



## TEO-ANTROPOSENTRISME DALAM PARADIGMA HUKUM ISLAM: REORIENTASI FIKIH SOSIAL INKLUSIF

Muhammad Aulal Fikri Al-Hasani<sup>1\*</sup>, Abd. Muid N.<sup>2</sup>, Kerwanto<sup>3</sup>

<sup>1, 2, 3</sup> Universitas PTIQ Jakarta

\*E-mail: [alhasany.aulal@gmail.com](mailto:alhasany.aulal@gmail.com)

Received: 02-11-2025

Revised: 05-11-2025

Accepted: 21-11-2025

### Abstract

In contemporary discourse, Islamic legal reasoning is often the primary focus of in-depth study. Philosophical studies of Islamic legal reasoning, especially the classical approaches, are often considered outdated by some contemporary thinkers. This argument arises because legal reasoning in the classical paradigm tends to be literalistic and static. As a result, the products of *ijtihād* in the classical paradigm often struggle to find relevance in the contemporary legal landscape. Therefore, it is crucial to seek a conception of Islamic legal reasoning that can integrate various fields of knowledge without marginalizing God's Sharia as the absolute authority. This is where theo-anthropocentrism becomes relevant. This research is a literature review on the concept of theo-anthropocentrism within the Islamic legal paradigm. As an analytical tool, the author employs integrative-interconnective theory as a basis for systematically constructing arguments. As a result, the principles of theo-anthropocentrism can, to a certain extent, become a new axis for progressive and inclusive Islamic legal reasoning. In its epistemological construction, theo-anthropocentrism emphasizes three core foundations. First, it places sacred texts as the primary object of study. Second, it considers various fields of knowledge holistically, including both religious and general sciences. Finally, it integrates these two dimensions harmoniously and comprehensively by emphasizing the principle of benefit (*maslahah*).

**Keywords:** Theocentrism; Anthropocentrism; Reconstruction of Islamic Law

### Abstrak

Dalam realitas kontemporer, penalaran hukum Islam seringkali menjadi sorotan utama untuk ditelaah secara lebih dalam. Kajian-kajian filosofis terhadap nalar Hukum Islam, tidak jarang dianggap usang oleh sebagian pemikir di era kontemporer, khususnya pada nalar hukum Islam klasik. Argumen tersebut muncul karena tendensi penalaran hukum dalam paradigma klasik cenderung literal dan statis. Akibatnya, produk-produk ijtihad dalam paradigma klasik seringkali sulit menemukan tempatnya dalam konstelasi hukum di era kontemporer. Untuk itu, penting untuk menemukan konsepsi penalaran hukum dalam Islam yang dapat menghimpun ragam keilmuan secara integral tanpa memmarginilasi syariat Tuhan sebagai otoritas mutlak, dalam hal ini dengan teo-antroposentrisme. Penelitian ini berbentuk kajian pustaka terhadap konsep teo-antroposentrisme dalam paradigma hukum Islam. Sebagai alat analisis, penulis menggunakan teori integratif-interkoneksi sebagai dasar untuk membangun argumen secara sistematis. Hasilnya, landasan teo-antroposentrisme sedikit banyaknya dapat menjadi poros baru dalam penalaran hukum Islam yang progresif dan inklusif. Dalam konstruksi epistemologinya, teo-antroposentrisme menekankan tiga basis fondasi yang



koheren. *Pertama*, menempatkan teks suci sebagai objek kajian utama. *Kedua*, menimbang ragam keilmuan secara utuh, baik keilmuan agama dan ilmu-ilmu umum. *Terakhir*, mengintegrasikan kedua dimensi tersebut secara harmoni dan komprehensif dengan menekankan prinsip-prinsip kemaslahatan.

**Kata kunci:** Teosentrisme; Antroposentrisme; Rekonstruksi Hukum Islam

## Pendahuluan

Dalam keyakinan umat Islam, syariat Islam merupakan ajaran yang menghimpun secara komprehensif norma hukum dan konsepsi teologis dari agama-agama terdahulu. Hal itulah yang kemudian menjadi landasan oleh para pemikir Muslim bahwa prinsip-prinsip normatif dalam Islam akan selalu relevan dengan gerak fluktuatif zaman (Rahman, 2022, hal. 69). Akibatnya, uji pragmatis nilai-nilai kealqur'an seringkali menjadi objek utama untuk menakar relevansinya dengan isu-isu populer dalam realitas aktual (Narmodo & Fitriana, 2022, hal. 28). Tidak sedikit dari hasil elaborasi tersebut yang menampakkan keselarasan al-Qur'an dengan tema-tema kekinian. Meski demikian, tidak sedikit pula yang justru menampilkan sebaliknya. Tentunya, temuan-temuan akademik semacam itu bergantung pada presuposisi seorang pemikir dalam mengelaborasi asumsi seseorang terhadap al-Qur'an. Atas dasar itu, kemudian lahir ragam tendensi pemikiran dalam memaknai hukum Islam, seperti tendensi teosentrisme dan antroposentrisme.

Dalam dinamikanya, corak teosentrisme seringkali didominasi oleh sebagian umat Islam yang menaruh *concern* terhadap paradigma fikih klasik. Tidak sedikit dari cendekiawan tersebut yang memanfaatkan secara penuh legitimasi hukum Islam klasik tanpa menghiraukan konteks sosio-kultural di mana mereka hidup. Artinya, paradigma pemikiran hukum klasik nyaris tidak mengenal anomali serta cenderung menonjolkan kesan eksklusif dan kontraproduktif. Mereka seakan gagal memahami bahwa legitimasi hukum (fikih), lahir dari pengalaman kognitif seorang mujtahid dan terikat pada horizon epistemik yang tentu saja bersifat temporal (Auda, 2015, hal. 9). Oleh sebab itu, pembaruan hukum Islam yang akomodatif dan responsif terhadap perkembangan zaman menjadi penting untuk diupayakan.

