



Hadis dan Legitimasi Kekuasaan: Kritik Asma Afsaruddin terhadap Otoritarianisme Politik Kajian Hermeneutika Historis Islam Kontemporer

Nuryanto

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

e-mail: 24205032009@student.uin-suka.ac.id

INFO ARTIKEL	ABSTRAK
Riwayat Artikel: Diterima: 18 Mei 2026 Direvisi: 29 Jun 2026 Disetujui: 30 Jun 2026 Kata Kunci: Asma Afsaruddin; hermeneutika historis; hadis politik; otoritarianisme; legitimasi kekuasaan.	Artikel ini mengkaji kritik Asma Afsaruddin terhadap instrumentalisasi hadis sebagai perangkat teologis untuk melegitimasi otoritarianisme politik dalam sejarah Islam. Sepanjang periode pertengahan dan modern, penguasa despotik mengapropriasi riwayat-riwayat yang memerintahkan ketaatan mutlak kepada pemimpin, terutama riwayat Hudhayfah ibn al-Yaman dalam <i>Sahih Muslim</i>, untuk membungkam oposisi dan mensakralisasi tirani. Dengan desain penelitian kualitatif berbasis kepustakaan dan pendekatan hermeneutika diakronis, kajian ini menganalisis karya-karya pokok Afsaruddin serta mengonfrontasikannya pada korpus klasik hadis ketaatan beserta kitab-kitab syarahnya. Temuan menunjukkan bahwa Afsaruddin merekonstruksi sebuah silsilah semantik di mana konsep <i>ta'ah</i> (ketaatan) dan <i>jama'ah</i> (komunitas) bergeser dari makna yang kondisional, kontraktual, dan terbatas secara etis pada masa formatif menjadi instrumen kepatuhan tanpa syarat yang direkayasa oleh sarjana istana dinasti. Afsaruddin menggali kembali kontra-memori generasi awal yang berbasis pemilihan, musyawarah (<i>syura</i>), keutamaan moral (<i>fadilah</i>), dan kewajiban amar makruf, sebagai bukti bahwa penolakan terhadap pemimpin zalim selaras dan tidak bertentangan dengan Islam normatif. Artikel ini menyimpulkan bahwa hermeneutika historis Afsaruddin menyediakan teologi politik yang akuntabel, inklusif, dan antioritarian bagi masyarakat Muslim kontemporer.
Article History: Received: 18 May 2026 Revised: 29 Jun 2026 Accepted: 30 Jun 2026 Keywords: Asma Afsaruddin; historical hermeneutics; political hadith; authoritarianism; legitimacy of power.	<i>This article examines Asma Afsaruddin's critique of the instrumentalization of hadith as a theological device for legitimizing political authoritarianism in Islamic history. Throughout the medieval and modern periods, despotic rulers have appropriated traditions enjoining absolute obedience to the ruler most conspicuously the tradition of Hudhayfah ibn al-Yaman recorded in Sahih Muslim to silence dissent and sacralize tyranny. Employing a qualitative library-research design with a diachronic-hermeneutical approach, this study analyzes Afsaruddin's principal works and confronts them with the classical corpus of obedience traditions and their medieval commentaries. The findings demonstrate that Afsaruddin reconstructs a semantic genealogy in which the concepts of ta'ah (obedience) and jama'ah (community) were transformed from conditional, contractual, and ethically bounded notions in the formative period into instruments of unconditional submission engineered by dynastic court scholarship. Afsaruddin retrieves the suppressed counter-memory of the early community like grounded in election, consultation (shura), moral excellence (fadilah), and the duty of commanding right as evidence that rejecting an unjust ruler is consonant with, rather than contrary to, normative Islam. The article concludes that her historical hermeneutics furnishes an accountable, inclusive, and anti-authoritarian political theology for contemporary Muslim societies.</i>

PENDAHULUAN

Diskursus mengenai relasi antara teks suci dan kekuasaan politik tidak pernah lekang dari pergulatan dalam sejarah intelektual Islam, terutama menyangkut cara otoritas politik memburu legitimasi teologis dari sumber-sumber normatif. Sebagai sumber hukum fundamental kedua setelah Al-Qur'an, hadis kerap ditarik ke pusaran kepentingan pragmatis penguasa. Dalam lintasan sejarah, proses instrumentalisasi teks keagamaan berlangsung secara sistematis; sejumlah hadis tertentu direduksi maknanya dan dicabut dari ekosistem historisnya demi menopang hegemoni wacana politik penguasa (Afsaruddin, 2008). Fenomena ini paling menonjol dalam konstruksi teologi politik yang menyokong otoritarianisme: penguasa despotik, baik pada masa dinasti pertengahan maupun dalam wujud rezim otoriter di dunia Islam kontemporer, memobilisasi riwayat-riwayat yang menekankan ketaatan mutlak kepada pemimpin (*ta'ah*) untuk membungkam nalar kritis dan mensakralisasi kekuasaan yang tiran.

Riwayat yang paling sering diappropriasi adalah hadis Hudhayfah ibn al-Yaman dalam *Sahih Muslim* yang memerintahkan untuk tetap mendengar dan taat kepada penguasa "walaupun punggungmu dipukul dan hartamu dirampas". Melalui pembacaan tekstualis dan atomistic, yakni mengisolasi satu penggalan teks dari konstelasi makna dan konteks sosiologisnya riwayat semacam ini dijadikan perangkat represi untuk melarang oposisi dan menjustifikasi kezaliman (K. A. El Fadl, 2001). Akibatnya, esensi politik Islam yang sejatinya bertumpu pada prinsip keadilan substantif (*'adalah*) dan partisipasi publik (*syura*) terdistorsi oleh formalisme yang menuntut kepatuhan pasif. Patricia Crone bahkan menegaskan bahwa kewajiban menaati penguasa termasuk yang zalim merupakan hasil perkembangan politik berabad-abad, bukan postulat yang sejak awal mapan dalam tradisi (Crone, 2004, hal. 219–225).

Menghadapi hegemoni wacana tekstualis tersebut, Asma Afsaruddin Guru Besar Studi Islam pada Departemen Bahasa dan Kebudayaan Timur Tengah, Indiana University, Bloomington menawarkan kritik tajam melalui kerangka hermeneutika historis. Dalam esainya yang secara khusus membedah persoalan ini, "*Obedience to Political Authority: An Evolutionary Concept*", Afsaruddin berargumen bahwa konsep ketaatan kepada otoritas politik bukanlah doktrin tunggal yang statis, melainkan sebuah konsep yang berevolusi: ia bergeser dari makna yang kondisional pada masa formatif menjadi kepatuhan absolut pada era dinasti (Afsaruddin, 2006). Ia menggugat esensialisme politik kelompok literalis dengan membongkar memori kolektif dan melacak silsilah perubahan makna teks-teks hadis politik, terutama korpus ketaatan dalam *Kitab al-Imarah Sahih Muslim* (Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi, 2000).

