

## **RADIKALISME ISLAM KONTEMPORER DAN MINDSET KEAGAMAAN KAUM KHAWARIJ**

**Hanik Yuni Alfiyah, Muhammad Fahmi, Saefullah Azhari,  
Sutikno, Senata Adi Prasetya**

Email: [hanikyunia@unsuri.ac.id](mailto:hanikyunia@unsuri.ac.id), [muhammadfahmi@uinsa.ac.id](mailto:muhammadfahmi@uinsa.ac.id),  
[mrsaefullahazhari@gmail.com](mailto:mrsaefullahazhari@gmail.com), [nohsutik@yahoo.co.id](mailto:nohsutik@yahoo.co.id),  
[smart08senata@gmail.com](mailto:smart08senata@gmail.com)

(Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya<sup>1234</sup>,  
Universitas Sunan Giri Surabaya<sup>5</sup>)

### **Abstract**

*This article departs from the contemporary phenomenon of Islamic radicalism, which frequently manifests in patterns of exclusivism, claims of absolute truth, and the practice of takfir toward other groups. This phenomenon indicates a resemblance to the historical mindset of the Khawarij, particularly in their literal and rigid interpretation of religious texts. The main problem addressed in this study concerns the extent to which the Khawarij mindset remains relevant in shaping contemporary Islamic radicalism, as well as how such patterns are reproduced within current socio-religious contexts. This study aims to analyze the relationship between the construction of Khawarij thought and the expressions of contemporary radicalism, while also identifying the factors that drive the reproduction of these patterns. The research employs a library research method, utilizing a conceptual analytical approach to examine relevant classical and contemporary literature. The findings reveal an epistemological continuity between the Khawarij mindset and certain contemporary radical movements, particularly in terms of narrow textual interpretation, the delegitimization of moderate religious authorities, and the justification of violence in the name of religion. However, in the contemporary context, these patterns are further reinforced by socio-political factors, digital media, and identity crises. The implications of this study highlight the importance of strengthening contextual religious literacy, developing inclusive approaches in Islamic education, and formulating deradicalization strategies grounded in historical and sociological understanding. Such efforts are expected to reduce the reproduction of exclusive mindsets and promote a more moderate and dialogical form of religious expression in the future.*

**Keywords:** *Islamic Radicalism, Khawarij Mindset, and Religious Literacy.*

## Abstrak

Artikel ini berangkat dari fenomena radikalisme Islam kontemporer yang kerap memunculkan pola eksklusivisme, klaim kebenaran tunggal, serta praktik takfir terhadap kelompok lain. Fenomena tersebut menunjukkan adanya kesamaan pola pikir dengan karakteristik historis kelompok Khawarij, terutama dalam cara memahami teks keagamaan secara literal dan rigid. Permasalahan utama yang dikaji adalah bagaimana relevansi mindset Khawarij dalam membentuk corak radikalisme Islam saat ini, serta bagaimana pola tersebut direproduksi dalam konteks sosial-keagamaan kontemporer. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis keterkaitan antara konstruksi pemikiran Khawarij dengan ekspresi radikalisme kontemporer, sekaligus mengidentifikasi faktor-faktor yang mendorong reproduksi pola tersebut. Metode yang digunakan adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan analisis konseptual terhadap literatur klasik dan kontemporer yang relevan. Hasil kajian menunjukkan bahwa terdapat kesinambungan epistemologis antara *mindset* Khawarij dan sebagian gerakan radikal kontemporer, khususnya dalam aspek penafsiran tekstual yang sempit, delegitimasi otoritas keagamaan yang moderat, serta justifikasi kekerasan atas nama agama. Namun, dalam konteks kontemporer, pola ini diperkuat oleh faktor sosial-politik, media digital, dan krisis identitas. Implikasi penelitian ini menegaskan pentingnya penguatan literasi keagamaan yang kontekstual, pengembangan pendekatan pendidikan Islam yang inklusif, serta strategi deradikalisasi berbasis pemahaman historis dan sosiologis. Upaya ini diharapkan mampu mereduksi reproduksi pola pikir eksklusif dan mendorong keberagaman yang lebih moderat dan dialogis di masa depan.

**Kata Kunci:** *Radikalisme Islam, Mindset Khawarij, dan Literasi Keagamaan*

### A. Pendahuluan

Gerakan radikalisme Islam kontemporer telah dianggap mengancam kedaulatan negara. Organisasi Islam radikal menjadi ancaman tersendiri bagi eksistensi negara. Mereka telah terbukti bersifat radikal dan tidak menerima Pancasila sebagai ideologi resmi dalam standar operasional kelebagaannya. Indikator radikalismenya tergambar jelas dari perjuangannya dalam memperjuangkan agenda politik fundamentalnya melalui perubahan total ideologi negara bangsa

(*nation state*) dan ingin menggantinya dengan Negara Islam di bawah panji bendera Khilafah Islamiyah.<sup>1</sup>

Menjadi signifikan ketika mengorelasikan radikalisme Islam era klasik (Khawarij) dengan gerakan radikalisme Islam era kontemporer. Dikarenakan terdapat kemiripan karakteristik yang tidak hanya bersifat teologis semata, namun juga sarat akan nuansa sosial dan politis, meminjam istilah Marty dan Appleby, *family resemblances* (kemiripan keluarga) di antara keduanya.<sup>2</sup> Azyumardi Azra menegaskan bahwa fundamentalisme dan radikalisme kontemporer lahir sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem dan nilai sosial budaya, politik, dan ekonomi kolonial Barat. Bagi kelompok fundamentalis dan radikal, kelompok modernis, sekularis, westernis dan/atau pemerintahan Muslim saat ini, menurutnya, telah terindikasi dan terinfiltrasi sebagai penyambung lidah Barat.<sup>3</sup>

Artikel ini bermaksud mengisi ruang kosong, yang belum dibahas dalam bidang radikalisme Islam dengan menyajikan empat hal secara mendalam. *Pertama*, doktrin keagamaan kaum Khawarij. *Kedua*, dinamika gerakan radikalisme Islam kontemporer. *Ketiga*, pertautan radikalisme Islam kontemporer dengan *mindset* Khawarij. *Keempat*, pertautan radikalisme Islam kontemporer dengan *mindset* Khawarij dalam perspektif sosiologi pengetahuan.