Dilain sisi, tendensi antroposentrisme muncul sebagai sanggahan terhadap wajah keberagamaan yang bercorak teosentrisme. Sanggahan tersebut umumnya lahir dari keresahan para cendekiawan yang percaya potensi akal manusia, memiliki porsi untuk mengelola dan mengendalikan produk-produk hukum. Pada dasarnya, hal semacam itu merupakan argumentasi yang sah, mengingat manusia merupakan subjek hukum itu sendiri. Manusia diberi porsi untuk memonitori arah pembaruan hukum sebagai mitra Tuhan dalam mengelola ciptaan-Nya (Arifin & Haqqi, 2024, hal. 299). Ditambah lagi, kompleksitas zaman seringkali menjadi sandungan utama metode interpretasi teks verbatim yang populer di antara pemikir klasik. Akibatnya, pamor legitimasi hukum Islam dikesampingkan jika menyangkut isu-isu aktual kontemporer semacam isu toleransi, kesetaraan gender dan kebebasan individu yang berada di bawah payung Hak Asasi Manusia (HAM).

Berbicara tentang konsep HAM yang seringkali berkiblat pada hasil matrikulasi keilmuan Barat, tentunya melahirkan masalah tersendiri dalam paradigma hukum Islam. Sebagian pemikir Muslim memandang bahwa kerangka teoretis Hak Asasi

Manusia versi Barat bersifat sekuler, sedangkan Hak Asasi Manusia versi Islam bersifat religius (Al-Jabri, 2009, hal. 192). Akibatnya, keduanya seringkali diposisikan sebagai dua hal yang antagonis dan memiliki orientasi hukum yang bertentangan.

Hal itu semakin dipertegas melalui argumen Haideh Moghissi yang mempertanyakan kapabilitas syariat Islam dalam menghadapi isu-isu kekinian seperti kesetaraan gender. Dalam pandangan Moghissi, memadukan Syariah dengan konsep kesetaraan gender merupakan suatu hal yang rumit. Sebab, dalam cakrawala Moghissi, syariat Islam seringkali tanpa ampun mendiskriminasi wanita sebagai gender kedua dan tidak mendapat tempat dalam tatanan sosial (Moghissi, 1999, hal. 141). Argumen tersebut tentu saja berbanding terbalik dengan slogan *rahmatan lī al-ālamīn* yang selama ini diyakini dalam Islam (Syafi'i & Ramadhan, 2024, hal. 1017).

Dari uraian di atas, problem utama yang dapat ditemukan adalah bagaimana menemukan sebuah metode yang dapat menjembatani ragam kecenderungan dalam konstruksi hukum Islam. Pertanyaan semacam itu menjadi penting karena syariat Islam merupakan instruksi ilahiah yang bertujuan untuk memelihara aspek-aspek fundamental untuk kepentingan universal (Syihabuddin & Hadi, 2024, hal. 103–104). Sederhananya, syariat Islam bertujuan untuk menjamin hak keyakinan beragama, pemeliharaan jiwa, akal, keturunan dan pengelolaan harta. Dalam hal ini, orientasi penalaran hukum bersandar pada teori *maqāṣid*.

Untuk itu, penting untuk menilik kembali paradigma hukum Islam dalam lanskap yang lebih komprehensif. Sebab, kegagalan utama dari tendensi pemikiran di atas—*baik teosentrisme maupun antroposentrisme*—sama-sama meninggalkan celah yang rentan disalahartikan. Tulisan ini menawarkan sebuah pendekatan yang tergolong baru dalam khazanah pemikiran Islam, yaitu melalui konsep teo-antroposentrisme. Secara semilir, teo-antroposentrisme merupakan suatu upaya integrasi pemikiran teosentrism yang literal dan statis dengan tendensi antroposentrism yang cenderung mereduksi dimensi transenden dalam teks suci. Tujuannya tidak lain untuk menemukan paradigma hukum Islam yang dapat menciptakan atmosfer keberagamaan yang damai, tenram dan inklusif.

## Metode Penelitian

Tulisan ini memanfaatkan metode penelitian kepustakaan (*library research*) yang menggunakan pendekatan filosofis-normatif. Ciri khusus dalam metode penelitian pustaka adalah seluruh data primer dan sekunder diperoleh berdasarkan kajian dan analisis mendalam terhadap literatur, dokumen, serta karya ilmiah yang relevan (Abdurrahman, 2024, hal. 105). Rujukan utama dalam tulisan ini adalah literatur-literatur yang secara eksplisit maupun implisit membahas konsep teo-antroposentrisme dalam paradigma hukum Islam. Di antara rujukan tersebut, salah satunya menggunakan argumentasi M. Amin Abdullah dengan teori integratif-interkoneksi yang dikembangkan olehnya serta teori lain yang membahas seputar upaya rekonstruksi pemikiran hukum dalam Islam.

Adapun implementasi pendekatan filosofis-normatif dalam hal ini, penulis mengkaji konsep dan paradigma hukum Islam secara filosofis untuk menemukan makna serta tujuan yang ada di baliknya. Setelah itu, penulis melakukan analisis normatif dalam fikih konvensional untuk menggali dan mencoba mengevaluasinya melalui prinsip-prinsip teo-antroposentrisme. Tujuan dari hal tersebut, salah satunya untuk menemukan konstruksi hukum Islam yang inklusif dan responsif terhadap realitas zaman.

