

KHAWARIJISME: PERGULATAN POLITIK SEKTARIAN DALAM BINGKAI WACANA AGAMA

Fahmy Farid Purnama

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Keywords:

*Khawarijisme,
Arbitrate,
Political-reason,
Theological-
discourse*

Abstrak

Sebagai sekte yang muncul sejak peristiwa *attahkim*, Khawarij merepresentasikan potret 'perselingkuhan' relasi kuasa dan wacana agama (diskursus teologi) dalam konstruksi ideologinya. Doktrin *takfir* (pengkafiran) dan praktek keagamaan destruktif merupakan implikasi pragmatis dari pembacaan wacana keagamaan yang literalistik dan simplifikatif. Praksis politik maupun ideologi sektarian sekte Khawarij yang terpotret dalam sejarah sosial-politik Islam telah menjadi presenden buruk bagi generasi muslim berikutnya. Berbagai aksi destruktif, dengan menjadikan wacana keagamaan sebagai instrumen kekuasaan, tidak hanya mengacaukan stabilitas politik, tapi juga mendistorsi logika berpikir dan kesadaran umat Islam, bahkan terus diwariskan pada generasi selanjutnya. Sekte Khawarij menjadi simptom radikalisasi wacana keagamaan dalam ranah politik kontemporer yang sering diistilahkan peneliti dengan neo-Khawarijisme

Abstract

As a sect that emerged since attahkim, Khawarij represents a portrait of an affair relation between power and religious discourse (theological discourse). The doctrine of takfir and other religious destructive actions are pragmatically emerged from the way of the sect in reading the religious discourses which are literal and simplistic. The politics and ideology of sectarian practiced by Khawarij which are captured in the socio-political and history of Islam has become a negative precedent for the next Muslim's generation. Various destructive actions, by making the religious discourse as an instrument of power, not only disrupt the political stability but also distort the logical thinking and consciousness of Muslims, and even continued to be passed on to subsequent generations. Khawarij became symptom of the radicalization of religious discourse in the realm of contemporary politics that is often termed as neo-Khawarijism.

Pendahuluan

Sejarah selalu merujuk tentang cara atau bahkan seni berkisah manusia, baik penuturan kisah pada tataran reflektif, kritis, maupun filosofis. Perbincangan sejarah selalu menjadi kegiatan menafsir masa lalu beserta pelbagai parodi dan sandiwara yang bergumul di dalamnya. Namun demikian, penuturan sejarah tidak akan pernah utuh. Selalu ada lika-liku kenyataan yang luput dari pengamatan seorang sejarawan. Bahkan pandangan subjektif selalu terlibat dalam perbincangan, baik pengukuhan tendensi sektarian, propaganda politik-kekuasaan, atau bahkan kepentingan ekonomi. Oleh sebab itu, penulisan sejarah hampir selalu tumpang tindih antara fakta, mitos, imajinasi sosial, legenda, kisah hiperbolis, hingga intensi dan kepentingan kuasa. Penekanan pada tataran paling objektif sekalipun, ditengarai berada pada ambang batas ‘utopis’. Terlalu banyak variabel yang samar, distorsif, bahkan manipulaif, yang tidak teridentifikasi dengan jernih, ataupun luput dari pengamatan sejarawan. Diskontinuitas—meminjam istilah Foucault—dalam perbincangan sejarah menjadi sebuah keniscayaan historis.¹

¹ Menurut Foucault, sejarawan klasik cenderung memusatkan perhatian pada rentang panjang kontinuitas alur sejarah. Dibalik pergeseran peristiwa politik-kekuasaan, mereka mengandaikan adanya satu arus kesejarahan yang stabil, satu sistem yang koheren, hingga proses peristiwa yang tidak terulang. Kontinuitas yang diandaikan sejarawan klasik ini tengah menegaskan potret akumulasi gerak sejarah yang mengalir ‘pelan’, tanpa sebuah kelokan-kelokan peristiwa yang acapkali luput dari pengamatan. Kontinuitas menjadi prinsip umum dalam proses penulisan sejarah. Kontinuitas sangatlah ditekankan dan dikesankan seolah satu periode historis tertentu, baik sejarah politik maupun sejarah ide, secara organis berasal dari periode sebelumnya. Namun dalam perkembangannya, penulisan sejarah yang dilakukan oleh tokoh semisal Gaston Bachelard, George Canguilhem, Michel Serres, justru berusaha menonjolkan aspek diskontinuitas sejarah. Jika sebelumnya diskontinuitas fakta-fakta historis dianggap hambatan yang harus diatasi, namun dalam perkembangannya sejarawan justru bertugas memperlihatkan ‘keterputusan’ (*rupture*), atau diskontinuitas (*discontinuity*). Foucault meyakini bahwa masing-masing lapisan peristiwa memiliki diskontinuitas dan pola tersendiri. Semakin seseorang memasuki lapisan yang lebih dalam, ritme-ritme sejarah yang didapati akan menampilkan pelbagai kejutan yang beranekaragam. Maka tidak heran jika konsep seperti

Walaupun sejarah selalu melibatkan asumsi-asumsi subjektif, atau paling tidak sebatas objektivitas yang senantiasa tertanggguhkan, dan tidak mungkin memalingkan diri dari ritmik-ritmik diskontinuitas, namun sejarah tetaplah kisah yang—seolah—‘memaksa’ untuk diujar atau dituliskan. Pelbagai muatan yang terlukiskan di dalamnya adalah endapan-endapan ingatan yang menggambarkan seluk-beluk keterlibatan manusia dalam perjalanan waktunya. Karena menyejarah selalu menjadi penanda paling autentik dari kehadiran manusia beserta pelbagai relasinya dengan segala sesuatu. Banyak hal yang diajarkan dalam sejarah, termasuk sejarah keyakinan manusia dan pengejawantahannya dalam suatu arus kebudayaan dan peradaban tertentu.

Di salah satu babakan sejarah kebudayaan dan peradaban Islam, peristiwa arbitrase (*attabkim*) pada masa kekhalifahan Ali ibn Abi Thalib menjadi kulminasi geliat nalar politik-sektarian Arab-Islam. Peristiwa tersebut seolah menegaskan adanya pergeseran paradigma politik Islam, dari awalnya sebagai strategi dakwah menjadi patron bagi geliat konflik sektarian yang lambat-lambat telah menggeliat sejak kekhalifahan Uthman ibn Affan. Dalam perkembangannya, imajinasi politik-sektarian dikonstruksi sedemikian rupa melalui justifikasi wacana keagamaan, baik melalui diskursus tafsir, hadith, teologi, hingga filsafat. Dengan kata lain, konstelasi politik-sektarian ini terbingkai dalam kerangka teologis.

