

PRINSIP-PRINSIP KETATANEGARAAN DALAM ISLAM (PERSPEKTIF MUHAMMAD ASAD)¹

Oleh : Idzan Fautanu
(Gurubesar UIN Sunan Gunungdjati Bandung)

Abstrak

Prinsip-prinsip Ketatanegaraan Islam Asad yang hanya berdasarkan pada al-Qur‘ân dan Sunnah disertai dengan *ijtihad* dapat disimpulkan sebagai berikut: (1) tidak ada bentuk khusus negara Islâm; (2) tugas terpenting dari negara Islâm adalah untuk menegakkan *syari‘ah*; (3) tidak boleh ada penetapan hukum yang bertentangan dengan teks atau spirit *syari‘ah*; (4) ketaatan pada pemerintahan yang berkonstitusi Islâm merupakan tugas religius Muslim; (5) pemerintahan yang disetujui rakyatnya adalah syarat yang paling utama dari Negara Islâm; (6) prinsip *syûrâ* (QS. *al-Syûrâ*/42:38) menuntut pemilihan yang seluas mungkin (*State*, 45); (7) keputusan mayoritas adalah metode terbaik dalam memecahkan perbedaan pendapat; (8) keputusan *Majlis Syûrâ* secara sah mengikat lembaga eksekutif; (9) tidaklah tak Islâmî jika menciptakan partai-partai politik yang saling berkompetisi karena perbedaan pendapat di kalangan ummat dapat memunculkan *rahmat*; (10) sistem pemerintahan “*presidensial*”, sesuatu yang kurang lebih sama dengan apa yang dipraktekkan di Amerika Serikat, yang harus sesuai dengan syarat-syarat Islâm daripada pemerintahan “*parlementer*” ; dan bahwa (11) Mahkamah Agung harus bertindak sebagai penjaga konsitusi, yaitu *syari‘ah*.

A. PENDAHULUAN

Dalam menyikapi hubungan Islam dan negara, seperti dalam mengatur kehidupan politik, menentukan bentuk negara dan pemerintahan Islam, ternyata pandangan umat Islam sangat beragam. Hal itu dikemukakan oleh salah satu tokoh intelektual Islam Munawir Sjadzali. Menurutnya, terdapat tiga kelompok besar:

Pertama, mereka pada umumnya berpendapat bahwa: 1) Islam adalah suatu agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat pula antara lain sistem ketatanegaraan atau politik, dan oleh karenanya, maka dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan Islam, dan tidak perlu atau bahkan meniru sistem ketatanegaraan Barat. 2) Sistem ketatanegaraan atau politik Islam yang harus diteladani adalah sistem yang telah dilaksanakan oleh nabi Muhammad saw. dan empat *khulafâ` al-Râsyidîn* (Abû Bakr r.a., ‘Umar ibn al-Khaththâb r.a., ‘Utsmân ibn ‘Affân r.a., dan ‘Alî ibn Abî Thâlib). Tokoh-tokoh utama dari aliran ini antara lain: Hasan al-Bannâ, Sayyid Quthb, Rasyîd Ridlâ dan Abû al-A’lâ al-Maudûdî.

¹ Makalah disampaikan pada Diskusi Dosen Madrasah Malem Reboan (MMR) UIN SGD Bandung pada tanggal 24 Oktober 2017.

Kedua, kelompok yang berpendirian bahwa Islam hanya sebuah agama, sebagaimana yang dipahami oleh Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan ketatanegaraan. Tokoh-tokoh yang berpendirian demikian itu dapat disebut antara lain: Âlî Abd al-Râziq dan Thâhâ Husain.

Ketiga, kelompok yang menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa di dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Tetapi kelompok ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama yang hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Sang Maha Pencipta. Kelompok aliran ini berpendirian bahwa Islam tidak memiliki sistem ketatanegaraan, tetapi dalam pada itu di dalam Islam terdapat tata nilai dan etika bagi kehidupan bernegara, yang di antara tokoh kelompok ini yang menonjol adalah Muhammad Husein Haikâl.²

Terhadap pandangan yang kedua, komentar Nurcholish Madjid,

“Kalau dikatakan bahwa masalah kenegaraan atau politik bukan masalah keagamaan, maka hal itu bertentangan dengan prinsip Islam itu sendiri sebagai agama yang universal dan rahmat bagi seluruh alam. Bahkan, pada zaman dahulu, praktis semua agama mendorong lahirnya negara. Dengan demikian, pendapat ketigalah yang paling mungkin dikembangkan dengan relevansi yang cukup tinggi bagi keperluan membuat responsi kepada tantangan zaman.”³

Pada pandangan kelompok yang ketiga, Islam ditempatkan sebagai sumber nilai dengan menyebutkan bahwa dalam Islam terdapat seperangkat tata nilai dan etika bagi kehidupan bernegara, daripada mengklaim bahwa di dalam Islam terdapat aturan-aturan dan bentuk negara dan pemerintahan. Sebab Islam harus berlaku di sepanjang zaman, tidak terbatas pada suatu sosio-politik dan sosio-kultural tertentu. Jadi, apabila Islam diklaim sebagai yang memiliki bentuk dan aturan bagi kehidupan bernegara, maka bisa saja aturan dan bentuk tersebut usang di suatu saat. Sebaliknya, apabila Islam dipandang sebagai memiliki seperangkat

²Munawir Sjadzali, *Islâm dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990), h. 1-3; Nurcholish Madjid, “Agama dan Negara dalam Islam”: *Tela'ah atas Fiqh Siyâsi Sunni*”, dalam Budhi Munawwar Rahmân (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islâm dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 588.

³Di Indonesia, beberapa abad yang lalu ada sebuah negara Hindu yang memiliki kejayaan yakni Majapahit. Beberapa abad sebelumnya juga berdiri dengan megah kerajaan Budha, yakni Sriwijaya. Adapun pemisahan agama dari negara dalam agama (Kristen) terjadi justru setelah mereka mengalami peperangan yang sangat ganas dan mengerikan untuk sampai pada keputusan memisahkan agama dari negara. Nurcholish Madjid, *Demokratisasi Sistem Politik: Belajar dari Sistem Kekhalifahan Klasik*, dalam Nurcholish Madjid, *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islâm Menuju Masyarakat Madani*, (Jakarta: Media Cita, 2000), h. 192.

nilai dan etika bagi kehidupan bernegara, maka universalitas dan keabadian Islam akan tetap terpelihara.⁴

Tampaknya pandangan kelompok ketiga di atas merupakan pandangan yang utuh tentang universalitas Islam. Dan Muhammad Husein Haikâl yang disebut Munawir Sjadzali sebagai tokoh pemikir kelompok ini, tampaknya tidak sendirian, karena belakangan muncul Muhammad Asad, seorang Eropa keturunan Yahudi yang kemudian memeluk Islam, dan berpartisipasi dalam pembentukan dan mengisi sendi-sendi pemerintahan Islam Pakistan di awal kemerdekaannya.

B. BIOGRAFI MUHAMMAD ASAD

Muhammad Asad (selanjutnya disebut: Asad) dilahirkan di Lwow, sebuah kota di Polandia yang kemudian menjadi milik Austria pada 2 Juli 1900 dengan nama asli Leopold Weiss, anak kedua dari tiga bersaudara berasal dari keluarga Yahudi yang taat.⁵

Asad berasal dari keluarga berada, terpandang, dan religius. Kakek dari pihak ayahnya adalah seorang *rabi* ortodoks di Czernowitz, Austria. Sementara ayah Asad sendiri berkarir sebagai pengacara terkemuka.

Berbeda dengan karir kakek maupun ayahnya, Asad muda tumbuh menjadi seorang petualang sejati, ulet, tapi cepat bosan dan selalu ingin mencari pengalaman baru. Asad memulai debut karirnya di bidang kewartawanan dan di tahun 1922 pertamakali melakukan kontak dengan dunia Timur Muslim di Yesussalem.

Selanjutnya, sang reporter Asad melakukan perjalanan: berjalan kaki, di atas punggung kuda, dengan terpaan angin ke Mesir, Syria, Transjordan, Persia, Afghanistan dan Saudi Arabia. Selama perjalanan itulah ia belajar bahasa Arab dan Persia dan mempelajari al-Qur`ân dan karangan pemikir Muslim.⁶

Pada 1926 ia mengucapkan dua kalimah *syahâdat* di Berlin, dan berganti nama dari Leopold Weiss menjadi Muhammad Asad.

