak boleh memaksakan satu pandangan hidup kepada semua warga. Akan tetapi, pemisahan yang terlalu tegas dapat membuat moralitas kehilangan orientasi substantif. Pertanyaan tentang tujuan hidup, kebajikan, tanggung jawab terhadap alam, dan hubungan manusia dengan yang transenden tidak selalu dapat direduksi menjadi persoalan prosedural.

Problem kelima adalah kemungkinan dominasi antropocentrisme. Etika diskursus terutama berpusat pada subjek-subjek manusia yang mampu berbicara dan berargumentasi. Akibatnya, alam berisiko dipertimbangkan hanya sejauh berhubungan dengan kepentingan manusia. Kerusakan lingkungan, kepunahan makhluk hidup, dan eksploitasi sumber daya dapat memperoleh legitimasi apabila dianggap menguntungkan mayoritas manusia. Diperlukan perluasan horizon etis agar pihak-pihak yang tidak mempunyai kemampuan berbicara tetap memperoleh perlindungan dalam proses penentuan norma.

Keterbatasan tersebut tidak berarti etika diskursus harus ditolak. Prinsip keterbukaan, kesetaraan, kebebasan dari dominasi, dan pengujian argumentatif tetap penting bagi kehidupan moral. Persoalannya adalah etika diskursus belum sepenuhnya menyediakan ukuran substantif untuk menilai arah akhir sebuah konsensus. Karena itu, diperlukan prinsip yang dapat mempertahankan prosedur diskursif sekaligus memberikan orientasi terhadap isi, akibat, dan tujuan keputusan.

Filsafat Islam dapat memberikan kontribusi melalui konsep kemaslahatan. Kemaslahatan tidak menggantikan diskursus dengan otoritas yang tertutup. Sebaliknya, ia dapat berfungsi sebagai horizon normatif untuk menguji apakah konsensus benar-benar menjaga kehidupan, akal, martabat, kebebasan, dan keadilan. Dengan demikian, konsensus tetap diperlukan sebagai sumber legitimasi prosedural, tetapi tidak menjadi satu-satunya ukuran kebenaran moral.

Kemaslahatan sebagai Orientasi Rasional dan Moral dalam Filsafat Islam

Kemaslahatan merupakan salah satu konsep penting dalam pemikiran etika dan hukum Islam. Secara umum, kemaslahatan menunjuk pada terwujudnya kebaikan dan terhindarnya manusia dari kerusakan. Namun, kemaslahatan tidak dapat disamakan dengan kesenangan subjektif, kepentingan pragmatis, atau manfaat sesaat. Sesuatu yang dianggap menguntungkan oleh individu atau kelompok tertentu belum tentu merupakan

masalahat apabila keuntungan tersebut menimbulkan kerugian yang lebih luas, merusak martabat manusia, atau bertentangan dengan tujuan dasar syariat.

Al-Ghazālī menjelaskan bahwa masalahat berkaitan dengan pemeliharaan tujuan-tujuan syariat. Tujuan tersebut mencakup perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Segala sesuatu yang menjaga kelima unsur itu disebut masalahat, sedangkan segala sesuatu yang merusaknya disebut mafsadat. Definisi ini menunjukkan bahwa masalahat tidak semata-mata ditentukan berdasarkan preferensi manusia, tetapi dinilai melalui hubungannya dengan kebutuhan mendasar yang menopang kehidupan manusia.²⁷

Dalam pemikiran al-Ghazālī, kemaslahatan harus memenuhi standar tertentu agar dapat dijadikan dasar penetapan norma. Masalahat harus bersifat nyata, bukan hanya dugaan yang lemah. Masalahat juga harus bersifat umum dan tidak hanya menguntungkan individu tertentu. Selain itu, masalahat tidak boleh bertentangan dengan prinsip yang mempunyai dasar normatif yang kuat. Standar tersebut diperlukan agar konsep masalahat tidak dipergunakan secara sewenang-wenang untuk membenarkan kepentingan penguasa, kelompok mayoritas, atau pemilik modal.²⁸

Konsep masalahat memperlihatkan bahwa filsafat Islam mengakui peranan rasionalitas dalam menilai tindakan. Penentuan masalahat membutuhkan pengetahuan mengenai konteks, hubungan sebab-akibat, dampak sosial, dan kemungkinan munculnya kerusakan. Manusia harus menggunakan akalnya untuk membedakan manfaat yang hakiki dari manfaat yang semu. Namun, rasionalitas dalam filsafat Islam tidak sepenuhnya bersifat otonom dari orientasi moral-transendental. Akal bekerja dalam horizon nilai yang mengarahkan manusia kepada keadilan, tanggung jawab, dan kebaikan.