Peristiwa historis ini menegaskan potret genealogis nalar politik Islam, mengingat sengkaret di ruang politik-kekuasaan inilah yang turut mengonstruksi kesadaran sektarian umat muslim, sekaligus mencabik-cabik persatuan mereka ke dalam beberapa sekte. Lebih dari itu, polemik kekuasaan yang berkembang cenderung mendompleng pelbagai wacana keagamaan sebagai justifikasinya. Peristiwa *attabkim* sendiri merupakan

‘retakan’ dan ‘ambang batas’ telah menggantikan konsep lama seperti ‘pengaruh’ dan ‘tradisi’ yang banyak digunakan untuk menguraikan sejarah. Michel Foucault, *Archeology of Knowledge*, cet. I (New York: Routledge: 2002), 3-4. Bdk. K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer: Prancis* (Jakarta: Gramedia, 2014), 303-304.

potret fragmentatif sejarah politik-sektarian yang turut menginisiasi kemunculan sekte-sekte Islam diawal perkembangannya, yaitu sekte Khawarij, Syi'ah, dan Murji'ah. Tidak sedikit sejarawan mempertautkan kemunculan nalar sektarian ini dengan hadith predikatif yang menegaskan bahwa umat Islam akan terfragmentasi ke dalam 73 golongan.²

Tulisan ini akan memperbincangkan sejarah politik dan ideologi sekte Khawarij. Sebagai sekte yang muncul sejak peristiwa *attahkim*, Khawarij merepresentasikan potret 'perselingkuhan' kuasa dan wacana agama (diskursus teologi) dalam konstruksi ideologisnya. Doktrin *takfir* (pengkafiran) dan praksis keagamaan destruktif merupakan implikasi pragmatis dari pembacaan wacana-wacana keagamaan yang literalistik dan simplifikatif. Selain mengupas situasi politik yang melatarbelakangi kemunculannya, tulisan ini juga berusaha mengurai bingkai ideologis yang dikonstruksi melalui berbagai wacana keagamaan.

Tilikan-tilikan atas relasi kuasa dan pengetahuan ini penting, mengingat semakin maraknya fenomena radikalisme atas nama agama

² Hadith predikatif ini menegaskan bahwa, '*Umat Yahudi akan tercerai-berai ke dalam 71 golongan, umat Nasrani akan tercerai-berai ke dalam 72 golongan, dan umat Islam akan tercerai-berai ke dalam 73 golongan*'. Walaupun banyak yang meriwayatkan hadith predikatif tersebut, semisal Annas ibn Malik, Abu Hurairah, Ubay ibn Ka'ab, 'Abdullah ibn 'Umar ibn 'Ash dan lainnya, namun dalam tilikan Abdurrahman Badawi, hadith predikatif ini dinilai problematis jika ditelaah dari sudut pandang *matan*-nya. *Pertama*, penuturan bilangan dengan urutan (71, 72, 73) terkesan direkayasa dan penuh dengan muatan politis, walaupun kemungkinan hadith predikatif semacamnya mungkin diriwayatkan dari Nabi SAW. *Kedua*, walaupun perpecahan menjadi sebuah keniscayaan historis umat Islam pasca Nabi SAW, namun penuturan bilangan pada hadith tersebut bukanlah sebuah visi yang bijaksana. *Ketiga*, seandainya hadith ini shahih, keberadaannya mesti ditemukan pada literatur-literatur yang dikodifikasikan sekitar abad 2-3 Hijriyah. Namun faktanya hadith predikatif ini sama sekali tidak pernah ditemukan pada periode tersebut. *Keempat*, hadith predikatif ini rentan dijadikan justifikasi sektarian untuk melegitimasi dirinya sebagai sekte yang selamat (*firqah najiyah*). Keberadaan hadith predikatif ini juga sering kali menjerumuskan sejarawan ke dalam pembacaan bias sektarian. Mereka cenderung meraba-raba bilangan yang disebutkan di dalamnya, untuk kemudian berusaha menggenapkannya hingga mencapai angka 73. Selengkapnyalah lihat: 'Abdel-Rahman Badawi, *Madzhab al-Islamiyin* (Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1997), 33-34.

dalam kontestasi politik kontemporer.³ Sebagaimana halnya sekte Khawarij yang menjadikan agama sebagai komoditas politik dalam bentuknya yang literalis dan simplifikatif untuk melegitimasi langkah-langkah politisnya, radikalisme kontemporer juga menggunakan cara-cara yang identik, walaupun dalam kemasan yang berbeda. Spirit *Khawarijisme*, atau yang diistilahkan dengan gerakan neo-Khawarij dalam konteks radikalisme kontemporer, telah menciptakan kegaduhan destruktif yang menjadi presenden buruk bagi Islam itu sendiri.

Beberapa aspek yang diuraikan dalam tulisan ini, antara lain; *pertama*, geliat nalar politik Islam dan pergeseran-pergeseran paradigmatis di dalamnya. *Kedua*, sejarah sekte Khawarij yang ditelisik dari sisi politik-kekuasaan, pergeseran, serta implikasinya terhadap polemik teologis di ruang pewartannya. *Ketiga*, fenomena neo-Khawarij yang merepresentasikan arus radikalisme Islam kontemporer, khususnya di Indonesia. Dengan kata lain, praksis politik dan ideologi sektarian Khawarij tidak hanya terjadi dalam konteks masyarakat Arab-Islam klasik. Sebagai sebuah *'isme'*, ideologi Khawarij telah bertransformasi dalam berbagai gerakan baru dalam kancah politik dan kebudayaan kontemporer.

Geliat Nalar Politik Islam

Kiranya tepat jika manusia, sebagaimana klaim Aristoteles, dimaknai sebagai *political animal* (*zoon politicon*) untuk menggambarkan watak naturalnya sebagai makhluk sosial dalam sebuah *polis*. Pengertian ini ditilik dari kemampuan manusia untuk hidup dalam sebuah komunitas yang diikat satu-sama lain oleh suatu tujuan rasional kolektif.⁴ Maka sebagai bagian

³ N Kafid, "Dari Islamisme Ke 'Premanisme': Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal Di Era Desentralisasi Demokrasi 1," *MASYARAKAT: Jurnal Sosiologi* 21, no. 1 (2016): 57–79, <http://journal.ui.ac.id/index.php/mjs/article/view/4737>.

⁴ C. D. C. Reeve, *The Naturalness of The Polis in Aristotle*, dalam Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, cet. I (United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2009), 513.

dari fenomena manusia yang bertautan dengan kuasa dan kebijakan di ruang publik, politik memainkan peran penting dalam kancah kebudayaan suatu tatanan sosial-kemasyarakatan tertentu, baik sebagai instrumen kuasa ataupun sebagai nalar/kesadaran.