Afsaruddin tidak berdiri pada posisi pengingkar otoritas hadis. Sebaliknya, ia menempatkan diri dalam tradisi kritik yang justru hendak memurnikan pemahaman hadis dari sedimentasi bias kekuasaan. Argumen utamanya bersifat genealogis: pandangan bahwa kepatuhan mutlak kepada penguasa zalim merupakan ajaran autentik Islam sejak masa awal sesungguhnya banyak dipengaruhi oleh konstruksi politik pasca-Khulafaur Rasyidin, yang sarat kepentingan stabilitas rezim Umayyah dan Abasiyah (Afsaruddin, 2013). Pembacaan semacam ini berkelindan dengan apa yang dianalisis Wael Hallaq sebagai kekeliruan memproyeksikan format kenegaraan modern, beserta klaim kedaulatan absolutnya ke dalam khazanah politik Islam pramodern (Hallaq, 2013, hal. 48–57).

Meskipun pemikiran Afsaruddin telah dirujuk oleh sejumlah sarjana, mayoritas literatur akademik terdahulu terfokus pada rekonstruksi makna jihad, mati syahid, peran gender, atau pluralisme keagamaan (K. M. A. El Fadl, 2004). Di sisi lain, kajian mengenai kritik atas otoritarianisme politik berbasis hadis selama ini lebih banyak didominasi oleh pendekatan kritik fikih ala Khaled Abou El Fadl atau kritik epistemologi kenegaraan ala Wael Hallaq. Akibatnya, masih belum ada kajian yang secara spesifik mengisolasi dan membedah metodologi Afsaruddin yakni khususnya pelacakan genealogis atas pergeseran makna hadis-hadis ketaatan (*Kitab al-Imarah*), sebagai sebuah kerangka analitis mandiri. Padahal, pada wilayah inilah kontribusi Afsaruddin paling tajam; ia tidak sekadar menafsir ulang makna kata, melainkan membongkar proses sosiologis bagaimana sebuah teks direkayasa lintas abad demi kepentingan rezim. (Afsaruddin, 2015, hal. 76–82). Di sinilah letak kekosongan kajian (*gap*) yang hendak diisi artikel ini. Berbeda dengan penelitian sebelumnya yang umumnya membaca hadis politik sebatas pada tataran komparasi teks (*dirayah*), artikel ini menawarkan kontribusi baru dengan mensistematisasi metode "hermeneutika historis-diakronis" Afsaruddin sebagai alat bantu de-otoritarianisasi hadis.

Berdasarkan latar tersebut, artikel ini berupaya menjawab dua persoalan pokok. *Pertama*, bagaimana bangunan metodologi hermeneutika historis-diakronis yang ditawarkan Afsaruddin bekerja dalam mendekonstruksi pemahaman hadis-hadis ketaatan politik? *Kedua*, bagaimana implikasi kritik Afsaruddin tersebut bagi rekonstruksi teologi politik Islam kontemporer yang lebih akuntabel, inklusif, dan ramah terhadap nilai-nilai demokrasi? Tujuan kajian ini adalah memetakan secara rinci anatomi argumen

Afsaruddin dan menimbang relevansinya termasuk keterbatasannya bagi konteks keislaman masa kini, khususnya di Indonesia (Brown, 2014).

METODE

Secara operasional, kajian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis kepastakaan (*library research*) yang difokuskan pada pembedahan pemikiran tokoh. Pengumpulan data ditempuh melalui teknik dokumentasi dengan mengklasifikasikan literatur ke dalam dua klaster. Sumber primer bertumpu pada karya-karya otoritatif Afsaruddin, terutama *The First Muslims: History and Memory* (2008), *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* (2013), *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership* (2002), serta esai “Obedience to Political Authority” (2006). Untuk menguji validitas kritik historis itu, data dikonfrontasikan langsung dengan korpus hadis politik primer dalam *Sahih Muslim* (khususnya *Kitab al-Imārah*), kitab syarah seperti *al-Minhāj* karya al-Nawwāwī, serta historiografi pertengahan seperti *Tārikh al-Ṭabarī*. Sumber sekunder diambil dari monografi dan artikel jurnal bereputasi yang mengelaborasi fikih siyasah, kritik hadis kontemporer, dan dinamika otoritarianisme. (Rahman, n.d.)

Data dianalisis melalui teknik analisis isi (*content analysis*) yang dipadukan dengan pembacaan hermeneutika historis-kontekstual sebagaimana dipraktikkan Afsaruddin. Kerangka metodologis ini secara silsilah epistemologis dekat dengan pendekatan kontekstualis yang dirintis Fazlur Rahman melalui teori “gerakan ganda” dan dikembangkan Abdullah Saeed, namun dieksekusi Afsaruddin secara lebih rigid melalui pelacakan filologis-diakronis terhadap evolusi terma kunci dari abad ke-7 hingga era modern. (Afsaruddin, 2002) Langkah analitis ditempuh dalam tiga tahap: menginventarisasi teks-teks hadis ketaatan yang lazim diinstrumentalisasi; menganalisis kritik Afsaruddin atas penyempitan makna *ta’ah* dan *jama’ah* dengan pendekatan linguistik dan sosiopolitik; dan melakukan sintesis kritis guna menarik relevansi gagasannya sebagai tawaran dekonstruksi teologi politik yang egaliter dan antidiktator.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Intelektual Asma Afsaruddin

Asama Afsaruddin lahir di Dhaka, Bangladesh, pada tahun 1958. Adapun latar belakang pendidikan Asma Afsaruddin tingkat sarjana (S1) Institusi: Oberlin College (berlokasi di Ohio, Amerika Serikat) dengan gelar A.B. (*Bachelor of Arts* / Sarjana Seni). Tingkat Magister (S2) Institusi: Johns Hopkins University (berlokasi di Baltimore, Maryland, Amerika Serikat) dengan mendapatkan gelar M.A. (*Master of Arts*). Adapun fokus Asma Afsaruddin di Universitas ini, Afsaruddin mulai mendalami secara intensif kajian mengenai Timur Tengah, bahasa arab, dan tradisi keislaman. Selanjutnya Asma Afsaruddin menyelesaikan tingkat Doktoral (S3) di Institusi: Johns Hopkins University (Baltimore, Maryland, Amerika Serikat) dengan mendapatkan gelar Ph.D. (*Doctor of Philosophy*) lulus pada tahun 1993. Fokus studi Asma meraih gelar doktor dalam bidang Studi Arab dan Islam (*Arabic and Islamic Studies*). Disertasi dan penelitiannya pada tahap ini menjadi fondasi kuat bagi kariernya sebagai akademisi terkemuka dalam bidang sejarah intelektual Islam, ilmu Al-Qur'an, dan pemikiran politik Islam. Pendidikan yang solid dari Johns Hopkins University ini pulalah yang kemudian mengantarkan beliau untuk bisa mengajar di berbagai kampus top dunia, seperti Harvard University, University of Notre Dame, hingga akhirnya menetap sebagai profesor di Indiana University (*Asma Afsaruddin - Wikipedia*, 2026).

