

GERAKAN KEAGAMAAN BARU DALAM INDONESIA KONTEMPORER: Tafsir Sosial Atas Hizbut Tahrir

Syamsul Arifin

Universitas Muhammadiyah Malang

email: syamsarifin@yahoo.com

Abstract: *New various religious movements in Islam have emerged in several Muslim countries, including in Indonesia. Many consider them to be a blatant manifestation of radicalism and fundamentalism of Islam although their proponents reject such a label. One of the rising movements in Indonesia is Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Fundamentalism is a common and widespread religious phenomenon since it is found trans-nationally. HTI represents the form of trans-national Islamic movement. This article seeks to examine HTI as a new rising trans-Islamic movement in contemporary Indonesia. By focusing on the HTI's religious outlooks, ideology and social movement, this article argues that HTI is representation of fundamentalist movement. Fundamentalism here is defined as a form of religious movement that attempts to preserve fundamental tenets laid down in the Scripture, and reinterprets them in contemporary socio-political realms. The feature of fundamentalism in HTI is expressed in its religious thoughts and understanding and in the ways in which it re-appropriates Islamic doctrines in modern and contemporary socio-political contexts.*

المخلص: نشأت حركات دينية إسلامية جديدة ومتعددة في كثير من الدول. وربط كثير من المثقفين هذه الحركات " بالتطرفية " او كذلك " الأصولية " مهما رفضها أصحاب هذه الحركات. ومن هذه الحركات الدينية الإسلامية في إندونيسيا المعاصرة حركة " حزب التحرير الإندونيسي ". وليست الأصولية ظاهرة نامية ومتطورة في مجتمع ديني معين، بل إنها تطوّرت في أشكال متّسمة بعبء الوطنية لأنها كادت ان تكون موجودة في جميع الدول في العالم. ويتّسم وجود هذه الأصولية كذلك بعبء الديانة لأنها موجودة في جميع الأديان. فبالتأصيل والتصّحّح عن تاريخ ظهور الأصولية – على الأقل – يمكن تأييد الرأي عن اتّسام الأصولية بأنها واقعة في جميع الأديان. حاول هذا المقال دراسة حركة " حزب التحرير الإندونيسي " كحركة دينية إسلامية معاصرة في إندونيسيا. وهذا

بتركيز الاهتمام في المجالات المهمة لديها كمجال الفهم الديني، والإيديولوجية، والحركات الاجتماعية. ودخلت حركة حزب التحرير الإندونيسي- في "حركة دينية أصولية". واستخدمت كلمة "الأصولية" في هذا المقال لأنها موافقة في البيان عن حركة دينية سياسية معاصرة محاولة الرجوع إلى الأصول من الكتاب وإعادة تفسير هذه الأصول لتطبيقها في العالم السياسي والاجتماعي المعاصر. وسميات الأصولية في حركة حزب التحرير الإندونيسي- ظاهرة في كيفية فهمها نحو التعاليم في القرآن والحركات الاجتماعية التي برمجتها لتحقيق هذا الفهم في واقع سياسي اجتماعي معاصر، خاصة في إندونيسيا.

Abstrak: Gerakan-gerakan keagamaan baru Islam bermunculan di berbagai negara. Banyak kalangan mengaitkan gerakan-gerakan tersebut dengan radikalisme ataupun fundamentalisme, walaupun pengikut gerakan itu sendiri menolak penilaian tersebut. Salah satu gerakan keagamaan yang berkembang cukup pesat di Indonesia kontemporer adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Fundamentalisme bukanlah fenomena yang berkembang hanya pada komunitas agama tertentu. Keberadaan fundamentalisme sudah berkembang ke dalam bentuk yang bercorak trans-national karena bisa dijumpai pada hampir semua wilayah di negara di muka bumi ini. Keberadaan fundamentalisme juga bercorak trans-religions karena dialami oleh agama manapun. Setidaknya dengan menelusuri awal sejarah munculnya fundamentalisme, bisa memperkuat terhadap pandangan tentang corak fundamentalisme yang bercorak lintas agama itu. Tulisan ini hendak mengupas gerakan keagamaan HTI sebagai sebuah gerakan keagamaan baru di Indonesia kontemporer. Dengan mempertimbangkan beberapa aspek penting pada HTI seperti paham keagamaan, ideologi, dan gerakan sosialnya, HTI dapat dikategorikan sebagai gerakan keagamaan fundamentalis. Fundamentalisme pada artikel ini digunakan sebagai sebuah tipe ideal untuk menjelaskan adanya gerakan religio-politik kontemporer yang berusaha kembali kepada dasar-dasar kitab suci, dan menafsirkan kembali fondasi-fondasi tersebut untuk diterapkan pada dunia politik dan sosial kontemporer. Corak fundamentalisme pada HTI terlihat pada cara pemahamannya terhadap berbagai doktrin dalam kitab suci dan gerakan sosial yang dirancangnya untuk

mewujudkan pemahaman tersebut dalam realitas politik dan sosial kontemporer terutama di Indonesia.

Keywords: Hizbut Tahrir, fundamentalisme, gerakan keagamaan.

PENDAHULUAN

Tidak lama setelah pergantian milenium, dunia dikejutkan oleh aksi penyerangan terhadap Menara Kembar World Trade Center di New York, Amerika Serikat pada 9 September 2001. Belum sampai setahun, dunia kembali tersentak dengan peristiwa pengeboman yang terjadi di Bali pada 12 Oktober 2002. Tak pelak kedua peristiwa itu memantik perbincangan tentang agama, terutama Islam, yang dikaitkan dengan kekerasan. Di Indonesia, diskursus yang coba mengangkat topik tersebut berlangsung dalam berbagai forum. Pertanyaan mendasarnya adalah mengapa agama sering menjadi sandaran motivasi bagi individu dan kelompok tertentu untuk melakukan kekerasan? Dari pertanyaan ini muncul pertanyaan berikutnya yang menyoal konstruksi yang dapat menunjuk secara konseptual terhadap fenomena keterkaitan agama dengan kekerasan. Salah satu konstruksi yang sering digunakan adalah fundamentalisme. Dengan konstruksi ini, bisa dikembangkan suatu analisis bahwa sejak awal tahun 2000-an dalam Islam berkembang suatu varian paham dan gerakan keagamaan yang disebut dengan fundamentalisme agama.

Penggunaan istilah fundamentalisme memang mengandung kontroversi. Banyak kalangan dari ilmuwan memilih tidak menggunakan istilah fundamentalisme. Esposito merupakan salah seorang ilmuwan yang menolak penggunaan fundamentalisme. Penolakan Esposito¹ terhadap istilah fundamentalisme menggunakan alasan sebagai berikut: *pertama*, istilah fundamentalisme memiliki pengertian yang terlalu generik karena semua yang menghendaki untuk kembali ke kepercayaan dasar atau dasar-dasar suatu agama dapat dikatakan fundamentalisme. *Kedua*, pengertian dan persepsi tentang fundamentalisme sangat dipengaruhi oleh Protestanisme

¹John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas* (Bandung: Mizan, 1994), 17-18.

