

HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA
(Studi Analisis terhadap Pemikiran Politik Mohammad Natsir)

SKRIPSI

**Diajukan untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu (S1)
dalam Ilmu Syari'ah**



Oleh :

Muhammad Ulil Amri

NIM : 2101258

**FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG**

2007

Drs. Maksun, M.Ag.

Perum Griya Indo Permai A 22
Tambakaji, Ngaliyan, Semarang

NOTA PEMBIMBING

Lamp. : 4 (empat) eksemplar
Hal : Naskah Skripsi
A.n. Sdr. Muhammad Ulil Amri

Kepada : Yth. Dekan Fakultas
Syari'ah, IAIN Walisongo
Di Tempat.

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah saya mengadakan koreksi dan perbaikan seperlunya, bersama ini saya kirimkan naskah skripsi saudara:

Nama : Muhammad Ulil Amri
Nomor Induk : 2101258
Jurusan : Siyasah Jinayah
Judul Skripsi : **HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA (Studi Analisis terhadap Pemikiran Politik Mohammad Natsir)**

Selanjutnya saya mohon agar skripsi saudara tersebut dapat segera dimunaqasyahkan.

Atas perhatiannya saya ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Semarang, 15 Januari 2007
Pembimbing

Drs. Maksun, M.Ag.
NIP. 150 263 040

**DEPARTEMEN AGAMA RI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS SYARI'AH SEMARANG**

Jl. Raya Ngaliyan Boja Km. 02 Semarang Telp/Fax. (024) 601291

PENGESAHAN

Skripsi saudara : Muhammad Ulil Amri
NIM : 2101258
Fakultas : Syari'ah
Jurusan : Siyasah Jinayah
Judul : **HUBUNGAN ISLAM DAN NEGARA (Studi Analisis terhadap Pemikiran Politik Mohammad Natsir)**

Telah dimunaqasyahkan oleh Dewan Penguji Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang dan dinyatakan lulus, pada tanggal:

25 Januari 2006

Dan dapat diterima sebagai syarat guna memperoleh gelar sarjana Strata 1 tahun akademik 2007/2008

Ketua Sidang Semarang, 25 Januari 2006
Sekretaris Sidang

Drs. H. Muhyiddin, M.Ag.
NIP. 150 231 368

.....
NIP. 150 238 492

Penguji I

Penguji II

.....
NIP. 150 275 331

.....
NIP. 150

Pembimbing

Drs. Maksun, M.Ag.
NIP. 150 263 040

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satupun pemikiran-pemikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 15 Januari 2007

Deklarator,

Muhammad Ulil Amri

PERSEMBAHAN

Penyusun persembahkan skripsi ini untuk :

Si kecil tersayang **Muhammad Arjuna Enzo Firdausa**
Mantan Pacarku tercinta **Ajeng Nafrina**
Orang tua dan keluarga saya
Seluruh Civitas Akademik Institut Agama Islam Negeri
Walisongo Semarang
Semua Sahabat

MOTTO

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ
الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya: “Adakah diantara sekalian segolongan umat yang mengajak kepada kebaikan, memerintahkan kebajikan dan mencegah kemungkaran. Dan mereka itulah orang-orang yang mendapatkan kebahagiaan.”

(Q.S. Ali Imran: 104).

ABSTRAK

Hubungan Islam dan Negara (Studi Analisa Pemikiran Politik Mohammad Natsir)

Mencari posisi ideal relasi antara Negara dan agama merupakan kajian yang cukup klasik. Bagaimana seharusnya agama mengambil tempat dalam pemerintahan dan bagaimana negara bersikap terhadap agama merupakan diskursus yang akan terus bergulir tanpa dapat diketahui titik akhirnya. Terlebih lagi bagi Islam, sebagai agama yang tidak hanya berkuat pada wilayah teologis, Islam dengan segala konsekuensinya akan selalu dihadapkan dengan berbagai bentuk nilai yang mungkin saja memiliki inti dan akar sejarah yang berbeda –atau mungkin bertentangan–.

Adalah Mohammad Natsir, seorang tokoh “modernis Islam” yang secara tegas menyatakan bahwa seharusnya ada tempat yang lebih luas dan peran yang lebih besar bagi agama terkait kedudukannya dalam Negara. Dalam Islam, agama dan negara harus saling bergayut dalam upayanya mencapai *khoirul ummat*, yang tentunya akan menciptakan simbiosis mutualisme antara keduanya. Dalam pandangan Natsir Negara membutuhkan agama sebagai landasan ideal moral, sedang agama membutuhkan negara sebagai “kaki tangan” demi menjamin keberlangsungan ajarannya didunia.

Terlebih lagi di Indonesia, Natsir amat menyayangkan munculnya “sekulerisasi” Islam dan Negara oleh pihak-pihak, yang olehnya dianggap hanya berdasar pada alibi absurd. Dengan akar sejarah Islam di Indonesia dan watak holistik Islam itu sendiri, Natsir amat yakin bahwa ideal moral Islam akan memberikan dampak yang luar bias positif bagi keduanya.

Akankah semudah itu? Berbagai upaya sejenis yang telah dilakukan oleh berbagi tokoh terdahulu, pada kenyataannya tidak selalu dapat diaktualisasikan dalam realitas kehidupan modern. Akan tetapi dengan adanya kajian yang secara terus menerus, tidak menutup kemungkinan bahwa apa yang diharapkan oleh Natsir dan beberapa tokoh sejenis akan sedikit banyak terealisasikan.

Tulisan ini adalah tentang pemikiran-pemikiran politik Islam Mohammad Natsir yang dikaji penulis dengan teori-teori tertentu dalam mencari metodologi politiknya. Pembahasan ini di fokuskan pada pemikiran Islam dan masalah politik di era kemerdekaan negara Indonesia.

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Alhamdulillahirobbil 'alamin, segala puji bagi Allah SWTatas beribu limpahan rahmat, taufiq serta hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini. Salawat serta salam semoga terlipah selalu kepada tokoh revolusioner Nabi Muhammad SAW beserta keluarga dan sahabat-sahabatnya, tak ketinggalan pula kepada para penerus ajarannya yang senantiasa menjunjung tinggi martabat dan visi perjuangan dalam upaya mengentaskan kehidupan manusia dari keterpurukan menuju keadilan dunia akhirat.

Skripsi yang berjudul **“Hubungan Islam dan Negara (Studi Analisis terhadap Pemikiran Politik Mohammad Natsir)”** ini disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strata Satu (S.1) Fakultas Syari’ah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan skripsi ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan skripsi ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Yang terhormat Drs. H. Muhyiddin, M.Ag., selaku Dekan Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo Semarang.
2. Bapak Drs. Maksun, M.Ag. selaku Dosen Pembimbing yang telah dengan sabar bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikiran untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan skripsi ini.
3. Bapak/Ibu Pimpinan Perpustakaan Institut maupun Fakultas yang telah memberikan izin dan layanan perpustakaan yang diperlukan dalam penyusunan skripsi ini.
4. Para Dosen Pengajar di lingkungan Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo, yang telah membekali berbagai pengetahuan sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan skripsi.

5. Ibunda Hj. Umy Hanifah yang senantiasa berdo'a serta memberikan restu, nasihat dan segala arahan-arahannya, *Almarhum* Abah H. Sulthon Musyaffa' (*Ghafarallahu Lahu*), kakakku tercinta : Mas Lung sekeluarga, Mba' Wik sekeluarga, adikku tersayang : Pak Raden (Didin) and Wak Jarif (arif), *Almarhumah* adik kecil Lia, semoga kita senantiasa menjadi keluarga yang diberikan hidayah dan bermanfaat *fi darroin*. Amin...
6. Thank's to : Soe Lie_Think Tong (4 all+rabimu kapan le), Zaeda (atas segala kerelan waktunya), Umbro "umar" chilles (pake dong prinsip: kejar dia daku tangkap), Mr. Lie Tsin sekalian , Dhoni sekalian (si Jenggot Naga), Bos Ton sekalian (Prof. Kitab Kuning), Sahabat-sahabat Anshor Kec. Kangkung, semua teman-teman SJ 2001 yang tidak dapat kusebutkan satu persatu.
7. Berbagai pihak yang secara langsung maupun tidak langsung telah membantu baik moral maupun materi dalam penyusunan skripsi ini.

Semoga kebaikan dan keikhlasan yang telah diberikan akan mendapat balasan yang setimpal dari Allah SWT. Akhirnya hanya kepada Allah SWT penulis berserah diri, dan semoga apa yang tertulis dalam skripsi ini bisa bermanfaat khususnya bagi penulis sendiri dan para pembaca pada umumnya. Amin.

Semarang, 15 Januari 2007

Penulis,

Muhammad Ulil Amri

DAFTAR ISI

| | |
|--|-------------|
| HALAMAN JUDUL | i |
| HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING | ii |
| HALAMAN PENGESAHAN | iii |
| HALAMAN DEKLARASI | iv |
| HALAMAN PERSEMBAHAN | v |
| HALAMAN MOTTO | vi |
| HALAMAN ABSTRAK | vii |
| HALAMAN KATA PENGANTAR..... | viii |
| HALAMAN DAFTAR ISI | ix |
| | |
| BAB I PENDAHULUAN | |
| A. Latar Belakang Masalah..... | 1 |
| B. Perumusan Masalah | 7 |
| C. Tujuan Penelitian | 7 |
| D. Telaah Pustaka | 8 |
| E. Metode Penulisan | 13 |
| F. Sistematika Penulisan | 18 |
| | |
| BAB II AGAMA DAN NEGARA DALAM WACANA | |
| | |
| POLITIK PEMIKIRAN POLITIK ISLAM | |
| A. Negara : Sejarah dan tipologi | 21 |
| 1. Definisi Negara | 21 |
| 2. Teori Pembentukan Negara | 22 |
| 3. Tipologi Negara | 25 |
| B. Islam : Konsep Ajaran dan Pemikiran politik | 27 |
| 1. Konsep Ajaran Islam..... | 27 |
| 2. Konsep Politik Islam..... | 30 |
| 3. Perkembangan Pemikiran Politik Islam | 42 |

| | | |
|----------------|--|----|
| BAB III | PEMIKIRAN MOHAMMAD NATSIR TENTANG | |
| | HUBUNGAN ANTARA AGAMA DAN NEGARA | |
| | A. Biografi Mohammad Natsir | 53 |
| | 1. Latar Belakang Sosio Kultur Mohammad Natsir | 53 |
| | 2. Basik Pemikirannya | 61 |
| | 3. Karya-karya Mohammad Natsir | 66 |
| | B. Pemikirannya Tentang Islam dan Negara | 66 |
| BAB IV | ANALISIS PEMIKIRAN POLITIK MOHAMMAD NATSIR | |
| | TENTANG RELASI AGAMA DAN NEGARA | |
| | A. Kerangka Metodologis Mohammad Natsir | 81 |
| | 1. Akal, Pengetahuan dan Agama | 81 |
| | 2. Solusi Antagonisme Agama dan Demokrasi | 84 |
| | B. Posisi Ideal Relasi Agama Dan Negara Menurut | |
| | Natsir Kaitannya Dengan Politik Saat Ini | 87 |
| BAB V | PENUTUP | |
| | A. Kesimpulan | 93 |
| | B. Rekomendasi-Rekomendasi | 94 |
| | C. Penutup | 95 |

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN

CURRICULUM VITAE

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perdebatan mengenai posisi dari relasi antara agama dan negara di dalam Islam merupakan sesuatu yang telah muncul semenjak runtuhnya Imperialisme di masyarakat Muslim. Di seluruh penjuru wilayah, perdebatan tersebut menjadi polemik yang berkembang pada level aksi perjuangan politik terutama dengan adanya inisiasi dua kubu, yaitu kalangan Islamis¹ (kelompok yang melihat hubungan antara agama dan negara sebagai sesuatu yang harus terintegrasi secara total) dan kelompok sekuleris (yaitu kelompok yang berpendapat bahwa perlu adanya pemisahan secara tegas antara wilayah agama dan negara).²

Kelompok yang dalam hal ini disebut sebagai Islamis seakan tidak pernah menyerah dalam merealisasikan apa yang dicita-citakan yaitu *daulah*

¹ Di antara tokoh-tokoh Islam awal yang memperdebatkannya antara lain; al-Farabi (258-339 H / 870-950 M), al-Mawardi (364-450 H/ 975-1059 M), al-Ghazali (450-505 H / 1058-1111 M), Ibnu Taimiyah (661-728 H 1263-1329 M) dan Ibnu Khaldun (732-784 H/ 1332-1382 M). tokoh-tokoh pemikir Islam ini mengajukan berbagai teori tentang Islam dan kekuasaan Negara. Teori-teori yang ditawarkan tentu saja tidak terlepas dari situasi dan kondisi di mana mereka berada. Selain tokoh di atas, tokoh-tokoh pemikir Islam abad kedua puluh hamper sama dengan tokoh sebelumnya mengenai politik Islam. Mereka antara lain; Jamaluddin al-Afghani (1838-1897 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M), Rasyid Ridha (1865-1935 M), Ali Abd al-Raziq (1886-1966 M), Husein Haikal (1888-1956 M), Hasan al-Bana (1906-1949 M), Sayyid Qutb (1906-1966), al-Maududi (1903-1979) dan lainnya. Lihat, Abd Salam Arif, "Politik Islam Antara Aqidah Dan Kekuasaan", dalam A. Maftuh Abegebril dan A. Yani Abeveiro, *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopedia*, Jogjakarta: SR-Ins Publishing, 2004, hlm. 1-2.

² Soegeng Sarjadi dan Sukardi Rinakit (E.d.), *Membaca Indonesia*, Jakarta: Soegeng Sarjadi Syndicate (SSS), 2005, hlm 101-102. Deferensiasi dalam berbagai kehidupan ini menurut Prof. M. Amin Syukur adalah sebuah semangat bagi umat Islam untuk menghadirkan kembali ajaran Islam yang lebih kontributuf dan kontekstual menjadi kebutuhan yang tidak dapat ditunda-tunda lagi (*point of no return*). lihat, M. Amin Syukur, "kata Pengantar" 'Dilema; Dakwah Kultural Versus Struktural' dalam Muhammad Sulthon, "*Desain Ilmu Dakwah: Kajian Ontologis, Epistimologis dan Aksiologis*", Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hlm. xi.

Islamiyyah. Salah satu langkah nyata dari fakta tersebut adalah dengan berusaha mendirikan negara, dimana syari`ah Islam ditempatkan sebagai landasan ideal moralnya.³

Akan tetapi yang perlu dipahami adalah bahwa ungkapan dari gerakan keagamaan ini, disatu sisi menjadi indikasi akan meningkatnya kesadaran umat Islam untuk memfungsikan Islam dalam dua spektrum sekaligus, formal dan substansial.⁴ Dalam dataran formal, mereka menuntut dan memperjuangkan berdirinya negara Islam dengan mekanisme pemerintahan yang sesuai dengan apa yang telah termaktub dalam al-Qur`an dan Hadits. Sementara dalam kategori substantif, gerakan keagamaan ini juga meniscayakan berputarnya nilai-nilai keislaman dalam masyarakat bernegara.⁵

Namun, di sisi lain ekspresi kebangkitan gerakan keagamaan ini juga menimbulkan *stereotype*, yang pada akhirnya menjadi stigma bagi seluruh umat Islam. Beberapa hal yang diidentifikasi sebagai kelemahan gerakan ini

³ Gerakan keagamaan baik dalam bentuk partai politik atau gerakan keagamaan murni (dakwah) yang bisa dikategorikan sebagai komunitas yang menuntut untuk diberlakukannya Syari`at Islam atau berdirinya negara Islam di kawasan Timur Tengah adalah Ikhwanul Muslimin (Mesir), FIS (Aljazair), Refah (Turki), Jamaat Islami (Pakistan), Hizbut Tahrir (Yordania), Taliban (Afghanistan), Al-Mujahidin (Irak), Jam`iyyah Ruhaniyyah Mobarrez (Iran), Hizbullah (Lebanon), Hamas (Palestina), Gerakan Imam Mahdi (Arab Saudi), *Hizb an-Nahdlah* (Tunisia), al-Ikhwan (Suriah), *National Islamic Front* (Sudan), *al-Haq* (Yaman), *Arab Revolutionary Brigades* (Kuwait) dan *Munadzzamat al-amal al-Islam* (Bahrain).

⁴ Dengan mengambil doktrin "*Inna al-Islam Din wa Daulah*" (sesungguhnya Islam itu adalah Agama dan Negara), Islam akhirnya dipahami sebagai teologi politik. Islam akhirnya menjadi suatu keniscayaan terutama dalam meposisi Islam sebagai dasar Negara. Dalam format itu pulalah, Islam merupakan tipikan sosio-politik, di mana fungsi agama dan politik tidak dapat dipisahkan melainkan harus terbentuk secara formalistic-legalistik dalam satu wadah bernama '*Negara Islam*', Lihat, Abd Salam Arif, "Politik Islam Antara Aqidah Dan Kekuasaan", dalam A. Maftuh Abegebriel dan A. Yani Abeveiro, *Op Cit*, hlm. 6.

⁵ Seperti yang dilakukan oleh gerakan Ikhwanul Muslimin pimpinan Hasan al-Banna di Mesir. Mereka menyerukan kepada umat Islam untuk kembali kepada al-Qur`an dan Hadits, termasuk dalam memahami sisi-sisi politik Islam. Apa yang menjadi tujuan gerakan ini jelas berujung pada ekspektasi akan berdirinya negara Islam. Negara Islam inilah yang dalam pandangan pengikut Ikhwanul Muslimin, akan menjadi benteng bagi berjalannya nilai-nilai keislaman.

adalah; *Pertama*, dalam penafsiran teks keagamaan, kelompok ini cenderung memakai pendekatan yang literalis-interpretatif. Mereka pada umumnya menolak pemahaman kontekstual, karena pemahaman tersebut akan mereduksi sifat *perennial* agama. *Kedua*, memberikan ruang yang cukup sempit bagi terciptanya pluralitas dan relativitas. *Ketiga*, mempunyai otoritas yang mutlak terhadap tafsir agama. Mereka pada umumnya mempunyai klaim kebenaran akan penafsirannya terhadap doktrin keagamaan. Tak heran misalnya jika dalam berbagai kasus, mereka sering memberikan label kafir atau murtad bagi siapa saja yang dianggapnya telah keluar dari koridor syari'ah. *Keempat*, gerakan ini sangat erat bersinggungan dengan fanatisme kesukuan, intoleransi dan eksklusifisme. Mereka juga tidak segan-segan mengambil posisi konfrontatif dengan lawan yang dianggap akan merusak stabilitas agama.⁶

Berbagai *stereotip* dan stigma buruk di atas pada fase selanjutnya melahirkan kelompok kedua yang dikenal dengan aliran sekuler.⁷ Cara berfikir kelompok ini muncul sebagai akibat dari upaya menyelamatkan Islam dari tindakan pemanfaatan agama untuk kepentingan di luar kerangka nilai agama itu sendiri. Mereka memandang bahwa selama ini agama dalam hal ini

⁶ Abdurahman Kasdi, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah*, dalam Jurnal Tashwirul Afkar, *Menggugat Fundamentalisme Islam*, Jakarta: Lakpesdam NU, edisi no. 13, 2002, hlm. 21.