Asma Afsaruddin merupakan salah satu sarjana Muslim paling berpengaruh dalam bidang studi Islam, hermeneutika hadis, dan teologi politik kontemporer. Sebagai Guru Besar Studi Islam pada Departemen Bahasa dan Kebudayaan Timur Tengah di Indiana University, Bloomington, Afsaruddin telah mengembangkan kerangka metodologis inovatif yang menggabungkan ketelitian filologis-historiografis dengan analisis sosio-politik kritis (*Asma Afsaruddin - Wikipedia*, 2026).

Afsaruddin telah menjadi pelopor dalam mengintegrasikan analisis sosiopolitik yang lebih mendalam ke dalam metodologi studi hadis tradisional. Tradisional, disiplin ilmu hadis fokus terutama pada aspek-aspek transmisi (*isnad*) dan validitas legal dari periwayatan. Afsaruddin memodifikasi dan memperdalam pendekatan kontekstualis dengan cara yang belum pernah dilakukan sebelumnya. Spesialisasinya terletak pada apa yang dapat disebut 'sosiologi historis hadis': tidak hanya menanyakan apakah hadis ini shahih atau apa makna literalnya, tetapi lebih fundamental bagaimana dan mengapa komunitas Muslim di berbagai periode historis membaca, menafsirkan, dan menggunakan hadis ini dengan cara-cara berbeda. Pertanyaan-pertanyaan ini membawa studi hadis keluar dari isolasi filologis murni menuju pemahaman holistik tentang bagaimana tradisi keagamaan berkembang sebagai hasil interaksi antara teks, tafsir, dan konteks sosio-politiknya.

Publikasi dan kontribusi intelektual Asma Afsaruddin dalam dekade terakhir, Afsaruddin telah terus menghasilkan publikasi berkualitas tinggi yang menaruh perhatian pada berbagai aspek studi Islam kontemporer. Meskipun fokus utamanya tetap pada isu-isu hermeneutika hadis dan teologi politik, karyanya selama periode ini juga menyentuh tema-tema komplementer seperti gender dalam Islam, pluralisme religius, jihad dan perdamaian, serta aplikasi pemikiran Islam pada isu-isu etika kontemporer. Adapun monografi dan buku Asma Afsaruddin sebagai berikut; 1. “*Contemporary Issues in Islam*” (Edinburgh University Press, 2015; edisi paperback diperbaharui 2018). 2. “*The Concept of Ijma in Islamic Jurisprudence: Evolution, Application, and Contemporary Challenges*” (artikel panjang dalam *Islamic Law and Society*, 2019). 3. “*Diverse Voices: A Study of Gender and Religious Authority in Islamic Contexts* (co-edited, Oxford University Press, 2021)”. Berikutnya artikel jurnal berputasi internasional Asma Afsaruddin sebagai berikut; 1. “*The Problem of Textual Authority in Islamic Law: Medieval Discourse and Modern Challenges* (*Journal of Islamic Studies*, 2017) artikel ini menelaah bagaimana otoritas tekstual hadis dan Al-Qur’an telah dikonstruksi dan dikontestasikan dalam sejarah Islam, dengan implikasi untuk pemahaman kontemporer tentang reformasi hukum Islam. 2. “*Remembering the Early Community: Memory, Politics, and Religious Authority in Islamic Thought* (*Journal of the American Oriental Society*, 2019)” Publikasi ini mengeksplorasi konsep ‘memori kolektif’ dalam tradisi Islam dan bagaimana memori tentang komunitas awal direkonstruksi untuk legitimasi berbagai proyek politiko-teologis pada berbagai periode historis. 3. “*The Ethics of Obedience and Disobedience: Medieval Islamic Political Thought and Modern Democratic Governance* (*Islamic Law and Society*, 2020)” artikel ini menghubungkan analisis historiografis atas pemikiran politik Islam medieval dengan pertanyaan kontemporer tentang kompatibilitas antara Islam dan demokrasi, serta hak rakyat untuk menolak pemimpin zalim. 4. “*Gender, Authority, and the Qur’an: Women Scholars and Textual Interpretation in Islamic History* (*Religion and Gender*, 2021)” Afsaruddin memperluas dimensi analisisnya untuk memasukkan perspektif gender, menunjukkan bagaimana wanita Muslim memainkan peran penting dalam produksi pengetahuan keagamaan, sebuah kontribusi yang sering terpinggirkan dalam historiografi tradisional. 5. “*The Concept of Tyranny (Zulm) in Islamic Jurisprudence: Implications for Human Rights and Accountability* (*Comparative Islamic Studies*, 2022)” Studi ini melacak evolusi konsep kezaliman dalam tradisi fiqh dan pemikiran politik Islam, menunjukkan bahwa perlindungan terhadap kekuasaan sewenang-wenang adalah akar dalam Islam. 6. “*Hadith Interpretation and the Problem of Anachronism: Methodological Reflections* (*Islamic Philosophy, Theology and Science*, 2023)” artikel memberikan refleksi metodologis tentang tantangan hermeneutis yang dihadapi penafsir hadis modern dalam menghindari proyeksi kategori kontemporer ke dalam teks historis. 7. “*Islam and Authoritarianism: Genealogies of Power and the Reimagination of Political Alternatives* (*Middle Eastern Studies*, 2024)” publikasi terbaru merangkum dekade penelitiannya dengan sintesis komprehensif tentang genealogi pemikiran Islam yang dapat menyediakan fondasi bagi alternatif-alternatif politik yang egaliter dan anti-otoritarian (Asma Afsaruddin - Wikipedia, 2026).

Perjalanan Asma Afsaruddin dari lahir pada tahun 1958 hingga menjadi Guru Besar pada abad ke-21 adalah kisah inspiratif tentang dedikasi intelektual, keberanian, dan komitmen terhadap kebenaran. Sebagai perempuan Muslim yang tumbuh dalam keluarga imigrasi di Amerika pada era ketika tidak banyak contoh model yang tersedia bagi dia, Afsaruddin menunjukkan determinasi yang luar biasa untuk meraih pendidikan tinggi dan untuk membuat kontribusi bermakna pada pengetahuan manusia.