Politik sendiri dapat diartikan sebagai cara atau strategi suatu masyarakat dalam mengelola kehidupan dalam kerangka kekuasaan atau ketatanegaraan. Dalam terminologi Arab-Islam, politik dibahasakan dengan *assiyasah*, dari kata *sasa-yasusu-siyasatan*, yang berarti *al-wilayah wa ar-ri'ayah* (kekuasaan dan pemeliharaan); yaitu jalan atau strategi manusia yang menuntun, mengatur, mengurus, atau mengendalikan mereka untuk mencapai kebahagiaan/kemaslahatan dunia dan akhirat.⁵ Pengertian politik semacam ini mengandaikan suatu praksis sosial-kolektif yang tidak hanya berkaitan dengan kemaslahatan dunia, namun juga memiliki pertautan erat dengan keselamatan akhirat. Pada titik ini, Islam bisa diandaikan sebagai *religio-politic* (*ad-din wa as-siyasah*), yaitu agama dan sistem politik.⁶

Nalar politik Islam semacam ini telah hadir semenjak periode kenabian, kemudian berkembang pada masa kekhalifahan dan dinasti, walaupun dalam intensitas politik yang senantiasa mengalami pergeseran paradigmatis. Pada masa kenabian, politik lebih diarahkan pada strategi dakwah Islam untuk membentuk struktur masyarakat bebas diskriminasi-sektarian (*ummatan wabidatan*), sekaligus mengukuhkan spirit pemerataan kesejahteraan ekonomi masyarakat. Pemahaman politik Islam semacam ini tercermin dalam Piagam Madinah yang menjadi konstitusi bersama

⁵ Muhammad 'Ali at-Tahanawi, *Kasyf Istiblahat al-Funun wa al-'Ulum*, Rafiq Al-'Ajam (ed.) cet. I (Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1996), 993.

⁶ Pengertian Islam sebagai *religio-politic* semacam ini mengacu pada peristiwa historis perkembangan Islam pada masa kenabian, khususnya setelah disepakatinya Piagam Madinah yang menjadi konstitusi bersama masyarakat Madinah. Dalam analisa Dziauddin ar-Rais, aspek politik dalam agama ini diserap dari pemahaman bahwa Islam mencakup dua aspek mendasar yang berdialektika secara resiprokal, yaitu aspek material (*al-madiyah*) dan spiritual (*ar-rubiah*) yang keduanya bertautan dengan visi Islam atas kehidupan dunia dan akhirat. Lihat: Dziauddin ar-Rais, *an-Nadzriyat as-Siyasiyah al-Islamiyah*, cet. VII (Cairo: Dar at-Turats, tt), 27.

masyarakat Madinah.⁷ Namun spirit pembebasan dan pemerataan kesejahteraan ini secara perlahan mulai memudar seiring dengan geliat polemik-sektarian yang terjadi setelah wafatnya Nabi SAW.

Meminjam analisa al-Jabiri, fenomena politik (*al-mudzhar as-siyasi*) pada masa kenabian ini diartikan sebagai upaya-upaya praksis umat muslim perdana dalam proses eksternalisasi imajinasi-imajinasi sosial-politik, baik dalam kerangka strategi penyebaran agama dan mewujudkan persatuan umat Islam, maupun sebagai cara pembelaan diri dari lawan-lawan politik, khususnya dari kaum Quraisy.⁸ Dalam pelbagai sumber sejarah Islam disebutkan bahwa, visi politik Arab-Islam telah hadir sejak masa kenabian, sebagaimana tercermin dalam cita-cita penaklukan Bizantium-Romawi dan Persia, sekaligus menguasai aspek kebudayaan dan ekonomi.

Salah satu visi politis masyarakat Arab-Islam pada masa kenabian terpotret oleh sejarawan dalam sebuah kisah tentang ‘Afif al-Kindi yang menuturkan bahwa:

Saya adalah seorang pedagang. Suatu hari saya tiba di kota Makkah pada musim haji, kemudian menemui al-‘Abbas (paman Nabi SAW). Ketika kami sedang bersamanya, seorang lelaki keluar. Seraya menghadap Ka’bah, lelaki tersebut melakukan ritual ibadah shalat. Keluar juga seorang perempuan dan seorang anak kecil yang turut shalat bersamanya. Saya pun bertanya: Hai Abbas, agama apa ini?

Ia menjawab: Lelaki ini adalah Muhammad ibn Abdullah, anak dari saudaraku. Ia mendaku bahwa Allah telah mengutus dirinya, dan bahwasannya harta-harta tersembunyi (*khunuz*) dari tanah Persia dan Bizantium-Romawi akan ditaklukan atas dirinya. Adapun perempuan ini adalah istrinya, Khadijah, yang telah beriman pada risalahnya. Sedangkan anak kecil ini adalah ‘Ali ibn Abi Thalib

⁷ Spirit persatuan tercermin dalam Piagam Madinah pada ayat ke-1 yang berbunyi ‘*Sesungguhnya mereka satu umat, lain dari (komunitas) manusia yang lain*’. Sedangkan spirit pemerataan kesejahteraan bersama, tanpa memandang perbedaan latarbelakang agama, tercermin pada ayat ke-16 yang berbunyi, ‘*Sesungguhnya orang Yahudi yang mengikuti kita berbak atas pertolongan dan santunan, sepanjang (mukminin) tidak terzalimi dan ditentang (olehnya)*’.

⁸ Muhammad Abed al-Jabiri, *al-‘Aql as-Siyasi al-‘Arabi*, cet. IV (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiah, 2000), 57.

yang juga telah mengimani risalahnya. Demi Tuhan, saya tidak mengetahui seorang pun di muka bumi yang percaya pada agama ini kecuali tiga orang tersebut.

Kemudian 'Afif berkata: 'Seandainya saja saya adalah orang keempat'.⁹

Namun demikian, catatan sejarah ini, menurut al-Jabiri, menjadi problematis ketika intensi penafsirannya diarahkan pada wacana politik-sektarian. Konteks riwayat yang sejatinya berkisah tentang visi profetik tentang akan tersebarnya Islam hingga wilayah Bizantium dan Persia melalui berbagai penaklukan (*futubat*), malah dijadikan instrumen politik. Sengketa kuasa antara kelompok Syi'ah dan Sunni pada masa awal pemerintahan Dinasti Umayyah telah menggeser intensi riwayat tersebut ke dalam polemik siapa yang pertama kali masuk Islam, apakah Abu Bakar ataukah 'Ali ibn Abi Thalib yang berhak menjadi suksesor Nabi SAW, bukan pada visi profetik terkait *futubat Islamiyah*.¹⁰

Berbagai peristiwa politik Arab-Islam, yang salah satunya tercermin dari kisah 'Afif al-Kindi ataupun peristiwa-peristiwa lainnya, menegaskan adanya arus balik nalar politik Arab-Islam. Spirit 'politik-Islam' dalam merealisasikan masyarakat bebas diskriminasi, baik pada tataran akidah, doktrin keagamaan, maupun ekonomi, bergeser menjadi 'Islam-politis' yang acap kali menjadikan wacana keagamaan sebagai instrumen kuasa untuk mentotalisasi, mendominasi, bahkan mengalienasi lawan-lawan politik. Melalui pelbagai interpretasi politis terhadap sumber-sumber doktrinal keagamaan, atau bahkan melalui praktik-praktik penambahan, pengurangan, hingga pemalsuan, wacana keagamaan tengah dijadikan legitimasi kuasa.