⁷ Sekulerisme yang telah menjadi model global, dengan pemisah yang benar-benar pasti, kalau tidak dikatakan total, antara Negara dan Agama. Ini dilaksanakan paling konsisten di Prancis dan Meksiko, sementara di kebanyakan Republik Barat, seperti Amerika Serikat, Inggris Raya dan Jerman, Negara dan agama tetap terkait dengan cara tertentu (dalam pendidikan agama, doa di sekolah, pajak gereja, hari libur agama, Kebaktian Minggu, sumpah berdasarkan agama). Pemisahan antara Negara dan agama dipahami sebagai *conditio sine qua non*, prasyarat utama bagi setiap demokrasi yang berdasarkan atas aturan hukum, pluralisme politik, dan pemisahan kekuasaan. Lihat, Murad W. Hofmann, *Islam: The Alternative*, terj. Rahmani Astuti, Menengok Kembali Islam Kita, Bandung: Pustaka Hidayah, Cet I, 2002, hlm. 149.

Islam, seringkali dimanfaatkan oleh pihak-pihak tertentu (penguasa) sebagai alasan pembenar bagi segala perbuatannya.

Dari sinilah kelompok sekuler, –dengan dalih membebaskan Islam dari segala kungkungan– secara tegas membuat garis pemisah antara agama dan negara.⁸ Bahkan dalam salah satu sudut ekstrim mereka membuang jauh nilai-nilai ajaran (hukum dan peraturan) Islam dengan dalih "*Progress*" dan prinsip perjuangan mereka yang bersifat "*To be or not to be*".

Inilah yang terjadi di Turki pada masa pemerintahan Musthafa Kemal Pasha awal abad 20. Aliran yang oleh Mohammad Natsir disebut dengan "*Kemalisten*" tersebut, pada awalnya lahir sebagai sebuah keprihatinan terhadap berbagai fakta yang berkembang, diantaranya:

1. Pemerintahan khalif yang buruk, penuh dengan korupsi, penipuan dan perampasan hak-hak rakyat.
2. Hutang luar negeri yang begitu besar dan mengancam kerajaan Turki secara keseluruhan.
3. Serangan pihak Eropa yang mengancam eksistensi Turki.
4. Beragam i'tiqad dan kepercayaan sesat yang dipegang rakyat dan bahkan mendapat perlindungan dari ulama dan guru-guru tarekat.⁹

⁸ Tokoh sekuler misalnya Ali Abd Raziq (1888-1966M). Beliau beranggapan Islam sebagai suatu pesan agama semata yang tak ternodai oleh kecenderungan untuk berkuasa atau oleh ajakan mengatur suatu negara. Islam adalah agama universal yang sempurna bagi masyarakat keseluruhan, dan Nabi Muhammad saw tidak perlu dipersoalkan lagi, adalah pemimpin keagamaan yang aktivitas politiknya –demi negara dan mengkonsolidasikan pemerintahan Islam– hanyalah insidental dan tidak berkaitan langsung dengan kenabiannya. Lihat : Abdul Rasyid Moten, *Political Science: An Islamic Perspective*, terj. Munir A. Mu'in & Widyawati, "Ilmu Politik Islam", Bandung : Penerbit Pustaka, 2001, hlm. 31.

⁹ M. Natsir, "Mengasih Islam Bersinggasana dalam Kalbu", dalam D.P. Sati Alamin (eds.), *Capita Selecta M. Natsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hlm. 461.

Keprihatinan yang pada akhirnya memunculkan implikasi yang sedemikian jauh, telah berubah menjadi gerakan "*Westernisasi*". Dengan asumsi bahwa dunia barat merupakan cerminan dari budaya yang maha tinggi, mereka mengganti semua tata nilai Islam –yang telah ada– dengan segala hal yang berbau barat. Mereka menelan dengan mentah-mentah segala apa yang ditawarkan dunia barat tanpa melakukan upaya seleksi terlebih dahulu. Dampaknya jelas, Turki yang semula dikenal sebagai salah satu wilayah awal penyebaran Islam, telah berganti wajah sebagai negara dengan pola budaya barat.¹⁰

Fenomena yang terjadi di berbagai belahan dunia tersebut di atas, pada kenyataannya juga melanda Indonesia. Sebagaimana negara-negara yang berpenduduk mayoritas muslim, Indonesia juga mengalami kegalauan yang luar biasa. Tuntutan untuk menjadikan agama Islam sebagai basis kehidupan negara berbenturan dengan ketakutan dan "fobia" akan lahirnya fundamentalisme yang dianggap sebagai penghambat kemajuan. Tarik ulur tersebut setidaknya telah tumbuh dan berkembang semenjak awal kemerdekaan.

Bagaimana perdebatan panjang dalam rapat BPUPKI dalam menentukan dasar negara. Apapun yang terjadi, pada kenyataannya Sukarno dan tokoh-tokoh "nasionalis-sekuler" lainnya, berhasil menjadikan pemikirannya sebagai hasil kesepakatan. Dari sini perkembangan selanjutnya

¹⁰ Pada tahun 1924, Musthafa Kemal Pasha menghapuskan kekhalifahan, sekolah dan pengadilan agama. Ia kemudian memperkenalkan kode hukum baru yang berdasar pada lode hukum swiss, menekan tarekat Sufi, mengganti tulisan dengan alfabet latin. Lebih lengkap, lihat: Neal Robinson, *Islam, a Concise Introduction*, terj. Anam Sutopo, et.al. "Pengantar Islam Komprehensif", Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001, hlm. 73.

sangat jelas, dimana tampuk wewenang dan segala kebijakan tidak pernah sepenuhnya mendukung kontribusi aktif dari Islam beserta segala tata nilainya.

Kondisi yang sedemikian tidak menguntungkan, selanjutnya menimbulkan berbagai reaksi dari kalangan Islam. Ada yang hanya melalui wacana kritik, namun adapula yang melangkah jauh sampai pada gerakan separatisme. Pergolakan demi pergolakan mewarnai awal perjalanan bangsa Indonesia.

Dari sinilah urgensi dari pemikiran untuk menempatkan hubungan yang tepat antara agama dan negara di Indonesia. Bagaimana seharusnya agama mengambil tempat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, dan bagaimana pula para penguasa menempatkan nilai-nilai agama dalam setiap penentuan kebijakan.

Adalah Mohammad Natsir, seorang tokoh nasional yang secara tegas mengkritik sistem pemerintahan Sukarno, yang dianggapnya merujuk kepada sekulerisasi Mustafa Kemal Pasha di Turki. Mohammad Natsir dalam beberapa pemikirannya menunjukkan ketidaksepakatan terhadap berbagai sistem yang dianut oleh Sukarno. Berbagai pendapat yang disertai argumen kuat setidaknya menggambarkan bagaimana seharusnya kehidupan demokrasi dan juga penempatan hubungan yang tepat antara agama dan negara dalam kerangka pencapaian cita-cita bangsa.

Berangkat dari titik tersebut, muncul ketertarikan penulis untuk melakukan penelitian, terutama mengenai pola penempatan relasi antara

agama dan negara. Dan untuk mempermudah dan sekaligus membatasi pembahasan, maka penelitian ini kami beri judul "*Hubungan Islam dan Negara (Studi terhadap Pemikiran Politik Mohammad Natsir)*".

B. Perumusan Masalah

Guna membuat permasalahan menjadi lebih spesifik dan sesuai dengan titik tekan kajian, maka harus ada rumusan masalah yang benar-benar fokus. Ini dimaksudkan agar pembahasan dalam karya tulis ini, tidak melebar dari apa yang dikehendaki. Dari latar belakang yang telah disampaikan diatas, ada beberapa rumusan masalah yang bisa diambil;

1. Bagaimana kerangka metodologis yang dipakai oleh Mohammad Natsir dalam menentukan posisi hubungan antara agama dan negara?
2. Bagaimana posisi ideal hubungan antara agama dan negara menurut Mohammad Natsir kaitannya dengan politik Islam saat ini?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penulisan karya ini sebenarnya untuk menjawab apa yang telah dirumuskan dalam rumusan masalah di atas. Di antara beberapa tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Mengetahui kerangka metodologis yang dipakai oleh Mohammad Natsir dalam menentukan posisi hubungan antara agama dan negara?
2. Mengetahui pemikiran Mohammad Natsir tentang relasi agama dan negara, serta kaitannya dengan politik Islam saat ini?

D. Telaah Pustaka

Dalam melakukan penulisan skripsi yang berjudul "Hubungan Islam Dan Negara (Studi Analisis terhadap Pemikiran Politik Mohammad Natsir)", penulis mengembangkan studi kajian ini dengan mengambil beberapa literatur yang memiliki relevansi dengan pembahasan dan kajian diatas.

Sekripsi yang di susun oleh Achmad Syukron dengan judul *Pandangan Mohammad Natsir Tentang Demokrasi Dan Kontribusinya Terhadap Dinamika Politik Islam Partai Masyumi*.¹¹ Dalam skripsi ini Mohammad Natsir memandang demokrasi sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, artinya bahwa ia tidak mempersoalkan apakah demokrasi itu barat atau timur, yang ada hanyalah antara demokrasi dan bukan demokrasi dalam penerapannya di dalam masyarakat yang menyontoh seperti di Indonesia ini Mohammad Natsir memperkenalkan pemikiran demokrasi yaitu yang berpaham (azas) diniyah (beragama) dengan istilah Theistic Demokrasi (demokrasi ketuhanan) dan La Diniyah (tanpa agama) atau sekuler. Unuk Indonesia Mohammad Natsir memilih paham diniyah yakni Islam sebagai dasar Negara.¹²

Kaitannya dengan relevansi kajian terhadap studi yang hendak penulis lakukan, pemikiran Mohammad Natsir yang diteliti oleh saudara Achmad Syukron diposisikan sebagai sebuah Negara yang menganut asas demorasi yakni yang memandang agama saling terkait dengan sebuah Negara (*simbiotik*

¹¹ Achmad Syukron, *Pandangan Mohammad Natsir Tentang Demokrasi Dan Kontribusinya Terhadap Dinamika Politik Islam Partai Masyumi* Skripsi S1, Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo, Semarang: 2002, hlm. 72-73.

¹² *Ibid.*

mutualistik). Dasar Negara menurut Mohammad Natsir hanya ada dua yakni Islam atau Atheis.

Sementara studi yang hendak penulis kembangkan dalam penulisan skripsi ini adalah upaya membangun pemahaman kembali tentang menifestasi ajaran Islam terhadap fenomena dan realitas politik Islam. Atas dasar ini pula nantinya Islam diharapkan mampu menjawab segala persoalan masyarakat. Upaya mengemukakan dan mengaktualisasikan ajaran Islam kontekstual yang berangkat dari kenyataan sosial menjadi garis besar studi penulis. Kajian ini tidak lantas hanya menggunakan faktor sosial *an sich* sebagai pijakan pemikiran politik Islam dan melupakan konsep dasar ajaran Islam, namun upaya sintesisasi pemahaman antara konsep Islam dan realitas politik saat ini digunakan sebagai titik tekan dalam studi analisis ini (*tool of analisis*).

Capita selecta M. Natsir, yang merupakan kumpulan karya M. Natsir dari berbagai media. Dalam karya tersebut D.P. Sati Alamin selaku editor berhasil mengumpulkan berbagai buah pikiran M. Natsir, yang termasuk didalamnya adalah gambaran penempatan posisi hubungan antara agama dan negara.

Dalam beberapa artikelnya, Natsir mencoba mengurai bagaimana kehidupan demokrasi dalam Islam beserta segala aspeknya untuk kemudian diterapkan dalam realitas bangsa Indonesia. Menurutnya sekularisasi ala Turki yang sedikit banyak ditiru oleh Sukarno, merupakan contoh nyata dari kurangnya pemahaman terhadap nilai Islam itu sendiri.¹³

¹³ Mohammad Natsir, *op. cit.*, hlm. 466.

Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis & Fundamentalis karya Kamaruzzaman. Di sini Kamaruzzaman mengungkap bahwa secara normatif maupun historis negara Islam dengan berbagai namanya pernah berdiri. Buku ini juga berusaha menunjukkan pemikiran tentang negara dan pemerintahan dari dua figur (Abu al A'la al Maududi dan Mohammad Natsir) yang cukup berpengaruh dan digolongkan kepada *modernis fundamentalis*. Sekaligus juga menunjukkan adanya hubungan erat antara ide dan upaya-upaya praktis kedua tokoh tersebut dengan ajaran normatif al Qur'an, pemikiran ulama abad klasik, menengah dan juga tradisi empiris sejak masa Nabi hingga masa modern.¹⁴

Bahtiar Effendy dalam karyanya *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Karya tersebut membahas hubungan politik antara Islam dan Negara di Indonesia. Penulisan buku tersebut diilhami oleh fenomena yang mengemuka bahwa sejak berakhirnya kolonialisme barat pada pertengahan abad 20, Negara-negara muslim seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan dan lain-lain mengalami kesulitan dalam upaya mereka mengembangkan sintesa yang memungkinkan antara praktik dan pemikiran politik Islam dengan negara di tempat mereka masing-masing. Karya tersebut juga mengungkap kebuntuan yang ada di Indonesia, mulai dari pemerintahan Sukarno sampai Suharto. Keduanya memandang bahwa partai Islam merupakan pesaing kekuasaan yang berpotensi

¹⁴ Lihat resume akhir dari Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis & Fundamentalis*, Magelang: Indonesia Tera, 2001.

merobohkan landasan negara. Inilah yang ingin dijawab oleh Bahtiar Effendy melalui karyanya ini.¹⁵

Islam and Politics yang kemudian diterjemahkan oleh Joesoef Sou'yb dengan judul "Islam dan Politik", karya John L. Esposito. Hasil penelitian tersebut pada dasarnya merupakan kajian yang berusaha menggambarkan posisi agama Islam, politik dan masyarakat dengan bersandar pada realitas sejarah. Dalam pengantarnya John L. Esposito memaparkan norma ideal dan kenyataan sejarah dari agama, politik dan masyarakat. Ketiga terminologi tersebut dianggap sebagai konsep terpisah dan berdiri di atas landasan berbeda, akan tetapi memiliki hubungan yang erat.

Pendefinisian ini selanjutnya diikuti dengan berbagai fakta sejarah mengenai pasang surut hubungan agama dan negara. Mulai dari nasionalisme Arab, Syi'ah di Iran sampai kepada Sekulerisasi Turki. Dari sinilah pada akhirnya dibuat konklusi, yang pada intinya menyatakan bahwa pembaharuan dan perubahan pola hubungan itu perlu, akan tetapi harus tetap berada pada koridor akar budaya Islam.¹⁶

The Oxford History of Islam: Bab I, II dan III, karya John L Esposito. Literatur yang kemudian dialih bahasakan oleh M. Khoirul Anam dengan judul "Islam: Kekuasaan Pemerintah, Doktrin Iman dan Realitas Sosial" merupakan elaborasi yang menarik untuk mengungkap bagaimana awal mula hubungan agama Islam dan negara. Dengan menggambarkan kejayaan Islam

¹⁵ Lihat resume akhir dari Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.

¹⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics*, terj. H.M. Joesoef Sou'yb, "Islam dan Politik", Jakarta: PT Bulan Bintang, 1990, hlm. 333.

pada masa lalu, John L. Esposito berusaha menunjukkan bukti bahwa dengan doktrin Iman yang menembus jantung hati dan kesadaran insani sebuah agama akan dapat secara dinamis bersanding dengan kekuasaan (negara).¹⁷

Abdul Azis Thaba dengan karyanya *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Hasil penelitian tersebut berusaha menggambarkan dengan jelas bagaimana hubungan antar agama dan negara pada era orde baru. Dengan diawali akar dan awal dari eksistensi Islam, Abdul Azis Thaba menginginkan sebuah basis analisa yang kuat. Beberapa bagian selanjutnya merupakan uraian panjang lebar mengenai sejarah Islam di Indonesia mulai dari masa sebelum dan sesudah kemerdekaan, sampai kepada era Orde Baru.

Dalam hal ini penulis memfokuskan upayanya pada kiprah berbagai organisasi sosial keagamaan Islam yang tentunya memiliki andil yang sangat besar dalam menentukan arah perjalanan politik Indonesia. Dan pada bagian akhir Abdul Azis Thaba mencoba melihat bagaimana hubungan antara Islam dan negara selama pemerintahan Orde Baru. Di dalam analisisnya ia menyatakan ada tiga "modes of interaction" antara Islam dan negara, yaitu dimulai dengan bentuk hubungan *antagonistik* antara tahun 1966 sampai 1981, kemudian hubungan bersifat *resiprokal kritis* antara tahun 1982 sampai 1985 dan terakhir *akomodatif*, mulai dari 1985 sampai 1994.¹⁸

Dari uraian di atas, kesimpulan yang dapat diambil, bahwa beberapa tulisan yang ada di atas meskipun banyak mengkaji tentang pemikiran politik

¹⁷ Lihat resume akhir dari John L Esposito, *The Oxford History of Islam: Bab I, II dan III*, terj. M. Khoirul Anam " Islam: Kekuasaan Pemerintah, Doktrin Iman dan Realitas Sosial", Jakarta: Insani Press., 2004.

¹⁸ Lihat Afan Gaffar dalam pengantar dari Abdul Azis Thaba *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press., 1996.

Islam, namun belum ada yang berusaha merefleksikannya pada upaya penentuan posisi hubungan antara agama dan negara menurut Natsir dalam kerangka metodologi yang komprehensif. Karenanya penulis melihat sub pemikiran Natsir yang belum tersentuh itu, sangat perlu untuk diungkap untuk menambah perbendaharaan wacana.

E. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan

Penulisan skripsi ini disusun berdasarkan jenis penelitian kualitatif,¹⁹ yakni suatu penelitian yang menggunakan pola pendekatan yang menekankan pada bentuk analisis deskriptif,²⁰ analisis induktif,²¹ dan

¹⁹ Adalah penelitian yang bersifat atau memiliki karakteristik, bahwa datanya dinyatakan dalam keadaan sewajarnya, atau sebagaimana aslinya (natural setting), dengan tidak dirubah dalam bentuk simbol-simbol atau bilangan. Penelitian kualitatif ini tidak bekerja menggunakan data dalam bentuk atau diolah dengan rumusan dan tidak ditafsirkan / diinterpretasikan sesuai ketentuan statistik / matematik. Hadawi dan Mimi Martin, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajahmada University Press., 1996, hlm. 174.