Pada tahun 1933, dalam kunjungannya ke India, Asad berjumpa dengan Muhammad Iqbal, Bapak spiritual Islam di India yang mempunyai ide memisahkan diri dan membentuk

⁴ Rahman, M. Taufiq. "RASIONALITAS SEBAGAI BASIS TAFSIR TEKSTUAL (Kajian atas Pemikiran Muhammad Asad)." *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1 (2016): 63-70.

⁵Mushtaq Parker, "Muhammad Asad", dalam *Periodica Islamica: An International Journal*, Vol. II, No. 1, (Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1992,) h. ix.

⁶Harder, Elma Ruth (Tr.), "Muhammad Asad and The Road to Mecca (Text of Muhammad Asad's Interview with Karl Gunter Simon)", *Islamic Studies*, 37:4, 1998. h. 537.

satu komunitas Muslim yang independen dan terpisah dari komunitas Hindu di anak benua India. Atas permintaan Iqbal Asad kemudian tinggal di Pakistan.

Tatkala Pakistan merdeka, pada 14 Agustus 1947, Asad ditugaskan oleh Pemerintah Pakistan untuk mengepalai Departemen Rekonstruksi Islam Pakistan yang bertugas meneliti konsep-konsep ideologi Islâm dalam bidang kenegaraan dan kemasyarakatan sebagai dasar untuk membangun organisasi politik negara yang baru lahir. Setelah dua tahun mengabdikan ia dipindahkan ke Dinas Luar Negeri Pakistan dan ditunjuk sebagai kepala bagian Timur Tengah pada Kementerian Luar Negeri.⁷ Kemudian, pada 1952, atau pada usianya ke 52, Asad mencapai puncak karirnya sebagai diplomat, ia menjadi Duta Besar yang berkuasa penuh atas Pakistan di Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB).

Diantara karya-karya ilmiahnya adalah, *Unromentisches Morgenland* (1924), dan *Islam und Abendland: Begegnung Zweier Welten* (1960) buku-buku lainnya ia tulis dalam Bahasa Inggris. Buku-buku tersebut di antaranya *Islam at the Crossroads* (1934); *Shahîh al-Bukhâri* (1935); *Islamic Constitution Making* (1948); *The Road to Mecca* (1954); *The Principles of State and Government in Islam* (1961); *The Message of the Qur'ân* (1980); *This Law of Ours* (1980), *This Law of Ours and Other Essays* (1987). Dan antara 1946 hingga 1947 ia juga mengurus dan menerbitkan jurnalnya sendiri, yang ia katakan sebagai monologinya, *Arafat: A Monthly Critique of Muslim Thought*. : ia menerbitkan autobiografinya yang terkenal, *The Road to Mecca* (1954) dan menyelesaikan buku tafsîr al-Qur'ân yang dianggap sebagai *magnum opus*-nya, *The Message of the Qur'ân* (1980);

Asad meninggal di Spanyol, pada 1992, di dekat Mijas di Costa del Sol. Berita tentang kematiannya meninggalkan sebuah perasaan kehilangan yang sangat mendalam bagi para pengagumnya.⁸

C. PRINSIP-PRINSIP KETATANEGARAAN DALAM ISLAM

1. Syûrâ

Syûrâ adalah salah satu prinsip utama politik Islam. Ia menjadi satu-satunya faktor utama ke arah kejayaan sistem politik dan pemerintahan Islam. Di samping itu *syûrâ* menjamin bahwa sistem diktator tidak akan terwujud di kalangan umat Islam jika sistem ini betul-betul diikuti.

Perintah mengamalkan sistem ini terdapat di dalam al-Qur'ân surat *al-Syûrâ* /42: 38, dan *Âli Imrân*/3:159.

⁷Asad, *The Road*, h. 68.

⁸Mushtaq Parker, *Journal*, h. x.

Di dalam al-Qur'ân surat *al-Syûrâ* /42: 38 Allâh memuji orang-orang yang beriman yang menjadikan *syûrâ* sebagai suatu sifat kepribadian mereka. Tugas mereka adalah bermusyawarah di antara sesama mereka dalam mencari penyelesaian terhadap setiap persoalan yang menimpa mereka.

QS. *al-Syûrâ*/42:38 tersebut berbunyi:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

“Dan orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalât sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka, dan mereka menafkahkan sebagian rizki yang kami berikan kepada mereka.” (QS. *al-Syûrâ*/42:38).⁹

Dapatlah dikatakan bahwa pemerintah Islam di suatu masa diberi kewenangan untuk menentukan bentuk dan corak *syûrâ* di masanya dengan syarat prinsip-prinsip 'am Islam, syarat-syarat dan adab-adab *syûrâ* Islam hendaklah diikuti. Islam tidak menetapkan cara pelaksanaan yang khusus, sebab jika ini dibuat sudah tentu akan membawa kepada *jumud* atau kakunya sistem *syûrâ* itu sendiri yang sama sekali tidak sesuai dengan sifat undang-undang politik dan juga tidak sesuai dengan sifat agama Islam. Inilah yang menjadi pendapat inti Asad tentang *syûrâ*.¹⁰

2. Keadilan

Prinsip Keadilan adalah merupakan prinsip kedua sistem pemerintahan Islam setelah prinsip *syûrâ*. Islam menganggap prinsip ini penting dan mendasar. Bahkan jika mengikuti pendapat Ibn al-Qayyim, prinsip ini menjadi sebagian dari agama (*syara'*). Prinsip ini menuntut supaya dilaksanakan secara mutlak ke atas seluruh individu tanpa melihat kepada perbedaan bangsa, iklim dan aliran pemikiran (*madzhab*). Inilah yang diperintahkan oleh Allâh swt. dalam firman-Nya:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

“Sesungguhnya Allâh menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebaikan.” (QS. *al-Nahl*/16:90).¹¹

⁹Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, edisi pertama oleh University of California Press, 1961, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, h. 44. “... the key word “consultation” (*syûrâ*) has a double import. Firstly, it is meant to remind all followers of the Qur'ân that they must remain united within one single community (*ummah*); and secondly, it lays down the principle that all their communal business must be transacted in mutual consultation. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980., h. 746.

¹⁰Asad, *State*, h. 80.

¹¹Asad, *The Message*, h. 409.

Islam menghendaki supaya umatnya mewujudkan sistem pemerintahan yang adil. Karena dengan pemerintahan yang adil, maka akan terwujudlah keamanan, kedamaian, dan kebahagiaan masyarakat. Pemerintahan yang adil (*al-Siyâsah al-‘âdilah*) didefinisikan oleh para ahli hukum Islam sebagai hukum-hukum dan tindakan-tindakan yang bertujuan untuk memberi kebahagiaan kepada umat serta berusaha untuk kepentingan mereka berdasarkan cara-cara yang sesuai dengan prinsip *syarî’ah* dan dasar-dasar umumnya tanpa terpengaruh dengan tuntutan hawa nafsu dan kepentingan diri.¹²

Ayat-ayat mengenai prinsip keadilan ini banyak terdapat di dalam al-Qur’ân, tidak sebagaimana ayat mengenai prinsip *syûrâ* yang hanya disebut dalam dua ayat saja. Di dalam QS. *al-Syûrâ*/42: 15, Rasulullah saw. mengakui dengan kata-katanya,

لَا أَعْدِلُ بَيْنَكُمْ

“Aku diperintahkan supaya berlaku adil di antara kamu”. (QS. *al-Syûrâ*/42: 15).¹³

Dan di dalam QS. *al-Nisâ*’/4: 58, Allâh swt. berfirman,

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sesungguhnya Allâh menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya dan (menyuruh) kamu apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allâh memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allâh Maha Mendengar lagi Maha Melihat.” (QS. *al-Nisâ*’/4: 58).¹⁴

Dalam menafsirkan ayat yang terakhir, al-Thabarî mengatakan:

“...menurut saya pendapat yang benar ialah pendapat yang mengatakan bahwa itu adalah perintah Allâh kepada pemerintah yang mengurus urusan umat Islam supaya melaksanakan amanah kepada orang-orang di bawahnya tentang harta rampasan mereka, hak-hak mereka dan urusan-urusan yang diamanahkan kepada mereka secara adil dan pembagian yang sama...”¹⁵

¹² Abd al-Rahmân Tâj, *al-Siyâsah al-Syar’iyyah wa al-Fiqh al-Islâmî*, Cet. I, 1953, h. 44.