Amerika. Ketiga, fundamentalisme kerap disejajarkan dengan aktivitas politik, ekstrimis, fanatisme, terorisme, dan anti-Amerika. Atas alasan tersebut, ketika membicarakan gerakan Islam kontemporer, Esposito lebih suka menggunakan istilah kebangkitan Islam atau aktivis Islam, bukan fundamentalisme Islam.

FUNDAMENTALISME AGAMA SEBAGAI TIPE IDEAL

Meskipun terdapat beberapa keberatan terhadap istilah fundamentalisme, penulis akan menggunakan istilah fundamentalisme sebagai tipe ideal (*ideal type*)² untuk menggambarkan adanya salah satu varian dalam orientasi ideologis gerakan Islam kontemporer utamanya di Indonesia. Dalam konteks ini, penulis sependapat dengan pernyataan Armstrong terhadap ketidaksempurnaan istilah fundamentalisme, tetapi bagaimanapun ia merupakan tipe ideal yang berguna untuk menunjuk gerakan-gerakan keagamaan tertentu yang saling memperlihatkan kemiripan, sehingga fundamentalisme juga bisa diterapkan tidak saja pada Islam, melainkan pula pada semua gerakan yang lain, baik yang bersifat keagamaan maupun yang sekuler. Cara pandang ini seperti digunakan Burrel. Burrel berpendapat -untuk menghindari eksklusivisme dalam penggunaan istilah fundamentalisme- fundamentalisme bisa digunakan dalam banyak pengertian yang berbeda. Bagi Burrel, konsep fundamentalisme tidak terbatas pada Islam, karena banyak juga contoh tentang fundamentalisme dalam beberapa gerakan politik yang mempunyai ideologi-ideologi sekuler.³

Sebagai sebuah tipe ideal, tidak ada pretensi apapun dalam penggunaan istilah fundamentalisme. Pengertian fundamentalisme yang digunakan dalam kajian ini ingin merujuk pada rumusan

²Pengertian tipe ideal (*ideal type*) di sini mengacu pada rumusan dari Hoult, yakni sebagai: “ *A hypothetical idea of a phenomenon in which the phenomenon’s most characteristic feature are exaggerated, the function of such a conception being the creation of a standard against which reality can be measured (and hence the ideal type is not to mirror reality nor to represent the “better”*). Lihat, Thomas Ford Hoult, *Dictionary of Modern Sociology* (New Jersey: A Little Field Adan & Co, Totowa, 1977), 156.

³Lihat, Roger A. Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, (Bandung: Pustaka, 1992); dan R.M. Burrel (ed.), *Fundamentalis Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 2.

Euben⁴ yang memberikan rumusan terhadap fundamentalisme sebagai gerakan religio-politik kontemporer yang berusaha kembali kepada dasar-dasar kitab suci, dan menafsirkan kembali fondasi-fondasi tersebut untuk diterapkan pada dunia politik dan sosial kontemporer.⁵ Dengan rumusannya ini, Euben ingin menekankan tiga hal penting dalam fundamentalisme, yaitu: *pertama*, meskipun tetap memiliki motivasi keagamaan, fundamentalisme juga memiliki aspek politik.⁶ Ia bukan gerakan yang hanya berorientasi pada keakhiratan sebagaimana dikatakan Jurgensmeyer. Dalam pandangan kaum fundamentalis, keselamatan tidak hanya dilakukan dengan pengasingan diri dari urusan duniawi, melainkan harus didapatkan dengan turut serta dalam dunia, atau lebih tepat dalam institusi dunia. *Kedua*, fundamentalisme dibatasi pada paham dan gerakan kembali kepada tradisi religius skriptural dan-sebagai konsekuensinya-yang menolak segala bentuk interpretasi. Dengan sikap yang demikian rigid pada teks, fundamentalisme kemudian diposisikan sebagai kelompok yang menolak pluralisme. Sebab, bagi kaum fundamentalisme, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks-teks suci.⁷ *Ketiga*, kelompok fundamentalisme di samping memiliki sikap yang keras dan

⁴Roxanne L. Euben, *Musuh dalam Cermin: Fundamentalisme Islam dan Batas Rasionalisme Modern* (Jakarta: Serambi, 2002), 42.

⁵Bassam Tibi juga mengidentifikasi fundamentalisme agama sebagai ideologi politik yang didasarkan pada politisasi agama untuk tujuan sosiopolitik dan ekonomi dalam rangka menegakkan tatanan Tuhan. Lihat, Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and The New World Disorder* (London: University of California Press, 1998).

⁶Seperti juga dikemukakan oleh Jansen ketika menjelaskan fenomena fundamentalisme dalam Islam. Menurutnya, fundamentalisme Islam memiliki dua watak (*the dual nature*) yang saling terkait, yaitu politik dan agama. Lihat, Johannes J.G. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism* (London: Huerst and Company, 1997). Bandingkan juga dengan Youssef Choueri. Dalam tulisannya, *Islam dan Fundamentalisme*, Chouiri, menjelaskan bahwa fundamentalisme seperti dalam Islam merupakan suatu ideologi yang memiliki keinginan kuat membangun kembali agama Islam sebagai sistem politik dalam dunia modern. Dalam pandangan kalangan fundamentalis, Islam dipahami sebagai suatu sistem organik utuh yang kelengkapan dan cakupannya menyaingi ideologi dan sistem negara lain. Lihat, Youssef Chouiri, "Islam dan Fundamentalisme", dalam *Ideologi Politik Kontemporer* (ed.) Roger Eatwell dan Anthony Wright (Yogyakarta: Jendela, 2004), 351.

⁷Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 110.

reaksioner terhadap modernisme, tapi juga mereka sebagai ekspresi dari modernitas.⁸

Ciri yang semula menonjol dari gerakan fundamentalisme seperti terlihat pada gerakan fundamentalisme Protestan adalah pemahamannya yang literal atau skriptual terhadap teks-teks agama, dan pandangannya yang negatif pada kemajuan (modern). Pemahaman yang literal terhadap teks-teks agama agaknya dilandasi oleh dorongan untuk memegang teguh ajaran fundamental agama. Segala bentuk penafsiran terhadap teks-teks agama, bagi kaum fundamentalis dikhawatirkan mereduksi ajaran fundamental agama. Kritik dan kekhawatiran terhadap fundamentalisme agama tertuju pada implikasi pemahaman tersebut yang dapat mendorong kepada apa yang diungkap William Shepard⁹ dengan *to do battle royal* guna mempertahankan ajaran fundamental agama. Pada gerakan fundamentalisme kemudian dilekatkan ciri perlawanan (*oppositionalism*) atau perjuangan (*fight*) seperti yang dilakukan Martiy E. Martin dan R. Scott Appbley. Menurut editor buku *Fundamentalism and the State* dan buku *Fundamentalism and Society* ini, dalam gerakan fundamentalisme ditandai setidaknya oleh lima jenis perlawanan. *Pertama*, melawan kembali (*fight back*) terhadap kelompok yang mengancam keberadaan atau identitas yang menjadi taruhan hidup. *Kedua*, *fight for*, berjuang untuk menegakkan cita-cita yang mencakup persoalan hidup secara umum, seperti keluarga atau institusi sosial lain. *Ketiga*, *fight with*, berjuang dengan kerangka nilai atau identitas tertentu yang diambil dari warisan masa lalu maupun konstruksi baru. *Keempat*, *fight againts*, berjuang melawan musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dipandang menyimpang. *Kelima*, *fight under*, berjuang atas nama Tuhan atau ide-ide lain.¹⁰