²⁰ Penelitian dengan pendekatan analisa deskriptif yang dimaksud disini adalah kerja-kerja pengumpulan data berupa kata-kata, tulisan, atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati (Bogdan dan Taylor, 1975). Karena itu, pendekatan ini diarahkan pada latar dan individu secara holistik (utuh), tidak dalam kapasitas mengisolasi individu atau organisasi ke dalam variabel atau hipotesis, tetapi memandangnya sebagai bagian dari suatu keutuhan. Lihat H.M. Adnan Latief, "Makalah" *Model Penelitian Kualitatif dan Rancangan Studi Kasus*, Jombang: Loka Karya Penelitian Kualitatif, Kerja sama IKAHA Jombang dengan Lembaga Penelitian Ikip Malang, 1999, hlm. 4. Analisis Deskriptif adalah penyelidikan yang menuturkan, menganalisa, dan mengklasifikasikan dan menafsirkan data yang ada. Lihat juga Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung : Tarsito, 1994, hlm. 139.

²¹ Analisis induktif adalah serangkaian kegiatan atau langkah menerangkan data yang bersifat umum ke dalam bentuk khusus, dimana kesimpulan tersebut dengan sendirinya muncul dari satu atau beberapa premis. Analisis penelitian yang bersifat induktif dapat juga berarti peneliti mengungkapkan suatu situasi tanpa mengajukan harapan-harapan sebelum berada di lapangan. Perumusan analisa ini didasarkan atas kerangka teoritik eksplisit, yang berarti bahwa prinsip-prinsip umum merupakan kerangka (framework) untuk memahami situasi atau kasus khusus. Lihat Pius A. Partanto, M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arloka, 1994, hlm. 253. Ahmad Sonhaji K. Hasan, "Makalah" *Misi, Strategi dan Kendala Penelitian Kualitatif*, Jombang: Loka Karya Penelitian Kualitatif, Kerja sama IKAHA Jombang dengan Lembaga Penelitian Ikip Malang, 1999, hlm. 10.

studi mengenai persepsi atau pendapat orang.²² Penelitian dengan model ini menggunakan pendekatan subyektif yang mengasumsikan bahwa pengetahuan atau pemikiran tidak mempunyai sifat yang obyektif dan tetap, melainkan bersifat interpretatif.²³ Oleh karena itu, karena penelitian ini sifatnya deskriptif-interpretatif-analitis, selain pendekatan yang digunakan adalah subyektif, penelitian ini juga menggunakan pendekatan hermeneutika sosial.²⁴

Penelitian kualitatif ini diarahkan untuk penyusunan teori secara substantif yang berasal dari data. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, tidak ada teori *a priori* yang dapat mencakupi kenyataan-kenyataan ganda yang mungkin akan dihadapi. Kedua, penelitian ini mempercayai apa yang dilihat, dipahami sehingga ia berusaha untuk sejauh mungkin menjadi netral. Ketiga, teori dari dasar lebih dapat responsif terhadap nilai-nilai kontekstual.²⁵

²² Harris A. Safrudie, *Rancangan Penelitian Etnografi*, Loka Karya Penelitian Kualitatif, Kerja Sama Lembaga Penelitian dan Pengembangan Masyarakat IKAHA Jombang, Lembaga Pengabdian Masyarakat IKIP Malang dan Lembaga Penelitian IKIP Malang, Jombang, 1999.

²³ Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif; Paradigma Baru Ilmu komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, PT Remaja Rosdakarya, Bandung, 2001, hlm. 33.

²⁴ Pendekatan hermeneutika sosial merupakan interpretasi terhadap pribadi manusia dan pemikiran serta aksi sosialnya. Metode ini digunakan untuk mengkaji latar belakang kehidupan dan pengalaman intelektual Mohammad Natsir, sehingga dapat diketahui seberapa besar pengaruh kedua faktor tersebut terhadap karakteristik pemikirannya, juga bagaimana pengaruh pemikiran itu dalam diskursus pemikiran dakwah Islam Kontemporer. Hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode atau cara menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya. Hermeneutika juga merupakan prinsip metodologis penafsiran dan penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang tak bisa dihindarkan dari keinginan memahami. Lihat Umaruddin Masdar, *Membaca Pemikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hlm. 21. Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2002, hlm. 9-10.

²⁵ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung : Rosda Karya, 2000, hlm. 6.

2. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data *library research*²⁶ adalah metode pengumpulan data dari bahan tertulis (teori-teori) yang berkaitan dengan pokok-pokok masalah yang mengandalkan atau memakai sumber karya tulis kepustakaan. Metode ini penulis gunakan dengan jalan membaca, menelaah buku-buku dan artikel yang berkaitan dengan tema penelitian ini.

Metode penelitian kepustakaan ini digunakan karena sumber datanya terdiri atas buku-buku atau tulisan-tulisan yang ada hubungannya secara langsung maupun tidak langsung dengan pembahasan materi, sebagai pendukung pendalaman dan ketajaman analisis.

3. Sumber Data

Karena penelitian ini merupakan studi terhadap karya dari seorang tokoh, maka data-data yang dipergunakan lebih merupakan data pustaka. Secara garis besar ada dua macam sumber data yang dipergunakan dalam penelitian ini, yakni data primer dan data sekunder.

a. Data primer

Data primer adalah data penelitian langsung pada subyek sebagai sumber informasi yang diteliti.²⁷ Yang dimaksud di sini adalah karya langsung dari tangan pertama yang terkait dengan tema penelitian ini. Jadi data-data primer ini merupakan karya dari Mohammad Natsir baik yang sebagian besar berbentuk artikel dari berbagai literatur.

²⁶ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Offset, 1997, hlm. 9.

²⁷ Sumardi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, Cet. ke-1, hlm. 91.

Diantara artikel Natsir yang akan dipergunakan sebagai bahan rujukan dalam penelitian ini adalah, *Islam Demokrasi, Kemal Pasha dan Vrijmetselarij, Kemalisten di Indonesia dan berhakim kepada sejarah.*

b. Data sekunder

Data Sekunder adalah data-data yang berasal dari orang kedua atau bukan data yang datang langsung dari Natsir. Artinya data ini merupakan interpretasi dari seorang penulis terhadap karya Natsir.

4. Metode Analisis Data

Analisa data yang dilakukan dalam penelitian ini pada dasarnya merupakan proses pengorganisasian dan mengurutkan data ke dalam kategori dan satuan uraian dasar sehingga dapat ditemukan pola, tema yang dapat dirumuskan sebagai hipotesa kerja.²⁸ Jadi yang pertama kali dilakukan dalam analisa data ini adalah pengorganisasian data dalam bentuk mengatur, mengurutkan, mengelompokkan, memberi kode dan mengkategorikannya. Tujuan pengorganisasian dan pengolahan data tersebut adalah untuk menemukan tema dan hipotesa kerja yang akhirnya diangkat menjadi teori.²⁹

Berdasarkan data yang diperoleh untuk menyusun dan menganalisa data-data yang terkumpul dipakai metode Deskriptif-Analitik. Metode deskriptif-analitik ini akan penulis gunakan untuk melakukan pelacakan dan analisa terhadap pemikiran, biografi dan kerangka metodologis pemikiran Natsir. Selain itu metode ini akan penulis gunakan ketika

43. ²⁸ Anas Saidi, Makalah-makalah Metodologi Penelitian, (makalah tidak diterbitkan), hlm

²⁹ *Ibid*

menggambarkan dan menganalisa pemikiran Mohammad Natsir saat ia melakukan kritik terhadap pemikiran nasionalis sekuler Sukarno.

Kerja dari metode deskriptif-analitik ini yaitu dengan cara menganalisis data yang diteliti dengan memaparkan data-data tersebut kemudian diperoleh kesimpulan.³⁰ Untuk mempertajam analisis, metode *content analysis* (analisis isi) juga penulis gunakan. *Content analysis* (analisis isi) digunakan melalui proses mengkaji data yang diteliti. Dari hasil analisis isi ini diharapkan akan mempunyai sumbangan teoritik.³¹

Kerja metode *content analysis* ini pada dasarnya lebih banyak ke arah interpretatif, yang berarti juga akan bersinggungan dengan kajian hermeneutik.³² Sebuah disiplin ilmu yang mencoba untuk menguak makna yang secara harfiah tidak tersurat. Karenanya pendekatan hermeneutika akan penulis gunakan sebagai pisau analisis untuk membedah konstruksi pemikiran Mohammad Natsir dan menafsirkannya kembali sesuai dengan kebutuhan zaman.

Terhadap pemikiran Natsir, pendekatan hermeneutika digunakan atas dasar bahwa Natsir mengungkapkan pemikirannya dengan latar belakang dan seting sosial tertentu. Kondisi itulah yang disadari atau tidak akan mempengaruhi konstruksi pemikiran Natsir. Metode (hermeneutik) ini

³⁰ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992, hlm. 210.

³¹ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996, hlm. 51.

³² Hermeneutika secara umum dapat didefinisikan sebagai suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna. Kata hermeneutika sendiri berasal dari kata kerja Yunani *Hermeneuien* yang memiliki arti menafsirkan, menginterpretasikan atau menerjemahkan. Nathisul Athol, Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental: dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003, hlm. 14.

pada prinsipnya digunakan untuk mengkaji teks dengan dunia teks secara interdependen dengan dunia pengarang dan dunia pembaca. Artinya, apa yang dimaksud penulis dengan pendekatan hermeneutik ini adalah menafsirkan kembali apa yang dipikirkan Natsir.

E. Sistematika Penulisan

Pada prinsipnya, sistematika penulisan skripsi ini termasuk ke dalam bagian utama yang berisi uraian tentang hubungan-hubungan logis dari masing-masing isi yang ada dalam bab-bab skripsi. Sistem penulisan ini merupakan suatu cara mengolah dan menyusun hasil penelitian atau studi kajian dari data-data dan bahan-bahan yang disusun menurut ukuran tertentu, sehingga nantinya dapat dijadikan kerangka skripsi yang sistematis dan mudah dipahami sebagai sebuah karya intelektual. Pada bagian ini pula, penulisan antara bab satu dengan bab lainnya diupayakan terdapat relevansi kajian untuk menghindari kesalahpahaman pemaknaan.

Penulisan skripsi disusun dengan sistematika sebagai berikut:

1. Bab I

Berisi pendahuluan yang memuat tentang latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, penelusuran pustaka, kerangka teori, metode penelitian, (berisi tentang jenis dan pendekatan, sumber data, pengumpulan data, dan analisis data), dan terakhir adalah sistematika penulisan. Bab ini merupakan bab pendahuluan yang akan mengantarkan kita memasuki pembahasan skripsi, dimana penulis menguraikan kerangka metodologis penelitian.

2. Bab II

Merupakan landasan teori yang berisi gambaran dan tinjauan umum Islam (Pengertian Islam, nilai-nilai Islam, teori interpretasi yang mengkaji tentang Islam, prespektif problem-problem sosial dan kemanusiaan, Islam dan tanggungjawab sosial, pemahaman dakwah sosial, tujuan dakwah Islam) negara dan juga pola dari pemikiran nasionalis sekuler tentang hubungan keduanya.

3. Bab III

Merupakan fokus kajian skripsi yang berisi tentang latar belakang sosial pemikiran penulis (tokoh) yang dikaji, konsep teori, biografi penulis, kritik ekstern, yang menguraikan tentang komparasi pemikiran penulis dengan pemikiran lain yang memiliki kajian sama, serta uraian tentang edisi yang diteliti. Kajian selanjutnya adalah menyangkut kritik intern, yang berisi uraian tentang isi daripada teks atau pemikiran tokoh terkait.

4. Bab IV

Merupakan analisis data yang berisi apresiasi, yakni uraian tentang isi dari teks atau hasil pemikiran dengan latar belakang sosialnya secara obyektif tentang keberadaan yang sebenarnya, bukan pikiran subyektifitas penulis, studi ini disebut analisis diakronik. Selanjutnya adalah interpretasi, yakni sebuah analisis isi oleh peneliti dalam hubungannya dengan keadaan masa kini (kontemporer), studi ini disebut analisis sinkronik. Studi berikutnya adalah analisis temuan dan bahasan, yakni prinsip heipotese-hipotesa dari

hasil penelitian atau kajian kemudian dibahas dengan penelitian yang sudah dilakukan untuk menunjukkan spesifikasinya.

5. Bab V

Merupakan bab penutup sebagai bagian terakhir dalam skripsi ini. Bab ini berisi tentang kesimpulan yang dibuat oleh peneliti dari pembahasan yang dilakukan, sekaligus merupakan jawaban dari rumusan masalah yang terdapat pada bab satu. Selain itu juga, bab ini berisi uraian tentang saran-saran dan kata penutup. Selanjutnya, pada penulisan ini terdapat bagian akhir yang berisi uraian tentang daftar pustaka, lampiran-lampiran, dan biodata (*curikulum vitae*) peneliti.

BAB III

PEMIKIRAN MOHAMMAD NATSIR TENTANG HUBUNGAN ANTARA AGAMA DAN NEGARA

A. Biografi Mohammad Natsir

1. Latar Belakang Sosio Kultur Mohammad Natsir

Mohammad Natsir lahir di Jembatan Berukir, Alahan Panjang, Kabupaten Solok, Sumatra Barat, pada tanggal 17 Jumadil Akhir 1326 H, bertepatan dengan 17 Juli 1908 M.¹ dan wafat di Jakarta, 6 Februari 1993. Ia dikenal sebagai salah seorang pemikir, pemimpin politik Indonesia dan salah seorang tokoh dunia Islam di abad ini. Tanah Minangkabau pada permulaan abad ini dikenal sebagai salah satu daerah pelopor gerakan pembaruan Islam di Indonesia baik dalam bidang keagamaan, intelektual, kesusasteraan dan politik Indonesia di masa modern.² Di tempat kelahirannya itu, Natsir melewati masa-masa sosialisasi keagamaan dan intelektualnya yang pertama, ketika dia mulai menempuh pendidikan

¹ Ibunya bernama Khadijah, sedangkan ayahnya bernama Mohammad Idris Sutan Saripado, seorang pegawai rendah yang pernah menjadi juru tulis pada kantor kontroler di Maninjau. Ia memiliki tiga orang saudara kandung, masing-masing bernama Yukinan, Rubiah dan Yohanusun. Lihat: Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan di Indonesia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005, hlm. 73.

² Di daerah itu lahir pula tokoh-tokoh pembaharu nasional dalam bidang politik, intelektual, pendidikan maupun keagamaan. Sebut saja Imam Bonjol, Hamka, Haji Agus Salim, Mohammad Hatta, Sutan Sjahrir. Lihat: Thohir Luth, *M. Natsir: Dakwah dan Pemikirannya*, Jakarta: Gema Insani Press., 1999, hlm. 2. Menurut analisa Abuddin Nata, kemunculan daerah Sumatra Barat sebagai basis pembaharuan dalam berbagai bidang, lebih karena sifat penduduknya yang terbuka terhadap model pendidikan Belanda. Ini jelas dapat dilihat ketika pada tahun 1915 dibuka kesempatan belajar untuk wanita, hampir semua pihak menyambutnya dengan antusias. Hal tersebut juga ditandai dengan banyaknya lembaga pendidikan, baik yang didirikan oleh Belanda maupun swadaya masyarakat. Lebih jelas lihat: Abuddin Nata, *loc. cit.*

dasar di sekolah Belanda dan mempelajari agama dengan tekun kepada beberapa orang tokoh alim ulama pembaharu.³

Riwayat pendidikannya dimulai dari Sekolah Rakyat (SR) di Maninjau Sumatra Barat. Setelah itu Natsir melanjutkan pendidikannya di HIS (*Holland Inlandse School*) Solok.⁴ Namun belum selesai pendidikannya di Solok, Natsir pindah ke Padang untuk kemudian belajar di HIS Padang. Setelah tiga tahun menyelesaikan pendidikan di HIS, Natsir mengajukan Beasiswa di MULO (*Meer Uitgebreid Lager Orderwijs*) Padang.⁵ Aktivitas Natsir semakin berkembang ketika Ia menjadi siswa di AMS (*Algemene Middelbare School*) Bandung. Di kota ini Natsir mempelajari agama dan kesusasteraan barat klasik secara mendalam serta berkecimpung dalam bidang politik, dakwah dan pendidikan. Di tempat itu pula Natsir berjumpa dengan Ahmad Hasan (1887-1958), seorang tokoh pemikir radikal dan pendiri Persatuan Indonesia (Persis). Natsir tidak memperoleh pendidikan keislaman secara formal, melainkan melalui hubungan langsung dengan tokoh-tokoh pemikir Islam, seperti A. Hasan dan Agus Salim. Dan juga melalui karya-

³ Yusril Ihza Mahendra, "Modernisme Islam dan Demokrasi: Pandangan Politik Mohammad Natsir", dalam *Islamika*, No.3, Januari-Maret 1994, hlm. 64.

⁴ Di sini, selain belajar di HIS pada siang hari, Ia juga belajar di Sekolah Diniyah pada waktu sore dan mengaji pada malam hari. Abuddin Nata, *op.cit.*, hlm 75.

⁵ Di MULO Padang inilah Natsir Mulai aktif dalam organisasi. Mula-mula Ia masuk *Jong Sumatranen Bond* (Serikat Pemuda Sumatra) yang diketuai oleh Sanusi Pane. Kemudian Ia bergabung dengan *Jong Islamieten Bond* (Serikat Pemuda Islam). Ia juga aktif menjadi anggota Pandu *Nationale Islamietische Pavinderij* (Natipij). *Ibid.*

karya tokoh pembaharu di dunia Islam, seperti Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha.⁶

Natsir sebenarnya mempunyai kesempatan untuk melanjutkan pendidikannya ke Sekolah Tinggi Hukum di Jakarta, atau bahkan Fakultas Hukum Universitas Leiden di Negeri Belanda dengan beasiswa pemerintah. Namun dia menolak kesempatan itu dan lebih memilih meneruskan kajian keagamaannya dengan Ahmad Hasan. Natsir juga menolak tawaran bekerja sebagai pegawai negeri pemerintah Hindia Belanda, dan lebih memilih menekuni dunia pendidikan dengan mendirikan Yayasan Pendidikan Islam di Bandung.⁷

Natsir mulai tertarik kepada pergerakan Islam sejak belajar di sekolah menengah di Bandung. Pada awalnya ia terlibat dalam kepemimpinan *Jong Islamieten Bond* (JIB), sebuah organisasi pemuda Islam yang mayoritas anggotanya adalah pelajar-pelajar bumi putera yang bersekolah Belanda. Organisasi ini mendapat pengaruh intelektual yang cukup mendalam dari Haji Agus Salim, seorang tokoh intelektual muslim Indonesia dan pemimpin Sarekat Islam.⁸

⁶ Pengaruh dari para tokoh pembaharu inilah yang kemudian mematangkan intelektual Mohammad Natsir. Minat dan kecenderungannya untuk mengkaji Islam sejak kecil, serta perhatiannya yang besar terhadap persoalan-persoalan kemasyarakatan mendorongnya aktif dalam berbagai organisasi kepemudaan dan politik Islam. *Ibid.*, hlm. 76.