¹³ Ayat ini memerintahkan agar berbuat toleran, terutama karena adanya berbagai sekte dan *madzhab* pemikiran dalam semua agama wahyu. Asad, *The Message*, h. 742.

¹⁴ Asad menyatakan bahwa ayat ini menunjukkan adanya keadilan dalam berbagai hal yang disebut amanat, termasuk objek material atau tanggungjawab moral, bahkan sampai pada kekuasaan duniawi dan kedaulatan politik oleh umat Islam atau negara Islam. Asad, *The Message*, h. 115.

¹⁵ Al-Thabarî, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Juz 5, (Mesir: Maimaniyyah, tt), h. 86.

Seterusnya dia menambakkah: “Itulah hukum Allâh yang diturunkan dalam Kitab-Nya dan dijelaskan melalui Rasul-Nya. Oleh karena itu janganlah kamu melanggarnya karena perbuatan itu berarti kamu menzalimi mereka.”¹⁶

Seperti pendapat-pendapat di atas, Asad menegaskan bahwa inti pentingnya negara Islam adalah tegaknya keadilan. Ia menyatakan, “dengan cita-cita keadilan inilah –keadilan terhadap Muslim ataupun non-Muslim—berdiri atau tidaknya konsep negara Islam (yang hanya merupakan instrumen politik untuk cita-cita tersebut).”¹⁷

Keadilan dimaksud mencakup keadilan dari sudut pandang undang-undang, pemerintahan, ekonomi dan hubungan kemasyarakatan.¹⁸

3. Kebebasan

Konsep kebebasan sangat sentral dalam pemikiran individualisme dan liberalisme Eropa. Kini, dapat dikatakan bahwa semua negara demokrasi menjamin hak persamaan dan kebebasan rakyatnya.¹⁹ Dalam tradisi ini, kebebasan berarti sebuah kondisi yang dicirikan oleh ketiadaan pemaksaan (*coersion*) atau pembatasan (*constraint*) yang dilakukan oleh orang lain.²⁰ Pendapat penting muncul dari pemikiran Bertrand Russell yang sering dikutip, “Secara umum, kebebasan dapat didefinisikan sebagai ketiadaan rintangan untuk merealisasikan hasrat”.²¹ Pernyataan ini sedikit menyulitkan untuk mengindikasikan adanya pembatasan yang tak terbatas terhadap pilihan manusia. Dalam Islam, konsep kebebasan secara mendasar telah menuntut akan arti tanggung jawab.²²

Selanjutnya, para sarjana hukum konstitusional modern membagi kebebasan menjadi beberapa cabang: kebebasan berpikir, kebebasan berkeyakinan, hak untuk mendapatkan pendidikan dan kepemilikan, dan kebebasan pribadi. Sebagian dari cabang-cabang ini, pada gilirannya, dapat dibagi menjadi beberapa bagian seperti dalam kasus kebebasan personal yang dapat dikategorikan ke dalam hak untuk hidup, kebebasan dan keselamatan diri, serta kebebasan bergerak.²³

¹⁶Asad, *The Message*, h. 87.

¹⁷Asad, *State*, h. 33.

¹⁸Asad, *State*, h. 92.

¹⁹Abdurrahman Abdulkadir Kurdi, *The Islamic State: A Study based on the Islamic Holy Constitution*, (London and New York: Mansell Publishing Limited, 1984), h. 50.

²⁰Felix E. Oppenheim, *Dimensions of Freedom: An Analysis*, (New York: St. Martin's Press, 1961), h. 33-37.

²¹Bertrand Russell, “*Freedom and Government*”, dalam Ruth N. Anshen (ed.), *Freedom: Its Meaning*, (New York: Macmillan, 1941), h. 251.

²²Rahman, Mohammad Taufiq. "Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice." PhD diss., Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010, h. 20.

²³S.A. De Smith, *Constitutional and Administrative Law*, (London: Oxford University Press, 1965), h. 440-457.

Dalam kaitan dengan negara Islam, menurut Asad, pada dasarnya, negara Islam mengemban tugas “memberi jaminan pada seluruh warganya untuk mendapatkan keselamatan fisik sekaligus kebebasan untuk beragama, berbudaya dan bermasyarakat.”²⁴

Mengikuti klasifikasi model di atas, berikut dikemukakan bagaimana Islam telah menampakkan diri sebagai agama yang memperjuangkan kebebasan manusia, melalui pendapat Asad.

Menurut Asad, negara Islam mengemban tugas “untuk melakukan perlindungan terhadap kehidupan pribadi warganya.”²⁵ Demikian itu karena jiwa umat Islam itu terhormat.²⁶ Islam mengharamkan pembunuhan manusia kecuali menurut undang-undang Islam. Pembunuhan seseorang yang dibuat secara sengaja dan tanpa alasan-alasan yang sah menurut undang-undang Islam dianggap sebagai perbuatan membunuh seluruh manusia dan barangsiapa yang memelihara satu jiwa maka ia dianggap sebagai telah memelihara seluruh kehidupan manusia. Hal ini disebutkan di dalam QS. *al-Mâ'idah*/5:32, yaitu:

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

“Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seolah-olah dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seseorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya.” (QS. *al-Mâ'idah*/5:32).²⁷

Jadi, ayat ini menyatakan bahwa nyawa seseorang tidak boleh diambil kecuali dalam dua keadaan: Atas dasar *qishâsh*, karena orang itu membunuh orang lain, dan karena ia melakukan kerusakan di muka bumi, sebab ia merampok atau membunuh.

Hak menentang kezhaliman dan memperoleh kembali kebebasan dinyatakan dengan jelas oleh QS. *al-Syûrah*/42/41 :

وَلَمَنْ ائْتَصَرَ بِغَدِّ ظَلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ

”Orang yang menuntut bela atas kezaliman terhadapnya tidak ada jalan lain (untuk menyalahkan mereka).” (QS. *al-Syûrah*/42/41).²⁸

Selain dari yang disebutkan di atas, seseorang itu diberi hak mendapat perlindungan dari penyalahgunaan kekuasaan dari pihak yang berkuasa.

²⁴Asad, *State*, h. 33.

²⁵Asad, *State*, h. 84.

²⁶ Dalam hal ini Asad mengutip hadits riwayat Muslim dari Jâbir ibn Abd Allâh tentang *khuthbah* perpisahan Nabi saw. di Arafah. Asad, *State*, h. 84.

²⁷Tentang ayat ini, Asad menyatakan bahwa walaupun dialamatkan kepada *Bani Isrâ'îl*, namun disebabkan rangkaian ayat ini tentang kasus *Qabil dan Habil*, ayat ini mempunyai validitas universal. Asad, *The Message*, h. 147, footnote no. 40.

²⁸Asad, *The Message*, h. 746.

Selanjutnya adalah Kebebasan beragama. Menurut Asad, dalam Islam, semua orang berhak menganut dan mengamalkan ajaran agamanya dengan bebas dan aman.

Firman Allâh swt.,

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

”Tidak ada paksaan dalam beragama.” (QS. *al-Baqarah*/2:256).²⁹

Sebagai kesimpulan dapat dikatakan bahwa kebebasan ini tidaklah mutlak. *Majlis Syûrâ* dapat mengadakan undang-undang untuk membatasi kebebasan ini atas alasan kepentingan, keselamatan dan ketertiban umum.

Dalam Islam hak milik itu tidak mutlak, kepemilikan dalam Islam dibatasi oleh untuk kepentingan umum, tidak menunaikan hak atas harta,³⁰ dan tidak membelanjakan harta sesuai yang ditetapkan oleh *syara'*.

4. Persamaan

Istilah “persamaan” (*equality*) telah begitu banyak diperbincangkan dalam sejarah ide-ide dan institusi-institusi pemerintahan. Baik para filosof ataupun para negarawan telah menggunakan kata ini untuk kepentingan mereka atau menjustifikasi tindakan mereka sebagai penguasa.