## Pembahasan

### A. Landasan Filosofis Teo-Antroposentrisme dalam Konstruksi Hukum Islam

Ketegangan epistemologis antara corak pemikiran teosentrisme dan antroposentrisme, telah menjadi hal lumrah dalam konstelasi hukum Islam di era kontemporer. Respons yang kerap kali muncul dari dua kecenderungan di atas dapat dikatakan cukup beragam. Beberapa kalangan memaknainya sebagai bukti rahmat dalam Islam dan sebagai representasi dari kedalaman makna teks suci Islam (Qorib & Rakhmadi, 2023, hal. 353). Sebagian yang lain memaknai perbedaan di atas sebagai sebuah isyarat krusial untuk upaya rekonstruksi pemikiran hukum Islam. Sebab, hal tersebut dianggap dapat menimbulkan celah perpecahan dalam internal umat Islam (Mukarrom & Abdi, 2023, hal. 47). Galibnya, argumen yang kedua cenderung lebih eksis karena dampak negatif ekspresi keberagamaan konservatif kerap mewarnai implementasi Hukum Islam (Qodir & Singh, 2022, hal. 155). Sebagaimana dapat dilihat dari konflik bersenjata dan aksi terorisme yang mengatasnamakan agama.

Dalam gerak penelusuran kefilsafatan, suatu harapan konseptual seringkali ditentang oleh fakta dan realitas (Baidan & Aziz, 2019, hal. 83–84). Begitupun halnya konsepsi etis dalam syariat Islam, tidak jarang implementasi hukum yang berdasar dari hasil pemaknaan ulama seakan bertentangan dengan cita-cita syariat itu sendiri. Umumnya, adanya gap antara tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) dengan implementasi hukum Islam dipicu oleh kecenderungan dalam perumusan hukum yang dibangun secara parsial.

Menurut Jasser Auda, kecenderungan semacam itu merupakan salah satu ekspresi beragama dalam klasifikasi “tradisionalisme Islam.” Auda mencontohkan salah satu produk pemikiran tradisionalisme Islam—*lebih tepatnya tradisionalisme skolastik*—pada sikap penolakan status kepemimpinan wanita dalam domain sosial, politik, hingga ranah yudisial. Nalar hukum tradisional di atas, lahir dari sikap fanatik terhadap suatu mazhab fikih klasik. Mereka berpatok pada fatwa-fatwa hukum suatu mazhab tanpa mempertimbangkan sosio-kultural dan konteks politik yang menaungi dalil tentang kepemimpinan wanita: “*Suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada wanita tidak akan pernah berhasil*” (Auda, 2015, hal. 213). Apabila ditelaah secara historis, argumentasi dalam hadits di atas lahir dari aklimatisasi terhadap konteks budaya yang eksis masa itu—*akan diurai lebih lanjut pada bagian selanjutnya*.

Pada prinsipnya, perumusan hukum semestinya melalui proses penerjemahan makna teks dan konteks dalam gerak hilir mudik. Setelah itu, makna dan isyarat yang terkandung di dalamnya disesuaikan dengan realitas aktual. Dalam hal ini, legitimasi hukum memerlukan adaptasi terhadap konteks kekinian, baik dalam skala mikro ataupun lingkup yang lebih luas (Muttaqin, 2022, hal. 224). Maksudnya, legitimasi hukum (fikih) sedapat mungkin tidak bertentangan dengan konsep-konsep semacam isu-isu toleransi, kesetaraan gender, kebebasan individu dan sebagainya. Sebab, syariat Islam hadir sebagai angin segar kepada kaum *mustad'afīn* yang telah lama termarginalisasi oleh sistem budaya yang diskriminatif di era pra-Islam. Artinya, jauh sebelum era transformasi keilmuan di Barat yang menggaungkan isu-isu kesetaraan, toleransi dan kebebasan Individu, Islam telah lama mengupayakan hal tersebut (Suginata & Karimullah, 2023, hal. 9).

Untuk itu, terdapat beberapa fondasi epistemologis dengan corak teo-antroposentrism yang dapat dijadikan sebagai basis utama dalam paradigma hukum Islam. Pertama, menakar dimensi *ta'abbudi* dan *ta'aqquli* dalam Islam. Dimensi *ta'abbudi* adalah tataran normatif dalam Islam yang wajib diimani dan diamalkan, seperti pada beberapa instruksi dalam teks hadits ataupun al-Qur'an. Dimensi *ta'abbudi* dalam hal ini antara lain; perintah yang berhubungan dengan ritual-ritual wajib dalam Islam, seperti jumlah rakaat dalam salat, waktu pelaksanaan puasa ataupun tata cara pelaksanaan haji dan umrah. Adapun dimensi *ta'aqquli* dalam Islam adalah bagian-bagian dalam Islam yang berkait erat dengan arus perkembangan zaman, seperti hukum pidana-perdata, politik, dan sebagainya (Misruki et al., 2022, hal. 204–206).

Penalaran terhadap kedua dimensi Islam di atas menjadi penting mengingat paradigma pemikiran Islam seringkali gagal mengklasifikasikan dimensi *ta'abbudi* (normatif) dan *ta'aqquli* (historis) dalam Islam. Tidak jarang dalam rumusan-rumusan hukum klasik, dimensi historis yang sarat kontekstualisasi diposisikan sebagai aspek-aspek normatif yang harus dijalankan sebagaimana teks literalnya (Rohmanu, 2019b, hal. 47). Padahal, Islam sejatinya membawa dimensi etis universal dan tidak berfokus hanya pada dimensi normatif, sehingga rumusan hukum semestinya bersandar pada dimensi etis tersebut (Wijaya, 2020a, hal. 225).

Dalam kepentingan ini, Jasser Auda menekankan bahwa salah satu penyebab adanya klaim kebenaran (*truth claim*) dalam suatu rumusan hukum Islam, disebabkan oleh kekaburuan garis pembeda antara fikih dan syariat (Auda, 2015, hal. 103). Untuk itu, Auda kemudian memberikan penjelasan terkait keduanya. Menurutnya, syariat adalah pedoman hidup (*a way of life*), sedangkan fikih adalah ilmu tentang hukum praktis dalam syariat yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci. Dari definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa fikih lebih bersifat praktis sedangkan syariat menyangkut ranah ilahiah dalam hukum Islam (Auda, 2015, hal. 100–101). Dengan membedakan keduanya, maka rumusan-rumusan ijtihad dapat lebih tepat sasaran dan relevan dengan konteks zaman (Abdullah, 2020, hal. 210).