⁸ Seperti juga dikemukakan oleh Zubaida bahwa seluruh fundamentalisme adalah modern dalam pengertian berusaha untuk merekonstruksi dasar sistem pemikiran dalam masyarakat modern. Lihat, Sami Zubaida, *Islam, The People and the State: Essays on Political Ideas and Movement in the Middle East* (London: I.B. Tauris & Co. Ltd . Publisher, 1989), 38.

⁹ William Shepard, "Fundamentalism Christian and Islamic", *Religion* (17, 1987), 356.

¹⁰ Seperti dikutip Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo dalam kata pengantar buku yang mereka edit, *Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM-IAIN, 1998), xix.

Dengan ciri yang melekat pada gerakan fundamentalisme itu, bisa dimaklumi jika keberadaannya dinilai sebagai sebuah ancaman, setara dengan ancaman yang berasal dari ideologi tertentu. Dalam konteks persaingan politik global, fundamentalisme agama dijadikan sebagai ancaman baru, menggantikan ancaman komunis seperti diungkap Martin E. Marty dan R. Scott Appleby:¹¹

“In the early 1990s, pondering the collapse of communism across Eastern Europe and the unraveling of Marxist ideology even in the Soviet Union, American political commentators speculated at some length: Whence will come the new enemy? Who or the focus of American reaction and enmity? What ideology, fortified by military, economic, or political power, will be virulent and contagious enough to challenge the efforts of liberal Western democracies to direct the course global development? “Religious fundamentalism” was an the answer that came from some quarters.”

HIZBUT TAHRIR SEBAGAI EKSEMPLAR GERAKAN FUNDAMENTALISME AGAMA

Salah satu gerakan keagamaan yang berkembang cukup fenomenal di Indonesia setelah tumbangannya rezim Orde Baru adalah Hizbut tahrir (HT). Dengan mempertimbangkan beberapa aspek yang akan dijelaskan pada bagian ini, HT dapat dikategorikan sebagai eksemplar gerakan fundamentalisme Agama. Dengan adanya citra yang melekat kuat pada sebagian masyarakat bahwa fundamentalisme suka melakukan aksi kekerasan agama seperti teroris, tentu terlalu berisiko memasukkan HT ke dalam kategori kelompok fundamentalisme. Apalagi beberapa tokoh HT bersikap kritis, bahkan ada yang menolak penggunaan fundamentalisme terhadap Islam. Tokoh HT yang secara terang-terangan menolak funda-

¹¹Lihat kata pengantar (*Introduction*) dalam kedua buku yang mereka edit, *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, dan *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Science, the Family, and Education* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993), 1. Dalam kasus Islam, istilah fundamentalisme seringkali memperburuk citra agama ini sebagai agama fundamentalis. Citra ini setidaknya masih melekat kuat pada orang-orang Amerika seperti dikatakan Newson: “*If there is a broadly negative view of Islam in the United States, it spring primarily from two perceptions. One is that Islam, particularly fundamentalist Islam, represent a threat to the interest of the United States. The other is that Islam basically an in humane religion*”. Lihat, David D. Newson, “Islam in Asia: Ally or Adversary?”, dalam *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society*, (ed.) John L. Esposito (New York and Oxford: Oxford University Press, 1987), 4.

mentalisme adalah Zallum. Alasan penolakan Zallum ada dua. Pertama, fundamentalisme tidak ditemukan dalam kosa kata Islam. Pada awalnya istilah fundamentalisme digunakan sebagai kategori konseptual terhadap kelompok dalam agama Protestan yang menolak penafsiran terhadap Injil dan juga menolak terhadap modernitas. Dengan mempertimbangkan konteks historis munculnya istilah fundamentalisme, Zallum menolak jika digunakan terhadap Islam. Alasan kedua yang digunakan Zallum menolak istilah fundamentalisme, karena fundamentalisme sering diidentikkan dengan terorisme. HT sendiri menolak penggunaan kekerasan fisik untuk meraih target perjuangannya. Alasan yang digunakan HT karena daulah khilafah Islam belum berdiri. Selama daulah khilafah Islam belum berdiri, menurut aktivis HT tidak dibenarkan menggunakan kekerasan. Kekerasan hanya digunakan setelah daulah khilafah Islam berdiri sebagai metode menyebarkan aqidah dan syariat Islam ke seluruh penjuru dunia. Tetapi penggunaan kekerasan dalam pandangan HT bukan satu-satunya cara. Kekerasan hanya digunakan dalam keadaan yang terpaksa jika pada tahapan-tahapan sebelumnya mengalami kegagalan. Daulah khilafah Islam oleh HT dipandang bukan sebagai tujuan, melainkan sebagai metode (*ṭarīqah*) dalam mengemban dakwah Islam ke seluruh penjuru dunia. Misi ini dilaksanakan melalui tiga cara. Cara pertama, daulah mendakwahkan Islam secara damai kepada seluruh penduduk yang mendiami suatu wilayah. Jika mereka masuk Islam, mereka berkewajiban menerapkan syariat Islam. Tetapi jika menolak, daulah menggunakan cara kedua, mereka diperlakukan sebagai kafir *dhimmī* dan dibebani membayar jizyah (*the head of tax*). Jika pilihan kedua tetap ditolak, daulah menggunakan kekerasan. Mereka diperangi sehingga tunduk kepada Islam.

