

# HISTORISITAS DOKTRIN KONFLIK DAN INTEGRASI SOSIAL DALAM AL-QUR'AN

*Ach. Fajruddin Fatwa*

Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya, Jl. A. Yani 117  
Surabaya, email: andifajruddinfatwa@yahoo.com

**Abstract:** *Academic findings show that there is a clear distinction between Muslims and Orientalists when they learn al-Qur'an on social conflict and integration. Muslims employs legal and theological perspective that results in normative doctrines. As an internal study, it claims superiority and excellence over non-Muslims studies. According to Muslim scholars, conflict and peace is inseparable. Conflict is a price to uplift peaceful agendas. On the contrary, orientalist who make use socio-historic approach expose the dominance of conflict doctrines in al-Qur'an over its instruction about peace. Islam is a religion that legalizes violence in its spread. This article is an attempt to make a bridge between the two perspectives to uncover socio-theological facts which trigger the doctrine of war in Islam.*

**المخلص:** تدل الحقائق الاجتماعية على أن في القرآن خلافا واضحا بين دراسة الصراع والتكامل الاجتماعي الذي يعتمده المسلمون وغير المسلمين . كان المسلمون يستخدمون النهج القانوني والديني لاكتشاف القيم المعيارية . عادة كانت مثل هذه الدراسة تؤدي الى امتياز افكار الصراع والتكامل الذي يعتمده الاسلام . هؤلاء المسلمون يحاولون أن يوضحوا أن الصراع والسلام شيئان لا ينفصلان . الصراع هو احدى الحقائق الاجتماعية التي تقع حين ابراز قيم السلام . اختلفت هذه الدراسة احتلافا بمجال الدراسة التي قام بها هؤلاء غير المسلمين . باستخدام المدخل الاجتماعي التاريخي كأن الاقليين غير المسلمين يتقدرون على أن يظهرها كيف كان مذهب الصراع أكثر هيمنة من مذهب السلام . يعتبر الدين الاسلامي عقيدة تبرر فيما صلابه في

انتشارها . حاولت هذه الدراسة لخصر منظورين مختلفين للثور على الحقائق الاجتماعية الدينية التي تنير ولادة مذهب ( تعليم ) الحرب في الاسلام

**Keywords:** konflik, perang, integrasi sosial, terorisme

## PENDAHULUAN

Kejatuhan *empire* komunis Uni Sovyet menimbulkan perubahan penting bagi kebaruan peta politik dunia. Selain mengakhiri terjadinya perang dingin antara komunitas barat yang liberal dan kapitalistik dan komunitas komunis yang ideologis sosialis, kejatuhan negara tersebut juga memunculkan asumsi baru siapakah musuh barat selanjutnya. Sebagian kalangan sarjana barat yang percaya akan ramalan Huntington secara serampangan menganggap bahwa musuh terbesar barat selanjutnya adalah Islam.<sup>1</sup>

Ramalan yang disajikan Huntington, walaupun pada awalnya ditentang oleh banyak pihak, pelan tapi pasti semakin terbukti kebenarannya. Entah disengaja atau tidak, berbagai peperangan yang terjadi pada paruh akhir abad 21 semakin membuktikan kebenaran ramalan tersebut. Konflik-konflik sosial yang terjadi di dunia muncul di daerah-daerah yang dikenal sebagai kantong-kantong Islam melawan tentara atau kepentingan Negara barat.

Dalam pandangan Huntington, pasca keruntuhan Uni Soviet dominasi keunggulan teknologi yang dihasilkan barat akan berhadapan dengan dominasi kultural masyarakat timur. Masyarakat Islam, dengan alasan mempertahankan identitas ras dan agama, akan melawan dominasi teknologi yang dihasilkan oleh kalangan barat.<sup>2</sup> Jika keruntuhan uni Sovyet dapat dipercepat dengan keruntuhan ekonomi dan ideologi, masyarakat Islam justru memiliki pertahanan yang kuat terhadapnya. Mayoritas negara Islam memiliki cadangan bahan mentah yang tinggi untuk menunjang proses perkembangan teknologi barat. Sebaliknya,

<sup>1</sup>Masaud Kazemzadeh, *Teaching the Politics of Islamic Fundamentalism*, www.findarticles.com, Maret 1998. 3.