Al-Syāṭibī mengembangkan konsep tersebut melalui teori *maqāṣid al-syarī'ah*. Menurutny, hukum Islam tidak dapat dipahami hanya berdasarkan bentuk literal ketentuan, tetapi harus dilihat berdasarkan tujuan yang hendak diwujudkan. Syariat secara keseluruhan diarahkan kepada kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Karena itu, pemahaman terhadap tujuan merupakan bagian penting dalam proses penalaran hukum dan moral.²⁹

Al-Syāṭibī membagi kebutuhan manusia menjadi tiga tingkatan. Pertama, *darūriyyāt*, yaitu kebutuhan primer yang menentukan keberlangsungan kehidupan manusia. Apabila kebutuhan ini tidak terpenuhi, kehidupan akan mengalami kerusakan mendasar. Kedua, *hājīyyāt*, yaitu kebutuhan sekunder yang berfungsi menghilangkan kesulitan. Ketiga, *taḥsīniyyāt*, yaitu kebutuhan pelengkap yang menyempurnakan

²⁷ Supartiningsih, "Etika Diskursus bagi Masyarakat Multikultural," 47–54.

²⁸ Nur Asiah, "Maslahah Menurut Konsep Imam al-Ghazali," *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum* 18, no. 1 (2020): 123–128, doi:10.35905/diktum.v18i1.663.

²⁹ Moh. Toriquddin, "Teori Maqashid Syariah Perspektif Al-Syatibi," *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah* 6, no. 1 (2014): 36–42, doi:10.18860/j-fsh.v6i1.3190.

keluhuran dan kepatutan hidup. Pembagian tersebut menunjukkan bahwa tidak semua manfaat mempunyai kedudukan yang sama. Manfaat pelengkap tidak boleh didahulukan apabila mengorbankan kebutuhan primer.

Stratifikasi maslahat dapat dipergunakan untuk mengkritik konsensus yang hanya memperhitungkan keuntungan mayoritas. Sebuah kebijakan pembangunan mungkin menghasilkan pertumbuhan ekonomi, tetapi pada saat yang sama merampas sumber kehidupan masyarakat, merusak lingkungan, dan mengancam keselamatan. Keuntungan ekonomi tidak dapat disebut maslahat apabila dicapai dengan menghancurkan kebutuhan primer. Dalam hal ini, teori maslahat memberikan dasar untuk menimbang bukan hanya jumlah orang yang memperoleh keuntungan, tetapi juga kualitas kebutuhan dan tingkat kerusakan yang ditimbulkan.

Maslahat juga berkaitan dengan prinsip *jalb al-maṣāliḥ* dan *dar' al-mafāsid*, yaitu mewujudkan kebaikan dan menolak kerusakan. Kedua orientasi ini harus dipertimbangkan secara bersamaan. Sebuah tindakan dapat menghasilkan manfaat, tetapi juga menimbulkan kerusakan. Penilaian moral membutuhkan perbandingan terhadap besarnya manfaat, luasnya dampak, tingkat kepastian, jangka waktu, dan pihak yang menanggung kerugian. Oleh sebab itu, maslahat tidak identik dengan kalkulasi utilitarian yang hanya mencari keuntungan terbesar bagi jumlah orang terbanyak.

Pemikiran al-Syātibī mengenai maslahat juga menekankan dimensi universal dan sosial. Maslahat tidak boleh dibangun di atas pengorbanan sewenang-wenang terhadap individu. Kepentingan umum harus dipahami sebagai keadaan yang memungkinkan kebutuhan dasar semua anggota masyarakat terlindungi. Karena itu, kepentingan minoritas, kelompok miskin, dan pihak-pihak rentan tidak dapat diabaikan hanya karena jumlah mereka lebih sedikit. Imron Rosyadi menunjukkan bahwa maslahat dalam pemikiran al-Syātibī berhubungan dengan tujuan syariat secara keseluruhan sehingga penggunaannya harus tetap memperhatikan struktur kebutuhan manusia dan pencegahan kerusakan.³⁰

Perbandingan antara al-Ghazālī, al-Syātibī, dan Najm al-Dīn al-Ṭūfī memperlihatkan adanya dinamika dalam penentuan ruang lingkup maslahat. Al-Ghazālī menempatkan maslahat dalam hubungan erat dengan tujuan syariat. Al-Syātibī menyusunnya sebagai kerangka sistematis untuk memahami keseluruhan hukum. Sementara itu, al-Ṭūfī memberikan kedudukan lebih luas kepada maslahat dalam persoalan muamalah. Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa tradisi Islam tidak