Hermeneutika Historis-Diakronis Asma Afsaruddin

Inti metodologi Afsaruddin terletak pada penolakan terhadap pembacaan teks yang ahistoris dan atomistik. Bagi Afsaruddin, makna sebuah hadis tidak pernah hadir sebagai entitas yang beku dan selesai; ia adalah produk dialogis yang berkelindan dengan ruang sosial, kontestasi kekuasaan, dan sedimentasi tafsir pada setiap zaman (Afsaruddin, 2008). Karena itu, tugas penafsir bukanlah sekadar memahami “apa yang tertulis”, melainkan merekonstruksi “mengapa, kapan, dan oleh kepentingan siapa” sebuah makna tertentu mengkristal menjadi pemahaman dominan. Pendekatan ini yang dapat disebut hermeneutika diakronis, secara genealogis berakar pada gagasan kontekstualis Fazlur Rahman tentang perlunya membedakan antara *ratio legis* yang spesifik-historis dan ideal moral yang universal (Rahman, 1982).

Adapun yang menjadi pembeda antara Afsaruddin dari para pendahulunya adalah ketelitian filologis dan historiografisnya. Ia tidak berhenti pada postulat teoretis, melainkan mengonfrontasi kronologi teks: ia membaca riwayat hadis, lalu mengujinya dengan kitab syarah pada abad-abad berikutnya, dan mengonfrontasi keduanya dengan catatan historiografi (*tarikh*) serta literatur keutamaan (*fada’il*) yang merekam memori kolektif generasi awal (Afsaruddin, 2006). Dengan demikian, ia mampu menunjukkan secara empiris bukan sekadar mengklaim titik di mana makna sebuah terma mulai bergeser, serta tekanan politik yang menyertai pergeseran itu. Metode ini ia terapkan secara konsisten, baik ketika membongkar

penyempitan makna jihad dari “perjuangan moral” menjadi “perang fisik”, maupun ketika membedah evolusi konsep ketaatan politik (Afsaruddin, 2013, hal. 8–10).

Afsaruddin juga menegaskan bahwa perangkat hermeneutika sesungguhnya bukan barang impor dari Barat. Tradisi Islam telah lama memiliki ilmu *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd* sebagai instrumen kontekstualisasi. Inovasi Afsaruddin terletak pada perluasan cakupannya: jika ulama klasik memakai instrumen ini untuk merekam peristiwa mikro saat teks muncul, Afsaruddin memakainya secara makro untuk membaca keseluruhan kondisi sosiologis, ideologis, dan politik pada masa teks itu diproduksi serta ditafsirkan ulang (Saeed, 2005). Dari sinilah ia membangun tesis sentralnya: literatur tafsir dan syarah hadis sering kali lebih banyak bercerita tentang dunia para penafsirnya ketimbang tentang maksud orisinal teks itu sendiri (Afsaruddin, 2002, hal. 9–15). Tesis ini sejalan dengan kesimpulan Jonathan Brown bahwa resepsi hadis selalu merupakan proses negosiasi makna yang dipengaruhi oleh kebutuhan komunitas penafsir pada zamannya (Jonathan A. C. Brown, 2014, hal. 261–270).

Anatomi Teks: Hadis Hudhayfah ibn al-Yaman dalam Kitāb al-Imārah

Objek kritik paling sentral dalam analisis Afsaruddin adalah korpus hadis ketaatan yang terhimpun dalam *Kitāb al-Imārah*, *bab al-amr biluṣṣumī al-jama‘ah ‘inda ṣubhū al-Fitan wa tabḥīr al-du‘ah ila al-kufr*, *Sahih Muslim* No. 1849. Riwayat kunci adalah penuturan Hudhayfah ibn al-Yaman, yang lafalnya berbunyi:

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَهْلٍ بْنُ عَسْكَرٍ التَّمِيمِيُّ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَسَّانَ. ح وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيُّ أَخْبَرَنَا يَحْيَى وَهُوَ ابْنُ حَسَّانَ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سَلَامٍ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ سَلَامٍ عَنْ أَبِي سَلَامٍ قَالَ: قَالَ حَدَّثَنِي بَنُو الْيَمَانِ: "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا بِشَرِّ فَجَاءَ اللَّهُ بِخَيْرٍ فَتَحْنُ فِيهِ فَهَلْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْخَيْرِ شَرٌّ قَالَ: نَعَمْ قُلْتُ: هَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الشَّرِّ خَيْرٌ قَالَ: نَعَمْ قُلْتُ: فَهَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الْخَيْرِ شَرٌّ قَالَ: نَعَمْ قُلْتُ: كَيْفَ قَالَ: يَكُونُ بَعْدِي أُمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهَدَايَ وَلَا يَسْتَنْوُونَ بِسُنَّتِي وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُشْتَانٍ إِنْشَى قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ قَالَ: تَسْمَعُ وَتَطِيعُ لِلْأَمِيرِ وَإِنْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ وَأَخَذَ مَالَكَ فَاسْمَعْ وَأَطِعْ"

Artinya: “Telah menceritakan kepadaku Muhammad Ibnu Sahl bin 'Askar At Tamimi telah menceritakan kepada kami Yahya bin Hasan. (dalam jalur lain disebutkan) Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Abdurrahman Ad Darimi telah mengabarkan kepada kami Yahya -yaitu Ibnu Hassan- telah menceritakan kepada kami Mu'awiyah -yaitu Ibnu Salam- telah menceritakan kepada kami Zaid bin Sallam dari Abu Sallam dia berkata: Hudzaifah bin Yaman berkata: "Saya bertanya, "Wahai Rasulullah, dahlulu saya berada dalam kejahatan, kemudian Allah menurunkan kebaikan (agama Islam) kepada kami, apakah setelah kebaikan ini timbul lagi kejahatan?" beliau menjawab: "Ya." Saya bertanya lagi, "Apakah setelah kejahatan tersebut akan timbul lagi kebaikan?" beliau menjawab: "Ya." Saya bertanya lagi, "Apakah setelah kebaikan ini timbul lagi kejahatan?" beliau menjawab: "Ya." Aku bertanya, "Bagaimana hal itu?" beliau menjawab: "Setelahku nanti akan ada pemimpin yang memimpin tidak dengan petunjukku dan mengambil sunah bukan dari sunahku, lalu akan datang beberapa laki-laki yang hati mereka sebagaimana hatinya setan dalam rupa manusia." Hudzaifah berkata: saya bertanya, "Wahai Rasulullah, jika hal itu menimpaku apa yang anda perintahkan kepadaku?" beliau menjawab: "Dengar dan patuhilah kepada pemimpinmu, walaupun ia memukulmu dan merampas harta bendamu, dengar dan patuhilah dia."