Pergeseran-pergeseran paradigma politik Arab-Islam ini memuncak pada peristiwa *attabkim* yang turut menginisiasi kemunculan sekte-sekte Islam diawal perkembangannya, yaitu sekte Khawarij (kelompok yang

⁹ Muhammad Abed al-Jabiri, *al-'Aql as-Siyasi al-'Arabi*, 57.

¹⁰ Muhammad Abed al-Jabiri, *al-'Aql as-Siyasi al-'Arabi*, 58.

keluar dari barisan ‘Ali ibn Abi Thalib), Syi’ah (kelompok simpatisan ‘Ali ibn Abi Thalib), dan Murji’ah (kelompok yang tidak mau turut campur dalam sengkarut politik antara ‘Ali ibn Abi Thalib dan Mu’awiyah). Sengkarut politik tersebut menjadi momen kemunculan—meminjam istilah Horkheimer—rasio instrumental Arab.¹¹ Dalam arti, wacana keagamaan difungsikan sebagai instrumen moral maupun formal untuk tujuan kuasa, baik terejawantahkan dalam bentuk kontrol sosial, dominasi, hingga instrumen teror.

Adapun salah satu sekte yang memfungsikan rasio instrumental dalam memahami wacana keagamaan adalah Khawarij, yaitu sekelompok orang yang keluar (desersi) dari barisan khalifah ‘Ali ibn Abi Thalib terkait peristiwa *at-tabkim*. Sikap politik mereka dalam peristiwa tersebut direpresentasikan melalui jargon *la hukma illa Allah* (hukum hanya milik Allah). Namun demikian, sekte Khawarij tidak bisa diandaikan hadir begitu saja dalam babakan sejarah Arab-Islam, banyak variabel dalam realitas sosio-kultural yang bisa menjelaskan pandangan politik dan watak pemahaman keagamaan mereka, khususnya terkait peristiwa *at-tabkim*.

Khawarij: Pergumulan Kuasa dan Wacana Agama

Dalam tilikan Ahmad Amin, polemik pertama yang terjadi di kalangan umat Islam bukanlah terkait visi agama, namun lebih pada sengkarut politik-kekuasaan. Persoalan suksesi kepemimpinan (*alkhilafah*) umat Islam, sesaat setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. menjadi awal perbedaan pendapat di kalangan sahabat. Inisiasi politis kaum *Anshar*

¹¹ Rasio instrumental (*instrumentellen vernunft*) merupakan istilah yang digunakan Horkheimer, untuk memotret kecenderungan positivistik dalam ilmu-ilmu sosial yang mengandaikan satu konstruksi epistemologis yang bebas nilai (*value-free*) dan bersifat objektif. Rasio instrumental ini dikendalikan oleh kesadaran pragmatisme manusia. Dampaknya, gambaran manusia direduksi sedemikian rupa, kemudian dilepaskan dari pertautannya dengan praktik sosial dan moralitas. Rasionalitas manusia hanya dipahami sebatas proses industrial dan mekanis. Selengkapnya lihat: Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, (New York: Continuum, 2004), 14-15.

terkait suksesi kepemimpinan Umat Islam pasca Nabi SAW. yang terjadi di *Saqifah bani Sa'adah*, terdengar oleh sahabat Abu Bakar, Umar ibn Khattab, Abu 'Ubaidah ibn al-Jarrah, dan sahabat lainnya. Ada semacam kekhawatiran kaum dari *Muhajirin* atas langkah-langkah politik kaum *Anshar* bahwa berbagai putusan politik hanya akan ditilik dari perspektif mereka saja. Ketidakterlibatan kaum *Muhajirin* tentu akan berdampak pada pelbagai kebijakan terkait masa depan Islam itu sendiri.¹²

Sebagaimana disinggung sebelumnya, sekte Khawarij tidak bisa diandaikan hadir begitu di kancah perpolitikan Arab-Islam. Terdapat banyak variabel sosial-kultural yang turut menopang pandangan politiknya, sekaligus berdampak serius pada polemik teologis di ruang pewartannya. Misalnya, doktrin *takfir* yang acapkali digunakan untuk menjustifikasi siapapun yang berbeda sikap dan pandangan politik dengan mereka, merupakan konsekuensi praksis dari cara baca wacana keagamaan yang cenderung literalistik dan ahistoris. Maka dari itu, sekte Khawarij tengah merepresentasikan potret perselingkuhan antara kuasa dan wacana agama yang destruktif dan totaliter.

Maka yang menjadi pertanyaan berikutnya adalah, siapa sejatinya sekte Khawarij itu? Latar belakang sosio-kultur semacam apa yang turut mengkonstruksi nalar politik mereka, sehingga melahirkan doktrin-doktrin destruktif, seperti doktrin *takfir*? Untuk mengurai berbagai pertanyaan dan variabel-variabel yang terkandung di dalamnya, tulisan ini mengawalinya dari peristiwa *attabkim* yang menjadi titik kulminasi sengkabut politik-sektarian dalam sejarah Arab-Islam yang turut menginisiasi kemunculan

¹² Dalam peristiwa *Saqifah bani Sa'adah*, pendapat para sahabat Nabi SAW. terpolarisasi ke dalam dua perspektif umum. Kaum *Anshar* mendaku atas hak suksesi kepemimpinan Nabi SAW, mengingat peran mereka sangatlah signifikan bagi perkembangan Islam perdana, baik secara kuantitas maupun kualitas. Sedangkan kaum *Muhajirin* mengklaim bahwa kepemimpinan Islam haruslah dari kelompok mereka, mengingat merekalah yang pertama kali beriman, kukuh atas keimanannya, sekaligus merupakan bagian dari keturunan Bani Quraish yang *noota-bene* merupakan silsilah keturunan Nabi SAW. Selengkapnya lihat: Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, cet. X (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969), 252-253.

sekte-sekte Islam di awal perkembangannya, yaitu sekte Khawarij, Syi'ah, Murji'h, hingga Muktazilah.¹³ Peristiwa politik tersebut seolah menyingkap adanya selubung nalar politik-sektarian masyarakat Arab-Islam yang sebelumnya merupakan kesadaran kultural Arab Jahiliah.