<sup>2</sup>Samuel P Huntington, *Benturan Antar Peradaban*, terj. Sadat Ismail (Yogyakarta: al-Qolam, 1999 ), 385-390.

produk ideologi barat akan berhadapan langsung dengan keyakinan akut budaya keagamaan masyarakat timur.<sup>3</sup>

Jauh sebelum Huntington memberikan ramalan tentang *clash of civilization*, Daniel Pipes menyebutkan bahwa Leon Uris melalui novel *the haj* menyatakan hal serupa. Setelah runtuhnya kekalahannya fasisme, nazisme dan otoritarianisme, dunia barat dihadapkan pada kelompok lain yang memiliki potensi ancaman yang luar biasa. Secara tegas Leon mengidentifikasi kelompok muslim sebagai kelompok potensial yang akan membawa peradaban barat dalam kehancuran. Leon menjelaskan *we have an enraged bull of a million people on our planet, and tilted the wrong way they could open the second road to armagedon.*<sup>4</sup>

Selain pandangan yang disampaikan oleh Leon dan Huntington, Troy S Thomas secara spesifik menyebutkan bahwa sebagian besar masyarakat muslim memahami bahwa perselisihan sosial yang terjadi dalam peradaban muslim cenderung dipahami sebagai perselisihan agama. Perselisihan yang melibatkan masyarakat muslim dengan muslim maupun muslim dengan kekuatan non muslim mesti menggunakan koridor sempit keagamaan (*jihād*) sebagai bahasa yang paling mudah untuk menarik dukungan.<sup>5</sup>

Pembuktian tiga persepsi yang dikembangkan oleh Leon, Huntington, dan Troy S Thomas sudah tentu bukan hal yang sulit dilakukan. Dalam tataran modern sebagian kalangan muslim memang melegalkan teror dalam menyebarkan prinsip agamanya, ketika tujuan sudah tercapai praktek sosial yang terdapat didalamnya adalah praktek teror, intoleran dan *incompatible with human right value*. Ketika Taliban di Afganistan mampu meraih kekuasaan, hal pertama yang dilakukan adalah menghilangkan hak perempuan untuk bersekolah, menutup sekolah-sekolah yang mengkaji keilmuan mo-

---

<sup>3</sup>*Ibid.*, 183, Samuel P Huntington, "Benturan Antar Peradaban", terj. Saiful Muzani. *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5, Vol. IV. 1993, 11-2.

<sup>4</sup>Daniel Pipes, "The Muslims Are Coming! The Muslims Are Coming!" dalam *Journal of National Review*; Nov 19, 1990. 42.

<sup>5</sup>Troy S. Thomas "Jihad's Captives: Prisoners of War in Islam" dalam *USAFSA Journal of Legal Studies*, Vol. 87 2002/2003.1

dern dan melarang mereka beraktifitas diluar rumah. Bagi Taliban, hak perempuan adalah hak domestik yang merawat dan mengabdikan diri dalam keluarga.<sup>6</sup> Dalam perspektif tradisional, Perempuan salihah menurut Taliban adalah perempuan yang mampu melaksana 3 M, 1 U (*macak, manak, masak dan umba-umba*).

## **BASIS EPISTEMOLOGIS DISPARITAS KAJIAN KONFLIK SOSIAL DALAM ISLAM**

Sejak awal kehadirannya, kalangan muslim dengan menggunakan beragam bukti historis maupun dogmatis dalam al-Qur'an selalu menyampaikan bahwa damai adalah kata kunci yang paling ideal dalam menyelesaikan setiap perselisihan, permusuhan, konflik, ataupun perseteruan, mulai yang berskala kecil lebih-lebih yang berskala besar. Dalam praktek keseharian tradisi menyapa diantara kalangan muslim selalu menyampaikan kabar perdamaian, ucapan *salām* yang merupakan sumber penyebutan “Islam” memiliki makna autentik ajaran damai, sejahtera, sentosa.