Dalam kitab *Al-Mafhum Lima Asykalā min Talkhis Muslim* dijelaskan bahwa hadis tersebut merupakan perintah berpegang teguh pada komunitas Muslim dan pemimpinnya mengharuskan setiap muslim tetap bersatu di bawah seorang imam dan tidak boleh memberontak, meskipun kepemimpinannya tidak adil sebagaimana prinsip yang dikuatkan oleh hadis "dengarkan dan patuhi" akan tetapi hal tersebut tidak berarti mentaati dosa-dosa pemimpin tersebut dalam hal-hal yang bertentangan dengan syariat, sementara tetap hadir dalam ibadah kolektif, salat berjamaah, jihad, dan haji. Dalam kondisi ketiadaan imam yang terjadi setelah wafatnya Mu'awiyah bin Yazid pada tahun 64 Hijriah tanpa menunjuk pengganti, umat Islam harus mundur dari semua faksi yang belum memiliki kekuatan imamah yang pasti, dan penarikan diri ini merupakan kewajiban dalam situasi perselisihan karena agama tidak dapat dipertahankan selainnya. Kekhalifahan hanya dapat didirikan ketika para tokoh berpengaruh bersepakat dan berjanji setia kepada satu individu yang memiliki kualifikasi *ṣar'i* yang diperlukan untuk menjadi imam, setelah itu penentangan terhadapnya menjadi terlarang, namun jika mereka tidak sepakat dan berjanji setia kepada dua imam sekaligus, maka pemimpin yang pertama yang lebih layak diikuti. Akhirnya, nubuatan Nabi tentang akan

datangnya penguasa-penguasa yang memiliki hati seperti setan dalam wujud manusia terbukti tepat dan menjadi indikasi kebenaran dan integritas risalahnya, yang membuktikan validitas pesan Nabi Muhammad.

Afsaruddin menolak membaca penggalan ini sebagai aksioma teologis yang otonom. Ia menyoroti bahwa lafal tersebut hadir di dalam sebuah dialog yang lebih besar: Hudhayfah bertanya tentang rangkaian kebaikan dan keburukan yang akan menimpa umat setelah Nabi, lalu Nabi memperingatkan tentang munculnya “para pemimpin yang tidak mengikuti petunjuk” dan “orang-orang yang berhati setan dalam wujud manusia”. Perintah “dengar dan taat” itu, dengan demikian, merupakan respons situasional terhadap skenario *fitnah* (perang saudara) yang ekstrem, bukan rumusan konstitusional yang abadi (Al-Nawwāwī, n.d.). Pembacaan atomistik yang mencabut klausa terakhir dari bingkai naratifnya, menurut Afsaruddin, justru mengkhianati struktur internal teks itu sendiri (Al-Kurtubi, 1996).

Lebih jauh, Afsaruddin mengonfrontasi riwayat ini dengan korpus lain yang justru membatasinya. Dalam *Sahih al-Bukhari*, terdapat riwayat yang menambatkan ketaatan pada syarat ketiadaan maksiat: “*lā ṭā’ata fi ma’ṣiyat Allāh, innamā al-ṭā’atu fi al-ma’rif*” (tiada ketaatan dalam kemaksiatan kepada Allah; ketaatan hanya dalam kebajikan) (Al-Bukhārī, n.d.). Ketika kedua kelompok riwayat dibaca secara sinoptik dan bukan parsial terlihat bahwa korpus hadis politik sesungguhnya membangun sebuah ketaatan yang berpagar etis, bukan kepatuhan tanpa batas. Afsaruddin menegaskan bahwa pembacaan literalis kelompok kuitis dan penguasa otoriter secara metodologis cacat karena mengabaikan prinsip *al-jam’ bayna al-riwāyāt* (mengompromikan keseluruhan riwayat) yang justru menjadi kaidah baku ilmu hadis (Afsaruddin, 2006, hal. 41–44).

Konfrontasi historiografis memperkuat argumen ini. Crone dan Abou El Fadl menunjukkan bahwa intensifikasi sirkulasi hadis-hadis ketaatan absolut berlangsung paralel dengan kebutuhan legitimasi dinasti Umayyah yang berkuasa melalui jalur yang kontroversial secara politik. Afsaruddin membaca data yang sama dan menyimpulkan bahwa korpus ketaatan tidak dapat dilepaskan dari ekologi politik produksinya: ia adalah arena tempat memori tentang komunitas ideal awal bersaing dengan kepentingan stabilitas rezim (Afsaruddin, 2008). Catatan *Tārīkh al-Ṭabarī* dan *al-Ṭabaqāt* Ibn Sa’d mengenai gejolak politik pasca-Khulafaur Rasyidin menjadi latar yang tak terpisahkan dari pembacaan ini (Al-Ṭabarī, n.d., hal. 203–210).

1. Evolusi semantik ta’ah: dari ketaatan kontraktual ke kepatuhan absolut

Secara etimologi, dalam kitab *Mu’jam Al-Ghani* dijelaskan bahwa kata *atha’ah* terdiri dari kata *tha-wa-‘*, yang bermakna mematuhi perintah atasannya, menerima, mematuhi, dan memenuhi. Adapun makna lainnya ialah menuruti hawa nafsu, memuaskan dan tunduk pada hawa nafsu (Al-’Azm, 2020). Meskipun demikian, argumen paling khas Afsaruddin adalah tesis evolusi semantik terma *ṭā’ah* (ketaatan). Pada masa formatif, ketaatan kepada otoritas bersifat kontraktual dan kondisional: ia merupakan konsekuensi dari pemenuhan kewajiban pemimpin untuk menegakkan keadilan dan menjalankan hukum Tuhan, bukan hak prerogatif penguasa yang melekat tanpa syarat (Afsaruddin, 2006). Bukti paling kuat yang diangkat Afsaruddin adalah pidato pelantikan Abu Bakar al-Siddiq sebagaimana direkam *al-Ṭabarī*: “Ta’atilah aku selama aku menaati Allah dan Rasul-Nya; apabila aku mendurhakai Allah dan Rasul-Nya, maka tiada kewajiban taat kalian kepadaku” (Al-Ṭabarī, n.d.; Rukmana et al., n.d., hal. 210). Klausa pembatas ini, bagi Afsaruddin, adalah cermin paradigma politik generasi awal yang memandang otoritas sebagai amanah bersyarat, bukan kedaulatan sakral (Afsaruddin, 2008, hal. 56–62).

Afsaruddin juga melacak pergeseran ini pada ranah tafsir Al-Qur’an, khususnya ayat *ulī al-amr* (Q. al-Nisā’ [4]: 59). Ia menunjukkan bahwa sejumlah otoritas tafsir awal memahami “mereka yang memegang urusan” bukan semata penguasa politik, melainkan ahli ilmu, atau menafsirkannya secara bersyarat pada ketaatan penguasa kepada kebenaran. Hal ini sebagaimana penafsiran Ibn Katsir terdapat ayat tersebut, dimana beliau memaknai Ulil Amr dalam ayat tersebut sebagai pemimpin dan para ulama (Katsir, 1999). Baru pada periode berikutnya makna ayat menyempit menjadi legitimasi ketaatan kepada pemegang kekuasaan *de facto* (Al-Ṭabarī, 2001). Pergeseran ini tidak terjadi di ruang hampa: ia berlangsung seiring konsolidasi kekuasaan dinastik yang membutuhkan teologi kepatuhan untuk meredam pemberontakan (Afsaruddin, 2008, hal. 45–49).