Penelitian ini merupakan kajian keagamaan, yang objeknya tidak langsung mengenai doktrin agama, tapi menekankan pada agama sebagai gejala sosial.<sup>4</sup> Oleh karena itu, perspektif studi ini lebih memusatkan pada fenomena gerakan keagamaan daripada aspek agama secara normatif.<sup>5</sup> Penelitian keagamaan membutuhkan disiplin ilmu lain dalam mengkajinya, yaitu ilmu sosial, terutama sosiologi dan budaya, yang

---

<sup>1</sup> Karagiannis dan Clark Mc Cauley, "Hizbut Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group that Remains Non Violence", dalam *Terrorism and Political Violence*, No. 58 (2006), 318.

<sup>2</sup> Martin E. Marty dan R. Scott Appleby, *The Glory and The Power: The Fundamental Challenge to The Modern World* (Chicago: Diane Publishing Company, 2005), 4.

<sup>3</sup> Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 2006), 111. Shahram Akbarzadeh dan Fethi Mansouri (eds), *Islam and Political Violence: Muslim Diaspora and Radicalism in the West* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007), 154. Taji Farouki, "Islamist and Threat of Jihad: Hizb al-Tahrir and al-Muhajiroun on Israel and Jews", dalam *Middle Eastern Studies*, Vol. 36, No. 4 (Oktober 2000), 2; *A Fundamentalism Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996), 1-2.

<sup>4</sup> M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 35-36.

<sup>5</sup> Robet. N. Bellah, *Beyond Belief: Esei-esei Tentang Agama di Dunia Modern*, terj. (Jakarta: Paramadina, 2000), xv.

dalam istilah Azra disebut “sejarah interpretatif”.<sup>6</sup> Pendekatan penelitian ini bersifat kualitatif-kepastakaan (*library research*). Penelitian kepastakaan identik dengan mengkaji literatur dalam suatu ilmu pengetahuan.<sup>7</sup>

Metode pengumpulan data dilakukan melalui *reading to text*, yaitu mengumpulkan dan membaca sumber-sumber terkait baik berupa buku, jurnal, *website*, atau dalam bentuk lain. Data yang terkumpul kemudian dianalisis. Dalam rangka menunjang proses analisa data, dan memperkuat landasan kerangka penelitian perspektif sosiologi pengetahuan, peneliti menggunakan metode historis-kritis. Metode historis-kritis digunakan untuk menganalisa dan mengkritisi data sejarah. Dalam penelitian ini, konteks tersebut dikaitkan dengan data historisitas Khawarij dan gerakan radikal kontemporer serta berbagai hal yang mengitarinya, seperti agama, teologi, dan sosial-budaya. Untuk tujuan ini, peneliti menggunakan model historis-kritisnya Dudung Abdurrahman, tepatnya penulisan sejarah ini berpedoman pada empat langkah sekaligus, yakni heuristik, kritis, interpretasi dan historiografi.<sup>8</sup>

### **Dinamika Gerakan Radikalisme Islam Kontemporer**

Realitas kelompok Islam radikal diyakini oleh banyak pihak sebagai produk pengetahuan abad ke-20 di dunia Islam, terutama di Timur Tengah, sebagai produk dari krisis identitas yang berujung pada reaksi dan resistensi terhadap Barat yang mengekspansi kolonialisasi di dunia Islam. Terpecahnya dunia Islam ke dalam berbagai negara bangsa (*nation-state*) dan proyek modernisasi yang dicanangkan oleh pemerintah baru bermazhab westernis mengakibatkan umat Islam semakin merasakan mengikisnya ikatan agama dan moral yang selama ini mereka pedomani secara kuat.<sup>9</sup> Implikasinya adalah munculnya gerakan-gerakan Islam radikal untuk menyerukan kembali kepada ajaran Islam yang murni sebagai sebuah solusi terbaik (*the best solution*). Tidak berhenti di situ, gerakan ini melakukan resistensi terhadap rezim yang dianggap sekuler dan menyimpang dari jalan agama.

---

<sup>6</sup> Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 160.

<sup>7</sup> Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 20.

<sup>8</sup> Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 63.

<sup>9</sup> R. Hrair Dikmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in Arab World* (New York: Syracuse University Press, 1985), 25- 36.

Sejarah Islam klasik mencatat bahwa genealogi kekerasan dan ekstremisme acap kali membawa sentimen agama. Hal ini dapat dipahami karena agama memiliki power yang kuat melebihi kekuatan politik (*political power*), sosial-budaya dan ekonomi. Bahkan, agama dapat diangkat sampai pada level supranatural dan atas nama agama, radikalisme dan semacamnya dapat diabsahkan dalam berbagai tindakan.<sup>10</sup> Mulai dari mengafirkan orang yang tidak sepaham dengannya sampai mencabut hak hidup atau membinasakan siapa saja yang tidak seideologi dengannya.

Jika istilah radikalisme dihubungkan dengan istilah dalam bahasa Arab, maka belum ditemukan padana yang tepat, sebab istilah ini murni diproduksi Barat untuk menyudutkan umat Islam termasuk menghubungkannya dengan fundamentalisme Islam. Dalam tradisi Barat (*Western tradition*), istilah fundamentalisme dalam Islam seringkali disepadankan dengan beberapa istilah lain, misalnya, “ekstremisme Islam” yang digunakan oleh Gilles Kepel<sup>11</sup>, “Islam radikal” oleh Emmanuel Sivan<sup>12</sup> dan ada juga istilah “integrisme”, “revivalisme”,<sup>13</sup> atau “Islamisme”.<sup>14</sup> Istilah-istilah tersebut dimaksudkan untuk menunjukkan gejala “*Islamic resurgence*” (Kebangkitan Islam)<sup>15</sup> yang diikuti dengan militansi dan fanatisme yang teramat ekstrem. Dibandingkan dengan istilah lainnya, “Islam radikalisme”, seringkali disepadankan dengan istilah “Islam fundamentalisme”. Istilah fundamentalisme lebih banyak dibenturkan dengan liberalisme dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan dan bermuara pada tindakan kepicikan berpikir sehingga melahirkan tindakan destruktif dan anarkis.