⁷ Sekolah yang pertama didirikan oleh M. Natsir bersama kawan-kawannya diberi nama Pendis (Pendidikan Islam). Semula sekolah tersebut hanya diikuti oleh beberapa orang murid saja, akan tetapi dalam waktu sepuluh tahun berkembang dengan pesat dan mempunyai tingkat-tingkat TK (*Frobelschool*), HIS, MULO dan *Kweekschool* (sekolah guru), yang memiliki cabang di beberapa kota lain. Ajip Rosidi, "Pengantar", dalam H. Endang Saifuddin Anshari (*eds.*), *M. Natsir: Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: PT Girimukti Pasaka, 1988, hlm. xx..

⁸ Dalam organisasi pemuda JIB ini, Natsir bukan saja dapat saling berdiskusi dengan kawan-kawan yang seusia dengannya, namun dapat pula menerima bimbingan dari tokoh-tokoh

Natsir mulai melibatkan diri dalam aktivitas politik, ketika ia mendaftarkan diri menjadi anggota Partai Islam Indonesia (PII), dan terpilih menjadi ketua cabang partai itu di Bandung pada awal tahun 1940. Ia aktif pula dalam kepemimpinan *Majlis al-Islam A'la Indunisia* (MIAI), suatu badan federasi organisasi sosial dan politik Islam yang didirikan menjelang akhir penjajahan Belanda di Indonesia. Di masa pendudukan Jepang (1942-1945), dia menjadi Kepala Bagian Pendidikan Kota Madya Bandung, merangkap sebagai sekretaris Sekolah Tinggi Islam (STI) di Jakarta. Di masa pendudukan Jepang itu pula, Natsir aktif dalam kepemimpinan Majlis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) yang dibentuk atas inisiatif pemerintah militer Jepang.

Di masa awal kemerdekaan Indonesia, Natsir tampil menjadi salah seorang politikus dan pemimpin negara. Pada awalnya, ia menjadi anggota Kerja Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP), kemudian menjadi Menteri Penerangan (1946-1948) pada kabinet Syahrir ke-1 dan ke-2, serta kabinet Hatta ke-1. Anggota DPR Sementara, dan akhirnya, sampai ke puncak karir politik, ketika ia dilantik menjadi Perdana Menteri Indonesia (1950-1951). Pelantikannya sebagai Perdana Menteri adalah konsekuensi yang wajar dari kedudukannya sebagai Ketua Masyumi, partai politik terbesar di Indonesia masa itu. Kemudian dari tahun 1956-1957, ia tercatat sebagai anggota Konstituante Republik Indonesia.⁹

yang lebih tua, bukan saja Haji Agus Salim tetapi juga tokoh-tokoh seperti Tjokroaminoto dan A.M. Sangaji. Yusril Ihza Mahendra, *op. cit.*, hlm.65.

⁹ Secara spesifik tampilnya Natsir di puncak pemerintahan, tidak lepas dari langkah strategisnya dalam mengemukakan mosi pada sidang parlemen Republik Indonesia Serikat (RIS)

Hasrat, cita-cita dan keinginan yang kuat dari Mohammad Natsir untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara, pemahaman –tentang Islam– yang berbeda dengan Sukarno, serta sikap anti komunismenya telah menimbulkan konflik diantara keduanya. Oposisinya terhadap Presiden Soekarno di masa “demokrasi terpimpin”, mendorongnya untuk bergabung dengan kaum pembangkang yang pada mulanya digerakkan oleh panglima-panglima militer di daerah. Oposisi ini akhirnya merebak menjadi pergolakan bersenjata, setelah mereka membentuk PRRI¹⁰ (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia) di Sumatra Barat. PRRI adalah pemerintah tandingan terhadap Pemerintah Pusat RI di Jakarta. Alasan pembentukannya antara lain ialah, tokoh-tokoh PRRI berpendapat bahwa pemerintah RI di bawah pimpinan Perdana Menteri Djuanda adalah pemerintah yang tidak sah karena dibentuk oleh Presiden Soekarno dengan cara-cara yang menyimpang dari aturan-aturan konstitusi yang berlaku. Mereka pun menuduh bahwa pemerintah pusat RI terlalu toleran kepada golongan komunis,¹¹ memfokuskan pembangunan ekonomi hanya di pulau Jawa dan mengabaikan daerah-daerah lain di Indonesia. PRRI

pada tanggal 3 April 1950, yang lebih dikenal dengan sebutan "Mosi Integral Natsir". Inilah yang kemudian oleh Kuntowijoyo dianggap sebagai salah satu jasa besar Natsir, selain keberhasilannya membujuk Karto Suwiryo di hutan Ciamis pada tahun 1949. Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, Bandung: Mizan, 2001, hlm. 77.

¹⁰ Lahirnya PRRI dilatar belakangi oleh kejadian-kejadian politik antara tahun 1955-1958, yakni tahun tahun mulai terjadinya pergeseran dari system parlementer menuju ke system demokrasi terpimpin gagasan presiden Soekarno. Lihat: Yusril Ihza Mahendra, “Prolog PRRI dan Keterlibatan Natsir-Sjafruddin”, dalam H. Endang Saifuddin Anshari dan M. Amien Rais, *Pak Natsir 80 Tahun Buku Pertama Pandangan dan penilaian Generasi Muda*, Jakarta : Media Da’wah, Cet I, 1988, hlm. 145.

¹¹ Natsir yang tidak menyukai paham sosialis komunis menyatakan "Komunisme dalam mencapai kemakmuran, menekan dan memperkosa tabiat dan ha-hak asasi manusia". Lihat: M. Natsir, "Kita punya taruhan sendiri untuk pecahkan soal-soal hidup", dalam *Abadi*, Januari, 1952, dalam Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional (1945-1965)*, Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, Cet. ke-1, 1987, hlm. 136.

akhirnya dapat dilumpuhkan secara militer oleh pemerintah pusat, sehingga kekuatan mereka tercerai-berai. PRRI –yang kemudian berganti nama menjadi Republik Persatuan Indonesia (RPI)– akhirnya menghentikan perlawanan, setelah pemerintah pusat mengumumkan amnesti umum kepada mereka yang menyerah.¹²

Tumbangnya Orde Lama yang digantikan Orde Baru, tidak membawa dampak positif bagi Natsir, dimana Ia tetap disingkirkan dari pemerintahan. Hal yang demikian bukanlah disebabkan karena keraguan orang terhadap kredibilitas dan kemampuannya sebagai seorang birokrat dan negarawan, melainkan karena perbedaan ideologi.¹³ Dari sinilah, Natsir mulai enggan melibatkan diri dalam pertarungan politik secara langsung. Meskipun demikian, pengaruh pribadinya tetap merupakan sebuah faktor yang tidak dapat diabaikan dalam dunia politik Indonesia. Semakin tua usianya, ia semakin memusatkan perhatiannya kepada soal-soal dakwah dan pembangunan umat. Ia bersama bekas aktivis Masyumi mendirikan yayasan Dewan Dakwah Indonesia (DDI).¹⁴

Walaupun di masa tua Natsir tidak ingin melibatkan diri dalam pertarungan politik secara langsung, akan tetapi sikap kritis dan korektifnya terhadap pemerintah tidak pernah berubah. Sebagai salah

¹² Setelah menerima amnesti dari keterlibatannya di dalam PRRI, Natsir ternyata ditahan oleh Pemerintah Presiden Soekarno dengan dakwaan subversif. Ini sebenarnya tidak sejalan dengan janji amnesti yang sebelumnya telah diumumkan. Selama tujuh tahun ia berada dalam tahanan tanpa proses peradilan, sehingga kesalahannya secara hukum tidak pernah dibuktikan Orde Baru, beberapa waktu setelah pemerintah Presiden Soekarno jatuh. Yusril Iha Mahendra, *op.cit.*, hlm.67.

¹³ Pemerintah Orde Baru misalnya, tetap tidak mengabdikan rehabilitasi dan hidupnya kembali Masyumi yang dibubarkan oleh Sukarno. Abuddin Nata, *op. cit.*, hlm 78.

¹⁴ *Ibid.*

seorang yang dituakan, adakalanya Ia menggunakan pengaruh pribadinya dalam rangka menumbuhkan suasana kehidupan politik yang lebih baik dan demokratis.

Tidaklah mengherankan jika kemudian Ia ikut serta menandatangani “Pernyataan Keprihatinan” yang kemudian lebih populer dengan sebutan kelompok “Petisi 50”. Sikap politik Natsir yang paling akhir menjelang wafatnya, ialah dukungannya kepada Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dalam pemilu 1992. Natsir menganggap, partai perlu mendapatkan kursi yang lebih banyak di DPR, agar demokrasi tidak tenggelam di bawah *single majority* salah satu kekuatan sosial-politik, yang dapat membuka peluang lumpuhnya fungsi kontrol dari lembaga perwakilan rakyat tersebut.

Di dunia internasional, Natsir dikenal karena dukungannya yang tegas terhadap pergerakan-pergerakan kemerdekaan bangsa-bangsa Muslim di Asia dan Afrika, dan usahanya untuk menghimpun kerjasama antara negara-negara Muslim yang baru merdeka. Karena itu agaknya tidak berlebihan jika Dr. Inamullah Khan menyebut Natsir sebagai salah seorang tokoh besar dunia Islam abad ini. Sebagai sesepuh pemimpin politik, Natsir sering dimintai nasehat dan pandangannya bukan saja oleh tokoh-tokoh PLO, Mujahidin Afghanistan, Moro, Bosnia dan lainnya, tetapi juga oleh tokoh-tokoh politik di dunia bukan Muslim seperti Jepang

dan Thailand.¹⁵ Sebagai penghargaan dan penghormatan sejak tahun 1967, Ia dilantik menjadi wakil Presiden *World Islamic Congress* yang bermarkas di Karachi, Pakistan, dan anggota Badan pendiri, *Rabithah al-'Alam al-Islami* yang berpusat di Saudi Arabia.¹⁶

Akhirnya Natsir pulang ke Rahmatullah pada tanggal 6 Februari 1993 M bertepatan dengan 14 Sya'ban 1413 H di Rumah Sakit Cipto Mangunkusumo Jakarta dalam usia 85 tahun.¹⁷

Biografi singkat Natsir seperti dikemukakan di atas, diharapkan dapat membantu untuk memahami pemikiran-pemikirannya. Dia telah menuliskan gagasannya, kadang-kadang dalam bentuk polemik, baik mengenai Islam, filsafat, kebudayaan dan politik semenjak usia muda. Gagasan-gagasannya itu, tidak dapat dilihat semata-mata sebagai salah satu renungan intelektual dari seorang tokoh yang berada diatas menara gading, karena dia menulis dalam konteks sebuah pergerakan sosial, keagamaan dan politik, yang ia sendiri terlibat sebagai salah seorang pelakunya.

¹⁵ Atas jasa-jasanya yang demikian besar terhadap dunia Islam, pada Januari 1957, Natsir menerima penghargaan internasional berupa bintang *Nicham Istikhar* (Grand Gordon) dari presiden Tunisia, Lamine Beys. Selanjutnya pada bulan Februari 1980, Ia memperoleh penghargaan internasional *Jaizatul Malik Faisal al Alamiyah* dari lembaga hadiah internasional Malik Faisal di Saudi Arabia. Ajip Rosidi, *M. Natsir: Sebuah Biografi*, Jakarta: Gimukti Pasaka, Cet. ke-1, 1990, hlm. 258.

¹⁶ Yusril Ihza Mahendra, *loc. cit.*

¹⁷ Banyak kalangan yang menyebutkan bahwa penerus Natsir adalah Nur Cholis Majid (Cak Nur). Ini tidak lepas dari kenyataan bahwa pemikiran keislamannya dinilai membawa aspirasi dan semangat yang ditunjukkan oleh Natsir. Lihat: Djoko Susilo, "Siapakah Natsir Muda?" dalam Lukman Hakim (ed.), *Pemimpin Pulang, Rekaman Peristiwa Wafatnya M. Natsir*, Jakarta: Yayasan Piranti Ilmu, cet. ke-1, 1993, hlm. 141.

2. Basis Pemikirannya

Latar belakang sosialisasi intelektual dan keagamaannya, serta tantangan dari berbagai aliran pemikiran yang berusaha untuk “memojokkan” Islam, baik dari kaum orientalis Belanda, tokoh-tokoh nasionalisme” yang cenderung sekuler dan berusaha membangkitkan nostalgia zaman pra-Islam, telah mendorong Natsir untuk mengikuti jejak “modernisme politik” dari pendahulunya, Agus Salim dan Tjokroaminoto. Gagasan-gagasan gerakan politik Natsir yang pertama kali dilontarkannya pada awal tahun 1930, memperlihatkan ciri-ciri pemikiran “modernisme Islam”. Natsir di masa muda, lebih memperlihatkan corak pemikiran mempertahankan Islam dari berbagai serangan pihak yang ingin menyudutkannya. Keadaan kaum muslimin Indonesia pada masa itu, memang dapat dikatakan berada dalam suasana kemunduran pada berbagai aspek kehidupan. Faktor yang mempengaruhi kemunduran ini adalah tentu saja terjadinya penjajahan yang berkepanjangan, dan sikap penjajah yang memusuhi Islam.

Menurut Natsir, bahwa kemajuan atau kemunduran umat Islam tergantung pada bagaimana pemahaman dan penghayatan kepada doktrin tauhid,¹⁸ serta bagaimana mereka mengamalkan ajaran Islam itu dalam kehidupan keseharian mereka. Pandangannya ini tidak jauh beda dengan tokoh-tokoh modernis yang lainnya. Natsir bertindak sebagai seorang reformis yang berusaha untuk memberikan interpretasi baru kepada

¹⁸ Mohammad Natsir, *op. cit.*, hlm. 145.

doktrin-doktrin keagamaan, dan mengajak masyarakat untuk memurnikan pelaksanaan amalan-amalan keagamaan mereka dari unsur-unsur bukan Islam. Pengaruh pandangan keagamaan A. Hassan, pemimpin Persatuan Islam yang menjadi gurunya, tampak terasa dalam usaha Natsir di bidang ini. A. Hassan memang dikenal sebagai seorang ulama yang bersikap keras untuk melaksanakan amalan-amalan keagamaan dengan semata-mata berasaskan kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Hassan pun dikenal amat anti-paham *taqlid*, *bid'ah* dan *khurafat*.¹⁹

Walaupun diskusi-diskusi Natsir, baru berkenan dengan masalah-masalah agama pada awal tahun 1930-an itu nampak membincangkan masalah-masalah “sederhana” jika dilihat dari perspektif masa kini, seperti persoalan mengenai “*nawaitu*” dalam shalat, membaca doa qunut dalam shalat subuh, dan membaca *talqin* serta kenduri selepas menguburkan jenazah, namun diskusi-diskusi itu akhirnya membuka minat yang lebih luas untuk mendalami agama, dan mengkajinya secara lebih kritis dan bercorak intelektual.

Setelah diskusi-diskusi mengenai perkara-perkara “sederhana” itu mulai mereda, perhatian kemudian ditujukan kepada persoalan-persoalan keislaman yang lebih luas, yang mencakup pula persoalan-persoalan masyarakat dan politik. Dalam rangka semangat intelektualisme keagamaan yang mulai tumbuh itu, Natsir berusaha untuk merumuskan

¹⁹ Taqlid *Taqlid*, *Bid'ah* dan *Khurafat* adalah tiga entitas yang dianggap akan merusak ajaran Islam. Namun oleh karena banyaknya interpretasi mengenai kriteria dari ketiganya, maka muncu berbagai pertentangan terkait mana persoalan yang termasuk keiganya dan mana yang tidak. Yusril Ihza Mahendra, *op. cit.*, hlm. 67.

pandangan mengenai *tauhid*²⁰ yang menjadi asas bagi ajaran Islam. Dia memang tidak menulis sebuah risalah mengenai ilmu kalam, seperti dilakukan oleh Muhammad Abduh, namun berusaha untuk memberikan pandangan baru mengenai tauhid secara lebih komprehensif. Natsir mengibaratkan tauhid sebagai sebilah pisau yang bermata dua. Pada satu sisi, ia menegaskan keesaan Allah sebagai satu-satunya dzat yang dipertuhan (al-Ilah) oleh manusia, dan menjadi titik tolak dari seorang muslim dalam memandang hidupnya. Dengan memandang hidup itu sebagai sesuatu yang berawal dari Tuhan dan kembali lagi kepada Tuhan, serta pemahaman bahwa manusia itu ada adalah hamba-hamba-Nya yang menjalani kehidupan yang sementara di dunia ini, maka tauhid membawa implikasi-implikasi besar dalam kehidupan manusia. Dengan mengarahkan hidup hanya kepada Tuhan yang transenden, maka manusia secara individu telah menjalani proses pembebasan dari belenggu hawa nafsu, menumbuhkan asas-asas etika kehidupan yang kukuh dan memerdekakan manusia dari perhambaan kepada sesama makhluk.²¹

Masih menurut Natsir, sisi lain dari tauhid, adalah penekanan kepada kesatuan universal umat manusia sebagai umat yang satu, berdasarkan persamaan, keadilan, kasih sayang, toleransi dan kesabaran.

²⁰ Tauhid.....

²¹ Tauhid bagi Natsir akan membuat hidup manusia menjadi lebih bermakna, menumbuhkan rasa tanggung jawab individual manusia terhadap Tuhannya. Ibadah-ibadah keagamaan seperti shalat, zikir dan puasa, akan terus menerus memperkokoh hubungan manusia dengan Tuhannya. Ibadah-ibadah ini merupakan proses penyucian jiwa, yang juga berfungsi sebagai usaha untuk memperbaharui iman, memperhalus kepekaan hati nurani dan akhirnya juga sebagai upaya untuk meningkatkan kecerdasan intelektual masing-masing individu. Dengan demikian, menurut Natsir, sisi pertama dari tauhid, adalah memperkokoh kesadaran batin manusia, menumbuhkan spiritualitas yang mendalam, dan juga menjadi basis etika pribadi. *Ibid.*, hlm 67.

Artinya dalam konteks kemanusiaan, tauhid jelas-jelas menegaskan prinsip humanisme universal yang tanpa batas. Karena itu, Natsir dalam berbagai tulisannya seringkali menegaskan bahwa manusia akan ditimpa oleh bencana yang dahsyat, kecuali mereka yang memelihara tali perhubungan dengan Tuhan dan dengan sesama.

Hubungan manusia dengan Tuhan yang ditumbuhkan melalui shalat dan zikir, lebih jauh akan menuntut implementasi dalam hubungan sosial. Karena itu bagi Natsir, iman dan amal saleh, adalah dua perkara yang saling berhubungan erat, karena yang satu tidak akan sempurna tanpa yang lainnya. Iman akan mengingatkan manusia untuk berbuat baik (ihsan) kepada sesama manusia, sebagaimana Tuhan telah berbuat kebaikan kepada mereka. Implementasi amal saleh dalam pengertian yang seluas-luasnya adalah suatu pengabdian (perhambaan) manusia terhadap Tuhannya. Konsep bahwa hidup adalah mengabdikan (memperhambakan diri) kepada Tuhan mempunyai makna substansial di dalam Islam. Ini karena paham tauhid menegaskan bahwa Tuhan tidaklah membutuhkan sesuatu dari manusia hamba-hambanya.

وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون.²²

Dengan demikian, perhambaan diri manusia kepada Tuhan pada dasarnya adalah penundukan manusia kepada hati nuraninya yang paling dalam. Dan ini akan membawa manusia kepada kebahagiaan hidup,

²² Az-Zariat (51): 56

meskipun dari luar seseorang tampak menderita dalam perjuangannya menegakkan apa yang dianggapnya sebagai amal saleh dan ihsan itu.²³

Meskipun ia sangat menekankan spiritualitas keagamaan, Natsir tetap berusaha untuk membangun kerangka pemahaman keagamaan yang lebih rasional apalagi terhadap Islam dalam hubungannya dengan problema-problema keduniaan. Lebih lanjut Natsir mengungkapkan

Agama Islam menggembirakan pemeluknya supaya selalu berusaha mengadakan barang yang belum ada, merintis jalan yang belum ditempuh, membuat inisiatif dalam hal keduniaan yang memberi manfaat bagi masyarakat.²⁴

ولا تقف ما ليس لك به علم ^{ثلى} إنّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا (الإسراء)
25(36):

Artinya: *Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabnya.* (Al Isra': 36).

Bersandar pada ayat di atas bagi Natsir, agama yang benar bukan saja harus mampu menenteramkan batin manusia yang gelisah, tetapi juga mampu memenuhi kecenderungan intelektual manusia yang selalu bertanya. Dalam hal-hal keduniaan ini, Natsir mendukung paham “kebebasan” berpikir, hingga batas-batas tertentu di mana doktrin agama membenarkannya. Akan tetapi, ia menolak dengan tegas kebebasan berpikir yang tanpa batas.²⁶

²³ Dari sini, tampak Natsir berusaha untuk menghidupkan kembali pandangan sufisme tradisional Islam yang menekankan nilai-nilai spriritualisme yang mendalam berdasarkan konsep cinta dan pengabdian kepada Tuhan. Yusril Ihza Mahendra, *op. cit.*, hlm. 68.

²⁴ Mohammad Natsir, *op. cit.*, hlm. 122.

²⁵ Al-Isra' (17): 36.

²⁶ Mohammad Natsir, *op. cit.*, hlm. 122.

3. Karya-karya Mohammad Natsir

Banyak karya tulis yang ditinggalkan oleh Muhammad Natsir, baik yang terkait dengan dakwah atau pemikiran. Sebagian telah diterbitkan dalam bahasa Arab dengan jumlah lebih dari 35 buah buku, diantaranya adalah *Fiqhud Da'wah* (Fikih Dakwah) dan *Ikhtaru Ahadas Sabilain* (Pilih salah satu dari dua jalan). Disamping itu masih banyak ceramah, riset, makalah Muhammad Natsir yang tersebar dan tidak dapat dihitung.²⁷ Karya lain Mohammad Natsir adalah Marilah Salat, The New Morality, Kegelisahan Rohani di Barat, Keragaman Hidup Antar Agama, terbitkan Benih itu, Gubahkan Dunia dengan Amalmu, Kubu Pertahanan Mental dari Abad ke Abad, Islam dan Akal Merdeka, Islam dan Kristen, Berbahagialah Perintis.²⁸

B. Pemikirannya Tentang Islam dan Negara

Tauhid bagi Natsir menjadi tumpuan bagi pandangan “modernisme politik Islam” yang dianutnya.²⁹ Istilah modernisme politik Islam di sini diartikan menurut, sebagai suatu sikap dan pandangan yang berusaha untuk menerapkan ajaran dan nilai-nilai kerohanian, sosial dan politik Islam yang terkandung di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi dan menyesuaikannya dengan perkembangan-perkembangan mutakhir dalam sejarah peradaban manusia.

²⁷ <http://www.pks-jaksel.or.id/Article133.phtml>, 23 September 2006.

²⁸ Buku-buku tersebut diatas diterbitkan oleh Toko Buku Hudaya, Jakarta dan Toko Buku Documenta, Surabaya, Lihat, M. Natsir, *Berbahagialah Perintis ...!*, Surabaya: Rahman Tamin, tt, hlm. 27.

²⁹ Mohammad Natsir, *Toleransi dalam Islam*, dalam Herbert Feith & Lance Castles, *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, Jakarta: LP3ES, 1988, hlm. 217.

Tauhid mengandung dua sisi, yaitu *habl min Allah* (hubungan manusia dengan Tuhan) dan *habl min al-nas* (hubungan manusia dengan manusia), maka Islam menurut Natsir, tidaklah memisahkan urusan-urusan rohaniah dengan urusan-urusan keduniaan. Sisi kerohanian akan menjadi landasan bagi segi-segi keduniaan. Artinya etika kegamaan yang bercorak universal yang ditekankan oleh ajaran Islam itu, haruslah menjadi dasar bagi kehidupan politik.³⁰ Politik bukan sesuatu yang “kotor” tetapi suatu yang tampak “netral”. “Kekotoran” ataupun “kesucian” politik adalah tergantung sejauh mana manusia yang terlibat di dalamnya mampu menjadikan asas-asas kerohanian sebagai pedoman dalam perilaku politik mereka.³¹

Natsir tidak melihat Islam itu sebagai *al-din wa al-dawlah* (agama dan negara) secara sekaligus seperti halnya ahli-ahli fiqh ternama seperti Imam al-Mawardi yang banyak mempengaruhi pandangan golongan tradisionalis Muslim di masa kemudian. Natsir tampaknya mengikuti pandangan Ibnu Taimiyyah yang melihat “negara” sebagai sesuatu yang “perlu” bagi penegakan ajaran-ajaran agama, tetapi eksistensinya adalah hanya sebatas sebagai “alat” belaka, dan bukannya lembaga keagamaan itu sendiri.³²

Natsir beragumen, kalau negara adalah alat yang diperlukan untuk menegakkan agama, maka manusia tentulah tidak akan menggunakan “alat” yang sama. Biasanya “alat”, akan lebih canggih dibanding dengan “alat” yang dipergunakan di masa yang telah lalu, meskipun keduanya dipergunakan

³⁰ Deliar Noer, *op. cit.*, hlm. 134.

³¹ Yusril Ihza Mahendra "Modernisme Islam dan Demokrasi: Pandangan Politik Mohammad Natsir", *op.cit.*, hlm. 68.

³² Deliar Noer, *op. cit.*, hlm. 138.

untuk mencapai maksud yang sama. Dengan kata lain, Natsir tidak melihat bahwa ajaran Islam memberikan suatu bentuk atau pun struktur tertentu mengenai sebuah negara. Baginya, apa yang disediakan oleh doktrin di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi adalah nilai-nilai dan petunjuk-petunjuk yang bersifat umum mengenai pembentukan sebuah negara. Nilai-nilai dan petunjuk yang bersifat umum itu diantaranya ialah prinsip bahwa kekuasaan di dalam sebuah negara ialah "*amanah*" yang mesti dilaksanakan. Prinsip bahwa kekuasaan haruslah dijalankan berdasarkan '*syura*' dengan berpedoman kepada asas keadilan dan persamaan.³³

Permasalahan yang sesungguhnya adalah bagaimanakah caranya agar prinsip-prinsip tersebut dapat diimplementasikan ke dalam sebuah negara? Menurut Natsir, bahwa implementasi hal tersebut memerlukan *ijtihad*³⁴ dengan "memperhatikan keadaan tempat dan masanya". *Ijtihad*, seperti dikatakan Muhammad Iqbal, ialah "prinsip gerak di dalam struktur Islam", yakni usaha secara optimal untuk memahami asas-asas umum di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi dan menerapkannya guna menyelesaikan pelbagai masalah aktual di dalam masyarakat pada suatu zaman dan tempat tertentu. Jadi *ijtihad* memang merupakan sumber dinamik internal Islam dalam menghadapi dinamika eksternal sebuah masyarakat. Masalahnya kemudian

³³ Natsir mengakui bahwa Nabi tidak memerintahkan untuk mendirikan negara, dan memang, katanya, adanya negara tidak bergantung pada ada tidaknya Islam, tetapi nabi mengajarkan pedoman tertentu untuk menyelenggarakan pemerintahan agar negara menjadi kuat dan sejahtera sehingga rakyatnya muda memperoleh tujuan hidup. Lihat dalam Deliar Noer, *op. cit.*, hlm. 135.

³⁴ Pada mulanya terminologi *ijtihad* hanya digunakan dalam ranah ushul fiqih yang berarti upaya mengerahkan kemampuan dengan sungguh-sungguh guna mencari ketentuan hukum dari satu hal (Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Masdar Helmy "Ilmu Ushul Fiqih", Bandung: Gema Risalah Press., hlm. 351). Akan tetapi istilah tersebut saat ini telah bergeser ke arah yang lebih luas dan bahkan telah menyentuh ranah politik.

siapakah yang boleh menjalankan *ijtihad*? Natsir, sebagaimana tokoh-tokoh modernis yang lain, berusaha untuk melunakkan syarat-syarat *ijtihad* dalam urusan-urusan keduniaan, bukan saja terbatas kepada kaum alim-ulama, tetapi juga kaum intelektual dan pemimpin-pemimpin yang dipercayai oleh rakyatnya.

Menurut Natsir, *ijtihad* memungkinkan masyarakat Islam dapat merumuskan cita-cita dan program sosial politik mereka dengan memperhatikan keadaan lingkungan dan kebutuhan-kebutuhan mereka sendiri. Ini tentu akan membawa kepada pengakuan adanya universalisme dan partikularisme dalam Islam, yaitu Islam yang bercorak *mutlak* dan *universal* yang dijumpai di dalam doktrin, dan Islam yang bercorak *relatif* dan *partikular* yang dihasilkan oleh *ijtihad*. Ini membawa implikasi pula kepada penerimaan adanya kemajemukan umat Islam berdasarkan tempat dan waktu yang berlainan. Pemikiran modernisme Natsir agaknya semakin mendorong pembentukan sebuah “negara-bangsa”, tetapi tetap berdasarkan atas prinsip-prinsip Islam. Pandangan demikian, jelas berbeda dengan pandangan kaum fundamentalis yang menganggap semua orang Islam di atas dunia ini adalah “sebuah bangsa” tanpa dibatasi oleh pagar negara ras, bahasa dan warna kulit.³⁵

Keterlibatan Natsir dalam melakukan proses ideologisasi Islam di Indonesia hanyalah dapat dipahami dalam kedudukannya sebagai salah seorang aktivis pergerakan sosial, keagamaan dan politik. Sebagai seorang

³⁵ Yusril Ihza Mahendra, "Modernisme Islam dan Demokrasi: Pandangan Politik Mohammad Natsir", *op. cit.*, hlm. 69.

intelektual dan aktivis pergerakan politik pada masa sebelum kemerdekaan Indonesia, Natsir, khawatir terhadap pengaruh golongan nasionalis sekuler yang ingin menyampingkan agama dengan cara berpaling ke Barat, atau sebagian lagi mencoba untuk menghidupkan kembali nilai-nilai nenek-moyang dari zaman pra-Islam.³⁶

Ideologisasi ini membawanya kepada penolakannya terhadap ideologi Pancasila.³⁷ Penolakan Natsir terhadap ideologi ini banyak disebabkan karena adanya ancaman sekulerisme yang akan membahayakan bangsa dan masyarakat Indonesia. Indikasi ini tampak jelas terlihat oleh Natsir dari sikap Soekarno yang menempatkan Pancasila dalam kedudukan netral terhadap semua ideologi. Pendapat Soekarno yang mengatakan bahwa Pancasila merupakan pemersatu bangsa, padahal golongan komunis tidak akan menyetujui sila Ketuhanan Yang Maha Esa³⁸ walaupun dalam konstituante mereka mendukung Pancasila. Natsir menambahkan bahwa Pancasila akan berarti bila dikaitkan dengan isu suatu ideologi,³⁹ tetapi karena Soekarno

³⁶ Kekhawatirannya ini cukup beralasan dengan begitu kuatnya pengaruh golongan komunis yang pada masa itu melakukan gerakan bawah tanah setelah pemberontakannya gagal di Silungkang, Sumatra Barat, pada tahun 1927. Natsir mencoba menangkal pengaruh tersebut dengan ideologisasi Islam, Natsir melihat bahwa dengan cara ini perkembangan masyarakat Indonesia di masa depan akan terselamatkan dan tetap berada dalam batas-batas yang dibenarkan oleh doktrin keagamaan. *Ibid.*, hlm. 69.

³⁷ Yang ditolak Natsir bukanlah Pancasila *an sich*, melainkan Pancasila yang di tafsirkan dan hendak di beri jiwa sekuler (la diniyyah). Pandangan Natsir terhadap Pancasila adalah yang dihubungkan dengan ajaran Qur'an, sehingga tafsir sila-silanya juga dihubungkan dengan ajaran Qur'an. Dalam Konstituante, Natsir melihat Pancasila sebagai ajaran atau tafsiran yang dikemukakan oleh para anggota konstituante yang sekuler. Lihat, Lukman Hakim, "Memahami Sikap Natsir Terhadap Pancasila", dalam H. Endang Saifuddin Anshari dan M. Amien Rais, "Pak Natsir 80 Tahun Buku Pertama Pandangan dan penilaian Generasi Muda", *Op Cit*, hlm. 166-169.

³⁸ Dalam pidato *lahirnya Pancasila*, 1 juli 1945, Soekarno menempatkan Sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam urutan terakhir. Bahkan ketika itu diperas menjadi Ekasila, yang ada tinggal gotong royong, Ketuhanan Yang Maha Esa ikut terperas dan hilang. *Ibid.*

³⁹ "Pantjasila adalah suatu perumusan dari lima tjila-kebidjakan, sebagai hasil permusjawaratan antara pemimpin2 kita dalam satu taraf perjuangangan 9 tahun jang lalu. Ia, sebagai

menempatkan Pancasila dalam kedudukan netral terhadap semua ideologi, maka Pancasila itu kosong dari isi. Natsir berpendapat bahwa agama Islam bisa dijadikan acuan sistem kenegaraan dan pedoman dalam kehidupan bermasyarakat karena agama Islam mempunyai sifat-sifat yang sempurna dan menjamin keragaman dan menghargai golongan yang ada dalam negara. Ini menjadi bisa dimengerti karena memang mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam.⁴⁰

Pada akhirnya Natsir tidak mempunyai pilihan lain kecuali mempertemukan antara Islam dengan paham demokrasi liberal yang berkembang luas di negara-negara Eropa dan Amerika Serikat. Pandangannya mengenai demokrasi ini menunjukkan adanya perkembangan dari waktu ke waktu. Sejalan dengan keyakinannya bahwa negara pada prinsipnya adalah “alat” untuk mencapai tujuan yang dikehendaki oleh agama, Natsir berpendapat bahwa tidak ada suatu model tertentu yang bersifat “baku” mengenai sebuah negara sebagaimana dikehendaki oleh Islam. Kaum muslimin yang hidup pada suatu zaman dan tempat tertentu di dunia ini, menurutnya adalah bebas untuk menyusun negara mereka sendiri menurut cara-cara yang sesuai dengan keadaan mereka. Mereka pun berhak pula untuk mencontoh berbagai sistem pemerintahan yang telah dikembangkan oleh bangsa-bangsa lain meskipun mereka bukan bangsa Muslim. Karena, menurut Natsir, prestasi sebuah peradaban tidaklah semata-mata menjadi hak milik

perumusan, tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, ketjuali kalau diisi dengan apa2 jang memang bertentangan dengan Al-Qur'an itu.” Lihat Muhammad Natsir, “Apakah Pantjasila Bertentangan dengan Adjaran Al-Qur'an”, dalam D.P. Sati Alimin, *Capita Selecta 2*, Djakarta: Pustaka Pendis, 1957, hlm. 144-150.

⁴⁰ Deliar Noer, *op. cit.*, hlm. 141-142.

mutlak masyarakat yang melahirkannya. Bangsa-bangsa lain berhak pula untuk menikmati penemuan-penemuan masyarakat lain bagi kepentingan dan kemaslahatan umat manusia secara keseluruhan. Dan bagi Natsir demokrasi adalah sistem yang mendekati apa yang dimaksudkan dalam Islam sebagai syura.⁴¹

Untuk membaca pemikiran Natsir tentang negara, ada dua hal yang perlu diperhatikan *pertama*, yaitu faktor sosial politik pada saat terjadinya polemik (1940) terutama yang berkaitan dengan pertarungan ideologi antara kaum nasionalis Islam dengan nasionalis sekuler. Ditilik dari segi ini, munculnya gagasan Natsir merupakan usaha untuk memperkuat ikatan ideologis diantara kubu nasionalis Islam, *kedua*, lahirnya gagasan Natsir, dianggap sebagai reaktif terhadap pemikiran Soekarno yang cenderung nasionalis sekuler. Dalam hal ini akar pemikiran Soekarno nampaknya sama dengan pemikiran Kemal Pasha di Turki ketika menerapkan pemisahan antara negara dan agama. Dengan demikian, ada dua faktor yang melatarbelakangi pemikiran Natsir tentang negara yaitu tanggapan Natsir terhadap sekulerisasi yang sedang terjadi di Turki yang sedikit banyak mempengaruhi pemikiran Soekarno sebagai “lawan” debat Natsir.⁴²

Pada tahun 1940, ketika Natsir masih muda dan menjadi aktivis pergerakan sosial dan politik di masa penjajahan, dia menganjurkan cara yang liberal dalam menyusun sebuah negara (Indonesia) di masa yang akan datang. “Umat Islam”, katanya, boleh mencontoh sistem-sistem pemerintahan yang

⁴¹ Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara : Perspektif Modernis & Fundamentalis*, Magelang: IndonesiaTera, 2001, hlm. 73.