Meskipun unsur kekerasan tidak begitu menonjol dalam gerakan HT terutama sekali ketika daulah khilafah Islam belum berdiri, HT tetap bisa dikategorikan sebagai kelompok fundamentalis Islam. Istilah fundamentalisme dalam kajian ini digunakan semata-mata sebagai tipe ideal sekedar ingin menggambarkan karakteristik HT yang berbeda dengan kelompok lainnya dalam Islam. Euben, fundamentalisme merupakan kelompok dan gerakan religio-politik yang berusaha mengubah sistem sekuler dengan sistem politik yang didasarkan pada agama. Pandangan Euben senada dengan panda-

ngan Tibi yang mengidentifikasi fundamentalisme sebagai ideologi politik yang didasarkan pada politisasi agama untuk tujuan-tujuan sosiopolitik dan ekonomi dalam rangka menegakkan tatanan Tuhan. Orientasi gerakan kelompok fundamentalisme seperti digambarkan oleh Euben dan Tibi tersebut, merupakan kelanjutan belaka dari cara pandang kelompok fundamentalisme terhadap doktrin agama yang dipeluknya. Dalam memahami suatu doktrin agama, kelompok fundamentalisme lebih menekankan pada makna harfiah untuk menemukan landasan yang otentik dalam menawarkan agamanya sebagai alternatif pemecahan masalah publik. Jika dilihat dari pandangan teoritik ini, HT bisa dikategorikan sebagai kelompok fundamentalisme. Sejak awal berdirinya sampai dalam perkembangannya saat ini, *khittah* gerakan HT adalah politik. Bagi HT, politik merupakan instrumen yang sangat penting dalam mengentas persoalan keterpurukan umat Islam dan membawanya kembali seperti pada masa kejayaannya. Politik yang dikehendaki HT adalah suatu sistem yang betul-betul memiliki landasan kuat dalam al-Qur'an dan hadis. HT menyebut khilafah sebagai satu-satunya sistem politik yang wajib ditegakkan kembali oleh umat Islam. Penerimaan HT secara total terhadap institusi khilafah merupakan kelanjutan belaka dari cara memahami doktrin Islam yang cenderung skriptual. Pandangan HT tentang kewajiban menegakkan khilafah didasarkan pada firman Allah dalam al-Qur'an seperti terdapat dalam surat al-Ma'idah ayat 48-49 dan al-Nisa' ayat 59. Selain didasarkan pada al-Qur'an, HT juga mendasarkan pendiriannya pada sejarah Islam, bahwa sejak zaman Nabi Muhammad sampai pada zaman Daulah Uthmani, daulah khilafah Islam telah menjadi fakta sejarah yang berhasil memajukan peradaban Islam. Tentu saja, cara pandang HT tersebut berseberangan dengan pandangan yang kritis terhadap institusi khilafah. Sebagai contoh dapat dikemukakan di sini pandangan al-Maududi. Al-Maududi tidak menolak terhadap pandangan bahwa institusi khilafah telah menjadi fakta sejarah. Tetapi al-Maududi membatasi fakta tersebut hanya sampai di era *khalifah rāshidah*. Pada zaman berikutnya, sistem politik Islam menurut al-Maududi didominasi oleh sistem kerajaan (*al-mulk*), meskipun secara formal menggunakan nomenklatur khilafah. Menurut analisis al-Maududi, setelah melewati masa *khalifah rāshidah*, praktik politik Islam diwarnai oleh sejumlah anomali.

Pada masa *khalīfah rāshidah*, praktik politik Islam menurut al-Maududi dibingkai dengan tujuh prinsip fundamental, yaitu: pemilihan, musyawarah, amanat baitul mal, kekuasaan undang-undang, egaliter pemerintahan tidak didasarkan pada fanatisme kesukuan, dan jiwa demokrasi. Tetapi setelah lepas dari masa *khalīfah rāshidah* ketujuh prinsip tersebut menurut al-Maududi mengalami pengikisan sehingga sistem politik Islam berubah menjadi sistem kerajaan. Jika pada masa *khalīfah rāshidah* posisi khalifah bisa ditempati oleh semua kalangan tanpa mempersoalkan asal-usul keturunan dan kelompoknya. Pada zaman sesudahnya, kekuasaan khalifah merupakan hak istimewa kalangan tertentu.¹²

Selain terdapat pandangan kritis yang membatasi riwayat khilafah hanya sampai pada masa *khalīfah rāshidah*, ada pandangan kritis lainnya yang menempatkan khilafah tidak lebih sebagai institusi sosial dan properti kesejarahan (*historical property*) masa silam, serta sebagai konsep yang tidak memiliki landasan tektual yang konklusif dalam Islam. Dengan wataknya yang demikian, institusi politik dalam Islam, seperti khilafah, akan terus mengalami perubahan mengikuti perubahan properti sosio-kultural pengisinya. Pendapat ini di sisi lain ingin mematahkan argumen yang memposisikan institusi khilafah pada derajat yang lebih tinggi dengan institusi politik modern seperti kepresidenan.¹³

¹²Abu 'al-A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam* (Bandung: Mizan, 1998), 111-222.

¹³Thoha Hamim, *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer: Dialektika Kehidupan Politik, Agama, Pendidikan dan Sosial Masyarakat Muslim* (Surabaya: Diantama, 2004), 15-17. Lihat juga analisis yang dikemukakan Samsu Rizal Panggabean. Ia mengemukakan pendapat dari Sa'id al-Ashmawi yang menolak gagasan restorasi institusi kekhilafahan karena mengandung tiga kelemahan mendasar. Pertama, adanya pencampuradukan gagasan pemerintahan dengan sistem kekhilafahan. Menurut Ashmawi, membentuk sistem pemerintahan tidak bisa dibatasi hanya dalam satu bentuk, yaitu kekhilafahan karena bentuk formal pemerintahan dapat berubah dan berbeda seiring dengan penggantian masa dan perbedaan kondisi manusia dan lingkungan khas suatu masyarakat. Kelemahan kedua, adanya penyamaan antara pemerintahan *keagamaan (al-hukūmah al-dīniyah)* dengan pemerintahan sipil (*al-hukūmah al-madaniyyah*). Perbedaan antara pemerintahan sipil dan pemerintahan keagamaan tidak terletak pada diterapkan atau tidaknya hukum keagamaan. Sebab baik pemerintahan sipil dan pemerintahan keagamaan sama-sama dapat menerapkan hukum dan syariat Islam. Kelemahan ketiga, gagasan restorasi kekhilafahan mencampuradukkan antara Islam sebagai ide dengan Islam sebagai sejarah. Institusi kekhilafahan dalam pandangan Ashmawi merupakan bagian dari sejarah Islam, bukan rukun iman atau ketentuan syariat. Lihat, Syamsu Rizal

Semua pandangan kritis di atas ditolak oleh HT. HT tetap bersikukuh dengan pendiriannya bahwa khilafah memiliki watak universal yang bisa diterapkan di dalam suatu rentang waktu sejarah yang panjang. Pendirian HT semakin kuat manakala melihat fakta umat Islam pada saat ini yang dinilai HT amat menyedihkan menyusul berakhirnya institusi khilafah pada 1924. Pascakejatuhan khilafah Islam, umat Islam, menurut HT, menghadapi tiga keadaan menyedihkan. Pertama, kehidupan politik umat Islam di bawah dominasi sistem politik kafir. Kedua, hukum-hukum Allah terlantar. Ketiga, umat Islam tidak memiliki payung politik yang bisa melindungi nasib umat Islam. Dalam pandangan HT, hanya ada satu solusi agar umat Islam bisa keluar dari keadaan yang menyedihkan tersebut, yaitu dengan menegakkan kembali daulah khilafah Islam. Dengan demikian, khilafah bagi HT merupakan suatu keniscayaan yang tidak bisa di tawar-tawar lagi. HT juga berpandangan, menegakkan kembali daulah khilafah merupakan kewajiban kolektif umat Islam.