³⁰ Imron Rosyadi, "Pemikiran Asy-Syātibī tentang Maslahah Mursalah," *Profetika: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2013): 82–87, doi:10.23917/profetika.v14i1.2009.

memandang maslahat sebagai konsep tertutup, tetapi sebagai ruang penalaran yang dapat terus dikembangkan dalam menghadapi perubahan sosial.³¹

Perkembangan kontemporer memperluas maqāṣid dari perlindungan menuju pengembangan. Perlindungan akal, misalnya, tidak cukup dimaknai sebagai larangan terhadap sesuatu yang merusak kesadaran, tetapi juga mencakup jaminan pendidikan, kebebasan berpikir, dan akses terhadap informasi. Perlindungan jiwa mencakup pelayanan kesehatan, keselamatan lingkungan, dan pembebasan dari kekerasan. Perlindungan harta tidak hanya berarti menjaga kepemilikan individu, tetapi juga mencegah eksploitasi dan ketimpangan ekonomi. Demikian pula perlindungan agama harus berhubungan dengan kebebasan berkeyakinan dan tidak boleh menjadi legitimasi bagi pemaksaan.³²

Pendekatan sistem Jasser Auda memperkuat perkembangan tersebut dengan memandang maqāṣid sebagai sistem yang terbuka, multidimensional, saling berhubungan, dan berorientasi tujuan. Pemahaman terhadap masalah tidak boleh dilakukan secara atomistik. Setiap keputusan harus mempertimbangkan jaringan dampak yang lebih luas. Suatu kebijakan ekonomi, misalnya, tidak hanya dinilai berdasarkan peningkatan pendapatan, tetapi juga berdasarkan dampaknya terhadap keluarga, pendidikan, kesehatan, kebebasan, lingkungan, dan keadilan sosial.³³

Dalam kerangka filsafat Islam, kemaslahatan memiliki tiga dimensi. Pertama, dimensi rasional, karena penentuan maslahat membutuhkan argumentasi, pengetahuan empiris, dan pertimbangan terhadap akibat. Kedua, dimensi moral, karena manfaat harus diarahkan kepada keadilan dan perlindungan martabat manusia. Ketiga, dimensi transendental, karena kebaikan manusia tidak dilepaskan dari tanggung jawabnya kepada Tuhan. Ketiga dimensi tersebut membuat kemaslahatan tidak dapat dimonopoli oleh otoritas agama ataupun ditentukan hanya berdasarkan keinginan mayoritas.

Kemaslahatan harus dibicarakan secara terbuka karena klaim tentang kepentingan umum dapat disalahgunakan. Penguasa dapat menyebut kebijakannya maslahat meskipun masyarakat tidak dilibatkan. Tokoh agama dapat mengklaim mengetahui tujuan agama tanpa mendengarkan pengalaman kelompok yang terdampak. Di sinilah etika diskursus memberikan koreksi penting: kemaslahatan tidak boleh diputuskan secara monologis. Pihak-pihak yang terkena dampak harus dilibatkan dalam proses penafsiran dan penentuan maslahat.

³¹ Bahrul Hamdi, "Konsep Implementasi Mashlahah Menurut al-Ghazali, Asy-Syatibi dan Najmuddin At-Thufi: Studi Komparatif Analitis Pemikiran Hukum Islam," *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 2, no. 2 (2017): 219–231, doi:10.30983/alhurriyah.v2i2.402.

³² Syahrul Sidiq, "Maqasid Syari'ah dan Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda," *In Right: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia* 7, no. 1 (2017): 153–160.

³³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), 55–59.

Sebaliknya, etika diskursus juga memerlukan koreksi dari teori maslahat. Konsensus tidak cukup dinilai berdasarkan kebebasan prosedural, tetapi harus diuji berdasarkan dampaknya terhadap perlindungan jiwa, akal, agama, keluarga, harta, kehormatan, keadilan, dan lingkungan. Hubungan keduanya bukan hubungan penggantian, tetapi hubungan saling melengkapi. Diskursus menjaga agar klaim maslahat tidak berubah menjadi otoritarianisme, sedangkan maslahat menjaga agar konsensus tidak kehilangan orientasi moral.

