



MODEL NEGARA DALAM ISLAM: TINJAUAN *TAFSĪR MAQĀSIDĪ*

Lufaefi¹

¹ Institut Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ) Jakarta
Jakarta Selatan, Jakarta, Indonesia
eepivanosky@gmail.com

Abstrak:

Kajian Islam yang hingga kini masih menemukan pro-kontra adalah tentang model Negara. Sayyid Quṭb, Taqī al-Dīn al-Nabhāni dan Abū A'ḷā al-Maudūdī, adalah ilmuwan yang menyimpulkan bahwa Islam memiliki model negara, yaitu khilāfah islāmiyyah. Kelompok pertama ini menutup ruang mungkin model-model negara selain khilāfah islāmiyyah. Hingga seringkali gagasannya ini memunculkan tindakan terorisme dan anarkisme. Sementara di kelompok lain, seperti 'Alī 'Abd al-Rāziq, Nurcholis Madjid dan Gus Dur adalah tokoh yang menyuarakan gagasan bahwa Islam tidak memiliki model negara tertentu. Tulisan ini untuk menemukan hakikat model negara dalam Islam. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan tafsīr maqāsidī Ṭāhir Ibn 'Āsyūr. Hasilnya, model negara Islam dalam Al-Qur'an ialah negara yang memenuhi prinsip-prinsip bernegara menurut Islam, seperti keadilan, musyawarah, amr ma'rūf nahī munkar, perdamaian, keamanan dan persamaan. Model negara apapun, sepanjang masih memegang enam prinsip di atas, maka hakikatnya merupakan model negara Islam.

Kata Kunci: Negara Islam, *Tafsīr maqāsidī*, *Khilāfah islāmiyyah*.

Abstract:

The Islamic study who until now still raises the pro-cons is about the state model. Sayyid Quṭb, Taqī al-Dīn al-Nabhāni and Abū A'ḷā Al-Maudūdī, are scientists who conclude that Islam has a state model, namely khilāfah islāmiyyah. This first group closes the space for possible state models other than khilāfah islāmiyyah. Until often this idea raises acts of terrorism and anarchism. While in other groups, such as 'Alī 'Abd Rāziq, Nurcholis Madjid and Gus Dur are a series voicing their ideas that Islam does not have a particular state model. This article to find the nature of the state model in Islam. The approach used is the interpretation approach maqāsidī Ṭāhir Ibn 'Āsyūr. As a result, the Islamic state model in the Koran is the state provided that it meets the principles of the state according to Islam, such as justice, deliberation, charity, social security, peace, security and equality. Whatever country model, as long as it still holds the six principles above, then the essence is the model of an Islamic state.

Keywords: Islamic State, *Tafsīr maqāsidī*, *Khilāfah islāmiyyah*

Pendahuluan

Salah satu problem keislaman yang sampai sekarang masih menjadi perdebatan panjang adalah tentang model negara di dalam agama Islam.¹ Para cendekiawan muslim – satu sama lain – saling berbeda pendapat, bahkan saling berebut justifikasi al-Qur'an untuk menjadi dalil pendapatnya tentang model negara Islam. Taqī al-Dīn al-Nabhāni,² misalnya, menegaskan, Islam merupakan ajaran paripurna yang menjelaskan persoalan apapun, tidak terkecuali tentang model negara. Menurut al-Nabhāni, model negara dalam Islam tidak lain adalah *khilāfah islāmiyyah*.³ Pandangannya itu kemudian menelurkan satu kelompok yang berujung memperjuangkan model negara *khilāfah islāmiyyah* di seluruh penjuru dunia, dengan nama Hizbut Tahrir.⁴ Kelompok pejuang *khilafah* tersebut pernah akan melakukan kudeta dan tindakan terorisme kepada beberapa negara – termasuk di Indonesia – dengan sistem yang sah.⁵

Gagasan negara Taqī al-Dīn al-Nabhāni tersebut tentu saja sangat berbahaya jika diterapkan di negara-negara yang penduduknya multikultural, sebagaimana Indonesia. Karena sistem *khilāfah islāmiyyah* mengharuskan segala hukum dan perundang-undangan berlandas kepada al-Qur'an dan *al-Sunnah*. Gagasan ini juga menimbulkan kegaduhan di masyarakat karena tidak sedikit memunculkan perilaku keagamaan yang inklusif, egalitarian dan tertutup.

Sementara itu di pihak lain, muncul sebuah pemikiran bahwa Islam tidak memiliki model negara tertentu. Islam membebaskan akal manusia untuk membentuk model negara tertentu dalam kehidupan sosial. Tokoh ini misalnya adalah 'Alī 'Abd al-Rāziq,⁶ cendekiawan asal Mesir yang menyatakan bahwa Islam tidak memiliki model negara tertentu, Sebab Rasulullah Muhammad

¹ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafahisme dan Demokrasi* (Jakarta: Prenada Media Group, 2016), 4.

² Taqī al-Dīn adalah pendiri gerakan Hizbut Tahrir tahun 1953 di Palestina, Ahmad Zainal Mustofa, "Hadis Ideologi Perspektif Hizbut Tahrir," *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis* 2, no. 2 (2019): 111. Lihat juga M. Dani Habibi, "Simbol Agama dan Organisasi Transnasional: *Liwa'* dan *Rayah* dalam Bendera Hizbut Tahrir Indonesia," *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya* 4, no. 1 (2019): 58.