Dari paparan terhadap pandangan politik HT di atas, selanjutnya HT bisa dikategorikan sebagai kelompok fundamentalisme religio-politik-universalistik. Tipe ideal seperti ini perlu dikemukakan agar bisa ditentukan posisi HT dalam peta gerakan fundamentalisme Islam kontemporer. Dalam konteks Indonesia, terutama setelah berakhirnya rezim Orde Baru, perkembangan gerakan fundamentalisme dapat dibedakan dalam dua kelompok. Kelompok pertama disebut dengan *home-grown*, yakni kelompok fundamentalisme yang hanya berkembang pada wilayah lokal Indonesia. Kelompok ini tidak memiliki kaitan secara langsung terutama secara keorganisasian dengan kelompok fundamentalis lainnya di luar wilayah Indonesia. Laskar Jihad dan FPI dapat digolongkan ke dalam jenis kelompok ini. Berikutnya fundamentalisme yang memiliki orientasi internasional (*international oriented*). Keberadaan kelompok ini pada mulanya berasal dari wilayah di luar Indonesia serta memiliki semacam cabang di wilayah lainnya. Selain perkembangannya yang bercorak lintas bangsa, kelompok ini juga memiliki agenda bersama yang berorientasi global seperti mendirikan khilafah sebagai institusi

politik tunggal bagi seluruh umat Islam seluruh dunia. Dari pemeataan ini, HT dapat dikategorikan sebagai kelompok fundamentalis Islam yang berorientasi internasional. Di antara kelompok fundamentalis Islam yang berkembang di Indonesia, HT memiliki visi universalistik yang paling menonjol.

Selain bisa dilihat dari orientasi politik dan cara memahami doktrin agama, corak fundamentalisme HT juga kelihatan pada sikapnya terhadap modernitas. Seperti dikemukakan oleh Euben, dalam fundamentalisme terdapat ciri yang bisa dibilang ambigu terhadap modernitas. Di satu sisi fundamentalisme bersikap keras dan reaksioner terhadap modernitas, tetapi di sisi lain, fundamentalisme sebagai ekspresi dari modernitas. Penulis memiliki kesan kuat, HT berada dalam sikap yang demikian dalam menghadapi modernitas. Kesimpulan seperti ini didasarkan pada dua kategori konseptual dalam HT, yaitu *ḥadīrah* dan *madaniyyah*. *Ḥadīrah* merupakan sekumpulan persepsi tentang kehidupan atau semacam *way of life*. Sedangkan *madaniyyah* adalah bentuk-bentuk fisik (benda) yang digunakan dalam aktivitas kehidupan. Dari aspek *ḥadīrah*, HT memposisikan secara *binary-opposition* antara Islam dengan Barat serta *ḥadīrah* lainnya. Oleh karena itu, HT melarang kepada umat Islam mengambil sesuatu dari Barat seperti konsep demokrasi, pluralisme, sistem ekonomi kapitalisme, dan lain sebagainya. Tetapi terhadap *madaniyyah*, HT membolehkan untuk mengambil manfaatnya. Hasil dari *madaniyyah* ini misalnya kemajuan di bidang transportasi, pertanian, komunikasi, dan lain sebagainya. Menurut HT, seluruh hasil kemajuan tersebut bersifat universal sehingga siapapun boleh mengambil manfaatnya. HT bahkan memberikan justifikasi dengan hukum fardu kifayah untuk mengambil manfaat dari *madaniyyah*.

DIALOG TEORITIK

Setelah mengkaji beberapa aspek pada HT, HT bisa dikelompokkan sebagai gerakan keagamaan yang memiliki orientasi ideologi fundamentalistik. HT sendiri sebagaimana dikemukakan Zallum, memang menolak istilah fundamentalisme. Istilah ini dinilai oleh kalangan HT sebagai produk Barat untuk mendiskreditkan Islam. Apalagi, dalam pandangan Barat, jarak antara fundamentalisme dan terorisme begitu tipis. Sehingga selalu ada kecenderungan Barat

menyamakan begitu saja antara fundamentalisme dan terorisme. Namun begitu, penulis tetap menempatkan HT sebagai bagian dari kelompok fundamentalis, semata-mata sebagai kategori akademik. Penulis bertolak dari beberapa alasan sebagai berikut: pertama, gerakan Islam fundamentalis sebagaimana dikemukakan Euben, memiliki orientasi politik yang diarahkan kepada suatu upaya sistematis dan sistemik untuk menggantikan sistem politik sekuler dengan sistem politik yang didasarkan pada agama. Dilihat dari sisi orientasi ini, HT memiliki orientasi politik yang tegas (*firm*). Dalam penilaian HT, sistem politik yang dibingkai oleh ideologi sekuler terutama ideologi kapitalisme dan, di Indonesia, ideologi Pancasila, telah terbukti menimbulkan sejumlah krisis fundamental dan multidimensional. Maka untuk mengakhiri krisis tersebut, menurut HT tidak cukup hanya dengan melakukan perubahan secara parsial dan gradual, seperti melakukan penggantian pemimpin. Bagi HT, hanya perubahan fundamental dan struktural yang bisa mengakhiri krisis, yakni dengan mengganti sistem politik sekuler dengan sistem khilafah. Sistem ini diklaim oleh HT sebagai sistem yang memperoleh legitimasi kuat dari agama baik dari sisi doktrin maupun historis. HT meyakini bahwa Islam merupakan agama yang lengkap dan universal.

Islam dalam konstruksi teologi HT tidak hanya mengatur tata peribadatan (ritual) antar manusia dengan Tuhannya saja. Dalam Islam juga mengandung tata aturan sosial yang berhubungan persoalan publik manusia. Salah satu ajaran Islam yang banyak memperoleh apresiasi dan elaborasi dari HT adalah ajaran Islam dalam bidang politik. Dari sini HT kemudian berkesimpulan bahwa Islam merupakan agama politik dan spiritual sekaligus. Untuk membuktikan kesimpulannya, HT menelusuri keluasan ajaran Islam melalui tiga perspektif. Pertama perspektif normatif. Dari perspektif ini, ajaran Islam dalam pandangan HT mempunyai dua elemen penting yaitu pemikiran (*thought*) dan metode (*methods*). Elemen pemikiran meliputi akidah yaitu, keimanan kepada Allah, malaikat, rasul, kitab, hari kiamat, serta qadha' dan qadar; pemecahan masalah kehidupan manusia yang meliputi hukum syara' yang berhubungan dengan seluruh masalah kehidupan manusia baik dengan Tuhan seperti ibadah ritual, maupun masalah manusia dengan sesamanya seperti ekonomi, politik, pendidikan, sanksi hukum, dan sebagainya,

maupun masalah individual manusia seperti makanan, pakaian, dan akhlak. Sedangkan elemen metode berhubungan dengan cara menerapkan dimensi pemikiran dalam Islam yang meliputi metode menerapkan aqidah dan hukum syara' melalui negara khilafah; metode mempertahankan aqidah dan hukum syara' melalui pengadilan dan penerapan sanksi hukum (*'uqūbāt*) kepada para pelaku pelanggaran aqidah dan syara'; metode mengemban aqidah dan hukum syara' yang dilakukan melalui dakwah yang diemban oleh individu, partai politik, dan daulah khilafah Islam.