Dalam keseharian masyarakat muslim, setiap kali terjadi pertemuan, kalangan muslim dianjurkan untuk menyebarkan salam. Bahkan diatur dalam bagian ajaran agama bahwa mengucapkan salam hukumnya sunnah sedangkan menjawab –menerima ajakan- salam bersifat wajib. Ajaran sapa Islam yang berwujud *al-salām ‘alaykum wa rahmatullāh wa barakātuh* (damai, kasih, dan sejahtera atas kalian),<sup>7</sup> merupakan tegur sapa terindah dimuka bumi jika dibandingkan dengan tegur sapa *How do you do, Hi, How are we, how is it going* atau *how is the day?* Selain mempertanyakan kondisi seseorang, *salām* dalam ajaran Islam juga bernilai doa bagi orang yang menjawab.

Klaim yang disampaikan kalangan muslim sudah tentu berbeda dengan tiga ramalan sebelumnya yang memprediksi adanya konflik

---

<sup>6</sup>Marjon E.Ghasem, “Islam, International Human Right and Women’s Equality: Afghan Women Under Taliban Rule” dalam *Cal.Rev.L and Women Studies Journal*, Vol. 445, 1999, 449.

<sup>7</sup>Yūsuf Abd al-Hādī al-Shāl, *Islam Membina Masyarakat Adil Makmur*: terj. Anshori Umar (Jakarta: Pustaka DIAN-Antar Kota, 1987), 349.

antara muslim dengan barat. Dalam tradisi kajian keislaman misalnya, bahasa *pejorative* yang melekatkan Islam dengan kekerasan sudah banyak dilakukan. Secara berlebihan kalangan barat menganggap bahwa Islam adalah agama yang menyebarkan dan melegalkan kekerasan.<sup>8</sup> *Islam is a religion of terror*. Kalangan ini beranggapan bahwa Islam adalah agama yang disebarkan dengan kekerasan. Tradisi martir yang didengungkan dalam ajaran Islam adalah tradisi militer, muslim hanya mengenal dan membanggakan kalangan martir yang meninggal dalam peperangan.

Tuduhan sepihak yang diberikan kalangan non muslim sudah tentu tidak dapat dianggap remeh. Kalangan barat misalnya sejak awal memberikan dua bukti pendukung stigma buruk pada masyarakat Muslim yaitu kerangka teologis dan praktek empiris. Kerangka teologis Islam mengakomodasi *jihād* sebagai bentuk perang yang sah adalah bukti konkrit *stereotype* yang menganggap Islam sebagai agama yang melegalkan kekerasan.<sup>9</sup> *Stigma* ini berpengaruh pada anggapan bahwa doktrin perang yang terdapat dalam ajaran agama memicu orang Islam suka berkelahi dan haus darah.<sup>10</sup> Pada sisi yang lain, sebagian fakta historis yang terdapat dalam historisitas perang Islam dipahami sebagai pola kebijakan aneksasi yang diambil Islam untuk memperluas teritorial kekuasaan sekaligus metode yang dipakai guna menyebarkan pengaruh keagamaan.<sup>11</sup>

Ibnu Warraq menjelaskan bahwa salah satu alasan murtad yang dilakukannya adalah adanya doktrin kekerasan dalam ajaran Islam. Warraq berpendapat kehadiran Muhammad di Madinah bertujuan untuk melakukan pembantaian terhadap golongan Yahudi. Jika Hitler di-

---

<sup>8</sup>Edmund Bosworth, "Armies of the Prophet " dalam Bernard Lewis (ed.), *The World of Islam: Faith, People and Culture* (London: Thames and Hudson, 1997), 201.

<sup>9</sup>Baca Bantahan simpatik *stereotypes* ini dapat kita temukan dalam Hugh Goddard, *Menepis Standard Ganda: Membangun Saling Pengertian Muslim Kristen*, terj. Ali Noer Zaman (Jakarta: Qalam, 2000), 180-212.

<sup>10</sup>Edmund, *Armies*.201.

<sup>11</sup>Periksa HAR, Gibs, *Mohemmedanism:an Historical Surveys* (London:Oxford University Press, 1969), 45 dan L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, terj. Alwiyyah Abdurrahman dan Missi (Bandung: Mizan, 1995), 158. Bantahan normatif pemaksaan agama dalam Islam periksa QS. al-Baqarah: 256.

kenal dengan kamar gas membunuh kalangan Yahudi, maka muslim melakukan kekejaman lebih dari itu. Pada saat yang sama kalangan muslim merampas harta benda, membunuh, menjadikan budak dan mengusir kalangan Yahudi dari negeri Madinah.<sup>12</sup>