³ Taqī al-Dīn Al-Nabhāni, *al-Daulah Al-Islāmiyyah* (Libanon: Hizbut Tahrir, 2002), 249.

⁴ Makmun Rasyid, *HTI: Gagal Paham Khilafah* (Tangerang: Kompas Media, 2016), 33.

⁵ Dina Y. Sulaeman, *Libya, Suriah, dan Keruntuhan Klaim Antikekerasan HTI*, <https://geotimes.co.id/kolom/politik/libya-suriah-dan-keruntuhan-antikekerasan-hti>, diakses pada 18 April 2019.

⁶ 'Alī 'Abd al-Rāziq adalah salah satu tokoh yang pro terhadap pemisahan urusan agama dan negara, lihat Rido Putra, "Konsep Negara Ideal Ali Abdul Raziq dan Relevansinya dengan Pancasila," *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy* 1, no. 1 (2019): 46.

diperintahkan Allah bukan untuk mengurus negara, namun semata hanya untuk mengurus agama dan risalah Tuhan.⁷

Hemat penulis, gagasan Rāziq –disadari atau tidak– telah memberi pandangan, Islam merupakan ajaran yang tak paripurna. Islam merupakan ajaran yang tidak mengatur segala persoalan di muka bumi. Padahal, dalam satu firman Allah Swt menyatakan, bahwa al-Qur'an, sebagai sumber utama agama Islam, adalah sumber yang sempurna yang menjelaskan segala macam persoalan apapun (*tibyānan likulli syai'in*).

Dialektika tentang negara itu juga muncul dari banyak tokoh. Tokoh yang mendukung pendapat pertama, misalnya, adalah Sayyid Qutb⁸ dan Al-Maudūdī. Sementara deretan cendekiawan muslim yang masuk pada kategori kedua –yang berpendapat bahwa Islam tidak memiliki model negara tertentu– adalah seperti Nurcholis Madjid dan Gus Dur. Parahnya, perdebatan tersebut tidak hanya berhenti dalam tataran konsep, namun juga pada aksi dan tindakan-tindakan yang justru meremehkan agama itu sendiri, seperti –ini tindakan kelompok pertama/konservatif– pemaksaan menerapkan negara Islam di Indonesia dan atau menyatakan bahwa –ini pendapat tokoh kedua/sekuler– agama harus dipisahkan dengan negara.

Kenyataan di atas harus menjadi koreksi, evaluasi dan motivasi bagi umat Islam –khususnya bagi para pengkaji al-Qur'an– untuk menemukan model negara yang digagas al-Qur'an. Bukan lain, tujuannya untuk mengetahkannya dialektika dua pendapat tentang negara, yaitu golongan sekuler dan sekelompok konservatif.

Metodologi

Tulisan ini memakai metode kualitatif, yang datanya didapatkan dari data-data pustaka. Praktiknya, mengumpulkan istilah kata kunci nasionalisme, yaitu *balad*, *ummah*, dan *ūlī al-amr*, beserta dengan tiga ayat al-Qur'an yang terkait dengannya. Pendekatannya dengan menggunakan *tafsīr maqāsidī* Tāhir Ibn 'Āsyūr, yaitu sebuah pendekatan tafsir yang beraskan tujuan-tujuan syariat Islam. Artinya, model negara yang akan disorot melalui ayat-ayat yang merupakan istilah kata kunci negara dibangun dari lima tujuan syariat Islam, yaitu *ḥifz al-dīn*, *ḥifz al-nafs*, *ḥifz al-'aql*, *ḥifz al-naṣl* dan *ḥifz al-māl*.

Definisi *Tafsīr maqāsidī*

Kata tafsir merupakan bentuk *maṣdar* dari *fassara*. Kata tersebut merupakan bentuk *ṣulasi mazīd* dari *fi 'il ṣulasinya*, yaitu *fasara*. Menurut Abdul

⁷ 'Alī 'Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm* (Kairo: Dār Al-Kitāb Li Al-Banani, t.t), 29.

⁸ Sayyid Qutb adalah cendekiawan muslim yang lahir tahun 1906 di Mesir, lihat Muhammad Roy Purwanto, *Keadilan dan Negara: Pemikiran Sayyid Qutb tentang Pemerintahan yang Berkeadilan* (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2019), 15.

Mustaqim, Tafsir berarti menyingkap yang tersembunyi, menerangkan dan atau menjelaskan.⁹ Sementara itu definisi tafsir secara terminologi adalah menjelaskan al-Qur'an untuk menghasilkan apa yang ingin dimaksudkan-Nya, sesuai kadar kemampuan manusia.¹⁰

Kalimat bentukan dari *tafsīr* dan *maqāṣidī* –yang kemudian menjadi istilah tersendiri: *tafsīr maqāṣidī*– merupakan corak penafsiran yang arahnya adalah mewujudkan visi al-Qur'an, umum ataupun partikular, dengan memerhatikan tujuan kemaslahatan bagi manusia.¹¹ Sedangkan definisi lain, sebagaimana yang diajukan oleh 'Abd al-Khālid, *tafsīr maqāṣidī* adalah satu dari sekian banyak penafsiran digali dari makna yang tersembunyi pada ayat al-Qur'an serta memperhatikan tujuan ayat.¹²

Meskipun dua definisi di atas tidaklah sama secara literal, namun secara substantif keduanya memiliki kesamaan, yaitu bahwa *tafsīr maqāṣidī* adalah satu bentuk penafsiran al-Qur'an yang mengedepankan tujuan-tujuan yang maslahat bagi manusia secara umum.