Selain fundamentalisme Islam, ada juga beberapa istilah yang digunakan para sarjana untuk mengidentifikasi dan menarasikan fenomena kebangkitan Islam (*Islamic resurgence*) di dunia, antara lain, revivalisme, radikalisme, militansi, Islamisme, Islam politik,

---

<sup>10</sup> Syamsul Rijal, "Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer: Membanding Khawarij dan Hizbut Tahrir. al-fikr," *Jurnal al-Fikr* 14 (2010): 220.

<sup>11</sup> Gilles Kepel, *Muslim extremism in Egypt: the prophet and pharaoh* (Univ of California Press, 2003).

<sup>12</sup> Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval theology and modern politics* (Yale University Press, 1990).

<sup>13</sup> Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the making of Islamic revivalism* (Oxford University Press on Demand, 1996).

<sup>14</sup> Junaidi Abdillah, "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat “Kekerasan” dalam Al-Qur’an,” *Kalam* 8.2 (2014): 281-300.

<sup>15</sup> Ibrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world* (SUNY Press, 1995); Ira Lapidus, "Islamic revival and modernity: The contemporary movements and the historical paradigms," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40.4 (1997): 444-460.

skriptualisme dan esktrémisme.<sup>16</sup> Istilah lain yang populer adalah Islam radikal atau radikalisme Islam. Mengikuti definisi yang diterminologikan oleh Jamhari dan Jahroni bahwa Islam radikal mengacu kepada kelompok yang memiliki keyakinan ideologis ekstrem dan fanatik untuk menggantungkan tatanan nilai dan sistem yang tengah berlangsung.<sup>17</sup> Namun demikian, tidak semua sarjana menyepakati istilah ini sebab mengandung makna *peyoratif* terhadap Islam.

Esposito, misalnya, mengelaborasi bahwa istilah “fundamentalisme” diasosiasikan kepada tiga hal. *Pertama*, mereka yang mengumandangkan seruan untuk kembali kepada ajaran Islam yang sesungguhnya, yaitu Islam puritan, maka disebut sebagai kaum fundamentalis. *Kedua*, pemahaman dan persepsi tentang fundamentalisme sangat dipengaruhi oleh kalangan Protestan Amerika, yaitu sebuah gerakan Protestan abad ke-20 yang menitikberatkan pada penafsiran injil secara literal dan skriptualis sebagai hal yang prinsipil bagi kehidupan dan ajaran Kristen. *Ketiga*, istilah fundamentalisme seringkali disepadankan dengan aktivitas politik, ekstremisme, dan anti-Amerika. Esposito berargumen bahwa istilah tersebut bermuatan presuposisi Kristen dan stereotipe Barat, serta menyiratkan ancaman monolitik yang tidak eksis.<sup>18</sup> Oleh karenanya, Esposito cenderung menggunakan istilah “revivalisme Islam” atau “aktivisme Islam” yang menurutnya tidak berat sebelah dan memiliki akar dalam tradisi Islam (*Islamic tradition*). Dia berargumen, “Islam mempunyai tradisi panjang dari kebangkitan (*tajdid*) dan reformasi (*islah*) yang meliputi gagasan tentang aktivisme politik dan sosial, yang dimulai pada era klasik Islam hingga saat ini”.<sup>19</sup>

Senada dengan Esposito, Al-Asymawi juga menemukan adanya problematika penggunaan fundamentalisme untuk membaca fenomena ekstremisme religius dalam Islam. Dia menjelaskan bahwa dirinya sebagai fundamentalis dalam makna bahwa dia dan setiap Muslim lainnya harus menerima dan menghormati pondasi agama seperti rukun Islam serta al-Quran dan al-Hadith. Dengan kata lain, makna fundamentalis tidak sepadan dengan ekstremis, radikal atau militan. Fundamentalis adalah seseorang yang berpegang teguh pada ajaran

---

<sup>16</sup> Syamsul Rijal, “Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer: Membanding Khawarij dan Hizbut Tahrir”, *Jurnal al-Fikr* 14 (2010): 214-231.

<sup>17</sup> Jajang Jahroni dan Jamhari, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), 2-3.

<sup>18</sup> John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality* (New York: Oxford University Press, 1992), 8-9.

<sup>19</sup> Esposito, *The Islamic Threat*, 8-9.

agama Islam. Oleh karena itu, Al-Asymawi lebih sepekat memakai istilah ekstremisme Islam ketimbang fundamentalisme Islam.<sup>20</sup>

Sementara itu, Yusuf al-Qardhawi memberikan istilah radikalisme dengan term *al-Tatarruf al-Din* atau mempraktikkan ajaran agama yang tidak semestinya atau mengambil sisi gampang saja. Jadi sangat jauh dari substansi ajaran agama Islam, yaitu ajaran *wasathiyah* (moderat), di tengah-tengah. Dalam hadith Rasul saw disebutkan, “Sebaik-baik perkara adalah yang tengah-tengah” (*Khair al-umuri au sathuha*). Praktik agama yang ekstremis setidaknya mengandung tiga kelemahan. *Pertama*, tidak disukai oleh karakter manusia. *Kedua*, tidak dapat sintas apalagi berumur panjang. *Ketiga*, sangat rentan mendatangkan kemadharatan atas hak orang lain.<sup>21</sup> Model beragama seperti ini sangat tidak disarankan oleh Islam bahkan ajaran agama lain selain Islam.