⁴² M. Natsir, *Islam dan Demokras: Kemalisten di Indonesia*, *op. cit.*, hlm. 478.

ada di negara-negara lain seperti Inggris, Finlandia, Jepang, bahkan Rusia, jika mereka menilai sistem-sistem itu dapat mencapai tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh Islam. Natsir memang mengingatkan agar kaum Muslimin jangan sekadar mencontoh saja secara membabi buta tanpa penilaian kritis terhadap berbagai pemerintahan yang telah ada itu. Contoh negara-negara yang disebutkan Natsir itu tampaknya amat liberal, karena Jepang di masa itu adalah sebuah negara totaliter berhaluan fasis. Sedangkan Rusia adalah sebuah negara komunis. Contoh-contoh itu sengaja ditunjukkan olehnya, semata-mata ingin memperlihatkan bahwa doktrin politik Islam itu bersifat terbuka untuk beradaptasi dengan sistem pemerintahan yang telah ada di dunia.⁴³

Natsir berpendapat bahwa Islam itu “tidak demokrasi 100%”. Karena keputusan politik tidaklah semata-mata harus didasarkan kepada kemauan mayoritas anggota-anggota parlemen. Keputusan itu, tidak dapat melampaui *hudud* (batas-batas) yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Natsir menyebutnya dengan demokrasi di dalam Islam dengan istilah “*Theistic Democracy*”, yaitu demokrasi yang dilandaskan kepada nilai-nilai ketuhanan. *Hudud* yang disebutkan oleh Natsir itu bukanlah sistem penghukuman dalam hukum pidana Islam seperti ditafsirkan oleh golongan alim-ulama berpaham tradisional, melainkan “prinsip-prinsip moral universal” yang akan menjamin

⁴³ Pada fase selanjutnya, nampak bahwa Natsir lebih tertarik untuk mengadaptasi asas-asas sosial dan politik di dalam al-Qur’an dan Sunnah Nabi dengan paham demokrasi liberal seperti dipraktekkan di Eropa dan Amerika Serikat. Natsir beranggapan bahwa dasar-dasar sosial politik Islam sebenarnya menghendaki sebuah sistem yang demokratis yang hampir serupa dengan sistem demokrasi liberal. Perbedaannya hanya terletak pada garis panduan untuk dijadikan dasar dalam menetapkan kebijaksanaan politik, hukum dan berbagai keputusan politik lainnya. Dalam demokrasi Islam, menurut Natsir, perumusan kebijaksanaan politik, ekonomi, hukum dan lain-lainnya haruslah mengacu kepada asas-asas yang telah ditetapkan oleh al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Atau sekurang-kurangnya kebijaksanaan-kebijaksanaan itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip doktrin. *Ibid.*

tegaknya nilai-nilai luhur kemanusiaan. Jadi, dia menafsirkan *hudud* itu hampir serupa dengan konsep “*natural law*” seperti dipahami Thomas Aquinas, Natsir menjamin tidak akan ada norma-norma hukum yang akan mempunyai kekuatan untuk berlaku, jika ia berlawanan dengan “*natural law*” sebagai norma moral yang universal.⁴⁴

Demokrasi yang dikehendaki oleh Islam dalam pandangan Natsir adalah hampir serupa dengan sistem demokrasi liberal, kecuali panduan dalam mengambil keputusan politik seperti dikatakan di atas, didasarkan kepada interpretasinya atas konsep *ijtihad*, *syura*’ dan *ijma*’. *Ijtihad* dilihat oleh Natsir sebagai suatu keharusan mutlak bagi Islam dalam menghadapi dinamika perubahan masyarakat. Tanpa *ijtihad*, doktrin sebagaimana ditafsirkan serta diwariskan oleh tradisi di masa yang silam akan kehilangan relevansinya dengan problem dunia masa kini. *Ijma*’, secara tradisional diartikan sebagai “kesepakatan alim ulama fiqih tentang kualifikasi hukum dari suatu perkara yang tidak tegas penentuan hukumnya, baik di dalam al-Qur’an maupun di dalam Sunnah”. Natsir melihat *ijma*’ sebagai kesepakatan mayoritas kaum muslimin pada suatu tempat dan suatu zaman tertentu terhadap masalah-masalah bersama yang mereka hadapi dengan berpegang kepada asas-asas doktrin di dalam al-Qur’an dan Sunnah Nabi.⁴⁵

Konsep *ijtihad* dan *ijma*’ inilah yang kemudian jika dihubungkan dengan konsep *syura* al-Qur’an, dapat diwujudkan ke dalam bentuk sebuah parlemen yang anggota-anggotanya dipilih oleh seluruh rakyat. Mereka yang

⁴⁴ Kamaruzzaman, *op. cit.*, hlm. 71.

⁴⁵ Bahtiar Efendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, hlm. 81.

menerima amanah dari seluruh rakyat itu, dengan berpegang kepada asas-asas doktrin, dapat membuat berbagai kebijaksanaan politik hukum, dan keputusan politik lainnya berdasarkan keputusan-keputusan suara mayoritas. Pandangannya ini didasarkan pada salah satu hadits Nabi Muhammad yang terkenal di kalangan kaum modernis, yaitu “umat ku selamanya tidak akan pernah bersepakat di dalam kesalahan”.⁴⁶ Dengan alasan ini, pemikiran modernisme Islam yang dianut Natsir, memang mempunyai kesamaan-kesamaan dengan tokoh-tokoh modernisme yang lain, baik tokoh-tokoh pendahulunya seperti Tjokroaminoto dan Agus Salim, maupun tokoh-tokoh modernis Muslim di negeri lain seperti Mohammad Iqbal dan Muhammad Ali Jinnah di India (dan kemudian, Pakistan).⁴⁷

Dengan cara melakukan adaptasi antara asas-asas doktrin sosial dan politik Islam dengan gagasan-gagasan modern mengenai demokrasi di negeri-negeri Barat itu sebagai suatu contoh, dapat dimengerti berbagai ucapan Natsir, bahwa “seorang Muslim tidak perlu menjadi seorang sekuler terlebih dahulu, untuk menjadi orang modern.” Dia memang yakin bahwa asas-asas Islam itu, jika ditafsirkan dengan cara wajar, akan membawa kaum Muslimin kepada kemodernan tanpa harus terjerumus kepada westernisme dan sekularisme.⁴⁸

⁴⁶ Akan tetapi menurut Ibnu Taimiyyah, konsep keterbukaan dalam *ijtihad* pada satu sisi akan membawa kesulitan tersendiri. Ia mencontohkan konsep “*ijtihad* salah bernilai pahala satu, sedang *ijtihad* benar bernilai pahala dua” pada kenyataannya beresiko memunculkan pertikaian tak terhenti dalam sejarah perjalanan Islam. Oleh karenanya Ibnu Taimiyah dikenal sebagai tokoh yang menutup pintu *Ijtihad*. Lebih jelas lihat : Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, terj. Aam Fahmia “Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamentalisme Islam”, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, Cet. ke-2, 2001, hlm. 224.

⁴⁷ Kamaruzaaman, *op. cit.*, hlm. 67.

⁴⁸ M. Natsir, “Kemalisten di Indonesia”, *op.cit.*, hlm. 479.

Namun corak pemikiran adaptif dan akulturatif dengan kemodernan itu bukannya tanpa resiko dan tanpa kesulitan untuk menjalankannya di dalam sebuah masyarakat Muslim. Bagi kelompok fundamentalis, pemikiran politik kaum modernis hampir tidak banyak bedanya dengan pemikiran-pemikiran sekuler. Modernisme politik Islam hanyalah membungkus gagasan-gagasan politik Barat dengan baju Islam yang pada intinya tetap sekuler, dan tidak “orisinal” berasal dari Islam.

Resiko itu diantaranya ialah adanya kenyataan bahwa demokrasi yang bercorak akulturatif, akan mudah mengarah kepada liberalisme tanpa menjadikan asas-asas doktrin sebagai pedoman dalam membuat keputusan-keputusan politik, namun semata-mata berasas kepada kekuatan politik golongan mayoritas. Kesukaran pelaksanaannya ialah terdapatnya kebebasan bagi rakyat untuk berpolitik berdasarkan ideologi-ideologi yang berbeda. Ini memang konsekuensi yang wajar dari sistem demokrasi yang juga disokong oleh Natsir.

Sebagaimana seorang politikus yang menjadi ketua sebuah partai politik Islam, dan seorang pemegang kekuasaan politik, atau bahkan dalam kedudukannya sebagai seorang oposisi, Natsir seringkali terpaksa harus berkompromi dengan realitas politik yang dihadapinya atau juga, kadang-kadang ia terpaksa harus mengemukakan suatu pendirian politik yang dilatarbelakangi oleh kekhawatiran-kekhawatiran tertentu.⁴⁹

⁴⁹ Indikasi ini menurut Munawir Sjadzali dapat dilihat dari dialektika pemikiran Natsir terhadap Pancasila sebagai dasar Negara. Dalam satu kesempatan Natsir bahwa Pancasila adalah pernyataan dari niat dan cita-cita kebajikan yang harus dilaksanakan dalam Negara Indonesia. Akan tetapi dalam sidang Konstituante di Bandung Natsir secara tegas menolak Pancasila sebagai

Di samping soal keyakinan Natsir terhadap kebaikan-kebaikan sistem demokrasi yang dilihatnya juga sebagai suatu sistem yang sejalan dengan kesadaran batin manusia, pembelaan Natsir terhadap demokrasi dilatarbelakangi juga oleh kekhawatirannya terhadap kemungkinan munculnya diktatorisme di Indonesia, baik oleh Soekarno yang ketika itu menjadi Presiden konstitusional, atau pun juga oleh golongan komunis yang memang merupakan saingan utama, bahkan musuh utama Partai Masyumi yang dipimpin oleh Natsir. Secara pribadi Natsir adalah anti komunis yang tegas. Ini memang mendapat dorongan dari keyakinan keagamaan yang dianutnya. Sikap anti-komunismenya itu tampak dari berbagai kecaman yang dilontarkannya kepada PKI. Ia seakan-akan tidak mengenal henti mengingatkan rakyat terhadap bahaya komunisme. Ia mengingatkan rakyat terhadap kemungkinan munculnya kediktatoran yang akan berjalan jika golongan komunis diberi kesempatan memegang kekuasaan politik.

Kekhawatiran terhadap kemungkinan Soekarno menjadi diktator dengan sokongan golongan komunis, yang pada akhirnya akan menguntungkan golongan yang disebutkan terakhir ini, menjadi sebab utama oposisi Natsir terhadap gagasan “demokrasi terpimpin”⁵⁰ yang dilontarkan

dasar Negara. H. Munawir Sazali, MA, *Islam dan Tata Negara : Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press., hlm. 193-195.

⁵⁰ *Demokrasi Terpimpin* dinyatakan secara resmi oleh Perdana Menteri Ir. H. Djuanda pada tanggal 19 Februari 1959. cabinet Djuanda mengambil keputusan dengan suara bulat mengenai pelaksanaan demokrasi terpimpin dalam rangka kembali ke UUD 1945. beberapa konsekuensi dari konsep demokrasi terpimpin antara lain; pertama, penertiban peraturan menurut wajarnya kehidupan kepartaian sebagai alat perjuangan dan pelaksanaan cita-cita bangsa Indonesia dalam suatu undang-undang kepartaian rakyat Indonesia. Kedua, menyalurkan golongan fungsional, yaitu kekuatan-kekuatan potensi nasional dalam masyarakat kita, yang tumbuh dan bergerak secara dinamis, secara efektif dalam perwakilan guna kelancaran roda pemerintahan dan stabilitet politik. Ketiga, keharusan adanya system yang lebih menjamin kontinuitet dari

oleh Presiden Soekarno pada tahun 1957. Ketika Soekarno mulai mengecam sistem “demokrasi liberal” yang diimpor dari Barat dan ternyata, menurutnya tidak sesuai dengan jiwa dan kepribadian bangsa Timur. Demokrasi Timur menurut Soekarno tidak mengenal adanya “oposisi”, karena semua golongan di dalam masyarakat adalah ibarat sebuah keluarga yang “*alle leden de familie aan tafel, aan de eettafel, en aan de werktafel*” (Semua keluarga diajak menghadap meja yang sama, maka di meja makan yang sama, dan bekerja di meja kerja yang sama pula). Demokrasi seperti itu kata Soekarno adalah demokrasi bangsa Timur, yaitu demokrasi gotong royong berasaskan prinsip kekeluargaan. Belakangan Soekarno memberi nama demokrasi terpimpin, yaitu demokrasi yang dipimpin oleh hikmah-kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan.⁵¹

Natsir menentang keras gagasan demokrasi terpimpin yang dikemukakan oleh Soekarno itu, apalagi Soekarno kemudian mengemukakan niatnya untuk “membubarkan” partai-partai politik sebagai bagian integral dari aplikasi demokrasi terpimpin yang tidak mengenal oposisi itu.⁵² Demokrasi, kata Natsir, selamanya harus menjamin kebebasan untuk mengemukakan pendapat dan menyatakan sikap tidak setuju secara terbuka dan jujur tanpa rasa takut dan khawatir. Jadi, selama ada demokrasi, selama

pemerintah, yang sanggup bekerja melaksanakan programnya, yang sebagian besar dimuat dalam pembangunan alam semesta. Lihat, Ramly Hutabarat, “Mohammad Natsir dan Demokrasi”, dalam H. Endang Saifuddin Anshari dan M. Amien Rais, “Pak Natsir 80 Tahun Buku Pertama Pandangan dan penilaian Generasi Muda”, *Op Cit*, hlm. 134-135.

⁵¹ M. Natsir, “Islam Demokrasi”, *op. cit.*, hlm.452.

⁵² Gagasan Soekarno untuk mengubur semua partai terjadi saat kemelut politik pada akhir 1956, Soekarno berpidato di hadapan generasi muda dalam peringatan Hari Sumpah Pemuda. Lihat, Yusril Ihza Mahendra, “Prolog PRRI dan Keterlibatan Natsir-Sjafruddin”, *Op Cit*, hlm. 150-152.

itu pula oposisi akan tetap ada. Demokrasi dengan pengakuan kebebasan menyatakan pendapat itu, menurut Natsir, adalah bersifat universal. Sebab itu, dia tidak melihat adanya apa yang disebut oleh Soekarno sebagai “demokrasi terpimpin” atau “demokrasi timur”, karena apa yang ada di dunia ini, menurut Natsir, hanyalah demokrasi atau bukan demokrasi. Jadi demokrasi terpimpin menurut yang tidak mengenal perbedaan pendapat dan oposisi itu adalah bukan demokrasi. Kalau demikian, kata Natsir, demokrasi terpimpin tidak lain adalah sistem diktator.⁵³

Selama ada demokrasi, selama itu pula partai-partai akan tetap ada. Jika partai-partai itu sampai dikuburkan, maka yang akan tegak berdiri di atas kuburan itu tidak lain adalah sebuah batu nisan kediktatoran. Natsir bukannya tidak menyadari adanya sisi lemah dari demokrasi itu sendiri. Namun dengan perkembangan peradaban yang mutakhir, manusia belum menemukan adanya sistem lain yang lebih baik dari demokrasi. Walaupun mempunyai sisi-sisi kelemahan, demokrasi adalah jauh lebih baik dari sistem diktator, walaupun proses demokratis sering terkesan lamban dan tampak kurang heroik. Demokrasi, memungkinkan dicapainya perubahan-perubahan revolusioner melalui sebuah proses yang damai.

Berangkat dari titik tersebut, fakta yang nampak adalah bahwa Natsir sangat mengkhawatirkan adanya kemungkinan Soekarno menjadi diktator dengan demokrasi terpimpin yang tidak mengenal oposisi. Kekhawatiran lain, yang tidak kalah pentingnya, ialah dengan penerapan demokrasi terpimpin

⁵³ Yusril Ihza Mahendra, *op. cit.*, hlm 72.

tersebut, berarti golongan komunis juga akan ikut di dalam kabinet “gotong royong” yang menganggap semua golongan sebagai satu keluarga. Bagi Natsir gagasan Soekarno ini adalah gagasan absurd, karena bagi golongan Islam yang diwakili Natsir, golongan komunis disebutnya sebagai srigala berbulu domba yang hendak dimasukkan oleh Presiden Soekarno ke dalam satu kandang bersama-sama hewan ternak yang lain.⁵⁴

Sebagai jalan keluar, Natsir menawarkan konsep demokrasi Islam, yang sangat diyakini akan dapat diterima oleh semua pihak dan membuang jauh paham-paham komunis. Sehingga fakta yang kemudian terekam dalam sejarah, menunjukkan bahwa Natsir sangat menginginkan Indonesia menjadi sebuah Negara dengan ideologi Islam atau paling tidak hukum-hukum Islam (syari’ah) bisa berjalan dan dianut oleh seluruh masyarakat muslim di Indonesia.

⁵⁴ *Ibid.*

BAB IV
ANALISIS PEMIKIRAN POLITIK MOHAMMAD NATSIR
TENTANG RELASI AGAMA DAN NEGARA

A. Kerangka Metodologis Pemikiran Mohammad Natsir

1. Akal, Pengetahuan dan Agama

Dalam pandangan Muhammad ‘Uthman El-Muhammady, basis pemikiran Mohammad Natsir berada pada tiga ranah, yaitu akal, pengetahuan dan agama, yang kemudian diekspresikan dalam wilayah keagamaan, pendidikan, budaya dan siyasah.¹ Tiga ranah tersebut pada kenyataannya merupakan kerangka utama dari pemikiran Mohammad Natsir terhadap segala aspek kehidupan, baik itu secara pribadi maupun kolektif kenegaraan. Dalam kaitannya dengan aspek kenegaraan (politik), tiga ranah tersebut secara simultan dijelaskan melalui basis epistemologi sebagai berikut.

Tataran keagamaan selain sebagai level tertinggi, juga merupakan dasar dari kedua ranah yang lain. Dengan arti kata, bahwa keberadaan dari entitas pengetahuan, budaya dan siyasah haruslah memiliki landasan teologis keagamaan sebagai "parental guidance" yang akan menentukan kemana arah dan tujuan yang ingin dicapai. Islam sebagai sebuah sistem keagamaan menurut Natsir juga merupakan pandangan hidup (*way of life*) bagi umat manusia. Ini terlihat dari penekanan Islam terhadap prinsip

¹ Lebih jelas baca: Muhammad ‘Uthman El-Muhammady, *Peranan Pemikiran Mohammad Natsir Dalam Konteks Memoderenkan Pemikiran Umat*, dalam http://www.abim.org.my/minda_madani/modules/news/article.php?storyid=107, Sabtu, 23 September 2006.

keseimbangan antara dunia dan akhirat, jasmani dan rokhani, material dan spiritual.²

Natsir berpandangan bahwa manusia sebagai makhluk yang dimuliakan Tuhan harus melakukan perannya sebagai khalifah sekaligus hamba dari sang pencipta, melalui karya-karya yang bermanfaat bagi kehidupan. Untuk mampu melakukan peran tersebut, maka akal pikiran, jiwa raga dan berbagai potensi lainnya harus dibina secara optimal. Sarana yang paling efektif untuk membina manusia yang demikian itu adalah pendidikan yang didasarkan pada nilai-nilai moral dari suatu sistem kepercayaan, dalam hal ini adalah Islam.³

Budaya dan siyasah merupakan sarana yang tepat bagi manusia untuk mengekspresikan keberadaannya sebagai makhluk tertinggi. Disinilah arti sebuah kehidupan diwujudkan dalam bentuk yang sesungguhnya. Manusia yang hidup bersama dengan segala kebutuhan dan kepentingannya (*need and interest*), akan melahirkan kesadaran kolektif

² Dalam hal ini pandangan Natsir mengenai korelasi ketiganya adalah: *Pertama*; Agama Islam menghormati akal manusia dan mendudukan akal itu pada tempat yang terhormat serta menyuruh agar manusia mempergunakan akal itu untuk menyelidiki keadaan alam. *Kedua*; Agama Islam mewajibkan pemeluknya, baik laki-laki maupun perempuan menuntut ilmu. "Tuntutlah ilmu dari buaian sampai ke liang lahad" kata Nabi Muhammad saw. *Ketiga*; Agama Islam melarang bertaklid-buta, menerima sesuatu sebelum diperiksa, walaupun datang darinya dari kalangan sebangsa dan seagama, atau dari ibu-bapa dan nenek-moyang sekalipun." Dan jangan engkau turut apa yang engkau tidak mempunyai pengetahuan atasnya, karena sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati itu semuanya akan ditanya tentang itu."(Q.s.Bani Isra'il:36). *Keempat*; Agama Islam menyuruh memeriksa kebenaran, walaupun datang nya dari kaum yang berlainan bangsa dan kepercayaan. *Kelima*; Agama Islam menggemarkan dan mengerahkan pemeluknya pergi meninggalkan kampung halaman berjalan ke negeri lain, memperhubungkan silaturrahim dengan bangsa dan golongan lain, saling ber tukar rasa dan pemandangan. Wajib atas tiap-tiap Muslimin yang kuasa, pergi sekurangnya sekali seumur hidupnya mengerjakan Haji. Pada saat itu terdapatlah pertemuan yang karib antara segenap bangsa dan golongan di atas dunia ini. Keadaan itu menimbulkan perhubungan persaudaraan dan perhubungan kebudayaan (akulturasi) yang sangat penting artinya untuk kemajuan tiap-tiap bangsa. *Ibid.*

³ Abuddin Nata, *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005, hlm. 72.

guna mencapai tingkat kebudayaan tertinggi atau yang dikernal dengan peradaban.