Sejarah *Tafsīr maqāṣidī*

Secara historis, *tafsīr maqāṣidī* sudah diterapkan sejak zaman sahabat – tepatnya pada masa sahabat 'Umar ibn Khaṭṭāb, dimana ia menerapkan praktik-praktik hukum dengan mengedepankan kemaslahatan bersama, seperti ketika ia membagikan harta rampasan perang, menangguk hukuman orang yang mencuri, melarang pernikahan berbeda kepercayaan, dan salat tarawih berjamaah.¹³

Ibn 'Arabī merupakan mufasir yang menerapkan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam penafsirannya. Namun, ia kurang berani untuk secara terang-terangan menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai basis hukum. Ia hanya menjadikannya sebagai hikmah syariah untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Seperti ketika Ibn 'Arabī menafsirkan QS. Al-Nūr ayat 4 mengenai *qazf* atau tuduhan melakukan zina. Menurutnya, ayat itu bukan sekadar ayat *qazf*, tapi juga ayat peringatan agar manusia tidak melakukan keburukan itu (zina).¹⁴

⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2012), 31.

¹⁰ Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad Ya'qūb, *Asbāb al-Khaṭā fi al-Tafsīr* (Saudi: Dar Ibn Jauzi, 1425), 37.

¹¹ Waḥī Asūr Abū Zaid, *al-Tafsīr Maqāṣidī li Suwār al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dar Al-Kitab Al-Banani, t.t.), 7.

¹² Naṣwān 'Abd al-Khālid, *al-Jazūr Al-Tarīkhiyyah li Al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm* (Malaysia: UII, 2011), 220.

¹³ Mufti Hasan, "*Tafsīr maqāṣidī: Penafsiran Al-Qur'an berbasis Maqāṣid Al-Syariah*," *Maghza* 2, no. 2 (2017): 19.

¹⁴ Abū Bakr Ibn 'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, jilid 3 (Kairo: Dar Al-Kitab Al-'Ilmiyyah, 2003), 425.

Selanjutnya, tokoh yang tidak kalah masyhur yang menjadikan *maqāshid al-syarī'ah* sebagai basis pendekatan penafsiran Al-Qur'an adalah Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā. Mereka berdua adalah cendekiawan muslim kontemporer yang turut mempopulerkan *tafsīr maqāshidī*.¹⁵ Dengan tafsirnya; al-Manar, mereka berdua menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan mempertimbangkan kemaslahatan umat bersama. Seperti misalnya ketika berbicara ayat poligami; Al-Mā'idah: 3. Menurut 'Abduh, ayat tersebut bukan berbicara mengenai kebolehan poligami, akan tetapi tentang perlindungan kepada anak yatim.¹⁶

Dan selanjutnya adalah Ṭāhir Ibn 'Āsyūr. Ciri khas *tafsīr maqāshidī* Ibnu 'Āsyūr adalah teori tafsirnya yang sudah jelas. Ia memberikan sumbangsih besar dalam pemikirannya tentang *tafsīr maqāshidī* dan menata ulang teori-teorinya secara jelas serta memosisikan *maqāshidī al-syarī'ah* dalam menafsirkan al-Qur'an.¹⁷

Konseptualisasi *Tafsīr Maqāshidī* Ibn 'Āsyūr

Model *tafsīr maqāshidī* yang menjadi pisau analisa penelitian ini adalah *tafsīr maqāshidī* Ṭāhir Ibn 'Āsyūr. Di mana konseptualisasi *tafsīr maqāshidī*nya adalah mengaplikasikan *maqāshid al-syarī'ah* sebagai basis untuk menafsirkan al-Qur'an.¹⁸ *Maqāshid al-syarī'ah* yang bisa digunakan guna pijakan hukum harus bersifat *ma'a al-ḥaqīqiyah* atau *ma'a al-'urfiyyah*. Yang pertama maksudnya adalah bersifat aksiomatik, artinya, eksistensi *maqāshidī* ini dapat diterima langsung oleh akal, tanpa mempertimbangkan hukum/undang-undang terlebih dahulu. Misalnya, keadilan, yang secara aksioma memberi manfaat manusia, dan tidak diperdebatkan lagi.¹⁹ Sedangkan maksud *ma'a al-'urfiyyah* adalah pengalaman empiris setiap orang atau mayoritas dari mereka, seperti misalnya memberi efek jera kepada pelaku perbuatan kejahatan.²⁰

Menurut Ibn 'Āsyūr, untuk mencapai pada tingkatan *maqāshid al-ḥaqīqiyah* dan *al-'urfiyyah*, diperlukanlah empat syarat, yaitu *mundābit*; memiliki batasan yang jelas dan dapat didefinisikan. Kedua, *muttarid*; berlaku

¹⁵ Muhammad Bushiri, "Tafsir al-Qur'an dengan Pendekatan *Maqashid al-Qur'an* Perspektif Thaha Jabir al-'Alwani," *Tafsire* 7, no. 1 (2019): 137.

¹⁶ Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, jilid 4 (Kairo: Dar Al-Manar, 1947), 358.

¹⁷ Al-Tihāmi al-Wazzān, "*Tauzīf al-Maqāshid fī Fahm al-Qur'ān wa Tafsīrihi*," <http://riyadhalelm.com>, diakses pada 13 April 2019.