Kedua, memahami relasi ilmu agama dengan keilmuan umum. Langkah ini menjadi penting untuk mengangkat kembali esensi ajaran Islam yang universal (Marwal & Ilyas, 2024, hal. 158–159). Jika melihat paradigma pemikiran klasik-teosentrism dan pemikiran modern yang antroposentris, seringkali keduanya terjebak dalam corak pemikiran parsialistik dalam merumuskan ijtihad. Keduanya seakan saling menentang tanpa mempertimbangkan relasi dari dua keilmuan tersebut.

Menurut Fazlur Rahman, kedua cabang keilmuan di atas (ilmu agama dan ilmu umum) saling terkait satu sama lain dan secara apriori tidak memiliki pertentangan (Wijaya, 2020b, hal. 249). Perbedaan utama dari keduanya hanya terletak pada subjek materi keilmuan yang dijadikan sebagai paradigma berpikir. Keilmuan agama berfokus pada penalaran realitas dengan menggunakan nalar teks suci, sedangkan keilmuan umum berfokus pada rasio empiris dan teori-teori saintifik untuk mengkaji realitas (Mansir, 2022, hal. 416–417). Dengan demikian, keduanya memiliki keterkaitan erat dan memiliki kepentingan yang sama, yaitu untuk menjamin intelektualitas umat manusia.

Ketiga, reintegrasi keilmuan. Adapun langkah penting dalam konsep teo-antroposentris adalah upaya integrasi antara tendensi pemikiran teosentrism dan antroposentris. Dilihat dari makna leksikalnya, teo-antroposentrisme berakar dari kata *theos* (Tuhan), *anthropos* (manusia) dan *centrum* (pusat). Adapun secara terminologi, teo-antroposentrisme berarti merekonstruksi bangunan dasar pemikiran yang berpusat pada Tuhan dan manusia secara bersamaan. Dengan demikian, isyarat-isyarat ilahiah atau visi teologis dalam teks suci dimaknai dan dielaborasi dengan menggunakan pendekatan-pendekatan kemanusiaan di samping melalui ilmu-ilmu keagamaan (Rohmanu, 2019b, hal. 89–90).

Upaya reintegrasi ilmu pada dasarnya telah lama muncul dari sebagian cendekiawan modern dan kontemporer. Di antara pemikir tersebut antara lain Ismail Raji al-Faruqi dan Naquib al-Attas melalui epistemologi Islamisasi Ilmu. Mereka berupaya mengintegralisasi ilmu yang telah mengalami dikotomi. Hanya saja, model integrasi dalam epistemologi Islamisasi Ilmu cenderung reduktif dan terkesan skeptis terhadap ilmu-ilmu umum. Dalam epistemologi Islamisasi, ilmu-ilmu umum dilumat ke dalam kategorisasi ilmu keislaman. Maksudnya, ilmu-ilmu umum diislamisasi dan bidang keilmuan yang “dianggap” tidak sesuai direduksi, seperti ilmu-ilmu yang dianggap sekuler (Wijaya, 2020b, hal. 273). Berbeda dengan itu, dalam konsep teo-antroposentrisme ragam keilmuan diintegrasikan secara harmoni dan menekankan keseimbangan antara visi teologis dengan hal-hal dalam kategori profan (Hannani & Haq, 2022, hal. 275).

Ketiga basis fondasi berpikir dalam konsep teo-antroposentrisme di atas, sedikit banyaknya sesuai dengan kerangka berpikir yang ditawarkan oleh M. Amin Abdullah. Menurut Amin Abdullah, paradigma pemikiran dalam Islam sepatutnya bersumber pada *ḥadarah al-nas*, *ḥadarah al-‘ilmi* dan *ḥadarah al-falsafah* (Siregar et al.,

2025, hal. 409). *Hadarah al-nas* (peradaban teks) adalah kerangka paradigma *bayāni* yang berdasar pada otoritas teks dan *qiyās* ulama. Sementara itu, *hadarah al-'ilmī* (peradaban ilmu) adalah kerangka paradigma yang didasarkan pada rasio dan nalar *burhāni*. Adapun *hadarah al-falsafah* (peradaban filsafat) adalah suatu kerangka berpikir yang dibangun berdasar dari koherensi logika (Wijaya, 2020b, hal. 306). Rancangan epistemologi di atas merupakan suatu fondasi yang saling terikat antara satu dengan yang lainnya. Dari ketiganya pula, diharapkan konstruksi hukum Islam yang komprehensif dan inklusif dapat terealisasi.

## B. Model Reorientasi Fikih Sosial Berbasis Teo-Antroposentris

Fikih oleh sebagian kalangan dianggap sebagai diskursus yang hegemonik dalam kajian keislaman. Sebagai sebuah bangunan praktis dalam menjalankan ritual keagamaan ataupun interaksi sosial, perbedaan pandangan fikih seringkali memantik bagian-bagian sensitif dalam kajian ilmu keislaman. Tidak sedikit pendapat fikih yang menampilkan watak statis, rigid hingga watak fikih yang terkesan eksklusif (Solikhudin et al., 2025, hal. 34). Begitupun sebaliknya, terdapat pula lanskap hukum yang cenderung liberal dan mengesampingkan dimensi-dimensi transenden. Akibatnya, legitimasi hukum tidak jarang dirumuskan sebagai negasi terhadap pandangan hukum yang dinilai tidak sesuai dengan pandangan suatu komunitas. Pada akhirnya, konflik-konflik yang sudah terlanjur tersulut seringkali meradang dan sulit terselesaikan melalui jalur penyelesaian komunikatif (Auda, 2015, hal. 15).