Termnologi radikalisme ini cukup kompleks. Sidahmed memandang istilah tersebut berguna sebagai “konstruk komparatif” yang meliputi gerakan dari berbagai tradisi agama.<sup>22</sup> Martin E. Marty dan R. Scott Appleby, misalnya, menyatakan bahwa term fundamentalisme lebih tepat dipandang sebagai “*family resemblances*” (keluarga kemiripan kata).<sup>23</sup> Mereka berargumen, bahwa kaum fundamentalis semuanya mengikuti pola yang sama, yang dapat digambarkan dalam kata “*fight*” dan “*struggle*” (melawan dan berjuang).

Meskipun term radikalisme diproduksi oleh Barat, namun penanda anarkisme itu dapat dilacak dalam khazanah Islam klasik. Terpolarisasinya dunia Islam ke dalam berbagai negara bangsa (*nation state*) dan hegemoni modernisasi Barat, menandai era degradasi moral dan ajaran agama yang selama ini mereka pegang teguh.<sup>24</sup> *Turning point* lahirnya gerakan radikalisme dalam Islam yang menyerukan kembali kepada pemurnian ajaran Islam sebagai solusi problematika hidup, menjadi bukti untuk itu. Tidak berhenti di situ, gerakan ini kemudian

---

<sup>20</sup> Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Against Islamic Extremism: the Writings of Muhammad Sa'id al-Ashmawi* (Florida: University Press of Florida, 1998), 21; Syamsul Rijal, "Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer: Membanding Khawarij dan Hizbut Tahrir", *Jurnal al-Fikr* 14 (2010): 214-231.

<sup>21</sup> Yusuf al-Qardhawi, *al-Sahwah al-Islamiyyah: Baina al-Jihad wa al-Tatarruf* (Kairo: Bank at-Taqwa, 2001), 23-29.

<sup>22</sup> Abdel Salam Sidahmed, *Islamic Fundamentalism, edited by Abdel Salam Sidahmed dan Anoushiravan Ehteshami* (USA: Westernview Press, 1996), 4.

<sup>23</sup> Martin E. Marty dan R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1994), ix.

<sup>24</sup> R. Hrair Dikmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in Arab World* (New York: Syracuse University Press, 1985), 25-36.

mengalami transformasi dengan melakukan oposisi terhadap pemerintah yang dipersepsikan sekular dan menyimpang dari ajaran agama.

Implikasinya adalah berbagai stigma negatif disematkan sehingga mengesankan bahwa Islam identik dengan radikalisme, terorisme, anarkisme. Stigma ini seakan mengabsahkan pandangan beberapa orang orientalis yang melihat Islam sebagai ancaman setelah runtuhnya Uni Soviet, sebagaimana tesis Samuel Huntington tentang *The Clash of Civilization and The Remaking of World Order* (benturan peradaban dan pembentukan kembali tata dunia).<sup>25</sup>

Radikalisme dan beragam gerakan sejenisnya di era kontemporer lebih terlihat disebabkan oleh respons kelompok Muslim terhadap kebijakan dan perilaku Barat. Setidaknya ada dua (2) hal yang menjadi motif gerakan ini. *Pertama*, menolak sekularisme Barat yang memisahkan agama, masjid, dan simbol agama lainnya dari negara. Sekularisasi yang dilakukan oleh Barat berdampak pada kemajuan ilmu pengetahuan dan sains yang sangat signifikan, bagi mereka dipersepsikan sebagai lampu kuning dan berbahaya, karena dapat merongrong kemurnian ajaran Islam sebagai agama yang bertujuan *sa'adah al-darain* (kebahagiaan di dunia dan akhirat). *Kedua*, mayoritas umat Islam menginginkan romantisme masa lalu sebagai pengejawantahan kemurnian ajaran agama dan aturan bernegara (*khilafah Islamiyah*).<sup>26</sup>

Radikalisme dalam berbagai tindakannya baik dalam Islam maupun agama lain, memiliki karakteristik yang berbeda di antara kelompok-kelompok yang ada. *Pertama*, tekstualisme, yaitu mengutamakan teks “firman Tuhan” sebagai basis ideologi mereka, yang dijamin tidak mengandung *human error*. *Kedua*, penolakan terhadap hermeneutika.<sup>27</sup> Nas al-Qur'an menurut pandangan mereka diinterpretasikan secara *letterlex* tanpa dikonteksualisasi dengan era kekinian dan menafikan ruang dan waktu. Akal dipandang tidak mempunyai otoritas untuk menggali secara mendalam pesan tersirat teks. *Ketiga*, mereka menolak pluralisme dan relativisme. *Keempat*, menafikan historisitas sosiologis yang dianggap semakin menjauhkan manusia dari ajaran kitab suci. *Kelima*, hegemoni kebenaran atas tafsir agama. Kaum fundamentalisme radikal meyakini bahwa dirinya yang paling mempunyai otoritas sah atas

---

<sup>25</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order* (New York: Penguin Books, 1996), 11.

<sup>26</sup> Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi* (Jakarta: Serambi, 2001), ix. Lihat juga Leonard Binder, *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988), 16-49.

<sup>27</sup> Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), 17.

penafsiran sebuah teks sehingga berani mengafirkan kelompok lain yang berbeda dengannya.<sup>28</sup> Ciri-ciri ini menunjukkan bahwa gerakan radikalisme membentuk *world view* tersendiri. Mereka berupaya optimal untuk mengabsahkan tatanan tersebut sebagai ganti dari yang sudah ada.