¹⁸ Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr*, jilid 1 (Beirut: Mu'assisah At-Tarikh, t.t), 38.

¹⁹ Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dar Al-Kutub Al-Mishri, 2011), 83.

²⁰ Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 84.

secara umum dan bersifat berkelanjutan. Ketiga, *tābit*; adanya maksud secara pasti atau mendekati pasti. Dan keempat, *zahir*; makna yang diidentifikasi sebagai *maqāṣid* jelas dan tidak ambigu.²¹

Negara dan Agama

Negara adalah komunitas dalam sebuah teritorial yang mempunyai supremasi yang berlaku dan dipatuhi rakyat.²² Sementara itu, agama adalah sistem yang mengurus persoalan keyakinan serta cara beribadah kepada Tuhan Yang Maha Esa dan hal-hal yang berhubungan dengan pergaulan manusia dengan lingkungannya.²³

Di sepanjang sejarah telah berkembang berbagai teori tentang relasi antara agama dan Negara. Di mana secara garis besar dibagi atas tiga model atau varian. *Pertama*, teori subordinasi; yaitu teori yang mengatakan, agama serta negara akan menjadi rukun jika salah satu darinya – agama dan Negara – berada di bawah otoritas yang lain. Atas itu bisa muncul misalnya subordinasi agama oleh Negara, yang lazim diistilahkan dengan “agama Negara”. Atau sebaliknya, subordinasi negara oleh agama, yang biasa berlaku pada negara totaliter-religius, di mana negara harus tunduk pada agama.

Sedangkan teori kedua adalah teori sparasi, yang mengatakan, relasi agama serta negara terlihat apik manakala antar keduanya terpisah sama sekali. Agama tak menjadi satu dengan negara serta negara tak menyatu dengan agama. Sehingga dengan demikian konflik di dalam tubuh Negara akan mudah diminimalisir.

Sedangkan teori ketiga adalah teori koordinasi, dalam teori ketiga ini menolak teori subordinasi dan separasi. Agama dan Negara memiliki cita-cita bersama untuk mewujudkan masyarakat yang baik. Menurut teori ketiga ini agama bias melapisi Negara dan Negara bias menyempurnakan agama.²⁴

Sementara itu menurut Bambang Pranowo, hubungan agama dan Negara terbagi menjadi tiga, yaitu Negara agama, Negara sekuler dan Negara jalan tengah. Menurutnya, Negara agama adalah Negara yang menjadikan agama sebagai basis hukum dan tata-aturannya, meskipun di dalamnya ada orang selain muslim. Model pertama ini memosisikan agama sebagai tonggak berlangsungnya tata Negara.

Sedangkan Negara sekuler adalah kebalikan dari Negara agama. Model Negara ini memisahkan sama sekali antara agama dan Negara, sehingga tidak ada

²¹ Muhammad Tāhir Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 85.

²² Dendy Sugono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Depnas, 2008), 999.

²³ Dendy Sugono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 18.

²⁴ Weinata Seirin, *Kerukunan Antar Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa* (Jakarta: PT.BPK. Gunung Mulia, 2006), 30-31.

sinergisitas antar keduanya. Mereka meyakini bahwa dengan memisahkan antara agama dan Negara maka konslik akan terus menerus terminimalisir.

Sedangkan teori jalan tengah adalah teori yang menggabungkan agama serta negara menjadi satu. Pandangan tersebut meyakini, agama dapat bersinergi dengan negara dan sebaliknya Negara dapat bersinergi dengan agama guna sama-sama mencapai kesejahteraan.²⁵

Sementara itu menurut Nurcholis Madjid, percontohan mengenai hubungan antara agama dan Negara sudah dipraktikan Rasulullah Muhammad saat beliau tinggal di Madinah. Meskipun secara territorial Madinah bukan dinamakan dengan Negara – tetapi negeri – namun esensi posisi Nabi sebagai panglima tertinggi sekaligus pembawa risalah dari Allah Swt.²⁶ Meskipun pada akhirnya, ia menyatakan bahwa Islam tidaklah memiliki model agama tertentu.

Sementara itu menurut Abdurrahman Wahid (Gus Dur), agama merupakan sumber pedoman dan pendorong kehidupan untuk mengembangkan ajaran-ajarannya, artinya, hal-hal yang substansi di sini lebih urgen dari sekadar simbol-simbol atau bentuk formalitas agama semata.²⁷

Pro-Kontra Model Negara Islam

Islam merupakan ajaran yang paripurna serta menyeluruh, yang menjelaskan segala persoalan apapun (*tibyānan likulli syai'in*).²⁸ Yang sampai saat ini menjadi perdebatan adalah tentang negara Islam. Gus Dur, dalam salah satu karyanya menyatakan bahwa negara Islam tidak ada. Menurutny, selama ini dirinya telah berkeliling dunia untuk menemukan makhluk yang bernama Islam. Tapi menurutnya Islam tidaklah memiliki modal agama tertentu.²⁹

Namun, agaknya, pernyataan Abdurrahman Wahid tersebut bertentangan dengan misi Islam sebagai agama yang sempurna yang menjelaskan persoalan apa saja. Sehingga hemat penulis, klaim bahwa Islam tidak memiliki model negara Islam tertentu adalah kesalahan fatal yang justru bertentangan dengan sumber Islam sendiri, yaitu Al-Qur'an.