Perspektif kedua yang digunakan oleh HT adalah dengan menelusuri beberapa karya dalam ilmu sejarah yang dapat menjelaskan perkembangan Islam selama berabad-abad. Dari penelusuran ini, HT berkesimpulan bahwa Islam pernah mengalami masa kegemilangan selama 1300 tahun berkat diterapkannya Islam sebagai *mabda'* (ideologi).

Dengan orientasi politik seperti itu, HT sebagai representasi dari kelompok Islam fundamentalis tidak bisa dijelaskan dari kerangka pemahaman yang cenderung menempatkan fundamentalisme sebagai gerakan yang murni berorientasi keakhiratan saja. HT justru dengan tegas menolak penyempitan wilayah Islam hanya pada dimensi ukhrawi. HT merupakan kelompok keagamaan yang memperlihatkan kepedulian yang begitu besar terhadap urusan keduniawian terutama masalah politik. HT mempunyai keyakinan, hanya dengan institusi politik yang sah sajalah umat Islam dapat merebut kembali posisi strategis seperti pada masa-masa kegemilangan beberapa abad yang lampau. Keyakinan seperti ini bagi HT merupakan hal yang bersifat imperatif karena bersumber dari doktrin agama. Dalam hal pemahaman terhadap doktrin agama, HT memiliki karakteristik sebagai gerakan fundamentalis pada umumnya yaitu, pemahaman skriptual.

Skriptualitas HT antara lain bisa dilihat pada pemahamannya terhadap dalil-dalil yang berhubungan dengan institusi politik, syari'at Islam dan kepemimpinan. Jika kelompok lain dalam Islam yang sering disebut dengan substantivisme, mengabaikan terhadap segala bentuk formalisasi Islam dengan suatu alasan tidak memadainya penjelasan Islam dalam urusan publik seperti negara, kecuali penjelasan yang menyentuh pada ranah nilai, sebaliknya dengan HT. Bagi HT, perintah Allah dalam al-Qur'an lebih dari cukup jika

dijadikan sebagai dasar kewajiban umat Islam mendirikan institusi politik seperti daulah khilafah Islam. Dalil yang digunakan HT adalah al-Qur'an surat al-Nisā' ayat 59 dan surat al-Mā'idah ayat 4. HT menyadari, dalam al-Qur'ān memang belum dijelaskan struktur daulah khilafah secara terperinci. Tetapi dalam pandangan HT, hal itu tidak bisa mengurangi kemutlakan kewajiban mendirikan daulah khilafah Islam. Untuk mencari penjelasan mengenai struktur daulah khilafah, HT merujuk kepada praktik *Rasūl Allāh* dan para sahabat serta praktik dalam sejarah Islam pada masa berikutnya terutama ketika daulah khilafah Islam masih eksis. Karena fakta normatif dan historis tersebut oleh HT dinilai kuat, HT kemudian melontarkan pendapat, bahwa umat Islam memiliki kewajiban mendirikan daulah khilafah Islam, sebagaimana kewajiban melaksanakan shalat, puasa, zakat, dan haji. Meninggalkan kewajiban ini, oleh HT dipandang sebagai bentuk kemaksiatan terbesar. HT tidak begitu memperdulikan terhadap pandangan tentang pelik dan sulitnya mendirikan daulah khilafah Islam. Atas keraguan tersebut, HT menjawab dengan penuh optimis bahwa daulah khilafah Islam pasti bisa ditegakkan kembali. Keyakinan ini, selain didasarkan pada al-Qur'ān seperti surat al-Nūr ayat 55, juga diperkuat dengan bukti empirik. Dalam penilaian HT, ideologi dunia seperti kapitalisme mulai menggali lubang kuburnya sendiri setelah melahirkan berbagai macam masalah yang kemudian menuai banyak kritik. Sementara terhadap sosialisme HT menganggap telah dikubur oleh sejarah. Bukti ini memberikan keyakinan para aktivis HT terhadap peluang Islam sebagai alternatif ideologi.

Orientasi ideologi HT yang dikategorikan sebagai fundamentalis bisa dilihat juga pada sikap HT terhadap modernisme. Seperti dikemukakan oleh Euben, dalam fundamentalisme terdapat ciri yang bisa dibilang ambigu terhadap modernitas. Di satu sisi fundamentalisme bersikap keras dan reaksioner terhadap modernitas, tetapi di sisi lain, fundamentalisme sebagai ekspresi dari modernitas. Penulis memiliki kesan kuat, HT berada dalam sikap yang demikian dalam menghadapi modernitas. Kesimpulan seperti ini didasarkan pada dua kategori konseptual dalam HT, yaitu *ḥadīrah* dan *madaniyyah*. *Ḥadīrah* merupakan sekumpulan persepsi tentang kehidupan atau semacam *way of life*. Sedangkan *madaniyyah* adalah bentuk-bentuk fisik (benda) yang digunakan dalam aktivitas

kehidupan. Dari aspek *ḥaddīrah*, HT memposisikan secara *binary-opposition* antara Islam dengan Barat serta *ḥaddīrah* lainnya. Oleh karena itu, HT melarang kepada umat Islam mengambil sesuatu dari Barat seperti konsep demokrasi, pluralisme, sistem ekonomi kapitalisme, dan lain sebagainya. Tetapi terhadap *madaniyyah* HT membolehkan untuk mengambil manfaatnya. Hasil dari *madaniyyah* ini misalnya kemajuan di bidang transportasi, pertanian, komunikasi, dan lain sebagainya. Menurut HT, seluruh hasil kemajuan tersebut bersifat universal sehingga siapapun boleh mengambil manfaatnya. HT bahkan memberikan justifikasi dengan hukum fardhu kifayah untuk mengambil manfaat dari *madaniyyah*.