Menurut Arnold Brecht, para filosof secara ilmiah “telah gagal menawarkan standar dengan mana berat relatif (tentang persamaan manusia) dapat diukur”.³¹ Secara ilmiah, Brecht menguji semua karakteristik yang diperkenalkan oleh para filosof dan pemikir untuk mendukung pemikiran mereka tentang persamaan, tetapi hasilnya menyatakan bahwa gambaran ini semuanya cacat. Ia juga menyatakan bahwa “persamaan memasuki gambaran (tentang pemikiran politik dan ekonomi) yang sangat akhir dalam Revolusi Perancis; ia menemukan begitu banyak kecurigaan dan resistensi tidak hanya secara praktis tetapi juga secara filosofis.”³² Walaupun demikian, pada kenyataannya, kontroversi tentang persamaan muncul, tidak hanya demi kemanusiaan, tetapi untuk mendukung cita-cita ideal dan politis tertentu.

Bagi Asad, dalam negara Islam, persamaan itu bersumber dari persaudaraan (*ukhuwah*). Asad menyatakan bahwa “tujuan terpenting dari negara Islam adalah menyediakan kerangka politik untuk persatuan (*unity*) dan kerjasama (*cooperation*)”.³³

²⁹Asad, *State*, h. 73; *The Message*, h. 57-58.

³⁰Asad, *State*, h. 69.

³¹Arnold Brecht, *Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1959), h.306.

³²Arnold Brecht, *Political Theory*, h. 313.

³³Asad, *State*, h. 30.

Kesimpulannya tersebut diambil dari ayat tentang bersatunya orang-orang Arab di bawah Islam, setelah sebelumnya saling berperang.

Pembahasan tentang prinsip persamaan dalam Islam harus menyentuh beberapa bagian yang antara lain ialah: sama rata dalam nilai kemanusiaan, dalam undang-undang, dalam hak-hak umum politik, dan dalam urusan ekonomi.

Asad berpandangan bahwa manusia itu sama dalam nilai kemanusiaan, dan yang membedakannya adalah nilai ketaqwaan, sesuai dengan, al-Qur'ân surat *al-Hujurât/49:13*,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَظَأَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Hai manusia sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allâh adalah orang-orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allâh Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.” (QS. *al-Hujurât/49:13*).³⁴

Sunnah juga menyatakan tentang persamaan nilai kemanusiaan. Rasulullah saw. di dalam *khuthbah* perpisahannya (*khuthbah al-wada'*) menyebutkan masalah ini dengan ungkapan,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَائَكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجْمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ

“Wahai manusia sesungguhnya Tuhan kamu Satu (Esa), Bapak kamu satu, orang Arab tidak mempunyai kelebihan dari orang non-Arab. Orang non-Arab tidak punya kelebihan dari orang Arab. Orang berkulit merah tidak mempunyai kelebihan dari orang yang berkulit hitam dan orang yang hitam putih tidak mempunyai kelebihan dari orang berkulit merah kecuali dengan takwa.”³⁵

Demikianlah, pendapat Asad yang secara jelas menyatakan bahwa prinsip persamaan ini menjadi salah satu pilar penting dalam menegakkan negara Islam. Karena hukum Islam adalah hukum yang dapat menjamin persamaan martabat manusia, dalam kata-kata Asad, “*in order that equity may prevail*”.³⁶

5. Pluralisme

Sebelum membedah pemikiran Asad tentang pluralisme, diperlukan sedikit latar belakang mengapa isu pluralisme ini muncul. Pada awalnya, masyarakat itu relatif homogen

³⁴Asad, *State*, 41-42. “... implying that this equality of biological origin is reflected in the equality of the human dignity common to all...”. *The Message*, h. 794.

³⁵Asad, *State*, h. 84; Imâm Ahmad Ibn Hanbal, *Kitâb al-Musnad*, h. 114.

³⁶Asad, *State*, h. 33.

secara rasial, etnis, dan agama.³⁷ Namun, dalam perkembangannya, masyarakat menjadi plural atau pluralistik.³⁸

Demikian pula, pluralisme terjadi dengan migrasi. Pada masa kemunculan komunitas Muslim di Semenanjung Arab, sudah terdapat komunitas Yahudi dan Kristen di Madinah, Khaybar, Tayma', Nejd dan Arabia Selatan.³⁹ Selain itu, pluralisme pun terbentuk oleh perbudakan: hal itu terlihat dengan adanya orang-orang hitam dari Ethiopia di zaman Nabi Muhammad saw.⁴⁰ Dalam sejarahnya, kemudian, kekuasaan Islam memang selalu dihadapkan dengan pluralisme. Dan untuk pluralisme ini umat Islam telah menunjukkan kemampuan mereka untuk memerintah dengan relatif aman, walaupun menghadapi berbagai macam orang dengan begitu banyak perbedaan ras, etnik dan bahasa.⁴¹

Di samping itu, dengan adanya kontak mereka dengan budaya lain, selain Arab-Islam, mereka menemukan agama lain. Orang-orang non-Muslim itu, yang dimotivasi oleh 'keuntungan bisnis, melakukan misi, dan pencarian pengetahuan beserta penggunaan praktisnya'⁴² telah memberikan kondisi pluralistik pada sejarah Islam.

Tentang pluralisme ini, Asad menempatkannya pada pembicaraan tentang partisipasi politik masyarakat Muslim. Dalam hal ini konsepsi Asad tentang politik dan tata pemerintahan Islam betul-betul serba mencakup dan merupakan konsepsi yang siap digunakan.⁴³

Menurut Asad, walaupun bersumber pada *syari'at* yang sama, masyarakat Muslim dapat pula berbeda-beda dalam opini mereka tentang ketatanegaraan. Menurutnya, pluralitas pandangan itu merupakan hal yang natural, karena penalaran manusia itu merupakan proses yang sangat subjektif dan tidak pernah betul-betul terlepas dari kecenderungan tempramental,

³⁷Ahmad Yousif, "Islam, Minorities and Religious Freedom: A Challenge to Modern Theory of Pluralism," *Journal of Muslim Minority Affairs*, (Vol. 20, No. 2, 2000), h. 29.

³⁸Di sini penulis tidak bermaksud untuk membedakan kata "*plural*" dan "*pluralistic*". Walaupun begitu, Smith menyatakan bahwa "*plural*" merujuk pada model masyarakat yang seimbang (equilibrium), sedangkan "*pluralistic*" merujuk pada model masyarakat konflik. M. G. Smith, *The Plural Society in the British West Indies*, (Berkeley: University of California Press, 1965), *passim*.

³⁹Menurut Saunders, komunitas ini terbentuk oleh imigran Palestina setelah keruntuhan Yerusalem yang dihancurkan oleh Nebuchadnezzar pada tahun 586 SM. J.J. Saunders, *The History of Medieval Islam*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), h. 11; Christopher Toll, 'The Purpose of Islamic Studies', dalam Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society*, (Copenhagen: Scandinavian Institute of Asian Studies, 1988), h. 13.

⁴⁰Spencer-Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, (London: Longman, 1979), h. 249.

⁴¹Yvonne Y. Haddad, *Islamists and the Challenge of Pluralism*, Occasional Papers, Center for Contemporary Arab Studies and Center for Muslim-Christian Understanding, (Georgetown University, 1995), h. 21.

⁴²Christopher Toll, *Islam: State and Society*, h. 13.

⁴³Pemikiran Asad tentang hal ini, misalnya sesuai dengan *outline* permasalahan yang harus dihadapi oleh sebuah sistem politik yang diketengahkan oleh Almond dan Powell, yaitu permasalahan tentang bangunan-negara (*state-building*), bangunan-bangsa (*nation-building*), partisipasi, dan permasalahan tentang distribusi kekayaan. Gabriel A. Almond dan G. Bingham Powell, Jr., *Comparative Politics: A Developmental Approach*, (Boston: Little Brown and Company, 1966), h. 35.

kebiasaan, latar belakang sosial, dan pengalaman masa lalu pemikirnya. Dengan kata lain, pemikiran manusia itu tidak dapat terlepas dari semua pengaruh yang membentuk apa yang dikatakan sebagai “kepribadian manusia”. Walaupun begitu, Asad menyadari bahwa kemajuan yang sejati tidak mungkin terwujud tanpa kemajemukan pendapat, karena hanya melalui perbedaan pandangan itulah masalah-masalah kemasyarakatan dapat diperjelas dan dapat ditemukan pilihan solusinya.⁴⁴

Di sinilah, kemudian, Asad perlu mengutip sebuah hadits populer yang ia temukan di dalam kitab *al-Jâmi’ al-Shagîr*-nya al-Suyûthî, yaitu “perbedaan opini di antara umatku itu adalah (sebuah tanda) rahmat Tuhan.”⁴⁵ Perbedaan pendapat --yang biasanya kemudian melahirkan perbedaan golongan—inilah yang menjadi ajang pergulatan musyawarah dalam negara Islam. Pada gilirannya, Asad kemudian melegalisasi adanya partisipasi masyarakat melalui kelompok-kelompok politik, yang nantinya dilakukan suatu seleksi di dalam *Majlis Syûrâ*.⁴⁶

Selain teks di atas, Asad juga perlu menjelaskan bahwa secara natural pengelompokan politik itu dapat terjadi. Ia mengemukakan hal ini dengan sejarah para sahabat Nabi Muhammad saw. Menurutnya, mau tidak mau para sahabat harus berhadapan dengan bentuk pengelompokan masyarakat yang sudah menjadi warisan tradisional, yaitu berdasarkan suku dan klan.⁴⁷ Yang dapat digambarkan di sini, dengan demikian, adalah suatu bentuk perwakilan.