### **Radikalisme Islam Kontemporer dan *Mindset* Keagamaan Khawarij**

Kaum Khawarij menggunakan *mindset* al-Quran dan doktrin agama dalam membangun fanatismenya. Mereka memanfaatkan sentimen agama untuk mengakali sebagian umat Islam yang kurang berilmu dan semangat agamanya menggebu namun tidak didasarkan pada logika dan keilmuan untuk memuluskan gerakan mereka. Secara mental mereka memang mempersiapkan kadernya untuk siap membunuh atau terbunuh tanpa ragu dan berpikir dua kali. Semboyan mereka adalah *la hukma illa Allah* (tidak ada hukum selain dari hukum Allah) atau *la hakama illa Allah* (tidak ada yang memutuskan selain dari Allah).<sup>29</sup> Jika ditilik dari metode dan strategi Khawarij di era modern, dapat dilihat bahwa mayoritas pengikutnya adalah orang yang belum dewasa, muda, serta otaknya mudah dicuci. Kaum muslimin di luar golongannya disesatkan dan dicap kafir. Pada aspek yang lain, mereka tak segan untuk membunuh tanpa merasa berdosa dan menyesal. Doktrin khawarij menganggap pertumpahan darah seperti barang yang diobral murahan di pasar.<sup>30</sup>

Para ulama klasik dan kontemporer sepakat bahwa Khawarij adalah kelompok fundamentalisme dan ekstremisme. Terlebih menyerukan kebaikan dan mencegah kemungkaran dilakukan dengan cara-cara yang sama sekali jauh dari spirit *amar ma'ruf nahi munkar*. Allah swt dan Rasulullah saw beserta sahabat Nabi dan tabi'in serta generasi berikutnya telah mengingatkan akan bahaya Khawarij.<sup>31</sup> Khawarij membungkus gerakan kejinya dengan agama sehingga tampak suci dan bersih sehingga menimbulkan orang lain mudah terkecoh.<sup>32</sup> Mereka mendeklarasikan diri

---

<sup>28</sup> Martin E. Marty, "What is Fundamentalise? Theological Perspective", dalam Hans Kun dan Jurgen Moltmann (eds), *Fundamentalism as a Cumanical Challenge* (London: Mac Millan, 1992), 3-13.

<sup>29</sup> Al-Syarastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, 101.

<sup>30</sup> Sukring, "Ideologi, Keyakinan, Doktrin dan Bid'ah Khawarij: Kajian Teologi Khawarij Zaman Modern," *Jurnal Theologia* 27.2 (2016): 422.

<sup>31</sup> Syamsul Rijal, "Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer: Membanding Khawarij dan Hizbut Tahrir," *Jurnal Al-Fikr* 14. 2 (2010): 218.

<sup>32</sup> Abū Bakar Muḥammad ibn Husain al-Ājurri, *al-Shari'ah* (Riyad: Dār al-Waṭan, 1999); Sukring, "Ideologi, Keyakinan, Doktrin dan Bid'ah Khawarij: Kajian Teologi Khawarij Zaman Modern", 422.

dengan khawarij, yaitu orang-orang yang keluar (dari kebenaran).<sup>33</sup> Namun mereka tetap saja mengklaim diri sebagai orang yang hijrah kepada jalan Allah sebagaimana firman Allah swt., yang artinya:

Dan barangsiapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka akan mendapatkan di bumi ini tempat hijrah yang luas dan (rezeki) yang banyak. Barangsiapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah karena Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), maka sungguh, pahalanya telah ditetapkan di sisi Allah. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (Q.S. An-Nisa [4]: 100).

Gerakan kelompok khawarij yang muncul di akhir pemerintahan Ali bin Abi Thalib beserta prinsip-prinsip radikalnya sering dijadikan "*the riil practice*" gerakan fundamentalisme klasik dalam sejarah Islam dan juga menandai babak baru fenomena takfirisme dalam Islam. Mereka juga mengembangkan doktrin khusus elaboratif tentang takfiri yang cukup *sophisticated* berdasarkan pemahaman mereka terhadap teks-teks keagamaan (al-Quran dan al-Hadith) dan pemikiran "kaum salaf", seperti *Kashf al-Shubuhah* karya Muhammad bin Abdul Wahhab, *Ma'alim fi al-Thariq* karya Sayyid Quthb, atau *al-Jami' fi al-'Ilm al-Sharif al-Iman wa al-Kufr* karya Abd al-Qadir bin Abd al-Aziz.<sup>34</sup>

Doktrin takfiri yang digemakan khawarij bukanlah sekadar pengafiran teologis melainkan pengafiran sosial-budaya dan politik bagi semua kelompok muslim yang bukan kelompoknya yang didasarkan pada upaya perumusan doktrin takfiri yang elaboratif dan diskriminatif.<sup>35</sup> Dalam konteks ini, takfirisme tidak sebatas wacana, melainkan menjadi manifes sehingga muslim yang bertentangan dengannya boleh dimusnahkan di dunia dan akhirat.<sup>36</sup> Doktrin takfiri ini mudah dilacak pada gerakan radikalisme Islam kontemporer maupun paham-paham keagamaan yang berakar pada cara pandang terhadap agama yang mengaksentuasikan pada aspek-aspek hukum keagamaan yang kaku. Implikasinya adalah berkembang sikap eksklusif yang kecenderungannya suka mengeluarkan individu ataupun kelompok yang bertentangan dengan pahamnya. Lebih fatal lagi, menguatnya rasa keharusan untuk menghukum orang-orang yang dianggap makar (membangkang) terhadap ajaran Tuhan dan jika perlu mencabut hak

---

<sup>33</sup> Sirajuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah wal Jamaah* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995), 153-154.

<sup>34</sup> Ibnu Anshori, *Oposisi dalam Praktis Politik Islam: perspektif sosiologi sejarah* (Jakarta: Gaung Persada, 2012), 29-30.

<sup>35</sup> Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia* (Bandung: Mizan, 2019), 52-54.

<sup>36</sup> Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia*, 53.

mereka untuk hidup di bumi-Nya.<sup>37</sup> Pemikiran semacam ini tidak menyisakan ruang rasio untuk membaca doktrin agama secara interpretatif dan substantif.<sup>38</sup> Sungguh ini sangat bertentangan dengan firman Allah Q.S. al-Nahl ayat 125 dan Q.S. al-Baqarah ayat 256.