Islam sebagai sebuah tatanan nilai dituntut perannya mulai dari ketika kesadaran kolektif belum berwujud sampai kepada penemuan bentuknya sebagai sebuah negara. Inilah inti dari perbedaan Natsir dengan para pemikir "sekuler"⁴ yang ada.

Pandangan Natsir terkait hal tersebut di atas, tidak lepas dari kerangka berfikir yang ia peroleh dan kembangkan sepanjang perjalanan hidupnya. Mengenai Islam, Natsir memiliki keyakinan penting:

1. Islam memiliki watak holistik
2. Keunggulan Islam atas semua ideologi dunia lain.
3. Kenyataan bahwa Islam dipeluk oleh mayoritas warga negara Indonesia

Sejalan dengan pendapat di atas, Ahmad Syafi'i Maarif mencatat bahwa Mohammad Natsir berbicara tentang kelebihan agama (baca: Islam) dengan mengemukakan dua premis pokok. *Pertama*; agama memberi kemungkinan lebih banyak kepada pemeluknya untuk mencari ilmu pengetahuan. Sementara filsafat hanya mengakui tiga dasar berfikir

⁴ Arah dari faham "Sekuler" yang dimaksudkan Natsir pada saat itu adalah kelompok Nasionalis Soekarno yang oleh Natsir dianggap merujuk pada gerakan Musthafa Kemal Pasha di Turki. Sebagaimana gurunya A. Hasan, Natsir juga mengkhawatirkan faham Nasionalis Soekarno berubah menjadi suatu bentuk *Ashabiyyah* baru. Faham tersebut dapat berujung pada fanatisme yang memutuskan tali *ukhuwah* yang mengikat seluruh umat Islam. Bagi Natsir, faham nasionalis harus mempunyai sejenis landasan teologis. Dengan kata lain, nasionalisme harus didasarkan kepada niat yang suci, ilahiah dan melampaui hal-hal yang bersifat material. Lihat: Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi pemikiran dan praktik politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1998, hlm. 72.

(empirisme, rasionalisme dan intuisiisme), sedangkan wahyu tidak diakuinya. *Kedua*; jangkauan agama meliputi seluruh aspek kehidupan.⁵

2. Solusi Antagonisme Agama dan Demokrasi

Berangkat dari pemikiran tersebut, muncul berbagai dilema, yang salah satunya adalah adanya kenyataan bahwa bagaimanapun juga sistem religi "tidaklah selalu sesuai"⁶ dengan konsep demokrasi yang banyak dianut oleh negara-negara di dunia. Kata agama dan demokrasi merupakan dua hal yang memiliki latar dan semangat yang berbeda. Agama, dipahami sebagai wahyu Tuhan yang karenanya berada dalam dimensi sakral. Agama merupakan wilayah *untouchable*. Dalam artian, agama selalu bermula dari pengakuan terhadap wahyu Tuhan. Keterikatan manusia dengan keharusan untuk mengakui wahyu inilah yang membuatnya tidak bisa bertindak sesuka hati. Bahasa agama dengan demikian adalah bahasa kewajiban (*language of duty, language of obligation*).

Tentu hal ini berbanding terbalik dengan demokrasi. Kalau merujuk pada terminologi Abraham Lincoln tentang demokrasi sebagai pemerintahan dari, oleh dan untuk rakyat, maka asas fundamental yang dirumuskan oleh Lincoln sebagai asas gerak untuk demokrasi, dianulir oleh kaidah-kaidah teologis yang biasa ada dalam agama. Demokrasi, jika dilihat dari arah gerakannya merupakan gerak *bottom up*. Demokrasi

⁵ Qs Az-Zariyat : 56.

⁶ Istilah tersebut digunakan untuk menghindari kata "pertentangan" antara agama dan demokrasi. Secara kasat mata sistem religi amatlah bertolak belakang dengan konsep demokrasi. Lebih jelas baca: Tedi Kholiluddin, "Studi Analisis Pemikiran Abdul Karim Soroush Tentang Kritik Sistem Wilayah Al-Faqih", Skripsi Sarjana Hukum Islam, Semarang: Perpustakaan Fak. Syari'ah IAIN Walisongo, 2006, hlm. 203-204, t.d.

selalu didasarkan atas apa yang menjadi kehendak mayoritas dari sebuah komunitas, tanpa mengindahkan prinsip-prinsip penghargaan terhadap hak minoritas.

Kontrak yang dibuat oleh masing-masing anggota komunitas tersebut, tentunya membutuhkan sebuah kesepakatan yang didasarkan atas argumen rasional. Rasionalitas inilah yang menjadi dasar bagi pembentukan *social contract* dalam sebuah lembaga yang didasarkan atas klaim-klaim demokrasi. Ini tentu berbeda dengan agama, di mana kepatuhan yang diwujudkan adalah kepatuhan yang didasarkan atas doktrin teologis dan argumen normatif.

Disinilah Natsir mencoba mengambil jalan tengah dengan menyatakan bahwa Islam sebagai sebuah sistem religi memang anti *Istibdad* (despotisme), anti absolutisme dan kesewenang-wenangan. Akan tetapi ini tidak berarti, dalam pemerintahan, semua urusan diserahkan kepada keputusan musyawarah Majelis Syura. Dalam parlemen, yang hanya boleh dimusyawarahkan adalah tata cara pelaksanaan hukum Islam (syari'at Islam), tetapi bukan dasar pemerintahannya.⁷

Natsir menyayangkan persepsi bahwa jika ada pendapat bahwa agama dan negara harus bersatu lalu yang dilihat adalah Islam yang keliru dalam praktik. Menurut Natsir, apabila ingin memahami agama dan negara dalam Islam secara jernih, maka hendaknya mampu menghapuskan

⁷ Ahmad Suhelmi, *op. cit.*, hlm. 91.

gambaran keliru tentang negara Islam. Jadi, harus dibedakan antara ajaran Islam sebagai ide dengan praktik pelaksanaannya dalam masyarakat.⁸

Natsir menganggap bahwa urusan kenegaraan pada pokoknya merupakan bagian integral risalah Islam. Dinyatakan pula bahwa kaum muslimin mempunyai falsafah hidup atau ideologi seperti kalangan Kristen, fasis, atau komunisme. Natsir lalu mengutip nash al-Qur'an yang dianggapnya sebagai dasar ideologi Islam: "Tidaklah aku jadikan jin dan manusia melainkan untuk mengabdikan pada-Ku".⁹ Bertitik tolak dari dasar ideologi ini, ia berkesimpulan bahwa cita-cita hidup seorang muslim di dunia ini hanyalah menjadi hamba Allah. Dan untuk menjadi predikat "hamba Allah" tersebut, menurut Natsir, Allah telah memberi berbagai rule atau aturan.

Aturan atau cara kita berlaku berhubungan dengan Tuhan yang menjadikan kita dan cara kita yang berlaku berhubungan dengan sesama manusia. Diantara aturan-aturan yang berhubungan dengan muamalah sesama makhluk kita, ada diberikan garis-garis besarnya seseorang terhadap masyarakat, dan hak serta kewajiban masyarakat terhadap diri seseorang. Yang terakhir ini tak lebih tak kurang, ialah yang dinamakan orang sekarang dengan urusan kenegaraan.¹⁰

Sementara Natsir menilai bahwa agama dan negara dapat dan harus disatukan demi terlaksananya syari'at Islam, sebab Islam tidak seperti agama-agama lainnya, Islam adalah "filsafat hidup" yang menjadi

⁸ Moh. Mahfud MD., *op. cit.*, hlm. 83.

⁹ *Al-Qur'an*, QS. 51 : 56.

¹⁰ Ahmad Suhelmi, *op. cit.*, hlm. 87.

pedoman amal umat Islam dalam setiap bidang.¹¹ Ia merupakan agama yang serba mencakup berbagai hal (komprehensif). Persoalan kenegaraan pada dasarnya merupakan bagian dan diatur dalam Islam.

B. Posisi Ideal Relasi Agama dan Negara Menurut Mohammad Natsir Kaitannya Dengan Politik Saat Ini.

Secara mendasar Natsir menginginkan tempat yang lebih luas dan peran yang lebih besar bagi Islam dalam hubungannya dengan negara. Dengan keyakinannya terhadap karakteristik Islam, Natsir mencoba memberi pemahaman terhadap pihak-pihak yang menghawatirkan akan munculnya stagnasi sosial ketika agama ditempatkan sebagai landasan ideologis suatu negara. Menurutnya agama dan negara adalah satu kesatuan dengan hubungan yang bersifat *resiprokal*. Artinya negara membutuhkan agama sebagai landasan sekaligus sebagai penunjuk arah, dan agama membutuhkan negara sebagai "alat" guna tegaknya tata aturan yang dimilikinya.

Sebagai landasan, jelas agama dengan sifat ketauhidannya akan secara otomatis menyediakan jalur (*track*) yang harus dilalui oleh negara, sekaligus "mengingatkannya" ketika negara keluar dari *track* tersebut. Jalur yang dimaksud disini terkait dua hal. *Pertama*; pembangunan kesadaran mental bagi setiap individu, yang pada akhirnya akan berubah menjadi kesadaran mental kolektif. *Kedua*; terdapat beberapa tata aturan tertentu yang tidak diperbolehkan untuk merubahnya.¹²

¹¹ Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Terj. Yudian W. Asmin dan Afandi Mochtar, "Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX", Yogyakarta: Gajah Mada University Press., Cet. ke-1, 1996, hlm. 200.

¹² Dalam pandangan Thohir Luth keinginan Natsir untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara Indonesia dikarenakan beberapa alasan. *Pertama*; adanya fakta sosiologis, yaitu komunitas

Negara sebagai "alat" untuk menegakkan tata aturan agama, tidak lepas dari karakteristik sebuah negara yang memiliki kekuatan mengikat bagi semua warganya. Tanpa sarana penegak, Agama hanya akan menjadi setumpuk tata aturan yang tidak jelas penggunaannya, dan tidak mempunyai kekuatan untuk mengarahkan.¹³

Karena itu dalam pandangan Natsir, tidak diragukan lagi bahwa Islam memerlukan alat yang cocok untuk menjamin agar aturan-aturannya dijalankan. Dalam konteks khusus inilah ia melihat negara sebagai alat yang cocok guna menjamin keberadaan perintah-perintah dan hukum-hukum Islam.

Dengan pertimbangan di atas, Natsir menegaskan bahwa Islam dan negara adalah dua entitas religio-politik yang menyatu. "Negara bagi kita bukan tujuan, tapi alat". Urusan kenegaraan pada pokoknya adalah satu bagian yang tak dapat dipisahkan, satu *intergreerend deel* dari Islam". Baginya sejauh menyangkut konsep politik, inilah perbedaan utama antara umat Islam dan non Islam.

Akan tetapi bagaimanapun juga menurut Bakhtiar Effendy, terlepas dari itu semua, Natsir juga mengakui Islam hanya memberikan prinsip-prinsip

masyarakat Indonesia ini mayoritas muslim. *Kedua*; adanya fakta normatif yang telah memperlihatkan bahwa sebelum Pancasila lahir, umat Islam di Indonesia telah menjadikan dan mengamalkan Islam dalam kehidupannya sehari-hari. *Ketiga*; adanya komitmen yang sangat kuat tentang Islam pada diri Natsir. Thohir Luth, *M. Natsir: Dakwah dan Pemikirannya*, Jakarta: Gema Insani Press., 1999, hlm. 105.

¹³ Natsir amat menyadari bahwa Al Qur'an dan Sunnah nabi Muhammad tidak punya "tangan dan kaki" untuk membuat manusia berjalan sesuai dengan aturan-aturan Islam. "Seperti buku undang-undang yang lain-lainnya juga", tulisnya "al Qur'an pun tidak dapat berbuat apapun dengan sendirinya, dan peraturan-peraturannya tidak akan berjalan dengan sendirinya". Sebagai ilustrasi ia menyatakan "Islam mewajibkan supaya orang membayar zakat sebagaimana mestinya. Bagaimana undang-undang kemasyarakatan ini mungkin berlaku, kalau tidak ada pemerintah yang mengawasi berlakunya.

umum. Aturan-aturan yang lebih terperinci mengenai bagaimana sebuah negara harus diorganisasikan atau dijalankan, tergantung kepada kemampuan para pemimpinnya untuk melakukan ijtihad, dengan syarat semuanya dilakukan dengan cara-cara demokratis.

Namun lebih lanjut Natsir menyatakan, bahwa kedua korelasi di atas tidak dimaksudkan bahwa agama –dalam hal ini Islam– dapat dengan mudah dijadikan sebagai alat legitimasi bagi para pemegang kekuasaan untuk membenarkan segala perbuatannya. Pada bagian tertentu, diperlukan musyawarah atau "ijtihad" untuk menentukan kebijakan yang bersifat organik. Atau dengan kata lain, penempatan agama yang diinginkan oleh Natsir haruslah berimbang dan tidak bersifat dominan.

Hal ini jelas berbeda dengan konsep *religiopolitik organik* yang diungkapkan oleh beberapa tokoh barat. Semisal konsep yang diungkapkan oleh Donald Eugene Smith. Bahwa ketika agama dan negara ditempatkan dalam satu wadah, maka setidaknya muncul tiga karakteristik utama. Yaitu ideologi keagamaan yang bersifat integralis, mekanisme pengendalian keagamaan di dalam masyarakat dan kekuasaan politik yang dominan.¹⁴

¹⁴ Konsep *religiopolitik organik* yang diungkapkan oleh Donald Eugene Smith ini, secara tidak langsung mengarah pada konsep kenegaraan yang diungkapkan oleh beberapa tokoh Muslim. Seperti al-Mawardi yang menegaskan bahwa kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan pengaturan dunia.¹⁴ Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian. Ia memposisikan negara sebagai lembaga politik dengan sanksi-sanksi keagamaan. Menurut al-Mawardi dalam negara tersebut harus ada satu pemimpin tunggal sebagai pengganti Nabi untuk menjaga terselenggaranya ajaran agama dan memegang kendali politik, serta membuat kebijakan yang berdasarkan syari'at agama.

Senada dengan pemikiran di atas adalah al-Ghazali. Ia mengisyaratkan hubungan paralel antara agama dan negara, seperti dicontohkan paralelisme Nabi dan Raja. Menurut al-Ghazali, jika Tuhan telah mengirim Nabi-nabi dan memberi wahyu pada mereka, maka Dia juga telah mengirim

Yang didalamnya terdapat, *pertama*; konsep masyarakat keagamaan yang bersifat komprehensif. *Kedua*; penyesuaian terhadap norma-norma keagamaan mengenai tingkah laku sosial tersebut pada umumnya dipengaruhi oleh mekanisme-mekanisme interen, yang tidak diperlukan dengan pembentukan *ecclesia* yang berada di atas dan menentang masyarakat. *Ketiga*; penegakan tertib sosio religius pada tingkatnya yang paling tinggi, merupakan tanggung jawab penguasa politik, yang menempati kedudukan dominan dalam sistem tersebut.¹⁵

Sebaliknya konsep hubungan agama dan negara Natsir ini, memiliki relevansi yang begitu dekat dengan "paradigma simbiotik", yang memandang hubungan agama dan negara sebagai *reciprocal relation*. Agama memerlukan negara karena dengan negara agama dapat berkembang. Sementara pada posisi lain negara juga tidak bisa dibiarkan berjalan sendiri tanpa agama, karena keterpisahan agama dari negara dapat menimbulkan kekacauan dan a-moral.¹⁶

Sekilas pernyataan ini tidak berbeda dengan konsep negara religio politik organik seperti yang telah dikemukakan di atas. Akan tetapi bacaan secara kritis atas wacana ini akan menemukan perbedaan yang cukup

Raja-raja memberi mereka "kekuatan Ilahi". Keduanya memiliki tujuan sama yaitu kemaslahatan manusia. Pararelisme antara nabi dengan Raja menunjukkan adanya hubungan simbiotik antara keduanya. Seorang Raja atau pemimpin negara mempunyai status yang tinggi dalam hubungannya dengan Nabi. Ini berarti bahwa pemimpin negara mempunyai kedudukan yang strategis dalam menciptakan nuansa keagamaan dalam lembaga negara.

Pandangan yang dianut oleh sebagian besar kaum *Sunni* ini memperlihatkan secara jelas bahwa kekuasaan kepala negara adalah pemberian dan berasal dari Tuhan. Kekuasaan otoritatif kepala negara ini tidak hanya berkaitan dengan persoalan-persoalan agama, melainkan juga urusan keduniawian yang berdimensi politik. Lebih jelas baca : Miftah AF, "Hubungan Negara dan Agama dalam Perspektif Fiqh Siyasi", dalam *Al-Ahkam*, Volume XIII, Edisi ke-2, 2001, hlm. 26.

¹⁵ Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development : An Analytic Study*, Terj. Machnun Husein, "Agama dan Modernisasi Politik", Jakarta: CV Rajawali, 1985, hlm. 85.

¹⁶ M. Arskal Salim G.P., "Islam dan Relasi Agama-Negara di Indonesia", dalam Abdul Mun'im D.Z., *Islam di Tengah Arus Transisi*, Jakarta: Kompas, Cet. ke-1, 2000, hlm. 8.

signifikan. Teori simbiotik membiarkan tuntutan-tuntutan realitas sosial politik yang berkembang, tetapi agama kemudian memberikan justifikasinya. Agama tidak harus menjadi dasar negara. Negara, dalam pandangan ini tetap merupakan lembaga politik yang mandiri. Dengan demikian, paradigma simbiotik di satu pihak bersifat teologis, tetapi pada sisi lain bersifat pragmatik.