Maka, bagi masyarakat Muslim modern, perwakilan itu harus ada, apapun bentuknya. Di sinilah Asad menyetujui pluralitas politik dengan pluralitas partai, sebagai wahana aspirasi masyarakat. Karena, menurutnya, jika kebebasan berpendapat dan melakukan kritik itu diakui sebagai hak *inherent* warganegara, maka masyarakat harus disetujui untuk bebas berkumpul dan mempropagandakan pemikiran mereka sehingga dapat mempengaruhi kebijakan negara, baik di dalam maupun di luar *Majlis Syûrâ*. Inilah yang dikatakannya sebagai sistem politik Islam.⁴⁸

Dengan ini Asad ingin menunjukkan bahwa Islam menginginkan terjadinya interdependensi antara sikap moral masyarakat dan tindakan perubahan praktis. Dari sinilah,

⁴⁴Asad, *State*, h. 48.

⁴⁵Asad, *State*, h. 48.

⁴⁶Asad, *State*, h. 49.

⁴⁷Asad, *State*, h. 54.

⁴⁸Asad, *State*, h. 61.

demikian Asad, akan timbul kesejahteraan material dan kekuatan politik. Sebaliknya, jika moralitas masyarakat lemah, maka akan lemah pula kondisi sosial, ekonomi, dan politik.⁴⁹

Keberagaman pendapat dalam masyarakat, menurut Asad, merupakan hikmah dari adanya *ijtihad*. Kebebasan *ijtihad* inilah yang menjadi kewajiban moral dan sosial sehingga semua masalah umat dapat didiskusikan. Para pemimpin umat secara moral terikat membawa kemajuan dan menyetangkannya kepada publik, apapun pemikiran baru mereka. Untuk itu, hak untuk mengekspresikan opini dalam bentuk diskusi ataupun tulisan merupakan hak fundamental setiap warganegara dalam sebuah negara Islam. Tentu saja, demikian Asad, hal ini perlu dimengerti bahwa kebebasan opini dan ekspresinya tidak boleh digunakan untuk melawan hukum Islam atau memberontak pada pemerintahan yang sah.⁵⁰

D. Asas-asas Pemerintahan

1. Negara didirikan atas dasar persaudaraan.

Menurut Asad, persyaratan yang tidak dapat ditinggalkan negara Islam adalah mengembangkan perasaan persaudaraan yang kuat di antara komunitas umat.

Asad memperkuat pendiriannya itu dengan mengutip QS. *al-Hujurât/49:10*,

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ

“Sesungguhnya orang yang beriman itu bersaudara.” (QS. *al-Hujurât/49:10*)⁵¹

Secara berulang-ulang Asad mengatakan bahwa persaudaraan itu berdasarkan kesamaan iman dan kesamaan pandangan moral. Karena, persaudaraan yang berdasarkan kesukuan atau *ashabiyyah* (*tribal partisanship*) dikutuk oleh Nabi Muhammad saw. sebagai bukan dari kelompoknya.⁵² Persaudaraan disebut sebagai *ashabiyyah* ketika seseorang membela kelompoknya walaupun sebagian dari kelompoknya itu berbuat *zhâlim*.⁵³

2. Negara bertujuan untuk *amr ma'rûf nahy munkar*

Asad mengutip al-Qur'ân surat *Âli Imrân/3:110* sebagai berikut,

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

“Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang *ma'rûf*, dan mencegah yang *munkar*, dan beriman kepada Allâh. Sekiranya Ahli

⁴⁹Asad, *State*, h. 82.

⁵⁰Asad, *State*, h. 83.

⁵¹“The plural noun ‘ikhwah’ has here of course, a purely ideological connotation, comprising men and women alike”. Asad, *The Message*, h. 793.

⁵²Asad, *State*, h. 32.

⁵³Asad, *State*, h. 32-33.

Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka; di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang *fasik*". (QS. *Âli Imrân*/3:110)⁵⁴

⁵⁴Asad, *State*, h. 33. "mengajak berbuat baik dan mencegah perbuatan jahat" merupakan nilai etika atau cita-cita keadilan Islam dan merupakan *raison d'être* dari negara Islam. *Message*, h. 83-84.

3. Negara bertugas memaksakan hukum-hukum *syari'ah* dalam wilayah yurisdiksinya.

Hal ini, menurut Asad, sesuai dengan QS. *al-Mâ'idah/5:47* sebagai berikut,

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

”Barangsiapa yang tidak berhukum dengan apa yang telah Allâh turunkan, maka mereka itu adalah orang-orang *fâsik*.” (QS. *al-Mâ'idah/ 5:47*).

Dengan demikian, tidak ada negara yang betul-betul Islami kecuali konstitusinya mengandung ketetapan-ketetapan yang diambil dari hukum-hukum *syari'ah* yang berbicara tentang masalah-masalah publik.⁵⁵

4. Negara diperbolehkan membuat hukum-hukum temporal dan dapat diamandemen, selama tidak bertentangan dengan hukum *syar'i*.

Asad mengatakan bahwa walaupun hukum *syari'ah* itu tetap merupakan dasar dalam struktur dan mekanisme Negara Islam, namun ia tidak dapat mensuplai semua hukum yang diperlukan untuk tujuan administrasi. Maka, diperlukan adanya hukum temporal yang tidak bertentangan dengan hukum *syari'ah* atau semangatnya.

Di sini Asad mengutip QS. *Al-Ahzâb/33:36* sebagai berikut,

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا

“Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mu'min dan tidak (pula) bagi perempuan yang mu'min, apabila Allâh dan Rasul-Nya telah memutuskan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barang siapa yang mendurhakai Allâh dan RasulNya maka sungguhlah ia telah sesat, sesat yang nyata.” QS. *Al-Ahzâb/33:36*⁵⁶

5. Rakyat taat kepada pemerintah dalam rangka mentaati Allâh swt. dan Rasul-Nya

Asad mengutip al-Qur'ân surat *al-Nisâ /4:59* berikut ini,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

”Taatilah Allâh, taatilah Rasul-Nya, dan orang-orang yang punya otoritas di antara kamu (yaitu dari antara komunitas Muslim).” (QS. *al-Nisâ '4:59*)⁵⁷

Dengan demikian, Asad menyimpulkan bahwa pemaksaan dari luar secara moral tidak mengikat seorang Muslim, sementara, ketaatan pada pemerintahan Islam adalah sebuah tugas agama. Asad menyetujui aksioma bahwa “Ketaatan pada pemerintah tentu saja merupakan prinsip kewarganegaraan di setiap komunitas.” Tetapi, lanjut Asad, dalam sebuah

⁵⁵Asad, *State*, h. 34; *The Message*, h. 153.

⁵⁶Asad, *State*, h. 35; "... to have a choice in their concern...('min amrihim)". *The Message*, h. 645.