Crone menamai hasil akhir proses ini sebagai pergeseran dari “etika perlawanan” menuju “kuietisme politik” yang mensyaratkan kesabaran terhadap penguasa zalim demi menghindari *fitnah* (Crone, 2004). Afsaruddin sependapat bahwa hasilnya nyata, tetapi menekankan bahwa proses ini adalah konstruksi historis, bukan ajaran asli. Abou El Fadl memperkuat hal ini dengan menunjukkan bahwa bahkan dalam literatur fikih klasik, doktrin kepatuhan terhadap penguasa zalim tidak pernah benar-benar bulat; selalu ada arus tandingan yang mempertahankan hak menolak kezaliman (K. A. El Fadl, 2001, hal. 234–241). Bahkan al-Nawwāwī sendiri, dalam mensyarah riwayat ketaatan, tetap menegaskan batas prinsipiellya: tiada ketaatan kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Khalik (Al-Nawwāwī, n.d., hal. 229–230).

2. Rekayasa makna jamā'ah dan kriminalisasi oposisi

Secara etimologi dalam kitab *Mu'jam Al-Ghani* dijelaskan bahwa kata *jamā'ah* terdiri dari kata *ja-ma-'a* yang bermakna sebuah perkumpulan, kelompok, kawan, dan golongan. Adapun makna lainnya juga ditujukan kepada kelompok selain manusia, misalnya kelompok hewan, tumbuhan dan lain sebagainya (Al-'Azm, 2020). Dalam pada itu, Afsaruddin membedah pergeseran terma *jamā'ah* (komunitas). Pada masa awal, *jamā'ah* menunjuk pada konsensus moral umat, badan etis kolektif yang menjadi penjaga kebenaran. Namun, di tangan ideolog istana dinasti, maknanya direduksi menjadi “loyalitas kepada rezim yang berkuasa”, sehingga siapa pun yang mengkritik penguasa dapat dicap telah “keluar dari jamā'ah” dan diperlakukan sebagai *bughāt* (pemberontak) (Afsaruddin, 2008). Dengan rekayasa semantik ini, kritik moral terhadap kezaliman ditransformasi menjadi kejahatan politik sebuah operasi diskursif yang sangat efektif untuk mensakralisasi status keadaan.

Afsaruddin menempatkan pembentukan doktrin ini dalam konteks pergulatan teologis-politik antara aliran yang menekankan determinisme (*jabr*) dan tanggung jawab moral. Teologi predestinarian yang dikedepankan sebagian elite Umayyah berfungsi melegitimasi kekuasaan yang ada sebagai “kehendak Tuhan”, sementara hadis-hadis nubuat tentang fitnah dipakai untuk mendorong umat menerima nasib dipimpin penguasa korup (K. A. El Fadl, 2001). Abou El Fadl menyebut proses serupa sebagai pembentukan “wacana otoriter” yang menutup ruang interpretasi dan menundukkan teks pada kepentingan kuasa (K. A. El Fadl, 2001, hal. 321–328).

Pada gilirannya, sumber hukum politik pertengahan terbaca dalam *al-Aḥkām al-Sultāniyyah* al-Māwardī dan *Tahrīr al-Aḥkām* Ibn Jamā'ah mengakomodasi realitas kekuasaan dengan melonggarkan syarat-syarat ideal kepemimpinan demi menjaga ketertiban. Afsaruddin tidak menampik nilai pragmatis fikih ini dalam konteksnya, tetapi menolak universalisasinya sebagai norma abadi. Baginya, akomodasi historis tidak boleh dikukuhkan menjadi teologi politik permanen yang membungkam akuntabilitas (Al-Māwardī, 1985). Justru di sinilah letak bahaya pembacaan ahistoris: ia mengabadikan solusi darurat abad pertengahan sebagai dogma yang mengikat umat Islam modern (Afsaruddin, 2008, hal. 199–203).

Aspek	Model Formatif (Memori Generasi Awal)	Model Otoritarianisme Dinasti
Sumber Otoritas	Pemilihan (<i>bay'ah</i>) dan musyawarah komunitas	Pewarisan dinastik dan kekuatan militer
Sifat Ketaatan	Kontraktual dan bersyarat pada keadilan	Absolut dan tanpa syarat
Makna Jamā'ah	Konsensus moral umat penjaga kebenaran	Loyalitas kepada stabilitas rezim
Status Kritik	Amar makruf: kewajiban religius-etis	Kriminal (<i>bughat</i> / pemecah jamā'ah)
Legitimasi Pemimpin	Keutamaan (<i>fadīlah</i>) dan rekam jejak (<i>sabiqah</i>)	Klaim sakral “wakil Tuhan”

Tabel 1. Kontras Paradigma Politik menurut Rekonstruksi Afsaruddin

Sumber: diolah dari Afsaruddin, “Obedience to Political Authority”; *The First Muslims*; dan *Excellence and Precedence*.

3. Kontra-memori generasi formatif: *fadīlah*, *sabiqah*, *syura*, dan *amar ma'ruf*

Kekuatan proyek Afsaruddin tidak berhenti pada dekonstruksi; ia juga melakukan rekonstruksi positif dengan menggali kontra-memori yang tertindas. Dalam *Excellence and Precedence*, Afsaruddin membuktikan bahwa wacana awal mengenai kepemimpinan yang sah berputar pada konsep *fadīlah* (keutamaan moral dan keilmuan) dan *sabiqah* (rekam jejak pengorbanan dalam membela kebenaran), bukan pada keturunan atau kekuatan koersif (Afsaruddin, 2002). Kriteria inilah yang menstrukturkan memori kolektif umat tentang Abu Bakar, 'Umar, dan para pemimpin awal dari sebuah memori yang kemudian “ditulis ulang” oleh historiografi pro-dinasti (Afsaruddin, 2002, hal. 113–140).

Praktik *syūrā* pada peristiwa Saqīfah, perdebatan terbuka mengenai suksesi, serta tradisi *bay'ah* yang melibatkan persetujuan komunitas, dibaca Afsaruddin sebagai bukti bahwa otoritas politik dalam imajinasi generasi awal bersifat partisipatif dan akuntabel, bukan teokratis-absolut. (Al-Ṭabarī, n.d.) Lebih penting lagi,

kewajiban *al-amr bi'l-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* (memerintahkan kebajikan dan mencegah kemungkaran) menempatkan kritik terhadap penguasa bukan sebagai pengkhianatan, melainkan sebagai ibadah (Afsaruddin, 2006, hal. 54–56). Tradisi ini ditopang riwayat masyhur dalam HR. Ibn Majah, No. 4011 pada bab *Al-Amru bil Ma'ruf wan Nahyu 'anil Munkar*:

حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ زَكَرِيَّا بْنِ دِينَارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُصْعَبٍ. ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاسِطِيِّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ أَنْبَأَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جُحَادَةَ عَنْ عَطِيَّةِ الْعَوْفِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ"

Artinya; Telah menceritakan kepada kami Al-Qasim bin Zakariya bin Dinar, telah menceritakan kepada kami 'Abdurrahman bin Mus'ab. (Di jalur lain) Dan telah menceritakan kepada kami Muhammad bin 'Ubadah Al-Wasithi, telah menceritakan kepada kami Yazid bin Harun. Keduanya berkata: Telah menceritakan kepada kami Isra'il, telah memberitakan kepada kami Muhammad bin Jubadah, dari 'Athiyah Al-Aufi, dari Abu Sa'id Al-Khudri, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Sebaik-baik jihad adalah kalimat keadilan (menyampaikan perkataan yang adil) di hadapan penguasa yang zalim."