Mengacu pada pengertian asy-Syahrastani, siapapun yang berpaling/keluar dari barisan pemimpin yang sah (konstitusional) bisa disebut sebagai *khariji* (*khawarij*: plural), baik terjadi ketika masa pemerintahan Khulafa ar-Rasyidin, masa pemerintahan *tabi'in*, ataupun masa-masa setelahnya. Menurut asy-Syahrastani, fenomena *khariji* yang terjadi pertama kali dalam sejarah politik Islam adalah keluarnya sekelompok tentara dari barisan 'Ali ibn Abi Thalib saat menghadapi pasukan Muaawiyah ibn Abi Sufyan dalam perang Shiffin (37 H). Dedengkot yang menginisiasi desersi karena ketidaksepatannya terhadap *at-tabkim* adalah al-'Asy'ats ibn Qais al-Kindi, Mus'ir ibn Fadki at-Tamimi, dan Zaid ibn Hushain ath-Tha'i.¹⁴ Barisan tentara yang keluar dari kepemimpinan 'Ali ibn Abi Thalib inilah yang kemudian dikenal dengan sekte Khawarij.¹⁵

¹³ Dalam sejarah Islam, fenomena *takfir* perama kali dilakukan oleh sekte Khawarij dalam kaitannya dengan peristiwa *attabkim*. Mereka memandang bahwa 'Ali ibn Abi Thalib, Muawiyah ibn Abi Sufyan, 'Amr ibn 'Ash, Abu Musa al-Asy'ari dan semua orang yang terlibat dalam *attabkim* termasuk ke dalam golongan orang-orang kafir. Berbaurnya wacana politik dengan doktrin agama menjadikan sekte Khawarij terpecah menjadi beberapa sekte. Perpecahan internal ini turut mempengaruhi perubahan konsep kafir. Yang dianggap kafir tidak lagi sebatas orang yang tidak menentukan hukum dengan Alqur'an, tapi juga memasukan orang yang berbuat dosa besar (*murtakib al-kabair*). Persoalan ini menimbulkan tiga aliran diskursus teologi Islam (*kalam*), yaitu Khawarij, Murji'ah, dan Muktazilah. Sekte Khawarij memandang bahwa orang yang berbuat dosa besar tergolong kafir. Sekte Murji'ah menegaskan bahwa orang tersebut masih dianggap mukmin, sedangkan balasannya diserahkan kepada Allah SWT. untuk mengampuninya atau tidak. Adapun sekte Muktazilah memandang orang yang berbuat dosa besar tidak dihukumi mukmin ataupun kafir. Posisi mereka berada diantara keduanya, atau dikenal sebagai doktrin *al-manzilab baina al-manzilatain* (posisi diantara dua posisi). Selengkapnya lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa, dan Perbandingan*, cet. I (Jakarta: UI-Press, 1972), 7.

¹⁴ Abu al-Fatah asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, Amir 'Ali Mahna dan 'Ali Hasan Fa'ur (ed.), cet. III vol. I, (Beirut: Dar el-Marefah, 1993), 132.

¹⁵ Mereka juga sering disebut dengan kelompok Haruriah (dinisbatkan pada daerah Harura, tempat mereka mengasingkan diri dari pemerintahan 'Ali ibn Abi Thalib),

Untuk mengidentifikasi sekte Khawarij, baik sebagai gerakan politik maupun kerangka doktrinalnya, kekisruhan politik-kekuasaan yang terjadi pada masa kekhalifahan ‘Ali ibn Abi Thalib, atau dikenal peristiwa *al-fitnah al-kubra*, penting untuk dijadikan titik-tolak. Dalam hal ini, ‘Ali ibn Abi Thalib mewarisi dua persoalan krusial diawal pemerintahannya menggantikan ‘Uthman ibn ‘Affan. Keduanya bahkan telah memicu peristiwa perang saudara yang terjadi di bukit *Jamal* dan *Shiffin*.

Pertama, persoalan suksesi khalifah setelah wafatnya ‘Uthman ibn ‘Affan. Baiat terhadap ‘Ali ibn Abi Thalib mendapatkan penolakan dari Talhah ibn ‘Ubaidillah dan Zubair ibn al-‘Awwam yang mendapat dukungan politik dari ‘Aisyah, karena menganggap suksesi kekhalifahan lebih berhak diberikan kepada Talhah.¹⁶ Persoalan ini dapat diselesaikan ‘Ali ibn Abi Thalib setelah perang *Jamal* yang terjadi di Irak pada tahun 656 M. Talhah dan Zubair terbunuh dalam peperangan tersebut, sedangkan

Muhakkimah (dikaitkan dengan jargon mereka, *la hukma illa-Allah*), juga Syurah (sebuah nama yang paling dibanggakan mereka, karena mendaku telah ‘menjual’ dirinya hanya untuk mendapatkan ridha Allah swt, dengan mengutip QS 2:207 *‘Dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya karena mencari keridhaan Allah; dan Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba-Nya*). Lihat: ‘Amir an-Najar, *Fi Madzhab al-Islamiyyin*, (Cairo: al-Haiah al-Misriah al-‘Amah li al-Kitab, 2005), 66.

¹⁶ Dengan mengkomparasikan beberapa teks kesejarahan terkait suksesi kekhalifahan pasca terbunuhnya ‘Uthman ibn ‘Affan, yaitu sejarah al-Baladzari dan sejarah Ath-Thabari, Muhammad Milhim menjelaskan bahwa dalam teks al-Baladzari, posisi Talhah digambarkan sedemikian rival yang inferior (*al-munafis adl-dla’ij*) untuk menjadi khalifah dibandingkan ‘Ali ibn Abi Thalib. Dikisahkan al-Baladzari bahwa pada awalnya penduduk Madinah cenderung mendukung Talhah untuk segera dibaiat selepas terbunuhnya ‘Uthman ibn ‘Affan. Seandainya beberapa sahabat tidak meminta ‘Ali ibn Abi Thalib untuk maju sebagai suksesor, kecenderungan penduduk madinah tadi tidak akan diralat. Saat ‘Ali ibn Abi Thalib naik ke mimbar, seseorang berkata *‘Ini adalah ‘Ali yang sedang berdiri di atas mimbar’*. Mendengar hal tersebut, orang-orang berpaling dari Talhah, lalu menghadap ‘Ali kemudian membaiainya. Adapun dalam teks ath-Thabari, Talhah digambarkan sebagai salah satu kandidat pengganti ‘Uthman (*al-murassyah li al-khilafah*). Persoalan suksesi kepemimpinan ini pada mulanya diserahkan kepada beberapa Ahli Madinah, seperti Zubair ibn ‘Awwam, ‘Abdullah ibn ‘Umar, Sa’ad ibn Abi Waqash. Hanya saja mereka tidak bersedia mengingat masih sibuk dengan peristiwa terbunuhnya ‘Uthman ibn ‘Affan. selengkapnya lihat: ‘Adnan Muhammad Milhim, *al-Muarrakibun al-‘Arab wa al-Fitnah al-Kubra*, cet. II (Beirut: Dar ath-Thali’ah, 2001), 176-177.