Seakan sama dengan pemikiran Ibn Warraq, Bernard Lewis menjelaskan bahwa sumber konflik yang berkepanjangan antara Amerika dengan kalangan Islam tidak lain berasal dari keyakinan akut mono-teisme masyarakat Islam. Kebencian kalangan Islam terhadap Amerika tidak berasal dari sikap politik kolonialisasi dan aneksasi wilayah, melainkan kecemburuan dominasi politik Amerika yang tidak ramah terhadap kepentingan teologis masyarakat Muslim.<sup>13</sup> Hal yang menarik dapat dilihat dari pemahaman sumber konflik yang digagas oleh Karen Amstrong, Karen menjelaskan bahwa perkembangan gerakan kekerasan atas nama agama pada masa modern disebabkan *cultural shock* pemeluk agama menanggapi gelombang modernisasi dan sekularisasi barat yang menjauhkan masyarakat dari tuhan.<sup>14</sup>

Pandangan Karen di atas biasanya digunakan untuk memahami beberapa fenomena sosial yang terjadi di kalangan Muslim menolak beragam fenomena sosial yang terjadi di kalangan Barat. Misalnya, kalangan muslim menganggap bahwa perlombaan karikatur nabi Muhammad yang ada di Denmark merupakan penghinaan terhadap kesucian nabi Muhammad. Sebaliknya, kalangan barat malah menganggap bahwa peristiwa tersebut tidak lebih dari kebebasan ekspresi pers dan keindahan seni semata.

Hal senada juga terjadi pasca ramainya larangan pemakaian niqab yang diberlakukan beberapa komunitas negara Uni Eropa. Mereka beranggapan bahwa pemakaian Jilbab adalah simbol penindasan ajaran Islam terhadap kebebasan berinteraksi yang harus dimiliki setiap manusia. Sebaliknya, kalangan muslim dengan menggunakan logika kebebasan yang sama. Seharusnya kalangan barat mengakui keragaman ekspresi sosial yang dimiliki masyarakat Muslim

---

<sup>12</sup>Ibn Warraq, *Why I am Not Muslim* (New York:Promotheus Book, 1995), 198-9.

<sup>13</sup>Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", *the Atlantic Monthly*, September 1990, 49.

<sup>14</sup>Karen Amstrong, *The Battle for God* (New York: Alfred Knopf, 2001 ), 167-98.

Lewis menjelaskan bahwa kebencian yang dimiliki masyarakat Muslim tidak seharusnya terjadi. Dalam pandangan Lewis, kemarahan masyarakat muslim seharusnya mengarah kepada Negara Rusia seharusnya lebih patut dibenci karena menjajah masyarakat muslim Afganistan. Vietnam lebih patut membenci Amerika karena kolonisasi Amerika terhadapnya. Begitu juga dengan kebijakan ekonomi, masyarakat muslim tidak seharusnya membenci Amerika. Kuba dan Korea Utara lebih merasakan dampak alienasi kebijakan politik ekonomi Amerika. Dalam pandangannya:

Al-Qur'an jelas mengajarkan monoteisme yang ketat, hanya mengakui tuhan yang esa, satu-satunya kekuatan universal. Namun ada perjuangan dalam hati manusia, perjuangan kebaikan dengan melawan kejahatan, upaya untuk menjalankan perintah tuhan dan godaan-godaan atasnya. ....perjuangan nabi melibatkan negara dan kekuatan bersenjata. Jika pasukan perang dalam perang Islam, yakni perang di jalan tuhan, adalah perang demi tuhan, maka lawan-lawan-lawan mereka adalah lawan-lawan tuhan.<sup>15</sup>

Beberapa anggapan barat yang memandang agama Islam sebagai agama konflik dipengaruhi oleh pemahaman mereka terhadap konsepsi dasar konflik sosial. Tradisi akademis masyarakat barat menganggap konflik sosial berskala besar biasanya dibedakan dalam perang suci dan perang sipil. Perang sipil diartikan perang yang terjadi dikalangan sipil tanpa menggunakan label agama sebagai justifikasi perang, sedangkan perang suci adalah perang yang menggunakan semangat agama, perang ini juga biasa diterjemahkan dengan perang demi keadilan.<sup>16</sup>

Konstruksi perang suci tidak hanya dikenal dalam historitas dogma perang barat, perang suci dikenal dalam banyak peradaban manusia karena terdapat kesamaan ide yang memicu terjadinya

---

<sup>15</sup>Analisis Redaksi, "Benturan Islam-Barat, suatu proyek di Zaman Pasca Modern?" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5, Vol. IV. 1993, 5-6.