Suatu hal yang perlu ditekankan, paradigma teo-antroposentrisme ataupun paradigma hukum Islam kontemporer sedikit banyaknya bersandar pada prinsip-prinsip yang terkandung dalam *Maqāṣid al-Syārī'ah* (Rohmanu, 2019a, hal. 57). Artinya, poros utama dalam paradigma teo-antroposentris mengutamakan prinsip-prinsip kemaslahatan untuk mengurai teks-teks keilmuan, baik keilmuan agama maupun ilmu-ilmu umum. Menurut Auda, hukum Islam semestinya dipandang sebagai kesatuan sistem yang segala bagiannya saling terikat pada otoritas transenden namun tetap menjadikan kemaslahatan manusia sebagai tolok ukur terwujudnya tujuan ilahi. Untuk itu, Auda menawarkan gagasan untuk membangun konstruksi hukum Islam dengan pendekatan sistem yang mana dari sekian fitur sistem tersebut bermuara pada fitur kebermaksudan hukum (*al-Maqāṣid*) (Auda, 2015, hal. 294).

Pertama fitur kognitif, Auda menekankan bahwa dalam ijtihad hukum Islam, wahyu sepantasnya dipisahkan dari kognisinya (Auda, 2015, hal. 253). Maksudnya, seseorang dituntut untuk memahami bahwa rumusan fikih yang selama ini ditempatkan dalam klasifikasi pengetahuan ilahiah, tidak lebih dari hasil penalaran rasio (Ferdiansyah, 2018, hal. 134). Kedua, wholeness/kemenyeluruhan, fitur ini bertujuan untuk menutup celah dalam *uṣul fiqh* klasik yang cenderung atomistik (Auda, 2015, hal. 257). Ketiga, fitur keterbukaan dan pembaharuan diri, usulan ketiga Auda bertujuan untuk memberahi cakupan 'urf yang semula ditujukan untuk

mengakomodasi adat yang berbeda dari kebiasaan di Arab, menjadi fokus pada pandangan dunia secara luas (Auda, 2015, hal. 262).

Tiga fitur yang pertama diusulkan Auda, setidaknya dapat membuka jalan untuk mengusahakan ijtihad yang berkelanjutan. Ketiganya memberikan dasar bahwa fikih bukanlah ilmu yang statis atau tidak mengenal anomali. Sebaliknya, implementasi fikih sangat ditentukan oleh pergeseran paradigma. Selain itu, rumusan fikih dengan menggunakan tiga fitur di atas menekankan bahwa bangunan hukum Islam tidak cukup hanya dengan melihat situasi dan kondisi sosial Arab.

Fitur selanjutnya adalah multidimensionalitas dan kebermaksudan, kedua fitur ini menekankan bahwa bangunan sistem hukum Islam sepatutnya dipandang secara luas, bukan dari sudut mono-perspektif. Fitur multidimensi menjadi tawaran solusi terhadap pemaknaan dalil-dalil yang seakan bertentangan (Ferdiansyah, 2018, hal. 147). Dalam hal ini seperti dalil tentang maskulinitas dan feminitas, fisik dan metafisik, bahkan dalil-dalil yang teosentrisk dan antroposentrisk. Jika dipandang secara utuh dan dikonsiliasi dengan fitur kebermaksudan (*al-Maqāṣidiyyah*), dalil-dalil yang terkesan bertentangan tersebut akan menampilkan khazanah pemikiran yang sama sekali baru dan lebih universal (Auda, 2015, hal. 290).

Dengan demikian, tawaran epistemologis yang berlandaskan teori *Maqāṣid al-Syari‘ah* di atas sedikit banyaknya dapat menjadi landasan untuk terus membuka pintu ijtihad. Sebab, nalar hukum Islam tradisional menurut Auda memiliki banyak celah yang perlu dibenahi untuk kemudian diimplementasikan di era kekinian. Berbeda dengan teori *maqāṣid* klasik yang berfokus pada perlindungan – agama, jiwa, akal, keturunan, harta, – *maqāṣid* kontemporer fokus pada pengembangan dan pemuliaan hak-hak asasi manusia (Auda, 2015, hal. 59–60).

Untuk memberi gambaran terkait nalar hukum Islam teo-antroposentrisme, penulis akan mengurai sedikit dari luasnya konstruksi hukum terkait isu-isu kontemporer seperti kesetaraan Gender dan Moderasi Beragama.

## 1. Keadilan Substantif: Ihwal Kesetaraan Gender

Isu kesetaraan gender merupakan suatu problem kompleks dalam realitas keberagamaan di era kontemporer. Bukan tanpa alasan, isu tersebut sedikit banyaknya telah menghimpun masalah-masalah aktual yang dihadapi oleh masyarakat secara luas, seperti waris, posisi wanita dalam struktur sosial, hingga kepemimpinan wanita. Kebanyakan pendapat fikih konvensional menekankan batasan peran wanita dalam tatanan masyarakat. Sebab, nalar fikih konvensional berfokus untuk merumuskan ijtihad secara literal dan tidak begitu menaruh fokus pada pemahaman konteks yang meliputi suatu dalil hukum (Sholikhah, 2025, hal. 53).

Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, peran aktif wanita dalam menduduki jabatan kepemimpinan kerap kali terpinggirkan berdasarkan alasan yang diskriminatif. Khazanah keilmuan klasik tidak jarang menonjolkan

perbedaan antara wanita dan pria pada aspek-aspek yang sama sekali tidak relevan dengan kriteria seorang pemimpin. Jika merujuk pada pandangan al-Qurtubi dalam memaknai Q.S. al-Nisā/4: 34: “*al-rijālu qawwāmūna ‘ala al-nisā’*,” al-Qurtubi berpendapat bahwa pria memiliki kelebihan atas wanita. Sebab, pria secara tabiat memiliki semangat yang menggelora, sedangkan perempuan secara kodrati memiliki watak yang lemah dan lembut (Al-Qurtubi, 1964, hal. 169). Kategorisasi semacam itu merupakan salah satu sebab adanya diskriminasi wanita dalam tatanan sosial. Akibatnya, argumen tersebut lambat laun menjadi alasan untuk membatasi peran wanita dalam domain sosial, politik dan sebagainya.