⁵⁷"... from among the believers...". Asad, *The Message*, h. 115-116.

wilayah kewenangan Islam, kewajiban ini tetap menjadi kewajiban selama pemerintah tidak mengesahkan hal-hal yang dilarang oleh *syari'ah* atau melarang hal-hal yang diperintahkannya. Jika hal itu terjadi maka, berdasarkan hadits Nabi saw., keterikatan pada pemerintah itu gugur. Dengan demikian, ketaatan pada pemerintah itu bersifat kondisional.⁵⁸

E. Kepala Negara

(1) Muslim yang diamanati

Dengan berdasarkan pada pandangan bahwa tujuan dari politik Islam ialah untuk menjalankan Undang-undang Tuhan di atas dunia ini, maka Asad menegaskan bahwa “kepala Negara hanya dapat dipercayakan kepada orang yang dapat meyakini dan menjalankan undang-undang itu, yaitu seorang Muslim”. Asad menegaskan bahwa tidak ada negara yang dapat disebut betul-betul Islami “jika tidak diatur oleh orang yang yang dianggap patuh kepada ketinggian *kalimah Allâh*.”⁵⁹

Asad beralasan bahwa hal itu tidak berarti bahwa umat Islam melakukan diskriminasi terhadap penduduk non-Muslim dalam segala lapangan hidup. Mereka akan diberi kemerdekaan seperti juga orang-orang Muslim, hanya saja kepada mereka tidak dipercayakan posisi kunci pimpinan. Rasionalisasi Asad adalah sebagai berikut: “Setiap orang tentu akan dapat mengerti bahwa seorang non-Muslim walaupun bagaimana jujurnya dan setianya kepada negara Islam, disebabkan perasaan psikologisnya, tidak akan dapat diharapkan bekerja sepenuh hati untuk cita-cita ideologi Islam.”⁶⁰

Asad kemudian menyatakan bahwa, “pada hakikatnya, tidak ada ideologi negara, apakah berdasarkan agama atau tidak yang sanggup mempercayakan terlaksananya cita-citanya kepada orang-orang yang tidak mengakui ideologinya.” Asad mencontohkan yang terbaik pada zamannya. Ia mengatakan: “umpamanya, mungkinkah seorang yang bukan komunis akan diberikan kepadanya posisi kunci politik, dan menjadi pimpinan negara di negara komunis Rusia?” “Pasti tidak,” jawab Asad. Asad menambahkan bahwa “selama komunisme menjadi dasar ideologi negara, hanya orang-orang yang telah yakin dengan cita-cita komunis-lah yang dapat dipercayai untuk mengamalkan tujuan-tujuan itu dalam kerangka kebijakan administrasi.” Pemikiran seperti ini, menurut Asad, dapat dianalogikan kepada politik Islam.⁶¹

⁵⁸Asad, *State*, h. 35.

⁵⁹Muhammad Asad, *Islamic Constitution Making*, Punjab: Arafat Publications, 1947, h. 31-32; Asad, *State*, h. 40.

⁶⁰Asad, *Constitution*, h. 31-32.

⁶¹Asad, *Constitution*, h. 32-33; Asad, *State*, h. 41.

Di dalam al-Qur'ân surat *al-Nisâ*'/4:59, “taatilah Allâh dan taatilah Rasul-Nya dan orang-orang yang berkuasa dalam kalanganmu”, membawa Asad pada kesimpulan bahwa “orang-orang yang memegang kekuasaan di suatu negara Islam dan bertanggung jawab membentuk politik, harus selalu orang Muslim, dan ini bukan saja *de facto* dengan persetujuan mayoritas di negeri ini, tapi juga *de jure*, dengan persetujuan undang-undang konstitusi.”⁶²

Dengan demikian, asas hukum kewarganegaraan dalam negara Islam bukanlah *jus sanguinis* (kewarganegaraan berdasarkan keturunan) ataupun *jus soli* (kewarganegaraan berdasarkan tempat kelahiran), tetapi *jus religionis* (kewarganegaraan berdasarkan agama).⁶³

Asad kemudian mengusulkan untuk dimuatkan ayat dalam konstitusi Negara Islam sebagai berikut: “kepala Negara harus seorang Muslim, ia dipilih untuk memegang jabatan tersebut oleh masyarakat, dan karena ia telah dipilih, maka ia akan menyatakan bahwa ia akan menjalankan pemerintahan dengan patuh kepada undang-undang Islam.”⁶⁴

(2) Titel Kepala Negara

Seperti telah disebutkan sebelumnya, Asad sangat kukuh dengan peristilahan Islam. Peristilahan ini, menurutnya merupakan gambaran dari esensi yang dikandungnya. Dalam hal ini, Asad menolak istilah “*sulthân*”. Menurut Asad, pada hakikatnya, pemakaian dari istilah *sulthân* ini oleh Nabi Muhammad saw. telah berabad-abad dipakai sebagai bentuk toleransi bagi peraturan kerajaan dari negara yang bukan Islam. Toleransi ini tidak berlaku pada diri Nabi Muhammad saw. karena ia tidak pernah menggunakan term ini dalam arti raja. Bila saja digunakan dalam lapangan politik, *sulthân* itu menunjukkan dalam kata-kata Arab tidak lebih dari pemerintahan, dan dalam arti kata ini pula Nabi Muhammad saw. memakai perkataan ini diwaktu beliau membicarakan kehidupan politik masyarakat. Pemakaian istilah *sulthân* kepada seorang yang dipercayai oleh pemerintah yaitu seorang raja, menurut Asad, itu sangat bertentangan dengan artinya yang asli.⁶⁵

Asad memilih nama “*Amîr*” (yang berarti “panglima,” “pemimpin,” atau “pemegang otoritas”) untuk kepala Negara Islam, hanya untuk memenuhi kepuasannya dalam memegang al-Qur'ân dan Sunnah. Walaupun begitu ia menyerahkan masalah penyebutan itu kepada Majelis Konstituen: “Saya menggunakan istilah *Amîr* untuk memudahkan. Lagi pula, istilah itu adalah salah satu titel yang dipakai oleh Nabi saw. untuk kepala komunitas Islam (istilah lain ialah *Imâm*). Tapi masyarakat tidaklah dipaksakan oleh *syarî'ah* untuk memilih titel.

⁶²Asad, *Constitution*, h. 33.

⁶³P. J. Vatikiotis, *Islam and the State*, (London: Routledge, 1987), h. 29.

⁶⁴Asad, *Constitution*, h. 35.

⁶⁵Asad, *Constitution*, h. 34-35.

Jadi, tidaklah ada halangan bagi Konstituante untuk menetapkan salah satu dari rancangan dengan nama lain.”⁶⁶

Tetapi, dengan memilih *Amîr*, Asad ingin menunjukkan bahwa negara Islam itu bersifat demokratis, bukan berdasarkan keturunan. Karenanya, walaupun kepala negara itu seorang Muslim, namun bila ia berkuasa berdasarkan keturunan, maka Asad menyatakan hal itu sebagai tidak sah dalam negara Islam.⁶⁷

(3) Memilih Kepala Negara

Asad menyatakan bahwa hukum Islam tidak ada yang menerangkan dengan jelas cara memilih itu. Dengan kata lain, cara pemilihan itu, benar-benar bagaikan “sesuatu yang terasing di lapangan *syarî’ah*”. Oleh karena itu, cara pemilihan ini dapat bervariasi, tergantung dari kebutuhan masyarakat Muslim. Asad merujuk pada contoh para sahabat. Menurutnya, *Khalîfah* pertama, Abû Bakar r.a., (1) dipilih oleh kepala-kepala *Muhâjirîn* dan *Anshâr* yang hadir di Madinah di waktu Rasulullah saw. telah meninggal dunia. Pada waktu Abû Bakar telah hampir meninggal pula, (2) dicalonkannya Umar sebagai gantinya, dan pilihan itu diterima oleh masyarakat. Ratifikasi dalam hal ini, sama dengan pemilihan. Tatkala Umar akan meninggal dunia, dicalonkannya (3) satu badan pemilih yang terdiri dari enam orang para sahabat terkemuka dan mempercayakan kepada mereka untuk memilih gantinya dalam kalangan mereka. Pilihan mereka itu jatuh kepada Usman, yang telah diakui oleh masyarakat sebagai gantinya yang berhak. Sesudah Usman meninggal, Ali (4) diproklamirkan menjadi *Amîr al-Mukminîn* oleh segolongan umat di masjid *Nabawî*, dan masyarakat waktu itu menerima pula proklamasi ini.⁶⁸

(4) Waktu Berkuasa

Menurut Asad, ada beberapa alternatif tentang masa berkuasanya seorang *Amîr* seperti penjelasannya berikut ini,

Hendaklah ditentukan waktu berkuasanya untuk beberapa tahun (boleh juga dengan hak untuk dipilih kembali); *Amîr* akan tetap memegang jabatannya sampai umur tertentu, karena dapat saja ia kurang loyal atau kurang efisien; Jabatan itu dapat dipangkunya seumur hidup, selama ia masih loyal dan efisien. Dapat dikatakan bahwa *Amîr* akan menarik diri bila dan kapan ia menunjukkan bahwa ia tidak jujur dalam melaksanakan kewajibannya, atau ia tidak sanggup lagi meneruskan efisiensi itu berhubung dengan terganggu kesehatannya, atau otaknya sudah lemah tidak kuat lagi.