Rekonstruksi Etika Diskursus Menuju Model Deliberasi Maslahat

Rekonstruksi etika diskursus dalam perspektif filsafat Islam dimulai dari pengakuan bahwa konsensus rasional dan kemaslahatan mempunyai fungsi yang berbeda, tetapi dapat dipertemukan. Konsensus rasional memberikan legitimasi prosedural, sedangkan kemaslahatan memberikan orientasi substantif. Legitimasi prosedural menjawab pertanyaan tentang bagaimana keputusan dibentuk, sementara orientasi substantif menjawab pertanyaan mengenai tujuan dan akibat moral keputusan tersebut.

Apabila konsensus dipisahkan dari kemaslahatan, proses demokratis dapat menghasilkan keputusan yang merugikan kelompok tertentu. Sebaliknya, apabila kemaslahatan dipisahkan dari diskursus, klaim tentang kebaikan bersama dapat dimonopoli oleh penguasa, elite agama, atau kelompok mayoritas. Karena itu, rekonstruksi harus menolak dua kecenderungan sekaligus: proseduralisme yang menganggap semua kesepakatan sebagai benar dan substantivisme otoriter yang menganggap satu pihak paling mengetahui kebaikan masyarakat.

Model yang ditawarkan dalam penelitian ini dapat disebut sebagai deliberasi maslahat. Deliberasi maslahat adalah proses pembentukan norma melalui komunikasi yang bebas, setara, inklusif, dan argumentatif dengan orientasi akhir pada perlindungan martabat manusia, perwujudan keadilan, pencapaian kebaikan bersama, serta pencegahan kerusakan. Model ini mempertahankan prinsip utama etika diskursus sekaligus merekonstruksi tujuan akhirnya.

Unsur pertama deliberasi maslahat adalah inklusivitas pihak yang terdampak. Semua pihak yang menerima akibat suatu keputusan harus memperoleh kesempatan untuk terlibat. Keterlibatan tidak boleh dibatasi hanya kepada kelompok yang mempunyai kekuasaan formal. Masyarakat lokal, kelompok minoritas, perempuan, masyarakat miskin, penyandang disabilitas, dan kelompok rentan harus dipandang sebagai subjek moral. Prinsip ini sejalan dengan etika diskursus yang mensyaratkan partisipasi semua pihak dan dengan maslahat yang menghendaki perlindungan kebutuhan mendasar manusia.

Inklusivitas juga harus memperhatikan pihak-pihak yang tidak dapat berbicara secara langsung, seperti generasi mendatang dan lingkungan hidup. Kepentingan mereka harus diwakili berdasarkan pengetahuan ilmiah, pengalaman masyarakat, dan prinsip

pencegahan kerusakan. Dengan demikian, diskursus tidak berhenti pada kepentingan peserta yang hadir, tetapi memperhitungkan konsekuensi jangka panjang.

Unsur kedua adalah **kesetaraan komunikatif yang bersifat substantif**. Kesetaraan tidak cukup diwujudkan dengan memberikan waktu bicara yang sama. Negara dan institusi publik harus menjamin akses informasi, pendampingan, penerjemahan bahasa teknis, perlindungan dari intimidasi, dan kesempatan untuk mempersiapkan argumentasi. Tanpa dukungan tersebut, pihak yang mempunyai pendidikan, modal, dan kekuasaan akan tetap mendominasi diskursus.

Kesetaraan substantif menuntut keberpihakan prosedural kepada pihak yang lemah. Keberpihakan tersebut bukan pelanggaran terhadap netralitas, tetapi upaya memperbaiki kondisi komunikasi yang timpang. Prinsip maslahat mengharuskan kerentanan menjadi pertimbangan penting karena kerusakan yang menimpa kebutuhan primer pihak lemah tidak dapat dibenarkan hanya dengan alasan keuntungan umum.

Unsur ketiga adalah **pengujian klaim kesahihan dan klaim kemaslahatan**. Habermas mengharuskan setiap pernyataan memenuhi klaim kebenaran, ketepatan normatif, dan kejujuran. Deliberasi maslahat menambahkan pengujian terhadap akibat moral. Setiap keputusan harus menjawab beberapa pertanyaan: apakah keputusan tersebut melindungi kehidupan? Apakah ia memperkuat atau merusak kemampuan berpikir? Apakah ia menjaga kebebasan dan martabat manusia? Siapa yang memperoleh manfaat? Siapa yang menanggung kerusakan? Apakah kerugian tersebut dapat dipulihkan? Apakah terdapat alternatif yang lebih adil?