²⁵Bambang Pranowo, *Multidimensi Ketahanan Nasional* (Jakarta: Alvabet, 2010), 38.

²⁶ Budhy Munawar-Rachman, *Membaca Nurcholis Madjid* (Jakarta: Democracy, 2007), 177.

²⁷ Abdurrahman Wahid, *Santri Par Excellent* (Jakarta: Kompas, 2010), 123.

²⁸ Sayyid Qutb, *Ma'ālim fi al-Ṭāriq* (Mesir: Dar Al-Syuruq, t.t), 290-295.

²⁹ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita Semua* (Jakarta: Wahid Institute: 2006), 81.

Pendapat lain adalah apa yang diutarakan oleh Taqī al-Dīn al-Nabhāni. Ia menyatakan bahwa Islam di dalamnya membahas tentang keagamaan dan kenegaraan. Menurutnnya, hal itu telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad Saw.³⁰

Tokoh yang juga pro dalam negara Islam adalah Sayyid Qutb. Konsep negara yang dikenalkan oleh dirinya ialah supranasional. Konsep ini menginginkan keberadaan sebuah negara yang menyeluruh, melintasi batas-batas teritorial dan nasionalisme, serta hukum-hukumnya berasal dari Islam.³¹ Dalam kitabnya yang lain; *Ma'ālim fi Tārīq*, ia menyatakan bahwa di dunia hanya ada dua sistem, yaitu sistem Islam dan sistem jahiliyyah. Oleh itu sistem yang tidak berdasarkan Islam – berupa negara selain negara Islam – tidak bisa dikatakan sebagai sistem Islam, sebagaimana seperti Demokrasi.³²

Senada dengan pernyataan Qutb, juga apa yang dinyatakan oleh al-Maudūdī. Ia menyatakan, Islam merupakan ajaran yang menyeluruh, tak membatasi ruang lingkup kegiatan sebagaimana dalam negara demokrasi. al-Maudūdī juga tidak setuju dengan konsep negara-bangsa, karena menurutnya, model tersebut telah melawan otentisitas Islam sebagai agama yang universal.³³

Salah satu pandangan tentang negara Islam muncul dari negara Islam Iran, yang menjadikan syariat-syariat Islam sebagai dasar bernegara. Iran menamakan dirinya sebagai *wilāyāt al-faqīh* (negara para ulama) berawal dari sebuah alasan karena tampuk kekuasaan dan kenegaraannya datur oleh orang-orang muslim versi Syiah. Iran merupakan satu-satunya negara yang telah berhasil menjaadikan syariat sebagai basis bernegara.³⁴

Pandangan lain yang menarik tentang negara Islam adalah pendapat yang dilontarkan oleh Muhammad Natsir. Menurutnnya, negara Islam bukan berarti 100% harus semuanya Islam, begitupun negara Demokrasi, bukan maksudnya semuanya bertumpuh pada ajaran sekuler dan Barat. Dalam negara, sangat mungkin dasar negaranya menggunakan apa saja – dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi, sedangkan yang dimaksud Islam adalah dalam sistem kebijakannya.³⁵

Untuk mengakhiri perdebatan panjang tentang pendapat para tokoh tentang negara Islam, penulis mencoba mengajukan pendapat Muhammad Alim

³⁰ Taqī al-Dīn Al-Nabhāni, *Nizām al-Islām fi al-Hukm* (Libanon: Hizbut Tahrir, t.th), 101.

³¹ Sayyid Qutb, *al-‘Adalah al-Ijtimā‘iyah fi al-Islām* (Kairo: Dar Kitab Al-Arabi, 1967), 106.

³² Sayyid Qutb, *Ma'ālim fi al-Tārīq*, 32.

³³ Muhammad Iqbal, *Pemikiran Politik Islam* (Jakarta: Kencana, 2015), 179.

³⁴ M. Riza Sihbudi, *Menyendera Timur Tengah: Kebijakan AS dan Israel atas Negara-Negara Muslim* (Jakarta: Hikmah Publishing House, 2017), 67.

³⁵ Herry Muhammad, *Tokoh Islam Paling Berpenaruh di abad 20* (Jakarta: Gema Insani, 2006), 51.

dalam karyanya “*Asas-Asas Negara Hukum Modern dalam Islam*”. Ia menyatakan bahwa negara Islam pertama yang ada di dunia Islam adalah negara Madinah dengan masyarakatnya yang sangat plural.³⁶ Dalam negara itu, seluruh hak kerakyatan serta politik di dalam Piagam Madinah diberikan oleh kaum Muhajirin dan Ansar kepada golongan selainnya, yaitu ‘Auf Banī al-Harīs, Banī Jusyam, Banī Saidah, Banī ‘Amr Bin ‘Auf, Banī al-Najjar, Banī ‘Aus, dan Banī al-Nabit. Hak-hak yang sama juga diberikan kepada kaum Yahudi.³⁷

Pernyataan Alim di atas memberi kesimpulan bahwa yang dimaksudkan Islam dalam sebuah negara adalah nilai-nilainya, bukan sekadar penamaan/platform belaka. Meskipun di dalam Madinah terdiri dari beragam agama, suku, golongan dan ras, namun mereka tidak disamaratakan untuk mengikuti aturan syariat Islam. Mereka tetap menjalankan aktivitas ibadah dan budayanya masing-masing. Penamaan negara Islam untuk negara Madinah karena memang dipimpin oleh Nabi Muhammad Saw di saat masih dalam fase berdakwah.