Fenomena berikutnya yang menarik dicermati adalah gerakan sosial HT. HT merupakan salah satu kelompok keagamaan dalam masyarakat Islam yang memiliki visi ideologis melanjutkan kehidupan Islam (*lī al-isti'nāf al-hayāt al-Islāmiyyah*) melalui penegakan kembali daulah khilafah Islam. Bagi sementara kalangan, cita-cita HT ini mungkin dianggap utopis karena bertolak belakang dengan *mainstream* perkembangan kenegaraan yang lebih mengutamakan pembentukan negara-bangsa (*nation-state*). Pada kawasan yang sebagian besar penduduknya beragama Islam seperti Indonesia juga memilih *nation-state*. Menurut Azyumardi Azra, konsep *nation-state* merupakan salah satu dampak terbesar penetrasi Barat ke Dunia Islam. Konsep dan sistem politik Barat itu tentu saja sebagai hal yang asing dan bersifat ahistoris bagi masyarakat muslim pada umumnya. Dalam sejarah Islam awal sampai setidaknya zaman pra-modern, masyarakat muslim menurut Azra lebih mengenal dua konsep teritorial politik-religius *dār al-Islām*, wilayah damai, yaitu wilayah kaum muslimin, dan *dār al-ḥarb*, wilayah perang, atau wilayah non-muslim. Namun begitu, setelah modernisasi Barat berpengaruh juga pada Dunia Islam, sampai saat ini *nation-state* telah menjadi fakta politik. Bahkan ada kecenderungan konsep *nation-state* diterima sebagai suatu keniscayaan sehingga, menurut Azra, dari beberapa pemikir Islam modernis berupaya melakukan liberalisasi syariah agar Islam sesuai dengan semangat dunia modern.¹⁴

¹⁴Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 11.

HT tentu saja menolak konsep *nation-state*. Alasan yang digunakan oleh HT, konsep *nation-state* tidak dijumpai dalam doktrin dan sejarah Islam. Konsep dan sistem politik kenegaraan dalam Islam, menurut HT, hanya satu, sistem khilafah. Mendirikan kembali sistem khilafah menurut paham keagamaan HT merupakan kewajiban umat Islam, sebagaimana kewajiban melaksanakan shalat. Oleh karena itu, jika meninggalkan kewajiban tersebut, sama halnya dengan melaksanakan kemaksiatan terbesar. HT memiliki keyakinan kuat, menegakkan kembali daulah khilafah Islam bisa terlaksana, dan bukan sebagai hal yang utopis, meskipun kalangan dari luar HT menganggapnya demikian. HT memang boleh optimis dengan pencapaian cita-cita ideologisnya. Penulis sendiri memberi apresiasi terhadap HT dalam mengupayakan tegaknya kembali daulah khilafah Islam. Apresiasi penulis didasari pada tersedianya strategi gerakan sosial dalam HT untuk merealisasikan cita-cita ideologisnya. Gerakan yang dirancang HT memenuhi syarat sebagai gerakan sosial. Sejak awal pembentukannya, HT telah mengambil posisi sebagai gerakan *jamā'ī* (kolektif) yang berbasis politik. Kesadaran HT bisa dilihat dari pembinaan paling awal untuk melakukan rekrutmen kader melalui pembinaan yang disebut dengan *tathqīf*. Dari segi keanggotaan dan basis massa yang dimiliki HT memang tidak bisa dibandingkan dengan organisasi Islam lainnya semacam Muhammadiyah dan NU. Tetapi dari segi kualitas, HT memiliki kader yang militan dalam melakukan gerakan sosial. Setidaknya dalam konteks waktu kajian ini dilakukan, HT tidak begitu dirisaukan dengan jumlah anggota yang tergolong kecil. Dari beberapa kegiatan *tathqīf*, justru dengan jumlah yang sedikit bisa dilakukan secara intens dan efektif.

Ada keuntungan yang lain dengan sedikitnya jumlah anggota HT itu, yakni HT bisa membentuk jaringan antaranggota dengan kukuh. Tetapi jaringan ini bukan semata-mata karena sedikitnya jumlah anggota. Dalam HT terdapat mekanisme pembinaan yang intensif dan sistematis untuk para aktivisnya. Kekuatan pembinaan di HT terletak pada jalinan yang kuat antar-*mushrif*, materi, halaqah, serta anggota yang dibina. *Mushrif* memiliki peran strategis dalam memberikan pemahaman anggota halaqah dengan ide-ide HT. Penguasaan yang ditekankan dalam pembinaan HT bukan hanya bersifat kognitif, tetapi ide-ide HT harus terinternalisasi dan

mendarah daging pada diri aktivis HT, sehingga perasaan, pemikiran, dan tindakan aktivis HT mencerminkan ide-ide HT. Target penguasaan seperti ini berpengaruh pada pola hubungan antar-*mushrif* dengan anggota halaqah. Hubungan antara *mushrif* dengan anggota halaqah yang dikembangkan oleh HT melampaui hubungan guru dengan murid yang hanya menekankan pada *transfer of knowledge*. Seorang *mushrif* dituntut memahami perkembangan anggota halaqah beserta permasalahan pribadinya. Kadang-kadang *mushrif* berfungsi sebagai orang tua. Pada kesempatan yang lain, *mushrif* berperan sebagai teman. Lingkungan pembinaan seperti ini menjadi faktor yang mempererat jaringan antar anggota HT sehingga cukup memudahkan HT dalam merancang gerakan sosial.

HT tidak hanya melakukan penyadaran di lingkungan aktivis atau kadernya saja. Dengan strategi gerakan sosial yang disebut dengan *tafā'ul ma'a al-ummah*, HT bergerak kepada suatu wilayah penyadaran yang lebih luas yaitu, masyarakat Islam di sekitarnya. Dalam strategi ini, di samping HT tetap secara intens melakukan pembinaan kepada kadernya sendiri yang disebut dengan *tathqif murakkaz*, HT juga melakukan *tathqif jamā'i* dan *al-sirā' al-fikri* yang lebih ditujukan pada penyadaran umat Islam. Kedua jenis kegiatan ini bergerak pada tataran ide, pemikiran, atau intelektual. HT sadar betul bahwa hanya dengan melakukan gerakan intelektual, perubahan bisa dilakukan sebagaimana telah dicontohkan oleh *Rasūl Allāh*. Target yang ingin diraih HT adalah ingin mengubah pola pikir masyarakat dengan *thaqāfah* Islam. Dalam strategi ini HT tidak membenarkan digunakan perjuangan fisik atau kekerasan. Pada saat daulah khilafah Islam belum berdiri, HT tidak membenarkan penggunaan cara-cara kekerasan. Dalam pandangan HT, perjuangan fisik boleh dilakukan jika daulah Islam sudah berdiri. Daulah khilafah Islam inilah sebagai target akhir gerakan sosial HT. Setelah muncul dari masyarakat, HT bersama-sama masyarakat melakukan penggantian kekuasaan.

PENUTUP

Bagi HT, institusi kenegaraan Islam memberikan posisi strategis kepada umat Islam untuk menerapkan syariat Islam dan menyebarkan Islam ke seluruh dunia. Perwujudan negara Islam atau daulah khilafah Islam merupakan kulminasi gerakan sosial HT. Pada

saat memasuki tahapan terpenting dalam gerakan sosialnya, HT telah menyiapkan konsep dan perangkat kenegaraan untuk menerapkan syari`at Islam. Hal lainnya yang tidak kalah pentingnya adalah strategi penyebarluasan Islam. Untuk melakukan misi penting ini, daulah khilafah Islam menurut HT perlu menempuh tiga pilihan. Pilihan pertama, masyarakat dalam wilayah yang menjadi sasaran dakwah daulah Islam diajak memeluk Islam. Apabila bersedia, seluruh kehormatan, harta, dan darah mereka dilindungi oleh Islam. Jika pilihan pertama ditolak, daulah khilafah Islam menawarkan pilihan kedua yaitu, mereka diperintahkan tunduk kepada daulah Islam dengan cara menerapkan semua hukum Islam yang menyangkut urusan sosial, ekonomi, politik, pendidikan, sanksi (*'uqūbāt*) dan hukum-hukum lain, kecuali aqidah, ibadah, makanan, pakaian, dan pernikahan. Jika pilihan kedua tetap ditolak, daulah khilafah Islam menempuh cara kekerasan sebagai pilihan terakhir. Mereka diperingi habis-habisan sampai tunduk kepada Islam.