Khawarij di era klasik Islam telah membuat konspirasi melawan Utsman sehingga akhirnya Utsman terbunuh di akhir pemerintahannya oleh orang-orang yang berideologi "khawarij". Inilah kelanjutan daripada pemrotesan terhadap kebijakan pemerintahan Islam, setelah sebelumnya Hurqus memprotes Rasulullah saw terkait pembagian *ghanimah* yang dianggap tidak adil. Mayoritas ulama menjelaskan bahwa kasus ini merupakan fitnah besar pertama pasca Rasulullah saw hingga terjadi *chaos* dan kekacauan yang berkepanjangan. Umat Islam yang terpapar hasutan dan fitnah ini kemudian terklasterisasi menjadi dua kelompok, salah satunya ada yang memerankan pembunuhan berdarah dan menggencarkan tuduhan bid'ah terhadap praktik agama tertentu. Inilah latar belakang munculnya khawarij pasca terjadinya perang Shiffin di era pemerintahan Ali bin Abi Thalib.<sup>39</sup>

Apabila dikaji secara kritis sejarah khawarij untuk melihat gerakan sosial-keagamaannya, maka selalu ada gerakan jihad, takfiri, dan selalu menolak dialog dan perjanjian damai untuk menghentikan konflik yang berkepanjangan seperti yang terjadi pada peristiwa *tahkim*. Selama perang terjadi, elemen pasukan Ali dalam prajurit tetap mendukungnya sampai titik darah penghabisan. Namun pasca terjadi *tahkim* yang diambil Ali untuk menghentikan pertumpahan darah, mereka menolak Ali dan melakukan "desersi" militer dan bertransformasi menjadi agresi militer kepada para sahabat. Mereka menyebut semua pihak yang terlibat *tahkim* adalah kafir dan atas nama jihad mereka berhak untuk dibunuh, serta halal darahnya sebab tidak berhukum dengan hukum Allah (*la hukma illa Allah*). Pada saat Ali mendengar pekikan slogan ini, Ali berkata: "Kalimat yang benar namun yang dimaksudkan adalah perkara bathil".<sup>40</sup>

Seiring perkembangan zaman, ternyata di tubuh khawarij sendiri mengalami turbulensi yang sangat hebat dan menjadi boomerang bagi

---

<sup>37</sup> Haidar Bagir, "Takfirisme: Asal-usul dan perkembangannya", dalam <https://www.paramadina-pusad.or.id/takfirisme-asal-usul-dan-perkembangannya/>, diakses pada 24 Juli 2021.

<sup>38</sup> Ade Dedi Rohayana, and Muhammad Jauhari Sofi, "Critique of radical religious paradigm: an epistemological analysis from principles of Islamic thought," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 11.1 (2021): 163-184.

<sup>39</sup> Sukring, "Ideologi, Keyakinan, Doktrin dan Bid'ah Khawarij: Kajian Teologi Khawarij Zaman Modern," *Jurnal Theologia* 27.2 (2016): 416-417.

<sup>40</sup> Muhammad Tahir al-Qadri, *Fatwa tentang Terorisme dan Bom Bunuh Diri* (Jakarta: LPPI, 2014), h. 299.

mereka sendiri. Kaum khawarij pecah menjadi beberapa sekte, konsep takfiri pun turut pula mengalami perubahan dan penyesuaian. Persoalan orang berbuat dosa inilah yang mempunyai pengaruh besar dalam pertumbuhan teologis dalam Islam. Persoalannya apakah ia dapat dipandang mukmin ataukah kafir.<sup>41</sup>

Dengan demikian, khawarij sebagai kelompok berbasis teologi awalnya merupakan konsekuensi logis dari konstruksi sosial pada zamannya sebagaimana telah dijelaskan di atas, yaitu adanya pengaruh karakter Baduwi dan kepentingan sosial-ekonomi yang terdesak oleh hegemoni komunitas yang berkuasa. Doktrin mereka kemudian cenderung melahirkan tindakan oposisional (*al-isti'rada*) yang bercorak *activis cum jihadis*. Doktrin takfiri lahir dari kasus pemberontakannya pada khalifah Utsman, sedangkan doktrin *la hukma illa Allah* lahir dari perlawanannya pada khalifah Ali dan Muawiyah. Kedua doktrin tersebut dibaca sebagai wujud oposisi manifes sebagai kelanjutan dari wujud oposisi laten.

Beberapa sarjana baik di era klasik, pertengahan hingga kontemporer, menyatakan bahwa watak keras kelompok khawarij dibentuk dan dikonstruksi oleh latar belakang mereka yang umumnya berasal dari orang Baduwi yang hidupnya di pedesaan dan di gurun atau padang pasir yang kering nan tandus sehingga membuat mereka berfikir secara pragmatis dan simplikatif, serba keras, berani dan tidak menggantungkan hidup dari orang lain.<sup>42</sup> Dengan latar belakang ini, kelompok khawarij dikenal sebagai kelompok yang puritan, ekstrem dalam beragama, dan memiliki idealisme tentang persamaan hak dalam gerakannya, sayangnya semua itu tidak pada tempatnya dan digeneralisir.<sup>43</sup> Dalam bahasa Harun Nasution, kelompok ini memiliki iman yang tebal namun sempit pemikirannya serta fanatik buta.<sup>44</sup> Implikasinya, mereka tidak dapat menolerir apalagi menghormati

---

<sup>41</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 7.

<sup>42</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 13.

<sup>43</sup> Adeng Muchtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam dari Klasik hingga Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2003), h. 82-83; Syamsul Rijal, "Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer: Membanding Khawarij dan Hizbut Tahrir", *Jurnal al-Fikr* 14 (2010): 214-231.