Penambahan tersebut tidak mengubah diskursus menjadi penerapan daftar norma yang mekanis. Lima tujuan dasar maqāṣid berfungsi sebagai horizon evaluatif, bukan rumus yang secara otomatis menghasilkan keputusan. Setiap tujuan harus ditafsirkan berdasarkan konteks dan diuji melalui argumentasi. Perlindungan agama, misalnya, tidak boleh ditafsirkan dengan mengorbankan jiwa dan kebebasan berpikir. Perlindungan harta tidak boleh dijadikan alasan untuk mempertahankan ketimpangan ekonomi. Hubungan antartujuan harus dipahami secara integratif.

Unsur keempat adalah **orientasi kepada konsensus yang terbuka dan dapat direvisi**. Konsensus dalam deliberasi maslahat bukan keputusan final yang tidak dapat dipersoalkan. Pengetahuan manusia terbatas dan kondisi sosial dapat berubah. Karena itu, keputusan harus terbuka terhadap evaluasi apabila ditemukan informasi baru atau dampak yang sebelumnya tidak diperkirakan. Sifat terbuka ini sesuai dengan etika diskursus yang menolak klaim kebal kritik dan dengan tradisi ijtihad yang mengakui kemungkinan perubahan pemahaman.

Konsensus juga tidak selalu harus berarti keseragaman penuh. Dalam persoalan tertentu, diskursus dapat menghasilkan kesepakatan mengenai aturan hidup bersama meskipun peserta tetap mempunyai pandangan teologis dan filosofis yang berbeda.

MAHIYAH: Journal of Islamic Thought and philosophy, Vol 2, No 1, 2025

Dialog interreligius, misalnya, tidak bertujuan menghilangkan identitas agama, tetapi mencari dasar kehidupan bersama yang menghormati martabat semua pihak.³⁴

Unsur kelima adalah **penerjemahan nilai transendental ke dalam alasan publik**. Perspektif filsafat Islam mengakui bahwa sumber orientasi moral tidak hanya berasal dari kehendak manusia, tetapi juga dari wahyu. Namun, dalam masyarakat majemuk, nilai yang berasal dari agama perlu dijelaskan melalui alasan yang dapat dipahami oleh warga dengan keyakinan berbeda. Penerjemahan tidak berarti menghilangkan identitas keagamaan, melainkan mengomunikasikan kandungan universalnya.

Prinsip perlindungan jiwa, misalnya, dapat diterjemahkan menjadi kewajiban menjaga keselamatan, pelayanan kesehatan, dan perlindungan dari kekerasan. Prinsip perlindungan akal dapat dikomunikasikan melalui hak pendidikan, kebebasan berpikir, dan pencegahan manipulasi informasi. Dengan cara demikian, agama hadir di ruang publik sebagai sumber motivasi dan orientasi moral, bukan sebagai kekuasaan yang menghentikan diskursus.

Unsur keenam adalah **integrasi musyawarah dan kritik argumentatif**. Musyawarah dalam tradisi Islam menekankan kebersamaan, persaudaraan, dan pencarian keputusan yang baik. Akan tetapi, musyawarah dapat berubah menjadi formalitas apabila terlalu menekankan keharmonisan dan menghindari perbedaan. Etika diskursus memberikan unsur kritik dengan menegaskan hak setiap peserta untuk menolak, mempertanyakan, dan menguji argumentasi. Dalam deliberasi maslahat, mufakat tidak boleh dicapai dengan membungkam perbedaan.

Sebaliknya, etika diskursus juga dapat diperkaya oleh etika musyawarah. Argumentasi tidak harus dipahami sebagai kompetisi untuk mengalahkan pihak lain. Argumentasi merupakan kerja sama untuk menemukan keputusan yang mendekati keadilan. Sikap rendah hati, kesediaan mendengarkan, kejujuran, amanah, dan kepedulian terhadap pihak lain menjadi kebajikan yang menopang kualitas diskursus. Rasionalitas dan akhlak dengan demikian tidak ditempatkan dalam hubungan yang bertentangan.

Unsur ketujuh adalah **prioritas pencegahan mafsadat terhadap kelompok rentan**. Apabila suatu keputusan menghasilkan manfaat luas tetapi menimbulkan kerusakan mendasar bagi kelompok tertentu, keputusan tersebut harus dikaji ulang. Kerusakan terhadap jiwa, sumber kehidupan, kebebasan berpikir, dan martabat tidak dapat dengan mudah dibenarkan oleh keuntungan ekonomi. Prinsip ini membedakan deliberasi maslahat dari utilitarianisme mayoritarian.