<sup>16</sup>Reuven Firestone, *Jihad the Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 14-5. Ayzumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalism, Modernism hingga Post Modernism* (Jakarta;Paramadina, 1996), 128-131.

konflik sosial. Gagasan dasar Perang suci yang dipahami kalangan barat diperoleh dari proses percampuran pemikiran Greco-Romawi dan praktik *medieval christendom*.<sup>17</sup> Pada masa itu, perang suci diterjemahkan dalam perang untuk menegakkan standar keadilan yang disandarkan pada agama sepenuhnya. Adapun anggapan term perang suci memiliki kesamaan makna dengan *jihād* dalam tradisi Islam lebih disebabkan oleh semangat yang terdapat dalam perang Islam didasari oleh penegakan doktrin-doktrin keagamaan.<sup>18</sup>

Selain pengaruh doktrin teologis, kalangan barat juga meneguhkan asumsi mereka dengan menggunakan fakta-fakta historis yang menyebutkan terdapat 74 pertempuran besar maupun kecil terjadi pada masa Nabi.<sup>19</sup> Perang tersebut terjadi pada skala kecil patroli rutin yang melibatkan beberapa glintir manusia hingga perang besar yang melibatkan puluhan ribu manusia. Kedekatan rentang waktu perang yang dihadapi muslim awal dan pesatnya angka statistik pemeluk Islam pasca penaklukan menyebabkan kalangan barat menganggap proses penyebaran Islam menggunakan kekerasan.<sup>20</sup>

Tuduhan di atas sudah tentu tidak benar, perang suci bukan metode yang ditempuh Islam untuk menyebarkan agama. Islam tidak membenarkan nilai agama disebarkan dengan kekerasan. Penyebaran agama hanya boleh dilakukan dengan keteladanan perilaku, pesan-pesan yang sopan dan terciptanya keadaan yang damai, segala bentuk perbedaan doktrin teologis dalam kehidupan harus disikapi dengan damai.<sup>21</sup> Paling tidak terdapat empat fakta yang menolak kebenaran tuduhan penyebaran Islam dengan pedang.

Fakta pertama adalah perang yang terjadi pada masa awal Islam tidak dilatar belakangi faktor agama, perang yang terjadi pada masa Muhammad lebih disebabkan faktor politis yaitu perlawanan

---

<sup>17</sup>James Turner Jhonson, *Perang Suci Atas Nama Tuhan*, terj. Ilyas Hasan dan Rahmani Astuti (Jogjakarta: Pustaka Hidayah, 2002), 26-32.

<sup>18</sup>Firestone Reuven Firestone, *Jihad the Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 14-5.

<sup>19</sup>Ibn Sa'ad menyebutkan tidak kurang 24 *Ghazwah* dan 47 *Sariyah* terjadi pada masa nabi. Ibn Sa'ad, *al-Tabaqāt al-Kubrā*, Vol. II (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1990), 3.

<sup>20</sup>Bantahan legalitas pemaksaan agama dalam Islam periksa QS. al-Baqarah: 256.

<sup>21</sup>QS. al-Nisā: 159; al-An'am: 108; al-Nahl: 125.



Islam terhadap radikalisme politik Quraysh dan pengingkaran Yahudi terhadap perjanjian damai diantara suku di Madinah.

Fakta kedua adalah posisi defensif, perang hanya terjadi ketika kalangan muslim menerima perlakuan perang terlebih dahulu. Perang dalam ajaran Islam adalah solusi alternatif maksimal bukan solusi alternatif minimal. Perang harus menjamin terselesainya masalah yang dihadapi bukan menambah kacau masalah. Ketika perang tidak penting dijalankan, perang merupakan solusi terlarang. Apabila perang tidak penting dilaksanakan, maka perang tidak boleh dilakukan.<sup>22</sup>