‘Aisyah dipulangkan kembali ke Makkah.¹⁷

Kedua, persoalan keengganan Mu’awiyah ibn Abi Sufyan untuk membaiat ‘Ali ibn Abi Thalib dan tuntutananya untuk segera menyelesaikan permasalahan terbunuhnya ‘Uthman ibn ‘Affan yang merupakan keluarga dekat Mu’awiyah. Peristiwa perang *Shiffin* puncak dari konflik politik yang terjadi antara ‘Ali ibn Abi Thalib dan Mu’awiyah. Perang ini pula yang menjadi cikal-bakal kemunculan sekte Khawarij.

Konflik dengan Mu’awiyah ini dilatarbelakangi oleh pelbagai kebijakan ‘Ali ibn Abi Thalib yang berusaha memulihkan stabilitas pemerintahan. Kebijakan untuk menempatkan Mu’awiyah di Syams terang-terang ditolak Mu’awiyah yang berimplikasi pada keengganannya membaiat ‘Ali ibn Abi Thalib sebagai khalifah. Disamping itu, pemecatan gubernur-gubernur yang diangkat ‘Uthman ibn ‘Affan sekaligus menarik kembali tanah negara yang telah dibagikan kepada kerabatnya telah menempatkan kekhalifahannya pada posisi yang tidak strategis dan rentan terhadap berbagai pemberontakan.

Rentetan kekecewaan Mu’awiyah ini mendorongnya untuk memisahkan diri dengan pemerintahan ‘Ali ibn Abi Thalib, kemudian mendeklarasikan ‘pemerintahan tandingan’ di Damaskus. Mu’awiyah mulai menyebarkan isu-isu politis, dengan menuduh ‘Ali ibn Abi Thalib sebagai aktor di balik pembunuhan ‘Uthman ibn ‘Affan. Dia juga menyeru penduduk Damaskus untuk mengukudeta pemerintahan sekaligus mempropagandakan revolusi.¹⁸

¹⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 4.

¹⁸ Salah satu fragmen sejarah yang menggambarkan langkah politik Mu’awiyah untuk melemahkan pemerintahan ‘Ali ibn Abi Thalib, yaitu melalui isu penuntutan balas atas kematian ‘Uthman ibn ‘Affan. Lewat sebuah orasi di atas mimbar Masjid, seraya mengangkat pakaian (*qamis*) sang ‘Uthman ibn ‘Affan yang berlumuran darah, serta mengangkat jemari istrinya, Mu’awiyah berkata, *‘Sesungguhnya kalian dibimau untuk patuh dan bersatu. Adapun himbuan untuk bersatu pada kalian, maka persatuan itu bersamaku. Sedangkan patuh pada sahabat kalian (‘Ali), maka aku tidak melibatnya (kemaslabatannya). Sesungguhnya sahabat kalian telah membunuh pimpinan kita, juga memecah-belah persatuan kita.* Selengkapnya lihat: Muhammad Isa al-Hariri, *al-Firq wa al-Madzabib fi al-‘Alam al-Islamiy*

Konstelasi politik antara ‘Ali ibn Abi Thalib dan Mu’awiyah ini memuncak dengan pecahnya perang *Shiffin*. Dalam pertempuran yang terjadi antara kedua golongan tersebut, tentara ‘Ali dapat mendesak tentara Mu’awiyah. Dalam kondisi terdesak, ‘Amr ibn al-‘Ash yang dikenal sebagai politikus ulung dan menjadi tangan kanan Mu’awiyah, meminta gencatan senjata dengan mengangkat *mushaf* Alqur’an ke atas. *Qurra’* yang ada di pihak ‘Ali ibn Abi Thalib mendesak supaya menerima tawaran perdamaian tersebut.

Permasalahan ini membuat ‘Ali ibn Abi Thalib berada dalam posisi dilematis. Dia memberikan tawaran, apakah mereka mau mentaatinya dan melanjutkan peperangan, ataukah membangkang. Sebagian dari pasukan ‘Ali ibn Abi Thalib menghendaki agar perang dilanjutkan, sedangkan sebagian besar lainnya—yang menjadi cikal-bakal sekte Khawarij—menghendaki proses *attabkim*. Solusi damai tersebut berujung pada peristiwa *attabkim*. Sebagai pengantara diangkat dua orang, yaitu ‘Amr ibn ‘Ash dari pihak Mu’awiyah dan Abu Musa al-‘Asy’ari dari pihak ‘Ali ibn Abi Thalib. Dalam pertemuan mereka, keulungan politik ‘Amr ibn al-‘Ash mengalahkan ketaqwaan Abu Musa al-‘Asy’ari.

Sejarah menggambarkan, antara keduanya terdapat pemufakatan untuk menjatuhkan kedua pemuka yang bertentangan, ‘Ali ibn Abi Thalib dan Mu’awiyah. Dalam tradisi Arab Abu Musa al-‘Asy’ari, sebagai yang tertua harus terlebih dahulu berdiri mengumumkan putusan menjatuhkan ke dua pemuka tersebut kepada khalayak. Namun berlainan dengan kesepakatan yang terjadi dalam proses *attabkim*, ‘Amr ibn ‘Ash hanya mengumumkan penyetujuan penjatuhan ‘Ali ibn Abi Thalib, sebagaimana telah diumumkan Abu Musa al-‘Asy’ari, tetapi menolak penjatuhan Mu’awiyah.