Pencegahan mafsadat juga mengharuskan adanya mekanisme pemulihan. Apabila kerugian tidak dapat dihindari, pihak yang terkena dampak harus memperoleh perlindungan, kompensasi, dan kesempatan menentukan bentuk pemulihan. Dengan

³⁴ Menoh, "Aplikasi Etika Diskursus," 208–216.

demikian, mereka tidak hanya menjadi objek kebijakan, tetapi tetap berperan sebagai subjek yang menentukan masa depannya.

Unsur kedelapan adalah **hubungan antara legitimasi dan evaluasi moral**. Sebuah keputusan dianggap memiliki legitimasi yang kuat apabila memenuhi dua syarat. Pertama, keputusan dibentuk melalui prosedur komunikatif yang inklusif dan bebas dominasi. Kedua, isi keputusan dapat dipertanggungjawabkan berdasarkan kemaslahatan. Apabila hanya syarat pertama yang terpenuhi, keputusan mungkin demokratis secara prosedural tetapi tidak adil secara substantif. Apabila hanya syarat kedua yang diklaim terpenuhi, keputusan mungkin dianggap baik oleh penguasa tetapi tidak memiliki legitimasi partisipatif.

Hubungan demokrasi deliberatif dan maqāṣid telah digunakan dalam kajian Indonesia untuk menjelaskan pentingnya dialog, moderasi, perlindungan lima kebutuhan dasar, dan pembentukan demokrasi yang inklusi.³⁵ Namun, deliberasi maslahat yang dirumuskan dalam penelitian ini tidak berhenti pada moderasi politik. Rekonstruksi diarahkan kepada struktur etika yang menghubungkan prosedur pembentukan norma dengan pengujian tujuan dan akibat moralnya.

Model deliberasi maslahat dapat diterapkan pada penyusunan kebijakan publik, penyelesaian konflik, dialog antaragama, etika lingkungan, dan komunikasi digital. Dalam penyusunan kebijakan, masyarakat yang terdampak harus terlibat sejak tahap perumusan masalah, bukan hanya setelah keputusan hampir selesai. Dalam penyelesaian konflik, para pihak tidak hanya diarahkan mencapai kompromi, tetapi juga menguji apakah kesepakatan melindungi hak dan kebutuhan dasarnya. Dalam dialog agama, peserta tidak hanya mencari toleransi pasif, tetapi bekerja sama mewujudkan keadilan sosial.

Dalam etika lingkungan, kemaslahatan harus diperluas dari kepentingan manusia saat ini menuju keberlanjutan ekosistem dan kehidupan generasi mendatang. Ruang publik yang sehat membutuhkan kebebasan menyampaikan pendapat, akses partisipasi, keterbukaan informasi, dan hak untuk menguji klaim agar keputusan dapat diterima secara intersubjektif.³⁶ Namun, keputusan tersebut juga harus dinilai berdasarkan dampak ekologisnya. Konsensus masyarakat saat ini tidak memiliki legitimasi moral untuk menghancurkan kebutuhan hidup generasi mendatang.

Dalam komunikasi digital, deliberasi maslahat menuntut kebebasan berekspresi sekaligus tanggung jawab terhadap kebenaran, martabat, dan keselamatan orang lain. Kebebasan tidak boleh dijadikan alasan untuk menyebarkan fitnah, kebencian, atau informasi palsu. Sebaliknya, perlindungan masyarakat tidak boleh menjadi alasan bagi

³⁵ Anggi Syahrain, Arif Sugitanata, dan Siti Aminah, "Political Moderation as a New Foundation in Indonesia: An Analysis of Deliberative Democracy Theory and Maqashid Shariah," *An-Nida'* 48, no. 2 (2024), doi:10.24014/an-nida.v48i2.28985.

³⁶ Ridwan dan Afinnas, "Patologi Ruang Publik," 47–51.

kekuasaan untuk menghilangkan kritik. Norma komunikasi harus dibangun melalui diskursus terbuka dan diuji berdasarkan akibatnya bagi akal, kehormatan, keamanan, dan kehidupan sosial.³⁷

Rekonstruksi etika diskursus menuju kemaslahatan pada akhirnya menghasilkan hubungan dialektis antara rasionalitas dan moralitas. Rasionalitas komunikatif menjaga agar moralitas tidak berubah menjadi dogma yang dipaksakan. Kemaslahatan menjaga agar rasionalitas tidak menjadi prosedur formal yang kehilangan arah kebaikan. Diskursus membuka ruang bagi kritik dan partisipasi, sedangkan maqāṣid memberikan horizon mengenai tujuan yang patut diperjuangkan.