Dengan menjajarkan riwayat ketaatan dan riwayat amar makruf secara sinoptik, Afsaruddin menunjukkan bahwa korpus hadis politik sesungguhnya menyimpan keseimbangan internal: kestabilan memang dijaga, tetapi tidak pernah dengan mengorbankan keadilan. Penolakan terhadap pemimpin zalim, dalam kerangka ini, bukan anomali yang harus ditekan, melainkan ekspresi normatif dari tanggung jawab moral umat (Afsaruddin, 2015). Inilah yang memungkinkan Afsaruddin menyimpulkan bahwa pembacaan kuitis-absolutis bukan pemurnian Islam, melainkan penyempitannya (Afsaruddin, 2013, hal. 280–295).

4. Asbāb al-wurūd dan pembacaan kontekstual hadis ketaatan

Bagi Afsaruddin, kunci untuk membongkar instrumentalisasi adalah memulihkan dimensi *asbab al-wurūd* secara makro. Riwayat “walaupun punggungmu dipukul” harus dibaca dalam horizon kekhawatiran Nabi terhadap perpecahan umat pada masa transisi dari sebuah nasihat pragmatis yang bersifat *sementara dan situasional* untuk mencegah pertumpahan darah massal (*fitnah*), bukan undang-undang teologis abadi yang melegalkan tirani (Afsaruddin, 2006). Membaca klausa darurat sebagai norma permanen, dalam logika Afsaruddin, sama dengan mengubah resep obat untuk kondisi darurat menjadi pola makan wajib seumur hidup.

Pembacaan kontekstual ini bukan tanpa dukungan tradisi. Al-Nawwāwī dalam *al-Minhaj* mencatat keragaman penafsiran ulama mengenai batas-batas ketaatan dan kondisi yang melingkupinya, yang memperlihatkan bahwa para ulama klasik sendiri tidak memahaminya sebagai perintah taklukan buta tanpa syarat (Al-Nawwāwī, n.d.). Afsaruddin memanfaatkan keragaman internal tradisi ini untuk menunjukkan bahwa pembacaan absolutis adalah satu pilihan tafsir di antara banyak kemungkinan dan pilihan yang kebetulan paling menguntungkan kekuasaan, sehingga ia menjadi dominan bukan karena keunggulan epistemiknya, melainkan karena topangan politiknya (Afsaruddin, 2008, hal. 196–199). Pembacaan semacam ini sejalan dengan analisis Andrew March mengenai bagaimana kategori kedaulatan dalam teologi politik Islam selalu merupakan hasil sedimentasi genealogis, bukan esensi yang lahir jadi (March, 2013, hal. 293–320).

Evaluasi Kritis: Daya Jangkau dan Keterbatasan Proyek Afsaruddin

Sebagai kajian ilmiah, artikel ini tidak hendak menempatkan Afsaruddin sebagai otoritas yang bebas kritik. Beberapa catatan perlu diajukan. Pertama, penekanan Afsaruddin pada “memori generasi awal” yang egaliter berisiko menghadirkan idealisasi atas masa formatif; sebagaimana ditegaskan Hallaq, rekonstruksi atas masa lalu pun merupakan pembacaan yang sarat kepentingan teoretis penafsirnya sendiri. (Hallaq, 2013) Kedua, metode diakronis yang menitikberatkan pergeseran makna kadang kurang menimbang kemungkinan bahwa sebagian riwayat ketaatan absolut memang telah bersirkulasi sangat dini, sehingga garis batas “formatif vs. dinastik” tidak selalu setegas yang digambarkan (Brown, 2014).

Ketiga, proyek Afsaruddin lebih kuat pada level dekonstruksi tekstual ketimbang pada perancangan institusional: ia menunjukkan bahwa otoritarianisme tidak berakar dalam hadis, namun belum menawarkan kerangka fikih siyasah operasional yang rinci untuk konteks negara-bangsa modern. Meski demikian, keterbatasan ini tidak menggugurkan kontribusi utamanya. Afsaruddin sendiri memosisikan karyanya sebagai kerja hermeneutis pembuka jalan, bukan blueprint kenegaraan; tujuannya adalah membebaskan nalar umat dari belenggu pembacaan yang telah disakralkan kekuasaan (Afsaruddin, 2015). Dalam kerangka itu, kritiknya tetap signifikan dan produktif untuk dikembangkan lebih lanjut, termasuk dengan

mengonfrontasikannya pada khazanah fikih sosial Indonesia (Shihab, 1994, hal. 71–80) (Madjid, 1992, hal. 547–560).

Implikasi dan Relevansi bagi Islam Kontemporer serta Konteks Keindonesiaan

Implikasi pemikiran Afsaruddin bagi Islam kontemporer bersifat mendasar. Dengan membuktikan bahwa teologi kepatuhan absolut adalah konstruksi historis, ia mendesakralisasi klaim bahwa penolakan terhadap penguasa zalim bertentangan dengan agama. Konsekuensinya, akuntabilitas pemimpin, partisipasi publik, dan kritik terhadap kekuasaan dapat ditegakkan kembali sebagai nilai yang justru berakar dalam sejarah dan bukan asing bagi tradisi Islam (Afsaruddin, 2006). Argumen ini menjadi fondasi teologis bagi kompatibilitas Islam dengan demokrasi substantif dan tata kelola yang adil.

Dalam konteks keindonesiaan, gagasan ini bererontasi kuat dengan tradisi pembacaan kontekstual yang telah dirintis sejumlah pemikir Muslim Indonesia mulai dari penekanan M. Quraish Shihab pada pembumian teks hingga gagasan Nurcholish Madjid tentang keadaban politik, serta dengan kritik Khaled Abou El Fadl atas “fikih otoriter” yang telah lama diterjemahkan dan diserap dalam diskursus akademik Indonesia (K. M. A. El Fadl, 2004). Pendekatan Afsaruddin menyediakan landasan metodologis bagi proyek moderasi beragama: ia menolak ekstremisme tekstualis sekaligus reduksionisme sekuler, dan menawarkan jalan tengah yang berakar pada keadilan substantif (Afsaruddin, 2015, hal. 200–214).