Gerakan sosial yang dirancang HT memiliki target melakukan penyelamatan (*salvation*) dan pembebasan terhadap masyarakat dari pandangan hidup yang tidak bermoral. Dalam analisis HT, pada saat ini masyarakat sudah begitu jauh dikendalikan oleh ideologi sekuler terutama kapitalisme. Padahal kapitalisme dalam pandangan HT mengandung banyak kelemahan yang layak digantikan dengan ideologi Islam. Dalam rangka ini, HT merancang gerakan sosial transformatif agar masyarakat bisa dirubah secara menyeluruh. Dalam pandangan HT, perubahan pada level masyarakat tidak terlalu efektif jika tidak diimbangi oleh perubahan pada ranah sistem politik dan sosial. Atas alasan ini, HT kemudian merancang gerakan sosial revolutif, dengan suatu target menegakkan kembali daulah khilafah Islam sehingga syari`at Islam bisa diterapkan secara total.

DAFTAR RUJUKAN

- Abi-Hashem, Naji. "Peace and war in the Middle East: A Psychopolitical and Sociocultural Perspective". dalam *Understanding Terrorism: Psychological Roots, Consequences, and Interventions*". (ed.) Fathali M. Moghaddam and Anthony

- J. Marsella. Washington, DC: American Psychological Association, 2004.
- Al-Maududi, Abu 'al-A'la. *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*. Bandung: Mizan, 1998.
- Anonim. "Mengenal Hizb al-Tahrir Sebuah Partai Politik Islam Ideologis: Special Edition". Hizb al-Tahrir Indonesia, tt.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bell, Catherine. *Ritual: Perspective and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Burrell, R.M. (ed.) *Fundamentalis Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Chouiri, Youssef. "Islam dan Fundamentalisme" dalam *Ideologi Politik Kontemporer*. (ed.) Roger Eatwell dan Anthony Wright. Yogyakarta: Jendela, 2004.
- Douglas, Jack D. dan Frances Chaput Waksler, "Kekerasan". dalam *Teori-teori kekerasan*. (ed.) Thomas Santoso. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002.
- Effendy, Bahtiar dan Hendro Prasetyo. *Radikalisme Agama*. Jakarta: PPIM-IAIN, 1998.
- Elias, Norbert. "Violence and Civilization: the State Monopoly of Physical Violence and Its Infringement". dalam *Civil Society and the State: New European Perspective*. (ed.) John Keane. London: Verso, 1988.
- Esposito, John L. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*. Bandung: Mizan, 1994.
- Euben, Roxanne L. *Musuh dalam Cermin: Fundamentalisme Islam dan Batas Rasionalisme Modern*. Jakarta: Serambi, 2002.
- Fromm, Erich. *Akar Kekerasan: Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

- Furkon, Aay Muhammad. *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer*. Bandung: Teraju, 2004.
- Galtung, Johan. "Kekerasan Kultural". *Wacana Jurnal Ilmu Sosial Transformatif* IX/2002.
- Garaudy, Roger A. *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*. Bandung: Pustaka, 1992.
- Hamim, Thoha. *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer: Dialektika Kehidupan Politik, Agama, Pendidikan dan Sosial Masyarakat Muslim*. Surabaya: Diantama, 2004.
- Hoffman, Bruce. "The Confluence of International and Domestic Trends in Terrorism". <http://www.cianet.org/wps/hob01/7/6/97>.
- Hoult, Thomas Ford. *Dictionary of Modern Sociology*. New Jersey: A Little Field Adan & Co, Totowa, 1977.
- Jainuri, Achmad. "Terorisme, Streotyping, dan Target". *Surya* 18 Nopember 2002.
- Jainuri, Achmad. "Terorisme: Arti dan Karakteristiknya". *Surya*, 17 Nopember 2002.
- Jansen, Johannes J.G. *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. London:Huerst and Company, 1997.
- Johnson, James Turner. *Ide Perang Suci dalam Tradisi Islam dan Barat*. Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Johnstone, Ronald J. *Religion in Society: A Sociology of Religion*. New Jersey: Prientice-Hall, Inc.,1983.
- Mas'od, Mochtar. *Kekerasan Kolektif: Kondisi dan Pemicu*. Yogyakarta: P3PK, 2000.
- Momin, Abdul-Rahman. "On Islamic Fundamentalism: The Genealogy of a Stereotype". *Hamdars Islamicus*, 10,4 (1987).
- Mughni, Syafiq A. "Agama dan Kekerasan Suci: Jejak Sejarah Kekerasan Manusia", Makalah dalam Kajian Rutin kekerasan di

Pusat Studi Islam dan Filsafat Universitas Muhammadiyah Malang, Mei-September 2001.

Newson, David D. "Islam in Asia: Ally or Adversary?". dalam *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society*. (ed.) John L. Esposito. New York and Oxford: Oxford University Press, 1987.

Panggabean, Syamsu Rizal. "Din, Dunya, dan Daulah". dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Dinamika Masa Kini*. Jilid 6. Jakarta, Ichtiar Baru Van Hoeve.

Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 1986.

Ranstop, Magnus. "Terrorism in the Name of Religion". <http://www.ciaonet.org/wps/ram01/, 7/6/97>.

Rapoports, David C. "Teror Suci: Contoh Terkini dari Islam". dalam *Origins of Terrorism: Tinjauan Psikologi, Ideologi, Teologi, dan Sikap Mental*. (ed.) Walter Reich. Jakarta: Grafindo, 2003.

Salim, Peter dan Yuny Salim. *Kamus Besar Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English Press, 1991.

Samudra, Imam. *Aku Melawan Teroris*. Solo: Jazera, 2004.

Santoso, Thomas. *Kekerasan Tanpa Agama*. Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002.

Shepard. "Fundamentalism Christian and Islamic" *Religion* (17, 1987), 356.

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and The New World Disorder*. London: University of California Press, 1998.

Zeidan, David. "The Islamic Fundamentalist View of Life it's a Perennial Battle". *Middle East Review of International Affairs*. Vol. 5, No. 4 (December 2001).

Zubaida, Sami Islam. *The People and the State: Essays on Political Ideas and Movement in the Middle East*. London: I.B. Tauris & Co. Ltd . Publisher, 1989.