⁶⁶Asad, *Constitution*, h. 34-35.

⁶⁷Asad, *Constitution*, h. 34.

⁶⁸Asad, *Constitution*, h. 17.

Asad menjelaskan bahwa *syari'ah* tidak menerangkan salah satu dari kemungkinan ini, dan hal itu “diserahkan kepada persetujuan Dewan untuk membuat undang-undang yang cocok dalam hal ini.”⁶⁹ Menurut Asad, inilah salah satu fleksibilitas hukum tata negara yang diambil dari al-Qur’ân dan Sunnah.⁷⁰

F. PENUTUP

Prinsip-prinsip Ketatanegaraan dalam Islam Asad yang bersumber pada al-Qur’ân, Sunnah, dan *ijtihad* tidak hanya menyatukan agama dengan politik, tetapi juga mengandung otoritas skriptual bagi legitimasi sebuah pemerintahan Islam.

Pentingnya Negara Islam terletak pada fungsi negara itu sebagai organisasi yang melaksanakan prinsip-prinsip dan doktrin-doktrin yang mengembangkan mekanisme yuridis. Islam sebagai sistem yang sempurna yang mengatur seluruh kehidupan, termasuk norma-norma sosial, pemerintahan, hukum, dan pendidikan. Dan pembaruan yang sebenar-benarnya harus dimulai dari politik. Karena jika Islam dipandang hanya bersifat keagamaan tanpa komitmen yang solid pada aktivisme politik, sosial, dan ekonomi, maka hal itu tidak berarti apa-apa dalam membentuk masyarakat Muslim. Masyarakat yang komitmen politiknya bukan untuk Islam politik adalah *jâhiliyah*.

Asal-usul dan keberlangsungan legitimasi pada tujuan dasar Islam, termasuk komitmen terhadap *syari'ah*, Asad menegaskan bahwa kekuatan eksekutif negara harus melayani tujuan-tujuan Islam untuk membangkitkan umat. Dan ketika penguasa melakukan tujuan-tujuan politik ke arah yang dikehendaki oleh ajaran-ajaran Islam, maka berarti negara itu mengikuti metode al-Qur’ân dan Sunnah.

Dalam melandasi pemikirannya itu, Asad mengambil contoh bahwa prototipe terbaik dari Negara Islam adalah yang didirikan oleh Nabi Muhammad saw. dan *khulafâ' al-Râsyidîn*, yang Asad sebut sebagai Kekhalifahan Madînah. Dalam negara yang didirikan oleh Nabi Muhammad saw. itu, terdapat basis sosial (masyarakat), yang merupakan sistem sosial di mana ajaran al-Qur’ân dapat diwujudkan dalam fenomena dan dimensi yang hidup. Kesatuan sosial dicapai oleh ideologi Qur’ânî dan Sunnah Nabi, di bawah satu kepala Negara yang ia sebut *Amîr*. Dengan demikian, negara yang benar adalah yang berdasarkan pada keimanan dan konstitusinya berdasarkan pada *syari'ah*.

Simpul-simpul pemikiran Asad tentang peran negara adalah berpangkal pada pandangannya bahwa Islam tidak boleh hanya menjadi slogan saja, tetapi harus mewujud dalam aplikasi aktual. Pemerintahan Islam yang diatur oleh wahyu Allâh swt. harus

⁶⁹Asad, *Constitution*, h. 35.

⁷⁰Asad, *State*, h. 42.

meniadakan sistem-sistem buatan manusia. Bagi Asad, kekomprensifan dan fleksibilitas *syari'ah* meniadakan adanya kebutuhan untuk meminjam filsafat dan sistem-sistem dari budaya lain. Pemikiran Islam juga mampu mengembangkan masalah-masalah sosial, politik, dan ekonomi.

Asad tidak mengizinkan kemungkinan teoritis tentang hukum tindakan dan politik tanpa didasari oleh hukum Islam yang total, komprehensif dan fleksibel. Karena semua tindakan yang benar harus berdasarkan konsep yang benar. Dengan demikian semua masalah kenegaraan dan masyarakat harus berdasarkan pada *syari'ah*. Adalah rusak mendasarkan hukum pada sumber-sumber Eropa yang totalitasnya adalah kontradiktif dengan *syari'ah*. Karena, hukum Islam sebagai prinsip yang kekal dan komprehensif telah membebaskan setiap orang ataupun secara kolektif untuk membuat hukum-hukumnya sesuai dengan waktu dan tempat manapun. Inilah yang dipahami oleh para sahabat Nabi saw.

Tentang negara hukum dan kaitannya dengan implementasi *syari'ah*, Asad mengakui bahwa tidak ada metode yang ideal untuk mengimplementasikan *syari'ah*. Tetapi ia menerima metode negara hukum karena konsep tersebut mendukung pada kebebasan individu, mendorong *syûrâ*, menegaskan adanya otoritas rakyat pada pemerintahan, menetapkan tanggungjawab dan akuntabilitas penguasa di hadapan rakyatnya, dan menggambarkan tanggungjawab eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Dengan demikian, Asad berpendapat bahwa Negara Hukum (*Constitutional Rule*) adalah sesuai dengan *syari'ah*.

Karena basis negara hukum itu adalah *syûrâ*, maka adalah wajib bagi pemerintahan Islam untuk menegakkan metode yang berdasarkan pada *syûrâ*. Prinsip ini pula yang digunakan oleh umat sebagai legitimasi untuk mengawasi pemerintah.

Dengan demikian jelaslah bahwa konsep Asad tentang pemerintahan itu tidak berdasarkan pada filsafat hak-hak alamiah (*natural rights*), tetapi berdasarkan pada izin Pemberi-Hukum (*Law-Giver*), yaitu Allâh swt. yang Sunnah Rasul-Nya juga diakui sebagai hukum-Nya. Asad merujuk pada teks-teks al-Qur'ân dan Sunnah sebagai alat untuk membuktikan keharusan adanya pemerintahan yang berdasarkan hukum Islam.

Asad melihat bahwa dengan dasar ini, kontrol rakyat pada pemerintahannya merupakan komponen dasar dalam menjalankan politik yang benar dan memenuhi cara yang Islami. Metode kontrol adalah hal yang kedua, karena hal itu dapat berubah dari waktu ke waktu. Tetapi ia harus selalu berdasarkan pada al-Qur'ân dan Sunnah dan oleh keseimbangan antara pemerintah dan rakyatnya.

Namun demikian, Asad memberikan kepada Kepala Negara suatu otoritas yang besar, yaitu sebagai kepala pemerintahan (*Amîr*) dan sekaligus sebagai ketua *Majlis Syûrâ*. Tetapi kekuasaannya tidak dapat keluar dari batas-batas *syarî'ah*, yang mempunyai konsep keadilan dan persaudaraan (kerjasama) sebagai pedoman yang harus dipegang teguh oleh penguasa dan rakyatnya.

Untuk memperkuat konteks sepenuhnya dari Hukum Islam ini, Asad segera merujuk pada ayat-ayat yang menjamin hak-hak non-Muslim dan mengatasi ketakutan mereka pada Negara Islam: “*Tidak ada paksaan dalam beragama.*” (QS. *al-Baqarah*/2:256), dan dengan mengutip ayat al-Qur’ân surat *al-Hajj*/22: 40 tentang “*kewajiban melindungi rumah-rumah suci yang disebut nama Allâh swt., baik itu mesjid, gereja, atau sinagog*”, Asad menyatakan bahwa kewajiban *umat* Islam itu bukan hanya melindungi komunitas mereka, tetapi juga melindungi kebebasan non-Muslim baik dalam hal material ataupun spiritual mereka.

Islam adalah inspirator pendirian Pakistan. Namun karena tidak ada *platform* yang utuh dan resmi dalam ideologi Pakistan, maka muncullah berbagai interpretasi terhadap Islam dalam sejarah perjalanan Pakistan. Sekurang-kurangnya terdapat empat kelompok muslim di negara tersebut, yaitu: kaum tradisional (*‘ûlama*), fundamentalis (*Jamâ’at-î Islâmî*), modernis (Liga Muslim), dan sekularis (Panguasa dan birokrat), dan Asad tampak bukan merupakan bagian dari salah satunya.