Jadi, pandangan simbiotik tetap memberi peluang bagi hak-hak masyarakat, meskipun dibatasi dengan norma-norma agama. Hak-hak rakyat untuk menentukan kepala negara dalam pandangan paradigma ini ditempuh melalui lembaga representasi yang disebut *ahl halli wal aqdi*, dengan syarat-syarat tertentu yaitu adil, ahli *ra'yi* (ilmuwan) dan memiliki kualifikasi moral seorang pemimpin. Menurut al-Mawardi juga harus memenuhi syarat khusus, misalnya; baik panca indra, tiada cacat anggota tubuhnya, dan mempunyai buah pikiran yang bagus yang mengembangkan rakyat.¹⁷

Jelaslah kiranya, bahwa paradigma ini telah menawarkan formalisasi Islam. Namun di dalamnya terdapat nilai-nilai demokratis. Meskipun syari'at agama harus ditegakkan dalam sebuah negara, tetapi tidak membatasi secara mutlak kepada masyarakat muslim untuk ikut andil dalam menentukan kondisi sosial politik negara.

Walau demikian, secara keseluruhan menurut Bahtiar Effendy, pemikiran Natsir belum dapat dikatakan sebagai satu hal yang matang. Pernyataan sekaligus jawaban atas tantangan Sukarno kurang berhasil

¹⁷ Imam al-Mawardi, *op. cit.*, hlm. 252.

mengartikulasikan secara bermakna watak dan bentuk kaitan politik antara Islam dan negara.¹⁸ Ia hanya berkuat pada dataran normatif general mengenai Islam yang mungkin mempengaruhi model kaitan antara kedua aras religio politik ini.¹⁹

Dari uraian diatas dapat ditarik garis bahwa pandangan Natsir lebih condong mendukung Negara Islam dengan ideologisasi Islamnya. Ada dua hal pandangan Natsir yang perlu ditegaskan. *Pertama*; umat Islam, dalam menyusun sistem ketatanegaraannya boleh meniru Barat atau sistem masa saja, karena bagi Natsir, Barat dan Timur bukanlah menjadi ukuran, yang terpenting hukum-hukum Ilahi dapat tegak di dalamnya. *Kedua*; hubungan agama dan negara menyatu dalam satu koridor yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain, bagi Natsir Islam telah menyediakan perangkat dasar yang dapat diterapkan sesuai dengan zamannya. Dan praktek kenegaraan pada masa Nabi dalam anggapan Natsir hanya menjadi patokan untuk mengatur negara.

Pada kenyataannya Natsir tampaknya menginginkan Indonesia menjadi sebuah Negara Islam dengan ideologi Islam yang ia perjuangkan, paling tidak hukum-hukum Islam (syari'ah) bisa berjalan atau menjadi hukum yang dianut oleh seluruh masyarakat muslim di Indonesia.

¹⁸ Bahtiar Effendy, *op. cit.*, hlm. 81-82.

¹⁹ Fakta tersebut semisal dapat ditemukan dari ungkapan Munawir Sjazali yang menyatakan bahwa Natsir belum memberikan ketentuan terkait hak dan tanggung jawab warga negara yang berbeda agama. Lihat: H. Munawir Sazali, MA, *Islam da Tata Negara : Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press., hlm. 193.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pemikiran dan gagasan-gagasan mengenai hubungan Islam dan Negara yang diuraikan di depan merupakan upaya penulis untuk mengungkap pemikiran Mohammad Natsir. Dengan data-data faktual yang ada, sesungguhnya pemikirannya memiliki nilai, substansi dan prospek bagi khasanah politik Islam.

Dalam bab ini, penulis akan menyimpulkan dari beberapa pokok-pokok pemikiran yang menjadi intisari kajian :

1. Pemahaman Mohammad Natsir tentang *Nash al-Qur'an* dan *as-Sunnah* serta *Ijma'* menjadi dasar pemikirannya. Lapangan *ijtihad* memungkinkan masyarakat Islam dapat merumuskan cita-cita dan program sosial politik mereka dengan memperhatikan keadaan lingkungan dan kebutuhan-kebutuhan mereka sendiri. Sebagai landasan, jelas agama (Metode Syura dalam Nash al-Qur'an dan as-Sunnah) dengan sifat ketauhidannya akan secara otomatis menyediakan jalur (*track*) yang harus dilalui oleh negara, sekaligus "mengingatkannya" ketika negara keluar dari *track* tersebut. Jalur yang dimaksud disini terkait dua hal. *Pertama*; pembangunan kesadaran mental bagi setiap individu, yang pada akhirnya akan berubah menjadi kesadaran mental kolektif. *Kedua*; terdapat beberapa tata aturan

tertentu yang tidak diperbolehkan untuk merubahnya. Dengan metode inilah Muhammad Natsir menghasilkan pemikiran-pemikiran tentang kehidupan khususnya dalam wacana politik Islam.

2. Sosio-kultur sangat mempengaruhi terhadap konsep pemikiran hubungan Agama dan Negara yang dikembangkan oleh Natsir. Pemikirannya memiliki relevansi dengan “paradigma simbiotik”, yang memandang hubungan Agama dan Negara sebagai *reciprocal relation*. Paradigma ini telah menawarkan formalisasi Islam. Namun di dalamnya terdapat nilai-nilai demokratis. Meskipun Syari’at agama harus ditegakkan dalam sebuah negara, tetapi tidak membatasi secara mutlak kepada masyarakat muslim untuk ikut andil dalam menentukan kondisi sosial politik negara.

B. Rekomendasi-Rekomendasi

1. Sebagai seorang pemikir Muslim, Mohammad Natsir telah memperkenalkan dan menggugah ruang dan dialektika pemikiran politik, terutama sekali khasanah pemikiran politik dan kajian Islam kontemporer. Tanpa berpretensi kepada siapapun, penulis mengharapkan ada upaya-upaya lebih lanjut dari berbagai pihak yang memiliki komitmen, cita-cita, dan misi yang sejalan untuk melakukan prakarsa-prakarsa pemikiran politik Islam dan hubungan Islam dan Negara yang lebih konseptual dan terencana. Hal ini didasari pada sebuah kepentingan bersama bahwa, upaya memformulasikan ajaran Islam secara universal dan konseptual merupakan tuntutan yang menjadi kebutuhan umat. Dengan demikian

Islam dapat dihadirkan ditengah-tengah (problematika) masyarakat sebagai alternatif jawaban terhadap perubahan, perkembangan dan peradaban zaman yang semakin kompleks dan maju.

2. Bagi siapapun, termasuk lembaga-lembaga yang memiliki kompetensi mengkaji masalah-masalah politik Islam, secara teoritis dan konseptual, pemikiran-pemikiran Mohammad Natsir dapat dijadikan sebagai sebagian informasi, referensi dan acuan bagi upaya-upaya kajian dan pengembangan politik Islam..
3. Bahwa Islam adalah agama yang komprehensif yang mengandung nilai-nilai tentang kehidupan. Dalam hal ini, Islam bagi Natsir meyakini perangkat dasar yang dapat diterapkan sesuai dengan zamannya. Kaitannya dengan pemikiran politik yang dikembangkan oleh Natsir tidak terlepas dari pengetahuannya yang luas mengenai Islam.

C. Penutup

Alhamdulillah Rabbil 'Alamin, La Haula Wala Quwwata illa billahil 'aliyyil 'adzim. Maha Besar Allah atas segala rahmat, taufiq, petunjuk dan kemurahan-Nya yang diberikan kepada hamba-Nya (penulis), penulis akhirnya dapat menyelesaikan tugas akhir studi ini.

Penulis pun sadar bahwa hasil karya yang sederhana ini masih terdapat kelemahan-kelemahan, baik dari segi metodologi maupun analisisnya, oleh karenanya perlu koreksi-koreksi yang konstruktif.

Teriring doa yang tiada henti, akhirnya penulis mengucapkan rasa syukur dan terima kasih kepada Allah SWT, kedua orang tua dan keluarga, bapak-bapak pimpinan Fakultas, pembimbing, bapak ibu dosen, kawan-kawan gerakan, teman-teman seperjuangan, dan semua pihak. Semoga hasil karya ini dapat menjadikan manfaat bagi penulis dan semua pihak, terutama bagi lembaga atau perorangan yang berkepentingan dan terkait. Amin.

DAFTAR PUSTAKA

- Abegebriel, A. Maftuh dan A. Yani Abeveiro, *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopedia*, Jogjakarta: SR-Ins Publishing, 2004.
- AF, Miftah, “Hubungan Negara dan Agama dalam Perspektif Fiqh Siyasi”, dalam *Al-Ahkam*, Volume XIII, Edisi ke-2, 2001.
- Ahmad, Mumtaz, *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, Bandung: Mizan, Cet. ke-3, 1996.
- Al-Brebesy, Ma'mun Murod, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur & Amin Rais tentang Negara*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.
- Al-Mawardi, Imam, “Al-Ahkaamus-Sulthaniyyah wal-wilaayatud-Diniyyah”, Terj. Abdul Hayyie dan Kamaluddin Nurdin, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, Jakarta: Gema Insani Press., Cet. ke-2, 2000.
- Amiruddin, M. Hasbi, *Konsep Negara Islam menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press., 2000.
- An-Nabhani, Taqiyuddin, *Nidhomul Hukmi fil Islam*, Terj. Moh. Maghfur Wahid, “Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin Sejarah dan Realitas Empirik”, Bangil: Al Izzah, Cet. ke-1, 1996.
- Anshari, H. Endang Saifuddin dan M. Amien Rais, *Pak Natsir 80 Tahun Buku Pertama Pandangan dan penilaian Generasi Muda*, Jakarta : Media Da'wah, Cet I, 1988.
- Ashshiddiqi, Hasbi *et.al.*, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: Gema Risalah Press, 1989.
- Athol, Nathisul dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental: dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Azizy, Ahmad Qodri A., *Islam dan Permasalahan Sosial; Mencari Jalan Keluar*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Effendy, Mochtar, *Ensiklopedia Agama dan Filsafat*, Palembang: Universitas Sriwijaya, Cet. ke-1, 2001.

- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998
- El-Muhammady, Muhammad 'Uthman, *Peranan Pemikiran Mohamad Natsir Dalam Konteks Memoderenkan Pemikiran Umat*, dalam http://www.abim.org.my/minda_madani/modules/news/article.php?storyid=107, Sabtu, 23 September 2006.
- Esposito, John L., "Islam and Politics", terj. H.M. Josoeff Sou'yb, *Islam dan Politik*, Jakarta: PT Bulan Bintang, 1990.
-, *The Oxford History of Islam: Bab I, II dan III*, terj. M. Khoirul Anam "Islam: Kekuasaan Pemerintah, Doktrin Iman dan Realitas Sosial", Jakarta: Insani Press., 2004.
- Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Federspiel, Howard M., "Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia", Terj. Yudian W. Asmin dan Afandi Mochtar, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press., Cet. ke-1, 1996.
- Feith, Herbert & Lance Castles, *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- Glock, C.Y. & R. Stark, *Religion and Society Intension*, Chicago: Rand McNally & Co., 1965.
- Hadawi dan Mimi Martin, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajahmada University Press., 1996.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Offset, 1997.
- Haekal, Muhammad Husain, *Hayat Muhammad*, terj. Ali Audah, "Sejarah Hidup Muhammad", Jakarta: PT Tintamas Indonesia, Cet. Ke-9, 1984.
- Hakim, Lukman, (eds.), *Pemimpin Pulang, Rekaman Peristiwa Wafatnya M. Natsir*, Jakarta: Yayasan Piranti Ilmu, cet. Ke-1, 1993.
- Hasan, Ahmad Sonhaji K., "Makalah" *Misi, Strategi dan Kendala Penelitian Kualitatif*, Jombang: Loka Karya Penelitian Kualitatif, Kerja sama IKAHA Jombang dengan Lembaga Penelitian Ikip Malang, 1999.
- Hofmann, Murad W., "Islam: The Alternative", terj. Rahmani Astuti, *Menengok Kembali Islam Kita*, Bandung: Pustaka Hidayah, Cet I, 2002.
- <http://www.pks-jaksel.or.id/Article133.phtml>, 23 September 2006.

- Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis & Fundamentalis*, Magelang: IndonesiaTera, 2001.
- Karim, M. Rusli, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, Yogyakarta: Tiara Wacana, Cet. ke-1, 1999.
- Kasdi, Abdurahman, "Menggugat Fundamentalisme Islam", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Jakarta: Lakpesdam NU, Edisi No. 13, 2002.
- Kholiluddin, Tedi, "Studi Analisis Pemikiran Abdul Karim Soroush Tentang Kritik Sistem Wilayah Al-Faqih", Skripsi Sarjana Hukum Islam, Semarang: Perpustakaan Fak. Syari'ah IAIN Walisongo, 2006.
- Luth, Thohir, *M. Natsir: Dakwah dan Pemikirannya*, Jakarta: Gema Insani Press., 1999.
- Maarif, Ahmad Syafi'i, *Islam dan Cita-cita dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, Cet. ke-1, 1985.
-, *Islam dan Masalah Kenegaraan Studi tentang percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, Cet. ke-1, 1996.
- Mahendra, Yusril Ihza, "Modernisme Islam dan Demokrasi: Pandangan Politik Mohammad Natsir", dalam *Islamika*, No.3, Januari-Maret 1994.
- Mahmudunnasir, Syed, *Islam: Its Concept & History*, terj. Adang Afandi "Islam Konsepsi dan Sejarahnya", Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Cet. ke-4, 2005.
- Masdar, Umaruddin, *Membaca Pemikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosda Karya, 2000.
- Moten, Abdul Rasyid, *Political Science: An Islamic Perspective*, terj. Munir A. Mu'in & Widyawati, "Ilmu Politik Islam", Bandung : Penerbit Pustaka, 2001.
- Mulyana, Deddy, *Metodologi Penelitian Kualitatif; Paradigma Baru Ilmu komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, PT Remaja Rosdakarya, Bandung, 2001.
- Nata, Abuddin, *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005.

- Natsir, Mohammad, "Mengasih Islam Bersinggasana dalam Kalbu", dalam D.P. Sati Alamin (ed.), *Capita Selecta M. Natsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
-, "Apakah Pantjasila Bertentangan dengan Adjaran Al-Qur'an", dalam D.P. Sati Alimin, *Capita Selecta 2*, Djakarta: Pustaka Pendis, 1957.
-, *Berbahagialah Perintis ...!*, Surabaya: Rahman Tamin, tt.
-, "Memulihkan Kepercayaan Terhadap Demokrasi (1956)" dalam Herbert Feith dan Lances Castles (ed), *Pemikiran Politik Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Noer, Deliar, *Partai Islam di Pentas Nasional, Kisah dan Analisis Perkembangan Politik Indonesia 1945-1965*, Cet. II, Bandung: Mizan, 2000.
-, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, Cet. ke-8, 1996.
-, *Partai Islam di Pentas Nasional (1945-1965)*, Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, Cet. ke-1, 1987.
- Partanto, Pius A. dan M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arloka, 1994.
- Pulungan, J. Suyuti, *Fiqh Siyasah Ajaran, Sejarah, dan Peemikiran*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. ke-4, 1999.
- Rahmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif*, Bandung: Mizan, Cet. ke-8, 1997.
- Rais, Muhammad Dhiauddin, "An Nazariyatu as Siyasatu al Islamiyah", Terj. Abdul Hayyie al Kattani, *Teori Politik Islam*, Jakarta: Gema Insani Press., 2001.
- Raziq, Ali Abdul, *Al-Islam wa Usul al-Ahkam*, Mesir: 1925, dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh penerbit Jendela "Islam dan Dasar-Dasar Pemerintahan", Yogyakarta: Jendela, tt.
- Robinson, Neal, "Islam, a Concise Introduction", terj. Anam Sutopo, et.al. *Pengantar Islam Komprehensif*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

- Roestandi, Ahmad & Zul Afdi Ardian, *Tata Negara I*, Bandung: CV Armico, 1987.
- Rosidi, Ajip, "Pengantar", dalam H. Endang Saifuddin Anshari (eds.), *M. Natsir: Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: PT Girmukti Pasaka, 1988.
- Rosidi, Ajip, *M. Natsir: Sebuah Biografi*, Jakarta: Girmukti Pasaka, Cet. ke-1, 1990.
- Rosyada, Dede, et al., *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*, Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, Cet. ke-1, 2000.
- Safrudie, Harris A., *Rancangan Penelitian Etnografi*, Loka Karya Penelitian Kualitatif, Kerja Sama Lembaga Penelitian dan Pengembangan Masyarakat IKAHA Jombang, Lembaga Pengabdian Masyarakat IKIP Malang dan Lembaga Penelitian IKIP Malang, Jombang, 1999.
- Salim, M. Arskal G.P., "Islam dan Relasi Agama-Negara di Indonesia", dalam Abdul Mun'im D.Z., *Islam di Tengah Arus Transisi*, Jakarta: Kompas, Cet. ke-1, 2000.
- Sarjadi, Soengeng dan Sukardi Rinakit (Ed), *Membaca Indonesia*, Jakarta: Soengeng Sarjadi Syndicate (SSS), 2005.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan pemikiran*, Edisi V, Jakarta: UI Press, 1993.
- Smith, Donald, Eugene, "Religion and Poltical Development : An Analytic Study", Terj. Machnun Husein, *Agama dan Modernisasi Politik*, Jakarta: CV Rajawali, 1985.
- Suaedy, Ahmad, (ed.), *Pergulatan Pesantren Demokrasi*, Yogyakarta: LKiS, Cet. ke-1, 2000.
- Sulthon, Muhammad, *Desain Ilmu Dakwah: Kajian Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Surakhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung: Tarsito, 1994.
- Suryabrata, Sumardi, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Syamsudin, M. Din, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam Andito (Abu Zahra) (ed.), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, Cet. ke-1, 1999.

- Syamsudin, M. Din, *Islam dan Politik dan Orde Baru*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Syukron, Achmad, *Pandangan Mohammad Natsir Tentang Demokrasi Dan Kontribusinya Terhadap Dinamika Politik Islam Partai Masyumi*, Skripsi S1 Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo, Semarang: 2002.
- Thaba, Abdul Azis, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press., 1996.
- Timur, Funky Kusnaedi, *Islam Agama Pembebas*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2001.
- Wahid, Marzuki & Rumaidi, *"Fiqh Madzhab Negara" Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: LkiS, Cet. Ke-1, 2001.
- Webster N., *Webster New Twentieth Century Dictionary Unabridged*, Edisi II., New York: William Collins Publishers Inc. 1980.

CURRICULUM VITAE

Nama : Muhammad Ulil Amri
Tempat, tanggal lahir : Kendal, 08 Oktober 1980
Alamat asal : Jl. Rel Stom Desa Laban Kecamatan Kangkung
Kabupaten Kendal 51353

Riwayat Pendidikan :

1. SD Negeri Laban, lulus tahun 1992
2. SMP Negeri 02 Cepiring, lulus tahun 1995
3. MA Futuhiyyah 1 Mranggen, lulus tahun 1998
4. Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang

Demikianlah daftar riwayat hidup ini dibuat dengan sebenarnya, untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Semarang, 15 Januari 2007

Tertanda,

Muhammad Ulil Amri