Dengan demikian, konsensus bukan tujuan akhir yang berdiri sendiri. Konsensus merupakan sarana untuk membentuk norma secara demokratis, sedangkan kemaslahatan menjadi orientasi untuk memastikan norma tersebut menjaga kehidupan, keadilan, akal, martabat, dan tanggung jawab manusia. Norma yang ideal bukan sekadar norma yang disepakati, tetapi norma yang dapat dipertanggungjawabkan secara argumentatif, diterima tanpa paksaan, terbuka terhadap koreksi, dan menghasilkan kebaikan yang adil bagi semua pihak.

KESIMPULAN

Etika diskursus Jürgen Habermas menempatkan rasionalitas komunikatif sebagai dasar pembentukan norma moral dalam masyarakat plural. Suatu norma dinilai sah apabila dapat diterima oleh semua pihak yang terdampak melalui proses komunikasi yang bebas, setara, terbuka, dan tanpa paksaan. Kekuatan etika ini terletak pada penolakannya terhadap dominasi serta penekanannya pada partisipasi, argumentasi, dan keterbukaan terhadap kritik. Dengan demikian, moralitas tidak ditentukan secara sepihak oleh kekuasaan, tradisi, atau kehendak individu, tetapi dibangun melalui hubungan intersubjektif.

Meskipun demikian, konsensus rasional tidak selalu menjamin lahirnya keputusan yang benar dan adil. Ketimpangan akses informasi, kemampuan berargumentasi, kekuasaan politik, dominasi ekonomi, serta tidak terwakilinya kelompok rentan dapat menghasilkan konsensus semu. Selain itu, etika diskursus cenderung bersifat prosedural karena lebih menekankan cara pembentukan norma daripada tujuan substantif yang hendak dicapai. Oleh sebab itu, konsensus memerlukan orientasi moral yang dapat digunakan untuk menilai isi dan akibat suatu keputusan.

Dalam perspektif filsafat Islam, orientasi tersebut dapat ditemukan dalam konsep kemaslahatan. Kemaslahatan tidak sekadar berarti manfaat pragmatis atau kepentingan mayoritas, tetapi berkaitan dengan perlindungan jiwa, akal, agama, keturunan, harta, martabat manusia, keadilan sosial, dan pencegahan kerusakan. Kemaslahatan memiliki

³⁷ Angga, Poa, dan Rikardus, "Etika Komunikasi Netizen Indonesia," 389–393.

dimensi rasional karena harus diuji melalui argumentasi dan pertimbangan akibat, dimensi moral karena diarahkan pada keadilan, serta dimensi transendental karena berhubungan dengan tanggung jawab manusia kepada Tuhan.

Rekonstruksi etika diskursus dalam perspektif filsafat Islam menghasilkan konsep deliberasi maslahat, yaitu proses pembentukan norma melalui komunikasi yang rasional, inklusif, setara, dan bebas dominasi dengan orientasi pada kemaslahatan. Dalam model ini, konsensus rasional berfungsi sebagai legitimasi prosedural, sedangkan kemaslahatan berfungsi sebagai ukuran moral-substantif. Konsensus tanpa kemaslahatan berisiko melegitimasi ketidakadilan, sedangkan kemaslahatan tanpa diskursus dapat berubah menjadi klaim otoriter dan paternalistik.

Dengan demikian, legitimasi moral yang utuh harus memadukan prosedur diskursif yang adil dengan tujuan substantif yang maslahat. Norma yang baik bukan hanya norma yang disepakati, tetapi norma yang mampu melindungi kehidupan, martabat, kebebasan, akal, keadilan, serta kepentingan kelompok rentan. Rasionalitas komunikatif menjaga agar moralitas tidak dipaksakan secara dogmatis, sedangkan kemaslahatan memberikan arah agar konsensus tidak berhenti pada formalitas prosedural. Pertemuan keduanya menegaskan bahwa konsensus bukan tujuan akhir, melainkan jalan menuju keputusan yang adil, manusiawi, dan bertanggung jawab.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Filsafat Etika Islam: Antara Al-Ghazali dan Kant*. Bandung: Mizan, 2002.
- . *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdussalam, dan Ahmad Shodiq. “Maqashid As-Syariah Perspektif Imam Al-Ghazali: Studi Literasi Maslahah Mursalah.” *Moderasi: Journal of Islamic Studies* 2, no. 2 (2022): 139–159. <https://doi.org/10.54471/moderasi.v2i2.32>.
- Angga, Stepanus, Antonius Alfredo Poa, dan Fabianus Rikardus. “Etika Komunikasi Netizen Indonesia di Media Sosial sebagai Ruang Demokrasi dalam Telaah Ruang Publik Jurgen Habermas.” *Jurnal Filsafat Indonesia* 6, no. 3 (2023): 384–393. <https://doi.org/10.23887/jfi.v6i3.59229>.
- Asiah, Nur. “Maslahah Menurut Konsep Imam al-Ghazali.” *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum* 18, no. 1 (2020): 118–128. <https://doi.org/10.35905/diktum.v18i1.663>.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*. Diterjemahkan oleh Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im. Bandung: Mizan, 2015.