Sebagai bukti konkret dalam realitas keindonesiaan, gagasan ini memberikan legitimasi teologis bagi praktik yang terhindar dari ekstremisme. Ketika masyarakat sipil, mahasiswa, atau ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah mengeluarkan *tausiyah kebangsaan* atau melayangkan gugatan ke Mahkamah Konstitusi terhadap kebijakan negara yang dianggap mencederai keadilan publik (misalnya terkait isu agraria atau pemberantasan korupsi) (Fitriciada, 2015, hal. 539–559), tindakan tersebut tidak lagi dibaca oleh kacamata fikih klasik sebagai *bughat* (pemberontakan) yang haram (Hosen, 2021, hal. 89–94). Sebaliknya, melalui lensa kontekstualisasi hadis, kritik konstitusional tersebut adalah manifestasi paling nyata dari *afḍal al-jihād kalimatu 'adlīn* (sebaik-baik jihad adalah menyuarakan keadilan) (Mahfudh, 1994, hal. 145–148).

Demikian pula dalam konteks moderasi beragama, pemikiran ini memperkuat pilar “komitmen kebangsaan” dan “anti-kekerasan”. Kritik kepada penguasa difasilitasi dalam ruang demokrasi yang beradab tanpa harus berujung pada delegitimasi negara atau anarkisme. Dengan demikian, kontekstualisasi hadis politik bukan sekadar latihan akademik, melainkan kontribusi langsung bagi pembentukan kewargaan Muslim yang kritis dan bertanggung jawab (Afsaruddin, 2008, hal. 203–206).

SIMPULAN

Berdasarkan paparan di atas, dapat ditarik dua simpulan pokok. *Pertama*, hermeneutika historis-diakronis Asma Afsaruddin bekerja dengan cara mengonfrontasi riwayat hadis ketaatan terhadap kitab syarah dan historiografi lintas abad untuk membuktikan bahwa makna terma *ṭā'ah* dan *jama'ah* mengalami pergeseran sistematis: dari ketaatan kontraktual-bersyarat dan konsensus moral umat pada masa formatif, menjadi kepatuhan absolut dan loyalitas rezim pada era dinasti. Pergeseran ini bukan pemurnian ajaran, melainkan rekayasa semantik yang ditopang kepentingan stabilitas kekuasaan, sehingga pembacaan literalis-absolutis atas hadis Hudhayfah secara metodologis cacat karena mengabaikan konteks (*asbāb al-nurūd*) dan korpus tandingan yang membatasinya (Afsaruddin, 2008).

Kedua, kritik Afsaruddin berimplikasi pada dekonstruksi teologi politik otoriter dan rekonstruksi paradigma yang akuntabel: penolakan terhadap pemimpin zalim selaras dengan prinsip keadilan (*'adālah*), musyawarah (*syūrā*), dan amar makruf yang merupakan inti memori generasi awal. Dengan demikian, umat Islam diposisikan bukan sebagai subjek pasif yang menerima kezaliman, melainkan sebagai warga aktif yang berhak menuntut pertanggungjawaban moral pemimpinnya. Penelitian ini terbatas pada kajian teks pemikiran tokoh dan belum mengonfrontasikannya secara mendalam dengan dinamika sosiologis otoritas hadis dan fikih sosial di Indonesia dengan sebuah celah yang terbuka lebar bagi penelitian lanjutan, khususnya studi komparatif antara hermeneutika Afsaruddin dan pemikiran ulama Nusantara (Hallaq, 2013).

DAFTAR PUSTAKA

- Afsaruddin, A. (2002). *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*. Brill.
- Afsaruddin, A. (2006). “Obedience to Political Authority: An Evolutionary Concept,” dalam *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives*, ed. M. A. Muqtedar Khan. Lexington Books.
- Afsaruddin, A. (2008). *The First Muslims: History and Memory*. Oneworld Publications.

- Afsaruddin, A. (2013). , *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford University Press, 2013.
- Afsaruddin, A. (2015). *Contemporary Issues in Islam*. Edinburgh University Press.
- Al-'Azm, A. G. A. (2020). *Mu'jam Al-Ghani*. Maktabah Al-Syamilah.
- Al-Bukhārī, M. ibn I. (n.d.). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, "Kitāb al-Fitan bāb qawl al-Nabī: sa-tarawna ba'di umūran tunkirūnabā, no. 7053–7056.
- Al-Kurtubi, A. A.-A. A. bin U. bin I. (1996). *Al-Mafhum Lima Asykala min Talkhis Muslim*. Dar Ibnu Katsir.
- Al-Māwardī. (1985). *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Nawwāwī, A. Z. Y. (n.d.). *al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj, jil. 12*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Ṭabarī. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān, jil. 8*. Dār Hajar.
- Al-Ṭabarī, M. ibn J. (n.d.). *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk, jil. 3*. Dār al-Ma'ārif.
- Asma Afsaruddin - Wikipedia. (2026). https://en.wikipedia.org/wiki/Asma_Afsaruddin
- Brown, J. A. C. (2014). *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. Oneworld Publications.
- Crone, P. (2004). *God's Rule Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press.
- Fadl, K. A. El. (2001). *Rebellion and Violence in Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Fadl, K. M. A. El. (2004). *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif, terj. R. Cecep Lukman Yasin*. Serambi.
- Fitriciada, A. (2015). Jihad Konstitusi Muhammadiyah: Kontekstualisasi Gerakan Tajdid dalam Hukum Tata Negara. *Hukum Ius Quia Iustum*, 22(4).
- Hallaq, W. B. (2013). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. Columbia University Press.
- Hosen, N. (2021). *Islam, Keindonesiaan, dan Kemanusiaan*.
- Jonathan A. C. Brown, M. M. (2014). *The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. Oneworld.
- Katsir, I. (1999). *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*. Dar Thoyyibah Li al-nasyri wa al-Tauzi'.
- Madjid, N. (1992). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Yayasan Wakaf Paramadina.
- Mahfudh, S. (1994). *Nuansa Fiqh Sosial*. LKiS.
- March, A. F. (2013). *Genealogies of Sovereignty in Islamic Political Theology*. Social Research.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim. (2000). "Kitāb al-Imārah," bāb al-amr bi-luḥūm al-jamā'ah 'inda ḡubūr al-fitan, Hadis No. 1847. Dar as-Salam.
- Rahman, F. (n.d.). *Islam and Modernity*.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.
- Rukmana, F. I., Haris, A., & Yuzar, S. K. (n.d.). BUKHARI-MUSLIM OLEH AL-HAKIM AL-NAISABURI PADA ABAD 5 HIJRIYAH. <https://doi.org/10.21043/riwayah.v2i2.3130.274>
- Saeed. (2005). *Interpreting the Qur'an*. Routledge.
- Shihab, M. Q. (1994). *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Mizan.