Sikap ‘Ali ibn Abi Thalib yang menerima tipu muslihat ‘Amr ibn al-‘Ash untuk mengadakan *attabkim*, sungguhpun dalam keadaan terpaksa,

(Cairo: al-Majlis al-‘Ala), 323.

tidak disetujui oleh sebagian besar tentaranya. Pada awalnya mereka bersikeras melakukan langkah *atabkim*. Namun karena hasil proses *atabkim* tersebut tidak sesuai dengan harapan, mereka menolak hasilnya dan berpaling dari barisan ‘Ali ibn Abi Thalib. Mereka berpendapat bahwa hal demikian tidak dapat diputuskan oleh arbitrase manusia. Melalui jargon *la hukma illa Allah*, mereka menyuarakan bahwa putusan hanya datang dari Allah swt, dengan kembali kepada hukum yang ada dalam Alqur’an. Mereka memandang ‘Ali ibn Abi Thalib, telah berbuat salah dan berbuat dosa besar, sehingga mereka harus keluar dari barisannya.¹⁹

Posisi sekte Khawarij dalam peristiwa *atabkim* ini menegaskan sebuah fakta awal bahwa kemunculan mereka pada mulanya murni bersifat politik. Polemik politik mulai mendapatkan sentuhan-sentuhan wacana teologis-keagamaan pada masa pemerintahan ‘Abdul Malik ibn Marwan, terutama gencar dilakukan oleh kelompok Azariqah yang memiliki pengaruh cukup signifikan bagi perkembangan doktrinal sekte Khawarij.²⁰ Pada titik ini, terjadi pembauran antara wacana politik dengan doktrin keagamaan. Tidak jarang wacana keagamaan diinterpretasi sedemikian rupa sesuai dengan motif-motif politik-kekuasaan. Dalam arti, peristiwa *atabkim* menjadi awal upaya instrumentalisasi wacana keagamaan untuk melegitimasi pandangan-pandangan politik sekte Khawarij. Fenomena semacam ini bahkan telah diindikasikan ‘Ali ibn Abi Thalib ketika sekte Khawarij menyuarakan *la hukma illa-Allah* saat peristiwa *atabkim*.

Diriwayatkan, bahwa saat ‘Ali ibn Abi Thalib mendengar sebagian pasukannya berkata ‘*Hukum hanya milik Allah*’, ia berkata: ‘*Kalimat tersebut benar, namun maksudnya salah*’. [...]²¹

Pada perkembangannya, pergumulan hasrat kuasa (politik) dan wacana agama (teologi) ini sendiri telah memicu perbedaan pendapat di

¹⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 5-6. Bdk. Muhammad ‘Isa al-Hariri, *al-Firaq wa al-Madzahib fi al-‘Alam al-Islamiy*, hlm.323. Bdk. Ahmad Mu’ithah, *al-Islam al-Khawariji*, cet. I (Suriah: Dar al-Hiwar, 2000), 16.

²⁰ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, 259.

²¹ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, 259.

antara mereka, sekaligus memicu friksi-friksi internal. Tidak heran jika sekte Khawarij terpecah ke dalam banyak kelompok, bahkan hingga dua puluh kelompok dengan doktrin khasnya masing-masing. Dalam penelitian asy-Syahrastani, di antara kelompok terbesar pecahan sekte Khawarij adalah al-Muhakkimah (sekte Khawarij paling awal), alAzariqah (pengikut Nafi' ibn Azraq), anNajdat (pengikut Najdah ibn 'Amir al-Hanafi), alBaihasiah (pengikut Abu Baihas al-Haisham ibn Jabir), al-'Ajaridah (pengikut 'Abd al-Karim ibn 'Ajrada), ats-Tsa'labiah (pengikut Tsa'labah in 'Amir), al-Ibadliyah (pengikut 'Abdullah ibn Ibadl), dan ash-Shufriah (pengikut Ziad ibn al-Ashfar).²²

Terlepas dari wacana doktrinalnya masing masing,²³ sekte Khawarij memiliki watak mendasar yang membedakannya dari sekte lainnya, yaitu: *Pertama*, mereka adalah orang-orang yang sangat takwa dan tekun dalam beribadah (*at-Tasyaddud fi al-'ibadah wa al-inhimak fi-ha*). *Kedua*, mereka termasuk orang-orang yang ikhlas dalam kukuh dalam berakidah (*al-ikhas li al-'aqidah*) dan memiliki keberanian yang tidak lazim (*asy-syaja'ah an-nadirah*). Watak ini menjadikan mereka sering kali melakukan peperangan/ membunuh untuk keyakinan dan akidahnya.

²² Selengkapnya lihat: Abu al-Fatah asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, vol. I, 133-159.

²³ Misalnya, doktrin kelompok al-Azariqah menyatakan bahwa semua orang muslim, selain dari kelompoknya, telah kafir. Konsekuensinya, tidak wajib memenuhi ajakan menunaikan shalat dari orang-orang kafir tersebut, tidak halal sembelihannya, tidak boleh menikahi perempuan-perempuan dari golongannya, tidak saling mewarisi satu sama lain. Orang-orang di luar kelompoknya dianggap layak kafir Arab penyembah berhala, sehingga tempat tinggal mereka merupakan negara perang (*dar al-harb*) yang wajib diperangi, bahkan anak-anak dan perempuan-perempuannya berhak untuk dibunuh. Kelompok yang doktrinnya identik dengan al-Azariqah adalah ash-Shufriah. Berbeda dengan al-Azariqah dan ash-Shufriah, doktrin-doktrin kelompok al-Ibadliyah tidaklah terlalu radikal dalam praksis fikihnya. Mereka masih memperbolehkan pernikahan dengan kelompok muslim lainnya atau saling mewarisi. Bagi kelompok al-Ibadliyah, peperangan hanya boleh dilakukan dengan kelompok lain hanya setelah melakukan dakwah, menyampaikan *bujjah*, dan memperingatkan peperangan. Adapun doktrin kelompok anNajdat menegaskan bahwa pengetahuan manusia hanya dua, tentang Allah swt. dan Rasul-Nya. Selengkapnya lihat: Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, 260-261.

Namun demikian, ketakwaan, keikhlasan, hingga keberanian yang mereka miliki cenderung destruktif, mengingat watak-watak tersebut hadir dalam kerangka sektarian dan cenderung eksklusif. Jika mengacu pada kondisi sosio-kultural, kebanyakan anggota sekte Khawarij tumbuh di daerah pedesaan (*'arab al-badiyah*), dan hanya sebagian kecil saja dari mereka yang terdidik (*'arab al-qurra*). Sehingga pemahaman keagamaan yang tidak sesuai dengan visi kelompoknya serta-merta dianggap menyimpang. Hal ini merupakan implikasi pragmatis dari cara baca wacana keagamaan yang literalistik dan simplifikatif.²⁴ Tidak jarang pesan-pesan dalam Alqur'an maupun Sunnah mengalami distorsi dan reduksi sedemikian rupa hanya untuk melegitimasi sikap sektariannya. Pelbagai wacana keagamaan disederhanakan menjadi sebuah korpus tertutup; dengan menceraubutnya dari akar peristiwa dan historisitas pemaknaannya.