Di antara dalil utama yang menjadi dasar penolakan terhadap status kepemimpinan wanita, salah satunya dari hadits; “*Suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada wanita tidak akan pernah berhasil.*” Tentunya, hadits tersebut masih memerlukan telaah secara lebih mendalam untuk mengetahui makna esensial yang ada di baliknya. Menurut Abdurrahman Wahid (Gus Dur), hadits tersebut muncul dalam konteks sosio-kultural yang cenderung patriarkal. Akibatnya, status kepemimpinan yang diserahkan pada wanita berisiko untuk melahirkan ketegangan politik karena pada masa itu wanita dianggap tidak memiliki kewibawaan sebagai seorang pemimpin. Argumen Abdurrahman Wahid menunjukkan bahwa hadits ini merupakan sebuah dalil yang tidak dapat berlaku secara universal. Implementasi hadits tersebut memerlukan kontekstualisasi untuk dapat diberlakukan sebagai fatwa hukum (Wahid, 2006, hal. 129–130).

Pada kasus di atas, dapat dikatakan bahwa hukum Islam dalam konstruksi tradisional umumnya dipahami dengan menekankan dimensi normatif-teosentrism secara literal. Artinya, hadits di atas dipahami sebagai dalil *qat'i* dan dianggap perintah mutlak. Padahal, sebagaimana uraian Gus Dur, terdapat pengaruh konteks politik dan budaya yang menyelimuti hadits tersebut. Hal itu mengindikasikan bahwa hadits tersebut tergolong dalam dimensi *ta'aqquli* (wilayah profan) dalam Islam. Berbeda dengan dimensi *ta'abbudi* (wilayah sakral) yang mutlak dan tertutup, dimensi *ta'aqquli* mengandung ilat yang jelas. Dalam hal ini, dimensi *ta'aqquli* memerlukan ijtihad dengan basis pemahaman konteks untuk kemudian dikontekstualisasi untuk mereproduksi makna di baliknya (Isman & Risdiani, 2024, hal. 60).

Dalam merespon konstruksi pemikiran semacam di atas, Nasaruddin Umar memberikan penalaran yang sama sekali berbeda dengan al-Qurtubi, meskipun merujuk pada ayat yang sama. Menurutnya, perbedaan antara laki-laki dan perempuan memang bersifat alamiah. Hanya saja, perbedaan dalam hal ini bukan dimaksudkan untuk menguntungkan ataupun mereduksi peran pihak yang lain. Nasaruddin Umar beranggapan bahwa al-Qur'an secara konsisten mengistilahkan laki-laki dan perempuan dengan model yang berbeda tergantung konteks ayatnya. Dalam konteks biologis, al-Qur'an menyebut *al-dzakar* dan *al-untsa* (Q.S. al-

Hujurāt/49: 13). Adapun dalam konteks gender, al-Qur'an menyebut laki-laki dan perempuan dengan istilah *al-rajul* dan *al-nisā'* atau *al-mar'ah*, sebagaimana dalam Q.S. al-Nisā'/4: 34 (Prayitno, 2025, hal. 2262).

Kata *al-rajul* dan *al-nisā'* memiliki makna yang lebih luas dari sebatas makna biologis (*al-dzakar* dan *al-untsa*). Makna *al-rajul* dan *al-nisā'*, merepresentasikan usaha seseorang dalam tatanan publik. Artinya, siapapun bisa saja mensifati *al-rajul* ataupun *al-nisā'* terlepas dari gender biologisnya, tergantung pada upayanya dalam realitas sosial (Somad, 2022, hal. 9). Dari argumen tersebut, memaknai kata *qawwāmūn* sebagai isyarat untuk mereduksi peran wanita dalam tatanan publik, sejatinya kurang tepat dijadikan alasan. Sebab, ayat di atas yang menggunakan istilah *al-rijāl* – bentuk jamak *al-rajul* – dan *al-nisā'* ditujukan untuk menegaskan gender sosial.

Pemaknaan ayat semacam di atas, hemat penulis sedikit banyaknya menggambarkan penalaran teosentrisme dan antroposentrisme secara bersamaan. Pada kasus tersebut, suatu ayat dijadikan sebagai sumber otoritas yang dikaji secara komprehensif dalam teks suci tanpa mengabaikan dimensi humanistik dan observasi empiris. Pada akhirnya, prinsip keadilan dalam literatur keagamaan dapat termanifestasi secara utuh dalam merespons perkembangan zaman tanpa terjebak dalam paradigma penegakan hukum secara prosedural dan statis.

## 2. Moderasi Beragama

Problem lain yang seringkali memantik perdebatan di ruang akademik adalah diskursus terkait Moderasi Beragama. Moderasi seringkali dimaknai sebagai sikap "pengurangan kekerasan atau penghindaran keekstreman," sebagaimana dalam definisi KBBI. Adapun dalam literatur keagamaan, moderasi seringkali disandarkan pada istilah *wasatiyyah*. Menurut M. Quraish Shihab, secara harfiah *wasatiyyah* merujuk pada kata "pertengahan." Masih menurut Quraish Shihab, apabila merujuk pada takwil atau penafsiran makna kebahasaan, *wasatiyyah* dapat bermakna "keadilan/ yang terbaik" (Shihab, 2019, hal. 24). Berdasarkan hal itu, tidak heran jika bangsa-bangsa dengan pluralitas sosio-religius menjadikan konsep moderasi sebagai poros utama dalam praktik keberagamaan, termasuk Indonesia.

Hanya saja, bertaut dengan apresiasi di atas, Moderasi Beragama juga banyak diwarnai kritik dalam implementasinya. Moderasi Beragama yang eksis saat ini, oleh sebagian pemikir dipandang sebagai suatu produk pemikiran yang lahir untuk memberi harapan semu karena dianggap sebagai upaya "perukunan" umat beragama dalam bentuk kebijakan formil (Putra et al., 2022, hal. 109). Bukan tanpa alasan, konsep Moderasi Beragama dalam literatur-literatur ilmiah tidak jarang memosisikan Moderasi Beragama sebagai *counter* untuk ekspresi beragama yang dijalankan secara radikal (Putra et al., 2022, hal. 22). Jika Moderasi Beragama merupakan keseimbangan sikap untuk merespons kutub-kutub keberagamaan,

tentunya hal tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip fundamental yang ada di dalamnya.