Fakta ketiga adalah proses pembentukan angkatan perang. Komposisi pasukan perang masa awal Islam melibatkan berbagai kalangan dari suku pagan Arab, hal ini sudah tentu membuktikan tidak mungkin seorang pagan menyerang pagan lainnya demi emosi Islam.<sup>23</sup> Jika memang benar perang Islam memang bertujuan menyebarkan agama, bagaimana posisi kaum pagan dalam angkatan perang dan apakah pagan mampu menyebarkan emosi Islam. Misalnya posisi Şafwān bin Umayyah yang memihak kaum muslim dan memberikan bantuan persenjataan ketika terjadi perang Khunayn, padahal Şafwān bin Umayyah bukan Muslim.<sup>24</sup>

Fakta terakhir adalah struktur teologis. Sebagian kalangan menganggap doktrin perang dalam Islam cenderung bersifat represif, bukan bersifat defensif. Perintah perang dalam Islam selalu mengarah pada perintah penegakan kekerasan daripada perumusan upaya perdamaian dan kaum muslimin dikenal sebagai kaum yang suka konflik dan haus darah. Tuduhan ini seharusnya dapat dibantah dengan menggunakan pemetaan evolusi dogma perang yang terdapat dalam Islam.

---

<sup>22</sup>Penting atau tidaknya perang dilakukan tergantung dengan kondisi yang dialami kaum muslimin, jika kondisi yang ada telah menunjukkan situasi damai dan telah berakhirnya masa permusuhan perang harus segera diberhentikan. Periksa, QS. al-Anfāl: 61-2.

<sup>23</sup>Farooq Hasan, *The Concept of State and Law in Islam* (London;University of Amerika, 1981), 209-210.

<sup>24</sup>Muḥammad Aḥmad Jād al-Mawlā, *Qisas al-Qur'an* (Beirut;Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, tt), 268-70. Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, Vol.II (Beirut : Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2000), 136.Ibn al-Kathīr, *al-Bidāyah*, Vol. IV (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, tt), 247 -50.

Masa awal bentuk dogma perang Islam dimulai dengan alienasi norma-norma yang bertentangan dengan fitrah manusia, pada masa ini kewajiban perang bersifat perlawanan psikologis yang berupa alinasi norma-norma destruktif dari kehidupan kaum Muslimin.<sup>25</sup> Karena sasaran pokok yang ditekankan adalah aspek psikologis, konfrontasi fisik terbuka belum ditemukan.<sup>26</sup>

Alienasi norma-norma destruktif dapat dilihat dalam evolusi doktrin sosial yang menganjurkan “Tolaklah (kejahatan itu) dengan cara yang lebih baik,<sup>27</sup> maka tiba-tiba sesama orang antaramu dan antara dia ada permusuhan, maafkanlah mereka dan biarkanlah,<sup>28</sup> dan bantahlah mereka dengan baik.<sup>29</sup> Apabila mereka tetap berpaling, kewajibanmu terbatas menyampaikan apa yang diperintahkan Allah. Tahan tanganmu jangan berperang,<sup>30</sup> dan ingatlah, kamu bukanlah orang yang berkuasa kepada mereka.”<sup>31</sup>

Tahap kedua adalah tahap defensif. Tahapan ini diberikan setelah penarikan garis alinasi Alinasi norma-norma destruktif gagal dilakukan. Izin perang kemudian diturunkan pada bentuk- yang sangat terbatas.<sup>32</sup> Perang hanya boleh dilakukan jika dengan perang kedamaian akan tercapai,<sup>33</sup> sehingga persyaratan dasar dalam perang adalah usaha perdamaian. Apabila perdamaian ini tidak dipenuhi, perang tidak diperbolehkan.<sup>34</sup>

Tahap ketiga adalah eliminasi mutlak potensi konflik.<sup>35</sup> Pada tahapan ini upaya perang mutlak harus ditempuh setiap muslim, gagasan perang yang terdapat dalam konteks eliminasi adalah perang semesta terhadap seluruh potensi konflik yang mengganggu

<sup>25</sup>QS. al-Rūm: 6.

<sup>26</sup>QS. al-Hijr: 94-5.

<sup>27</sup>QS. al-Nisā’: 34-5.

<sup>28</sup>QS. al-Māidah: 13.

<sup>29</sup>QS. al-Nahl: 125.

<sup>30</sup>QS. al-Nisā’: 77: 77.

<sup>31</sup>QS. al-Burūj:22; Qaf: 45.