<sup>44</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 13; Masdar Hilmy, "Looking into God's heaven: Theological constructs of Islamic radicalism in post New Order Indonesia," *Asian Cultural Studies* 15 (2006): 11-23; Masdar Hilmy, "The configuration of radical Islamism in Indonesia: Some contemporary assessments and trajectories," *Al-Tahrir; jurnal pemikiran Islam* 14.1 (2014): 1-21.

berbagai perbedaan yang ada sehingga jalan satu-satunya adalah kekerasan.<sup>45</sup>

Gerakan radikalisme Islam kontemporer tidak dapat dilepaskan dari *mindset* atau doktrin Khawarij. Terlepas sepakat atau tidak, jika ditelusuri lebih jauh, pola-pola yang dilakukan oleh gerakan radikalisme Islam ini dapat dikatakan menyamai pola-pola dan strategi kelompok Khawarij dalam menumpas pihak-pihak yang dianggapnya menyalahi hukum Allah. Greag Fealy menyatakan pada realitasnya radikalisme merupakan sebuah kontinum dan batas antara ia dan “*moderate Islam*” (Islam moderat).<sup>46</sup>

### Kesimpulan

Radikalisme Islam kontemporer tidak muncul dalam ruang hampa, melainkan memiliki akar historis dan epistemologis yang dapat ditelusuri hingga pola pikir kelompok Khawarij. Kesamaan tersebut terlihat pada kecenderungan memahami teks keagamaan secara literal, sikap eksklusif terhadap kebenaran, serta praktik takfir yang menjadi dasar legitimasi tindakan kekerasan. Dalam konteks modern, pola ini tidak hanya direproduksi, tetapi juga mengalami transformasi melalui interaksi dengan dinamika sosial-politik, perkembangan teknologi digital, serta krisis identitas yang dialami sebagian individu dan kelompok. Hasil tulisan ini menunjukkan bahwa radikalisme kontemporer merupakan fenomena kompleks yang tidak cukup dijelaskan hanya melalui pendekatan teologis semata, melainkan membutuhkan analisis multidimensional yang mencakup aspek historis, sosiologis, dan psikologis. *Mindset* Khawarij dalam hal ini berfungsi sebagai kerangka konseptual yang membantu menjelaskan pola keberagamaan yang rigid dan konfrontatif, namun tidak sepenuhnya identik dengan gerakan radikal modern yang memiliki konteks dan faktor pemicu yang lebih beragam.

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan. Pertama, pendekatan kepustakaan yang digunakan membuat analisis lebih bersifat konseptual dan belum sepenuhnya menangkap dinamika empiris di lapangan. Kedua, generalisasi mengenai radikalisme kontemporer berpotensi menyederhanakan keragaman gerakan dan aktor yang sebenarnya memiliki latar belakang dan motivasi yang berbeda-beda.

---

<sup>45</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 13; Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia* (ISEAS Publishing, 2010).

<sup>46</sup> Greg Fealy, "Islamic radicalism in Indonesia: The faltering revival?," *Southeast Asian Affairs* 2004. ISEAS Publishing, 2004: 105.

Ketiga, keterbatasan sumber tertentu, baik klasik maupun kontemporer, dapat mempengaruhi kedalaman interpretasi terhadap konsep Khawarij dan relevansinya dalam konteks modern. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya disarankan untuk mengombinasikan pendekatan kepustakaan dengan studi lapangan agar diperoleh gambaran yang lebih komprehensif mengenai relasi antara pemikiran keagamaan dan praktik radikalisme. Selain itu, eksplorasi terhadap peran media digital dan jaringan global dalam menyebarkan ideologi radikal juga menjadi agenda penting untuk memahami transformasi radikalisme di era kontemporer. Dengan demikian, upaya pencegahan dan penanggulangan radikalisme dapat dirumuskan secara lebih efektif, kontekstual, dan berkelanjutan.

### Referensi

- 'Abd al-Jawwad al-Tayib, *Hudhayl fi Jahiliyatiha wa Islamiha* (Tripoli: Dar al-'Arabiyyah li al-Kitab, 1982).
- 'Ali ibn Muḥammad Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fi al-Tarīkh* (Beirut: Dār Shādir 1979).
- Abd al-Majid Zaraqith, "Al-Fard wa al-Jama'ah fi al-Shi'r al-Jahili" dalam Majallat al-Inma' al-'Arabi li al-'Ulum al-Insaniyyah, ed. IV (Desember 1988).
- Abd al-Majid Zaraqith, "Al-Fard wa al-Jama'ah fi al-Shi'r al-Jahill" dalam Majallat al-Inma' al-'Arabi li al-'Ulum al-Insaniyyah, ed. IV, IX (Desember, 1988).
- Abdel Salam Sidahmed, *Islamic Fundamentalism, edited by Abdel Salam Sidahmed dan Anoushiravan Ehteshami* (USA: Westernview Press, 1996).
- Abū Bakar Muḥammad ibn Husain al-Ājurrī, *al-Shari'ah* (Riyad: Dār al-Waṭan, 1999).
- Abul Hasan Ismail al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyina wa Ikhtilaf al-Mushallin* (Mesir: Maktabah al-Nahdlah Al-Misriyyah, 1950).
- Achmad Gholib, *Teologi dalam Perspektif Islam* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005).
- Ade Dedi Rohayana, and Muhammad Jauhari Sofi, "Critique of radical religious paradigm: an epistemological analysis from principles of Islamic thought," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 11.1 (2021): 163-184.
- Adeng Muchtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam dari Klasik hingga Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2003).
- Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1982).