Untuk itu, memaknai Moderasi Beragama sepatutnya dibangun atas dasar inklusivisme. Moderasi Beragama sepantasnya menjunjung tinggi toleransi dan hak asasi umat beragama untuk menjalankan ekspresi keberagamaan secara bebas. Penerimaan terhadap ragam ekspresi keberagamaan dalam hal ini bukan bertujuan untuk mengaburkan batasan-batasan perbedaan. Sebaliknya, Moderasi Beragama dalam bingkai inklusif berarti menemukan sekat penghalang toleransi, untuk kemudian dielaborasi secara harmoni tanpa harus menegaskan sikap antagonis.

Sebagai contoh, para penggiat agama dengan corak radikal-ekstrem kerap kali menampilkan sikap antipati terhadap dimensi-dimensi profan dan terjebak dalam ranah spiritual-individualistik. Begitupun sebaliknya, para ekstremis-liberal juga tidak jarang terbuai dalam gemerlap kehidupan duniawi dan dominasi akal tanpa melirik pada aspek-aspek transenden dalam kehidupan manusia. Untuk mempertemukan keduanya, diperlukan pendekatan integratif bahwa sumber nas dalam agama menghendaki kehidupan sosial yang bersandarkan pada nilai-nilai profetik. Beragama bukan berarti tersingkir dari kehidupan sosial dan meringkuk dalam spiritualitas. Lebih dari itu, beragama berarti mengkaji potensi tauhidik melalui kemerdekaan akal dan rasio.

## Simpulan

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa konsep teo-antroposentrisme dalam paradigma hukum Islam merupakan suatu hal yang penting untuk diupayakan. Kerangka kerja konsep teo-antroposentris dimulai dengan menetapkan syariat Tuhan sebagai sumber otoritas mutlak. Tidak hanya itu, berpikir secara teo-antroposentris berarti memupuk kesadaran bahwa manusia merupakan mitra Tuhan yang mengemban tanggung jawab sebagai preservator alam. Artinya, penggalian makna esensial wahyu memerlukan rasio empiris manusia sebagai pelaku aktif yang menjalankan hukum itu sendiri. Tujuan dari intervensi dimensi humanistik tersebut adalah untuk mengurai kehendak Tuhan yang diyakini *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* “relevan dengan setiap kondisi ruang dan waktu”

Selain itu, intervensi teori-teori antropologis dalam penalaran hukum Islam (fikih), bertujuan untuk melestarikan khazanah masa lalu dengan mengakomodasi paradigma terkini demi reformasi hukum Islam di era kontemporer. Sebab, berbeda dengan syariat, setiap legitimasi hukum/fikih memiliki batas inheren yang memungkinkannya untuk terus diperbarui (Rohmanu, 2019a, hal. 55). Dengan pemahaman semacam itu, konstruksi hukum Islam dapat terus berjalan secara responsif untuk melahirkan rumusan-rumusan hukum yang progresif.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, M. A. (2020). *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman* (E. A. Iyubenu & Rusdianto (ed.)). IRCiSoD.
- Abdurrahman. (2024). Metode Penelitian Kepustakaan dalam Pendidikan Islam. *Adabuna: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran*, 3(2), 102–113. <https://doi.org/10.38073/adabuna.v3i2.1563>
- Al-Jabri, M. A. (2009). *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. I.B Tauris Publisher.
- Al-Qurtubi, M. bin A. al-A. (1964). *al-Jāmi'u li Ahkāmi al-Qur'an* (Vol. 5). Dār al-Kitāb al-Miṣriyyah.
- Arifin, Z., & Haqqi, A. R. A. (2024). Islamic Law: Between Revelation and Human Thoughts. *AFKAR: Jurnal Aqidan dan Pemikiran Islam*, 26(1), 277–306. <https://doi.org/10.22452/afkar.vol26no1.9>
- Auda, J. (2015). *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah* (A. Baiquni (ed.); Rosidin & 'Ali 'Abd El-Mun'im (penerj.)). Mizan.
- Baidan, N., & Aziz, E. (2019). *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Pustaka Pelajar.
- Ferdiansyah, H. (2018). *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda* (2 ed.). el-Bukhori Publishing.
- Hannani, & Haq, I. (2022). Transformative Islamic Law: Fazlurrahman's Study of Islamic Law Interpretation Towards Islamic Theanthropocentrism. *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan*, 15(2), 270–284. <https://doi.org/10.35905/kur.v15i2.4936>
- Isman, & Risdayani. (2024). Penalaran Istiqra Al Ma'naviy: Basis Kontekstualisasi dan Indigiasi Hukum (Kajian terhadap Pemikiran Hazairin dan Hasbi Ash Shiddiqiy). *AL\_AFKAR: Journal for Islamic Studies*, 7(2), 49–62. <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i2.1204>
- Mansir, F. (2022). Integration of Science and Islamic in Schools: Studies on Learning Islamic Religious Education in the Digital Era. *TADRIS: JURNAL PENDIDIKAN ISLAM*, 17(2), 413–424. <https://doi.org/10.19105/tjpi.v17i2.6769>
- Marwal, M. I., & Ilyas, M. F. (2024). Analysis of Wasatiyyah Thoughts of Muhammad Mahfudh Tarmadzi's on Takfirism in His Is'af Al Mathali'. *Jurnal Ushuluddin*, 32(2), 152–165. <https://doi.org/10.24014/Jush.v32i2.31899>
- Misruki, Kurniati, & Sultan, L. (2022). AKTUALISASI TA'AQQULI DAB TA'ABBUDI DALAM PENENTUAN BATASAN HUKUM ISLAM. *Shar-E: Jurnal Kajian Ekonomi Hukum Syariah*, 8(2), 202–209. <https://doi.org/10.37567/shar-e.v8i2.1563>
- Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. Zed Books.
- Mukarrom, T., & Abdi, S. (2023). Harmonizing Islam and Human Rights Through the Reconstruction. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, 7(1), 40–57. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i1.16436>