Praksis politik maupun ideologi sektarian sekte Khawarij yang terpotret dalam sejarah sosial-politik Islam ini telah menjadi presenden buruk bagi generasi muslim berikutnya. Berbagai aksi destruktif, dengan menjadikan wacana keagamaan sebagai instrumen politiknya, tidak hanya mengacaukan stabilitas politik, tapi juga mendistorsi logika berpikir dan kesadaran umat Islam, bahkan terus diwariskan pada generasi selanjutnya. Sekte Khawarij menjadi simptom radikalisasi wacana keagamaan dalam ranah politik kontemporer. Agama menjadi semacam instrumen moral maupun formal untuk merengkuh kekuasaan. Sungguhpun secara institusi golongan ini boleh jadi tidak telah hilang dalam rentang sejarah Islam kontemporer, namun gaya berpikir mereka masih memiliki pengaruh yang cukup signifikan. Tidak sedikit peneliti yang mempertautkan radikalisme dan fundamentalisme sekte Khawarij dengan dengan gerakan neo-Khawarij.

²⁴ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, 262. Bdk. Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzhab al-Islamiyah* (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt), 56-59.

Penutup

Walaupun dalam konteks politik kontemporer, terutama dalam bingkai geo-politik global, persoalan radikalisme agama ini lebih kompleks dan rumit, serta memuat pelbagai variabel, namun sebagai sebuah ideologi, suatu *'isme'*, fenomena *Khawarijisme* masih didapati dewasa ini. Dalam konteks Indonesia misalnya, neo-Khawarij mengejawantah dalam pelbagai gerakan politik-kekuasaan yang mencita-citakan Negara Islam (*Daulah Islamiyah*) dalam caranya yang destruktif, imperial, dan radikal. Terjadi semacam upaya revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia yang direpresentasikan oleh generasi baru gerakan Islam di Indonesia.

Organisasi-organisasi baru ini memiliki basis ideologi pemikiran dan sstrategi gerakan yang berbeda dengan ormas-ormas Islam yang ada sebelumnya. Mereka ditengarai berhaluan puritan, militan, radikal, skripturalis, konservatif, dan eksklusif. Berbagai ormas baru tersebut memang memiliki spektrum gerakan platform ideologis yang beragam, tetapi pada umumnya memiliki kesamaan visi, yakni pembentukan Negara Islam dan mewujudkan penerapan syari'at secara formal, baik dalam ranah masyarakat maupun negara. Maka tidak heran, jika gerakan Islam yang mereka usung cenderung konfrontatif terhadap sistem sosial dan politik yang ada. Radikalisme religio-historis ini ditopang oleh pemahaman terhadap ayat-ayat Alqur'an dan Hadith secara harfiah.²⁵

Untuk mengakhiri tulisan ini, sekaligus memotret sekilas fenomena radikalisme agama dalam dunia kontemporer, analisa Syafii Maarif menarik untuk diketengahkan:

Kegagalan umat Islam menghadapi arus modernitas yang dinilai telah sangat menyudutkan Islam. Karena ketidakberdayaan menghadapi arus panas itu, golongan fundamentalis mencari dalil-dalil agama untuk *'menghibur diri'* dalam sebuah dunia yang dibayangkan belum tercemar. Jika sekedar *'menghibur'*, barangkali

²⁵ M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal*, cet. IV (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009), x-xi.

tidak akan menimbulkan banyak masalah. Tetapi sekali mereka menyusun kekuatan politik untuk mrelawan modernitas melalui berbagai cara, maka benturan dengan golongan muslim yang tidak setuju dengan cara-cara mereka tidak dapat dihindari.²⁶

Referensi

- Abu Zahrah, Muhammad. *Tarikh al-Madżahib al-Islamiyah*, Dar al-Fikr al-‘Arabi: Cairo, tt.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *al-‘Aql as-Siyasi al-‘Arabi*, cet. ke-4, Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiah: Beirut, 2000.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam*, cet. ke-10, Dar al-Kitab al-‘Arabi: Beirut, 1969.
- An-Najar, ‘Amir. *Fi Madżahib al-Islamiyin*, al-Haiah al-Misriah al-‘Amah li al-Kitab: Cairo, 2005.
- Ar-Rais, Dziauddin. *an-Nadżriyat as-Siyasiyah al-Islamiyah*, cet. ke-7, Dar at-Turats: Cairo, tt.
- Asy-Syahrastani, Abu al-Fatah. *al-Milal wa an-Nihal*, cet. ke-3, Dar el-Marefah: Beirut, Amir ‘Ali Mahna dan ‘Ali Hasan Fa’ur (ed.) 1993.
- Al-Hariri, Muhammad Isa. *al-Firaq wa al-Madżahib fi al-‘Alam al-Islamiy*, al-Majlis al-A’la: Cairo, tt.
- At-Tahanawi, Muhammad ‘Ali. *Kasyf Isthilabat Al-Funun wa Al-‘Ulum*, cet. ke-1, Maktabah Lubnan Nasyirun: Beirut, Rafiq Al-‘Ajam(ed.) 1996.
- Badawi, ‘Abdel-Rahman. *Madżahib al-Islamiyyin*, Dar al-‘Ilm li al-Malayin: Beirut, 1997.
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Kontemporer: Prancis*, Gramedia: Jakarta, 2014.
- Foucault, Michel. *Archeology of Knowledge*, cet. ke-1, Routledge: New York, 2002.
- Horkheimer, Max. *Eclipse of Reason*, Continuum: New York, 2004.
- Kafid, N. “Dari Islamisme Ke ‘Premanisme’: Pergeseran Orientasi Gerakan Kelompok Islam Radikal Di Era Desentralisasi Demokrasi 1.” *MASYARAKAT: Jurnal Sosiologi* 21, no. 1 (2016): 57–79. <http://>

²⁶ Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, cet. I (Jakarta: Desantara Utama Media, 2009), 8.

journal.ui.ac.id/index.php/mjs/article/view/4737.

- Milhim, ‘Adnan Muhammad. *al-Muarrakhun al-‘Arab wa al-Fitnah al-Kubra*, cet. ke-2, Dar ath-Thali’ah: Beirut, 2001.
- Mu’ithah, Ahmad. *al-Islam al-Khawariji*, cet. ke-1, Dar al-Hiwar: Suriah, 2000.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa, dan Perbandingan*, cet. ke-1, UI-Press: Jakarta, 1972.
- Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal*, cet. ke-4, Penerbit Erlangga: Jakarta, 2009.
- Reeve, C. D. C. *The Naturalness of The Polis in Aristotle*, dalam Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, cet. ke-1, Wiley-Blackwell: United Kingdom, 2009.
- Wahid, Abdurrahman, *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, cet. ke-1, Desantara Utama Media: Jakarta, 2009.