Istilah Kunci Negara dalam al-Qur’an

Model negara tidak disebutkan secara tersurat dalam ayat-ayat al-Qur’an. Namun, meskipun demikian bukan berarti al-Qur’an tidak memberikan panduan tentang ketatanegaraan. Karena kita yakin bahwa al-Qur’an merupakan wahyu dari Allah yang menjelaskan segala persoalan (*tibyānan likulli syai’in*). Maka, sebagian dari setiap sesuatu itu adalah perihal model negara.

Menurut Abdul Mustaqim, untuk menemukan konsep yang secara literal tidak dimaktubkan dalam al-Qur’an, caranya ialah dengan menggali unsur-unsur yang berkaitan dengan konsep/model yang akan diteliti³⁸, dalam hal ini negara. Oleh itu dalam penelitian ini akan dijelaskan istilah-istilah kata kunci unsur-unsur negara untuk kemudian menelaah makna model negara. Istilah-istilah kata kunci tersebut ialah *balad* (negeri), *ummah* (masyarakat) dan *ūlī al-amr* (pemerintah). Dari setiap istilah kata kunci tersebut akan dijelaskan satu ayat al-Qur’an yang menjelaskan tentangnya, untuk kemudian menangkap makna model negara melalui pendekatan *tafsīr maqāṣidī*.

Pertama, *balad*, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 126

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

³⁶ Muhammad Alim, *Asas-Asas Negara Hukum Modern dalam Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 78.

³⁷ Muhammad Alim, *Asas-Asas Negara Hukum Modern dalam Islam*, 79.

³⁸ Andul Mustaqim, *Metodologi Penelitian Tafsir* (Yogyakarta: Penerbit Idea, 2010), 78.

Al-Baqarah ayat 126 merupakan gambaran akan rasa cinta Nabi Ibrahim atas negerinya. Tanda cinta Ibrahim beliau curahkan dengan permohonannya sepenuh harapan supaya Makkah dijadikan negeri yang terhindar malapetaka serta pertikaian seperti dahulu sudah terjadi pada generasi lalu. Nabi Ibrahim juga memohon supaya masyarakat Makkah dilimpahkan kemakmuran buah-buahan, guna kaum mukmi maupun bukan.

Doa Ibrahim terkabulkan dengan bukti amannya kota Makkah hingga sekarang dan sejahteranya penduduk Makkah dengan didapatinya berbagai macam buah-buahan yang ada di dunia. Bahkan, di Makkah didapati buah-buahan yang padahal pohonnya tidak ditemui dalam negeri suci tersebut.³⁹

Memang secara tersurat tidak disebutkan mengenai model negara di ayat di atas. Namun, hal itu dapat dipahami dari keinginan Ibrahim yang begitu kuat menjaidkan negeri Makkah menjadi negeri yang sejahtera. Kesejahteraan tentu saja membutuhkan sebuah sistem negeri yang baik. Namun, dalam itu Ibrahim tidak melabelkan dengan menggunakan model negara tertentu, akan tetapi yang terpenting negaranya sejahtera. Ini, menurut hemat penulis, merupakan salah satu tujuan syariat, yaitu menjaga harta agar menyebar ke semua kalangan. Oleh itu, dari ayat ini dapat ditangkap pemakaian bahwa model negara boleh berupa apa saja, asalkan dapat memenuhi kesejahteraan dan keamanan rakyatnya.

Kedua, ummah, QS. Al-Baqarah [2]: 142

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ

Menurut Quraish Shihab, al-Baqarah ayat 142 memberi maksud suatu keharusan bahwa umat Islam sudah semeskinya berlaku moderat. Menurutnya, yang dimaksud moderat dalam ayat ini ialah sikap manusia yang tidak memihak ke kiri dan tidak ke kanan. Sikap demikian merupakan sikap yang mengantarkan manusia untuk berlaku adil. Posisi umat *wasatan* juga menjadikan seseorang dapat diterima oleh seluruh kalangan walau berbeda-beda, bahkan orang yang demikiaian akan menjadi panutan dan teladan bagi seluruh umat.⁴⁰

Sementara itu menurut Sayyid Qutb, moderat dalam ayat tersebut mencakup moderat dalam beberapa hal, yaitu moderat dalam berfikir, bertindak,

³⁹ Musthafa Murod, *Doa Andalan Para Nabi* (Jakarta: Penerbit Zaman, 2008), 61.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Ciputat: Lentera Hati, 2003), 415.

emosional, manajemen pemerintahan, relasi, tempat dan waktu.⁴¹ Sikap moderat menjadi penting bagi sebuah bangsa untuk menciptakan perdamaian dalam sebuah bangsa yang di dalamnya didapati keberagaman.

Kalau kita melihat pendapat yang dilontarkan Qutb, perilaku moderat dapat berlaku dalam manajemen pemerintahan. Maka, hemat penulis, termasuk ini adalah tentang model negara. Model negara harus bersifat moderat, yang dapat menyeimbangkan dengan keadaan masyarakat. Modal negara tidak boleh memihak ke satu kelompok agama atau ras tertentu. Tentu saja, model negara yang moderat – dalam bentuk apapun – merupakan cita-cita syariat Islam sebagai syariat yang menghargai segala perbedaan.