- Muttaqin, A. (2022). FROM CONTEXTUAL TO ACTUAL APPROACH: TOWARDS A PARADIGM SHIFT IN INTERPRETING THE QUR'AN. *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir hadits*, 11(2), 203–230. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2021.11.2.203-230>
- Narmodo, & Fitriana, M. A. (2022). Rekonstruksi Ayat-Ayat Khalīfah: Studi Kritis Tafsir Klasik dan Kontemporer. *MISYKAT: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Quran Hadits Syariah dan Tarbiyah*, 7(1), 22–35. <https://doi.org/10.33511/misykat.v7n1.22-35>
- Prayitno. (2025). ISLAM AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT GOALS (SDGs) GENDER EQUALITY IN PERSPECTIVE OF NASARUDDIN UMAR AND MUSDAH MULIA. *JURNAL LOCUS: Jurnal Penelitian & Pengabdian*, 4(5), 2256–2268. <https://doi.org/10.58344/locus.v4i5.4026>
- Putra, D. S., Tungkagi, D. Q., Sormin, J. M. I., Maufur, Cholil, S., Sutanto, T. S., Wahyuningtyas, W., & Bagir, Z. A. (2022). *Politik Moderasi dan Kebebasan Beragama: Suatu Tinjauan Kritis* (Z. A. Bagir & J. M. I. Sormin (ed.)). PT Elex Media Komputindo.
- Qodir, Z., & Singh, B. (2022). The Contestation of Contemporary Islam: Conservative Islam versus Progressive Islam. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 23(2), 147–165. <https://doi.org/10.14421/esensia.v23i2.4316>
- Qorib, M., & Rakhmadi, A. J. (2023). TOLERANCE AND MODERATION IN THE FORMULATION OF A GLOBAL ISLAMIC CALENDAR. *Al-Fikru: Jurnal Ilmiah*, 17(2), 343–357. <https://doi.org/10.51672/alfikru.v17i2.291>
- Rahman, F. S. (2022). Trilogy of Religion: The Construct of The Spiritualization of Millenial Adolescent. *Jurnal Islam Nusantara*, 6(1), 68–79. <https://doi.org/10.33852/jurnalin.v6i1.235>
- Rohmanu, A. (2019a). PARADIGMA HUKUM ISLAM TEO-ANTROPOSENTRIS: Telaah Paradigmatis Pemikiran Fazlur rahman dan Abdullah Saeed. *Kodifikasi: Jurnal Penelitian Islam*, 13(1), 45–65. <https://doi.org/10.21154/kodifikasi.v13i1.1679>
- Rohmanu, A. (2019b). *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam* (E. A. Iyubenu (ed.)). IRCiSoD.
- Shihab, M. Q. (2019). *Wasathiyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Lentera Hati.
- Sholikhah, Z. (2025). REKONSTRUKSI GENDER DALAM ISLAM: STUDI KRITIS ATAS TAFSIR TRADISIONAL PERSPEKTIF FEMINISME. *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies*, 6(1), 48–67. <https://doi.org/10.21154/ijougs.v6i1.11623>
- Siregar, A. Y., M, A., & Dewi, E. (2025). Kontribusi Tri-Aspek Al-Nash, Ilmu, Filsafat Terhadap Revitalisasi Hadharah Islam. *Al-Hikmah: Jurnal Agama dan Ilmu Pengetahuan*, 22(2), 409–418. [https://doi.org/10.25299/ajaip.2025.vol22\(2\).22533](https://doi.org/10.25299/ajaip.2025.vol22(2).22533)
- Solikhudin, M., Syamsuri, Khazin, A. M., Musadad, A., Nahidloh, S., Hatta, M., & Pujiati, T. (2025). FIKIH HARMONI SYEKH WASIL: INTEGRASI NALAR

- HUMANITARIAN DAN MAQĀSID AL-SHARĪ'AH JASSER AUDI DI KEDIRI. *Fastabiq: Jurnal Studi Islam*, 6(1), 28–38. <https://doi.org/10.47281/fas.v6i1.229>
- Somad, A. (2022). Otoritas laki-laki dan Perempuan: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Qs. an-Nisa 4: 34. *ALIF LAM: Journal of Islamic Studies and Humanities*, 3(1), 1–21. <https://doi.org/10.51700/aliflam.v3i1.432>
- Suginata, A., & Karimullah, S. S. (2023). IMPLEMENTASI HUKUM KELUARGA ISLAM PADA UNDANG-UNDANG PERKAWINAN DI INDONESIA MENGENAI HAK MEMILIH PASANGAN BAGI PEREMPUAN. SETARA: *Jurnal Studi Gender dan Anak*, 5(1), 1–14. <https://doi.org/10.32332/jsga.v5i01.6536>
- Syafi'i, & Ramadhan, L. (2024). Moderasi Beragama dalam Mewujudkan Islam Rahmatan Lil Alamin. *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies*, 7(4), 1015–1026. <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i4.1706>
- Syihabuddin, M., & Hadi, M. S. (2024). NEGOTIATIONS FUTURE OF INCLUSIVE ISLAMIC LAW: A Study of Abdullah Ahmed An-Naim's Sharia Deconstruction Thought. *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*, 10(1), 85–109. <https://doi.org/10.35309/alinsyiroh.v10i1.248>
- Wahid, A. (2006). *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. The Wahid Institute.
- Wijaya, A. (2020a). *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Y. Elga (ed.); 1 ed.). IRCiSoD.
- Wijaya, A. (2020b). *Satu Islam Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentrism ke Antroposentrism* (M. A. Fakih (ed.)). IRCiSoD.