- Anzar Abdullah, "Gerakan Radikalisme dalam Islam: Perspektif Historis", *Jurnal ADDIN*, Vol. 10, No. 1 (Februari 2016).
- Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002).
- Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 2006).
- Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo (eds.), *Radikalisme Islam* (Jakarta: PPIM-IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998).
- Dede Rodin, "Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an", *Jurnal ADDIN*, Vol. 10, No. 1 (Februari 2016).
- Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007).
- Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval theology and modern politics* (Yale University Press, 1990).
- Gilles Kepel, *Muslim extremism in Egypt: the prophet and pharaoh* (Univ of California Press, 2003).
- Greg Fealy, "Islamic radicalism in Indonesia: The faltering revival?," *Southeast Asian Affairs 2004*. ISEAS Publishing, 2004.
- Greg Fealy, "Hizbut Tahrir Indonesia: Seeking Total Islamic Identity", dalam Shahram Akbarzadeh dan Fethi Mansouri (eds), *Islam and Political Violence: Muslim Diaspora and Radicalism in the West* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007).
- H.M. Niat Baik Zubir, *Waspadalah Wahai Ummat Islam: Khutbah Idul Fitri? 1424 H di Lapangan Masjid Agung al-Azhar [Hati-hati Umat Islam: Khotbah Idul Fitri di Alun-Alun Masjid Agung Al-Azhar]* (Jakarta: Masjid Agung al-Azhar, 2003).
- Haidar Bagir, "Takfirisme: Asal-usul dan perkembangannya", dalam <https://www.paramadina-pusad.or.id/takfirisme-asal-usul-dan-perkembangannya/>, diakses pada 24 Juli 2021.
- Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia* (Bandung: Mizan, 2019).
- Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1996).
- Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986).
- Hayat Alvi, "The diffusion of intra-Islamic violence and terrorism: The impact of the proliferation of Salafi/Wahhabi ideologies," *Middle East Review of International Affairs (Online)* 18.2 (2014).
- Hans Kun dan Jurgen Moltmann (eds), *Fundamentalism as a Cumanical Challenge* (London: Mac Millan, 1992).

- HR. Bukhāri dalam al-Ṣaḥīḥ, Kitab Tatakrama, Bab: hadis-hadis tentang “celakalah kalian’, 5;2281 hadis no. 5811.
- Ibnu Anshori, *Oposisi dalam Praktis Politik Islam: perspektif sosiologi sejarah* (Jakarta: Gaung Persada, 2012).
- Ibrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world* (SUNY Press, 1995)
- Ira Lapidus, "Islamic revival and modernity: The contemporary movements and the historical paradigms," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40.4 (1997).
- Jajang Jahroni dan Jamhari, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2004).
- Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuti, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1980).
- John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality* (New York: Oxford University Press, 1992).
- Junaidi Abdillah, "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat “Kekerasan” dalam Al-Qur’an,” *Kalam* 8.2 (2014).
- Karagiannis dan Clark Mc Cauley, “Hizbut Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group that Remains Non Violence”, dalam *Terrorism and Political Violence*, No. 58 (2006).
- Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi* (Jakarta: Serambi, 2001).
- Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002).
- Leonard Binder, *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988).
- M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Martin E. Marty dan R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1994).
- Martin E. Marty dan R. Scott Appleby, *The Glory and The Power: The Fundamental Challenge to The Modern World* (Chicago: Diane Publishing Company, 2005).
- Masdar Hilmy, "Looking into God's heaven: Theological constructs of Islamic radicalism in post New Order Indonesia," *Asian Cultural Studies* 15 (2006).
- Masdar Hilmy, "The configuration of radical Islamism in Indonesia: Some contemporary assessments and trajectories," *Al-Tahrir; jurnal pemikiran Islam* 14.1 (2014).

- Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia* (ISEAS Publishing, 2010).
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Al-Asabiyah wa al-Daulah: Ma'alim al-Nazariyah al-Khalduniyyah fi Tarikh al-Islami al-'Arabi* (Baghdad: Afaq 'Arabi, 1987).
- Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*, Juz 1 (Cairo: Dar al-Fikr, 1971).
- Muhammad Haniff, "The Danger of Takfir (Excommunication) Exposing IS'Takfiri Ideology," *Counter Terrorist Trends and Analyses* 9.4 (2017).
- Muhammad ibn 'Abd al-Karim Ahmad Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.).
- Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Againts Islamic Extremism: the Writings of Muhammad Sa'id al-Ashmawy* (Florida: University Press of Florida, 1998).
- Muhammad Tahir al-Qadri, *Fatwa tentang Terorisme dan Bom Bunuh Diri* (Jakarta: LPPI, 2014).
- Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- Mohamed Badar, Masaki Nagata, and Tiphonie Tueni, "The Radical Application of the Islamist Concept of Takfir," *Arab Law Quarterly* 31.2 (2017).
- Nurul Faiqah dan Toni Pransiska, "Radikalisme Islam vs Moderasi Islam: Upaya Membangun Wajah Islam Indonesia Yang Damai", dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 17, No. 1 (Januari-Juni 2018).
- R. Hrair Dikmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in Arab World* (New York: Syracuse University Press, 1985).
- Robet. N. Bellah, *Beyond Belief: Esei-esei Tentang Agama di Dunia Modern*, terj. (Jakarta: Paramadina, 2000).
- Samir 'Abdurrazaq al-Quth, *Ansab al-'Arab* (Beirut: Dar al-Hayat, n.d.).
- Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order* (New York: Penguin Books, 1996).
- Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the making of Islamic revivalism* (Oxford University Press on Demand, 1996).
- Sirajuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah wal Jamaah* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995).
- Sukring, "Ideologi, Keyakinan, Doktrin dan Bid'ah Khawarij: Kajian Teologi Khawarij Zaman Modern," *Jurnal Theologia* 27.2 (2016).
- Syamsul Rijal, "Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer: Membanding Khawarij dan Hizbut Tahrir", *Jurnal Al-Fikr*, Vol. 14, No. 2 (2010).

Taji Farouki, "Islamist and Threat of Jihad: Hizb al-Tahrir and al-Muhajiroun on Israel and Jews", dalam *Middle Eastern Studies*, Vol. 36, No. 4 (Oktober 2000), 2; *A Fundamentalism Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996).  
Yusuf al-Qardhawi, *al-Sahwah al-Islamiyyah: Baina al-Jihad wa al-Tatarruf* (Kairo: Bank at-Taqla, 2001).