Ketiga, ūlī al-amr, QS. An-Nisa: [4]: 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Tāhir Ibn ‘Āsyūr mengatakan, pembarengan taat kepada Rasul dengan taat kepada pemimpin, sebab dengan taat kepada mereka akan mendatangkan keadilan. Dan yang dimaksudkan di sana adalah taat atas dasar syariat.⁴² Jika dikaitkan dengan pembukaan tafsirnya ini yang mengatakan, syariat Islam harus sejalan dengan tujuan-tujuan diadakannya syariat Islam, yaitu menjaga agama, akal, harta, jiwa, keturunan/nasab, maka taat kepada pemimpin yang dimaksudkan di sini harus teta dalam koridor *maqāṣid* syariah di atas. Termasuk dalam hal ini ialah perihal model negara yang diterapkan oleh suatu pemerintahan negara. Oleh sebab itu, model negara apapun, selagi masih memenuhi prinsip-prinsip *maqāṣid al-syarī’ah* dapat dikatakan sebagai negara Islam.

Sementara itu menurut Maḥmūd Zamakhsyārī dalam kitab tafsirnya, menyatakan bahwa ketaatan kepad pemimpin haruslah karena pemimpin dapat adil dan benar sebagaimana apa yang telah dipraktikan oleh *khulafā’ al-rāsyidūn*.⁴³ Jika kita melihat model kepemimpinan empat *khulafā’ al-rāsyidūn*, mereka menerapkan sistem yang berbeda-beda, baik itu dalam tata pemilihannya atau sistem yang digunakannya. Sebagai contoh misalnya, ‘Umar ibn Khaṭṭāb tidak menjadikan semua syariat Islam leterlek sebagai hukum negara, dengan ia pernah menghukumi orang-orang yang enggan berzakat untuk dibunuh.⁴⁴

⁴¹ Sayyid Qutb, *Tafsir Fī zilal al-Qu’ran*, jilid 1 (Beirut: Dar Al-Syuruq, 1412), 132.

⁴² Muhammad Tāhir Ibn ‘Āsyūr, *Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr*, 160.

⁴³ Maḥmūd Zamakhsyārī, *Al-Kasyf ‘an Haqā’iq Gawāmid al-Tanzīl*, jilid 1 (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1415), 524.

⁴⁴ Muḥyi al-Dīn Mistu Muṣṭafā Dīb al-Bugā, *al-Waḥfī: Syarah Hadis Arba’in Imam Nawawi* (Jakarta: Qisthi Press, 2017), 53.

Hemat penulis, jika dilihat apa yang dilakukan oleh ‘Umar, adalah implementasi *maqāṣid al-syarī’ah*, dimana sistem negara yang diterapkan dalam pada masanya tidak seluruhnya dengan syariat Islam yang tertulis dalam sumber-sumber Islam, akan tetapi sesuai dengan kaidah *maqāṣid al-syarī’ah*, yaitu *ḥifẓ al-māl*, menjaga harta agar warganya tidak memakan harta yang seharusnya dizakatkan.

Prinsip-Prinsip Bernegara

Dalam bernegara, Islam memiliki panduan mengenai prinsip-prinsip yang harus dipenuhi. Al-Qur’an memberikan prinsip-prinsip dasar dalam bernegara yang baik dan ideal. Prinsip-prinsip tersebut yaitu:

Pertama, keadilan / QS. Al-Mā’idah: 8

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هَوَآءًا قَرَبًا لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Kedua, Musyawarah / QS. Al-Syūrā [42]: 38

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

Ketiga, Amr ma’rūf nahī munkar / QS. Āli ‘Imrān [3]: 110

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

Keempat, Perdamaian / QS. Al-Ḥujurāt [49]: 10

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Kelima, Keamanan / QS. Al-Baqarah [2]: 126

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

Keenam, Persamaan / QS. Al-Nahl [16]: 97

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ دَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

QS. Gāfir [40]: 40

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ
الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ

Model Negara Maslahat Umat

Walau secara tersurat model negara dalam al-Qur'an tidak tertulis, namun bukan berarti al-Qur'an lengang menyorot tentang model negara dalam Islam, khususnya dalam al-Qur'an. Islam merupakan ajaran paripurna yang menjelaskan seluruh persoalan kehidupan manusia di dunia, bahkan di akhirat.

Jika kita kembali kepada penafsiran-penafsiran ayat al-Qur'an di atas, Islam tidak memproyeksikan satu model negara tertentu, apakah itu model negara *khilāfah islāmiyyah* ataupun – misalnya – demokrasi. Yang terpenting dalam Islam adalah *pertama*, mampu menyejahterakan rakyat dan memberi keamanan kepada mereka. *Kedua*, model negara harus bersifat moderat-adil, memihak ke semua golongan dan sesuai dengan tujuan diadakannya syariat. Dan *ketiga*, model negara harus dipastikan bertumpu kepada kebenaran (*ḥaq*) dan keadilan bagi seluruh warganya.

Akhirnya, model negara dalam Islam sangatlah luas, tidak tertutup hanya berupa negara islam khilafah islamiyyah. Atau hanya bersifat sekuler. Model negara dalam Islam boleh berupa apapun selagi masih berpegang kepada nilai-nilai *maqāṣid al-syarī'ah*.