- Bakker, Anton, dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Hamdi, Bahrul. “Konsep Implementasi Mashlahah Menurut Al-Ghazali, Asy-Syatibi dan Najmuddin At-Thufi: Studi Komparatif Analitis Pemikiran Hukum Islam.” *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 2, no. 2 (2017): 219–231. <https://doi.org/10.30983/alhurriyah.v2i2.402>.
- Hardiman, F. Budi. *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Harnowo, Tri. “Penerapan Teori Diskursus Habermas sebagai Alternatif Penyelesaian Sengketa.” *Mimbar Hukum* 32, no. 1 (2020): 55–72. <https://doi.org/10.22146/jmh.45145>.
- Menoh, Gusti A. B. “Aplikasi Etika Diskursus bagi Dialog Interreligius.” *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara* 14, no. 2 (2015): 193–220. <https://doi.org/10.26551/diskursus.v14i2.21>.
- Nuris, Anwar. “Tindakan Komunikatif: Sekilas tentang Pemikiran Jürgen Habermas.” *Al-Balagh: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 1, no. 1 (2016): 39–66. <https://doi.org/10.22515/balagh.v1i1.45>.
- Ridwan, dan Muhamad Agil Aufa Afinnas. “Patologi Ruang Publik dalam Gerakan Perjuangan Hak atas Lingkungan oleh Masyarakat.” *Mimbar Hukum* 37, no. 1 (2025): 37–54.
- Rosyadi, Imron. “Pemikiran Asy-Syātībī tentang Masalah Mursalah.” *Profetika: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2013): 78–89. <https://doi.org/10.23917/profetika.v14i1.2009>.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Sholihah, Amilatu. “Teori Kritis dalam Paradigma Komunikasi Jürgen Habermas.” *Manthiq: Jurnal Filsafat Agama dan Pemikiran Islam* 6, no. 2 (2021): 154–174. <https://doi.org/10.29300/mtq.v6i2.6380>.
- Sidiq, Syahrul. “Maqasid Syari'ah dan Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda.” *In Right: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia* 7, no. 1 (2017): 140–161.
- Supartiningsih. “Etika Diskursus bagi Masyarakat Multikultural: Sebuah Analisis dalam Perspektif Pemikiran Jürgen Habermas.” *Jurnal Filsafat* 17, no. 1 (2007): 32–59. <https://doi.org/10.22146/jf.23231>.

- Syahrain, Anggi, Arif Sugitanata, dan Siti Aminah. "Political Moderation as a New Foundation in Indonesia: An Analysis of Deliberative Democracy Theory and Maqashid Shariah." *An-Nida': Journal of Islamic Thought* 48, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.24014/an-nida.v48i2.28985>.
- Syauqy, M. E., dan D. W. Anugrah. "Tindakan Komunikatif Jurgen Habermas dan Implikasinya terhadap Podcast di Indonesia." *Kediri Journal of Journalism and Digital Media* 2, no. 1 (2024): 25–35. <https://doi.org/10.30762/kjournia.v1i2.2245>.
- Toriquddin, Moh. "Teori Maqāṣid Syarī'ah Perspektif Al-Syatibi." *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah* 6, no. 1 (2014): 33–47. <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v6i1.3190>.
- Yakin, Ainul. "Urgensi Teori Maqashid Al-Syari'ah dalam Penetapan Hukum Islam dengan Pendekatan Maslahah Mursalah." *At-Turas: Jurnal Studi Keislaman* 2, no. 1 (2015): 25–44.
- Zaki, M. "Formulasi Standar Maslahah dalam Hukum Islam: Studi atas Pemikiran Al-Ghazali dalam Kitab Al-Mustasfa." *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan* 13, no. 1 (2013): 27–48. <https://doi.org/10.30631/alrisalah.v13i01.419>.
- Zatadini, Nabila, dan Syamsuri. "Konsep Maqashid Syariah Menurut Al-Syatibi dan Kontribusinya dalam Kebijakan Fiskal." *Al-Falah: Journal of Islamic Economics* 3, no. 2 (2018): 1–16. <https://doi.org/10.29240/alfalah.v3i2.587>.