Walhasil, bagi zaman modern dewasa ini, Asad telah ikut menebarkan tonggak modernisasi di dunia Islam, yaitu dalam bidang politik yang bertumpu pada dasar-dasar al-Qur’ân dan sejarah panjang peradaban Islam itu sendiri.

Wa Allâh a’lam bi al-shawâb.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Imâm, *Musnad Imâm Aḥmad*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., Juz IV.
- Al-Bukhârî, Imâm Abd Abdillâh Muḥammad Isma‘îl bin al-Mughhîrah bin al-Bardizbah, *Sahîh al-Bukhârî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t)
- Al-Dârimî, Abû Muḥammad Abd Allâh ibn Beḥram, *Sunan al-Dârimî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978)
- Almond, Gabriel A. & Powell, G. Bingham Jr., *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Boston: Little Brown and Company, 1966.
- Al-Munawwir, Ahmad Watson, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Al-Munawwir, 1984.
- Al-Thabarî, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Juz V , Mesir: Maimâniyyah, t.t., hal. 86.
- Al-Tirmidzî, *Sunan al-Turmuzî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Asad, Muhammad, “*Social and Cultural Realities of the Sunnah*”, dalam P.K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- Asad, Muhammad, *Islam at the Crossroads*, Punjab: Arafat Publications, 1947, Cet. Ke-VI.
- Asad, Muhammad, *Islamic Constitution Making*, Punjab: Arafat Publications, 1947.
- Asad, Muhammad, *Shahîh al-Bukhârî*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1938, Vol. V.
- Asad, Muhammad, *The Message of the Qur‘ân*, Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980.
- Asad, Muhammad, *The Principles of State and Government in Islam*, edisi pertama oleh University of California Press, 1961, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000.
- Asad, Muhammad, *The Road to Mecca*, London: The Stellar Press, Ltd., 1954, Cet. I
- Asad, Muhammad, *This Law of Ours and Other Essays*, edisi pertama oleh Dâr Al-Andalus Limited, Gibraltar, 1987, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000.
- Asad, Muhammad, *This Law of Ours*, Dacca: Islamic Cultural Centre Rajshahi, 1980.
- Brecht, Arnold, *Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1959.
- Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur‘ân dan Terjemahnya*, Jakarta, 1989.
- Haddâd, Yvonne Y., *Islamists and the Challenge of Pluralism, Occasional Papers, Center for Contemporary Arab Studies and Center for Muslim-Christian Understanding*, Georgetown University, 1995.
- Hanbal, Aḥmad, ibn., *al-Musnad*, Beirut: Dâr al-Shadr, t.t.
- Harder, Elma Ruth (Tr.), “*Muhammad Asad and The Road to Mecca (Text of Muhammad Asad’s Interview with Karl Gunter Simon)*”, *Islamic Studies*, 37:4, 1998.
- Kliot, Nurit and Waterman, Stanley (eds.), *Pluralism and Political Geography: People, Territory and State*, New York: St. Martin’s Press, 1983.
- Kurdi, Abdulrahman Abdulkadir, *The Islamic State: A Study based on the Islamic Holy Constitution*, London & New York: Mansell Publishing Limited, 1984.

- Madjid, Nurcholish, “*Agama dan Negara dalam Islam*”: *Tela'ah atas Fiqh Siyâsî Sunnî*”, dalam Budhi Munawwar Rahmân (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islâm dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994.
- Madjid, Nurcholish, *Demokratisasi Sistem Politik: Belajar dari Sistem Kekhalifahan Klasik*, dalam Nurcholish Madjîd, *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islâm Menuju Masyarakat Madani*, Jakarta: Media Cita, 2000.
- Oppenheim, Felix E., *Dimensions of Freedom: An Analysis*, New York: St. Martin's Press, 1961.
- Rahman MT. RASIONALITAS SEBAGAI BASIS TAFSIR TEKSTUAL (Kajian atas Pemikiran Muhammad Asad). *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*. 2016 Jun 28;1(1):63-70.
- Rahman, Mohammad Taufiq. "Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice." PhD diss., Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010.
- Saunders, J.J., *The History of Medieval Islam*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990.
- Smith, Donald Eugene (Ed.), *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*, New York: The Free Press, 1971.
- Smith, M.G., *The Plural Society in the British West Indies*, Berkeley: University of California Press, 1965.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, New York: Mentor Book, 1957.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Pakistan as an Islamic State, preliminary draft*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1951.
- Smock, David R. and Smock, Audrey C., *The Politics of Pluralism, A Comparative Study of Lebanon and Ghana*, New York/Oxford/Amsterdam, Elsevier, 1975.
- Spencer-Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London: Longman, 1979.
- Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1998.
- Toll, Christopher, “*The Purpose of Islamic Studies*”, dalam Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society*, Copenhagen: Scandinavian Institute of Asian Studies, 1988.
- Vatikiotis, P. J., *Islam and the State*, London: Routledge, 1987.
- Yousif, Ahmad, “*Islam, Minorities and Religious Freedom: A Challenge to Modern Theory of Pluralism*,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 20, No. 2, 2000.

TENTANG PENULIS

Idzan Fautanu, (di ijazah ditulis : **Idzam Fautanu**), adalah Guru Besar Fiqih Siyasah (politik hukum dan Hukum Tatanegara pada Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung, lahir di Palembang, 26 Oktober 1962, anak kedua/bungsu dari dua bersaudara, – anak pertama/kakak kandung bernama Drs. H. A. Norman Bahdi, Lc., – dari pasangan H. Nurdin Jaroeb (Alm.) dan Hj. Tjak Anah.

Pendidikan dasarnya, Sekolah Dasar Muhammadiyah, diselesaikan di Balayudha, Palembang, 1974. Pendidikan menengahnya ditempuh di Ponorogo Jawa Timur. Mulanya di Pondok Pesantren Wali Songo Ngabar selama kurang dari setahun (1975), dan dilanjutkan di (KMI) *Kulliyatul Mu'allimîn al-Islâmiyyah*, Pondok Modern Gontor selama enam tahun (1976-1981).

Dari Gontor penulis meneruskan pendidikan tingginya di Fakultas Syari'ah IAIN Radin Intan Bandarlampung, program studi Fiqh Siyasah (Politik Hukum/Hukum Tatanegara), dan memperoleh gelar sarjana lengkap (Drs.) pada 1990.

Pada 1992 penulis mendapat kesempatan melanjutkan pendidikan Strata 2 (S2) pada Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan diselesaikan pada 1994. Pada tahun itu juga ia mengambil Program Strata 3 (S3) di sekolah yang sama, dan tamat tahun 2007.

Selama mahasiswa, sebagai aktifis kampus, penulis menjabat Ketua Umum Senat Mahasiswa Fakultas Syari'ah, 1985-86, dan Ketua BPKM IAIN Radin Intan Bandarlampung, 1986-88. Sekarang penulis adalah Direktur IRIS Foundation di Bandung.

Diantara penelitian dan karya ilmiahnya adalah : Fungsi Agama bagi Kaum Muda Islam di Sumatera Selatan, 1992 ; “Islam dan Ideologi-Ideologi-Ideologi Dunia ”, 1993; bersama teman-teman alumni Gontor menyusun Biografi “KH. Imam Zarkasyi : Dari Gontor Merintis Pesantren Modern” , 1995-6; “Islam dan Demokrasi : Mengungkap Fenomena Golput sebagai Alternatif Partisipasi Politik Umat”, 2004 ; “Pemberdayaan dan Keterwakilan Perempuan dalam Bidang Politik”, 2004 dan 2005, Metodologi Studi Islam, 2008; Pemikiran Politik Islam Modern. 2012; dan Filsafat Ilmu: Teori dan Praktek, 2012. Dua judul buku lainnya yang sedang dalam penulisan : Etika Politik dan Filsafat Politik (Klasik dan Modern), yang akan terbit dalam tahun 2017-2018.

Penulis menikah dengan Aan Hasanah, dan dikaruniai oleh Allah swt. satu orang putra, Ridlo Agung Islami (lahir di Bandung, 27 Agustus 1998, dan wafat 14 Maret 2016), dan satu orang putri, Rizqia Agung Imani (lahir di Bandung, 25 Januari 2000). Penulis dan keluarga saat ini berdomisili di Bandung.