Kesimpulan

Model negara ditinjau dari budaya Islam dapat berupa model apapun, selagi masih memegang prinsip-prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* dan prinsip-prinsip dalam bernegara, yaitu keadilan, musyawarah, *amr ma'rūf nahī munkar*, perdamaian, keamanan dan persamaan. Maka, demokrasi, teokrasi atau model negara selain keduanya, jika masih selaras dengan dua hal penting di atas, bisa dikatakan sebagai model negara Islam.

Daftar Pustaka

- ‘Abduh, Muḥammad. *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*. Kairo: Dar Al-Manar, 1947.
- Alim, Muhammad. *Asas-Asas Negara Hukum Modern dalam Islam*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- ‘Arabī, Abū Bakr Ibn. *Aḥkām al-Qur’ān*. Kairo: Dar Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah, 2003.

- ‘Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir Ibn. *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*. Beirut: Mu’assisah At-Tarikh, T.t.
- ‘Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir Ibn. *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dar Al-Kutub Al-Mishri, 2011.
- Azra, Azyumardi Azra. *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafahisme dan Demokrasi*. Jakarta: Prenada Media Group, 2016.
- Al-Bugā, Muḥyi al-Dīn Mistu Muṣṭafā Dīb. *Al-Wafi: Syarah Hadis Arba’in Imam Nawawi*. Jakarta: Qisthi Press, 2017.
- Bushiri, Muhammad. “Tafsir al-Qur’an dengan Pendekatan *Maqashid al-Qur’an* Perspektif *Thaha Jabir al-‘Alwani*.” *Tafsere* 7, no. 1 (2019).
- Habibi, M. Dani. “Simbol Agama dan Organisasi Transnasional: *Liwa’* dan *Rayah* dalam Bendera Hizbut Tahrir Indonesia.” *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya* 4, no. 1 (2019).
- Hasan, Mufti Hasan. “*Tafsīr maqāṣidī: Penafsiran Al-Qur’an berbasis Maqāṣid Al-Syariah*.” *Maghza* 2, no. 2 (2017).
- Iqbal, Muhammad. *Pemikiran Politik Islam*. Jakarta: Kencana, 2015.
- Khālid, Naṣwan ‘Abd. *Al-Jazūr al-Tarīkhiyyah li al-Tafsīr al-Maqāṣidi li al-Qur’ān al-Karīm*. Malaysia: UII, 2011.
- Muhammad, Herry. *Tokoh Islam Paling Berpenaruh di abad 20*. Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Murod, Musthafa. *Doa Andalan Para Nabi*. Jakarta: Penerbit Zaman, 2008.
- Mustaqim, Abdul. *Metodologi Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Penerbit Idea, 2008.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2008.
- Mustofa, Ahmad Zainal. “Hadis Ideologi Perspektif Hizbut Tahrir.” *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis* 2, no. 2 (2019).
- Al-Nabhāni, Taqī al-Dīn. *Al-Daulah al-Islāmiyyah*. Libanon: Hizbut Tahrir, 2002.
- Al-Nabhāni, Taqī al-Dīn. *Nizām al-Islām fī al-Ḥukm*. Libanon: Hizbut Tahrir, t.t.
- Pranowo, Bambang. *Multidimensi Ketahanan Nasional*. Jakarta: Alvabet, 2010.

- Purwanto, Muhammad Roy. *Keadilan dan Negara: Pemikiran Sayyid Quṭb tentang Pemerintahan yang Berkeadilan*. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2019.
- Putra, Rido. “Konsep Negara Ideal Ali Abdul Raziq dan Relevansinya dengan Pancasila.” *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy* 1, no. 1 (2019).
- Quṭb, Sayyid. *Al-‘Adalah al-Ijtimā‘iyyah fī al-Islām*. Kairo: Dar Kitab Al-Arabi, 1967.
- Quṭb, Sayyid. *Ma‘ālim fī al-Ṭāriq*. Mesir: Dar Al-Syuruq, t.t.
- Quṭb, Sayyid. *Tafsīr fī zilāl al-Qu’rān*. Beirut: Dar Al-Syuruq, 1412.
- Rachman, Budhy Munawar. *Membaca Nurcholis Madjid*. Jakarta: Democracy, 2007
- Rasyid, Makmun Rasyid. *HTI: Gagal Paham Khilafah*. Tangerang: Kompas Media, 2016.
- Rāziq, ‘Alī ‘Abd. *Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*. Kairo: Dar Al-Kitab Li Al-Banani, t.t.
- Seirin, Weinata. *Kerukunan Antar Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Bangsa*. Jakarta: PT.BPK. Gunung Mulia, 2006.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*. Ciputat: Lentera Hati, 2003.
- Sihbudi, M. Riza. *Menyendera Timur Tengah: Kebijakan AS dan Israel atas Negara-Negara Muslim*. Jakarta: Hikmah Publishing House, 2017.
- Sugono, Dendy. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Depnas, 2008.
- Wahid, Abdurrahman. *Santri Par Excellent*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita Semua*. Jakarta: Wahid Institute, 2006.
- Ya’qūb, Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad. *Asbāb al-Khaṭā fī al-Tafsīr*. Saudi: Dar Ibn Jauzi, 1425.
- Zaid, Wafi Asur Abū. *Al-Tafsīr maqāṣidī li Suwār al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dar Al-Kitab Al-Banani, t.t.

Zamakhshārī , Maḥmūd Zamakhshārī . *Al-Kasyf 'an Ḥaqā'iq Gawāmid al-Tanzīl*.
Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, t.t.