<sup>32</sup>QS. al-Hajj: 39-40; al-Baqarah: 190.

<sup>33</sup>Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam* (Princeton;Markus Wiener Publishers, 1996), 112.

<sup>34</sup>QS. al-Anfāl: 81; al-Nisā’:90-4.

<sup>35</sup>QS. al-Baqarah: 190-194.

kemanusiaan,<sup>36</sup> perintah ini sekaligus menghapus segala ketentuan damai yang telah ada sebelumnya.

Selain evolusi dogma perang, Islam juga membatasi dengan ketat alasan yang membolehkan terjadinya peperangan. Ajaran perang Islam membolehkan terjadinya peperangan apabila telah ada pihak yang memerangi agama Islam, mengkhianat perjanjian damai, membela diri terhadap serangan, dan mengingkari kewajiban publik keagamaan.

Segregasi ajaran perang Islam dengan tuduhan barat sudah tentu tidak lahir dalam ruang kosong. Kemungkinan utama yang menyebabkan barat memiliki pandangan negative terhadap ajaran perang Islam dimungkinkan terjadi karena dua alasan mendasar. Pertama, overgeneralisasi fakta sejarah. Intensitas perang yang terjadi pada masa awal Islam dipahami sebagai sebuah fakta historis semata. Seharusnya kalangan barat menganggap bahwa peperangan yang terjadi dipahami dengan menggunakan sosio-politis. Kedua, *atomistic paradigm*. Kalangan barat menganggap ajaran perang yang terdapat dalam bahwa al-Qur'an dan al-Hadits dipahami sebagai ajaran yang independen dan terlepas dari aksi-reaksi sosio-historis. Ajaran perang Islam seharusnya dipahami sebagai sebuah *condition sine qua non* terhadap realitas sosial masa itu.

## **GENEOLOGI DOKTRIN INTEGRASI SOSIAL DALAM ISLAM**

Dalam perspektif al-Qur'an, interaksi sosial yang dilakukan oleh manusia adalah suatu keniscayaan.<sup>37</sup> Setiap manusia tidak dapat hidup menyepi dan mandiri dari lingkungannya.<sup>38</sup> Manusia apapun bentuknya dan dimanapun letaknya tidak dapat menafikan makhluk hidup lain dalam pemenuhan kebutuhannya. Secara gamblang al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia merupakan makhluk yang mempunyai kesamaan genetika.<sup>39</sup> Melalui perkawinan, manusia

---

<sup>36</sup>QS. al-Anfāl : 38-9.

<sup>37</sup>QS. al-Zukhruf: 32.

<sup>38</sup>QS. Ali Imrān: 103.

<sup>39</sup>QS. al-Nisā': 1.

membentuk satu keluarga dan berkembang menjadi masyarakat,<sup>40</sup> kemudian menyebar dan mengalami evolusi dalam berbagai kelompok, ras dan bangsa.<sup>41</sup>

Keharusan manusia untuk melibatkan diri dengan konteks sosial biasanya ditemukan dalam ayat-ayat yang menjelaskan integrasi sosial, al-Qur'an menyebut interaksi ini dengan bahasa *al-jamā'ah* dan *al-ummah*.<sup>42</sup> *al-jamā'ah* berarti sekelompok orang yang memiliki satu tujuan yang sama, kelompok ini biasanya memiliki satu pemimpin yang biasanya disebut dengan *al-Imām*. Dalam perspektif sosiologis, *al-jamā'ah* disamakan dengan term *gesellschaft* yaitu sekelompok persekutuan hukum yang melibatkan orang dan lingkungannya dalam satu tujuan yang sama. Berbeda dengan term *al-jamā'ah*, al-Qur'an terkadang menggunakan term *al-ummah* untuk menunjukkan integrasi sosial. Jika *al-jamā'ah* dicirikan dengan sekelompok orang yang meleburkan diri dalam satu kelompok maka *al-Ummah* bermakna sebaliknya, yaitu induk yang dijadikan patokan sekelompok orang dalam kehidupan hariannya (*gemeinschaft*).

Kebijakan interaksi sosial dalam doktrin normatif Islam pada hakekatnya selaras dengan kebutuhan manusia. al-Qur'an tidak membatasi ataupun memaksakan sebuah bentuk khusus interaksi sosial yang kaku dan harus diikuti oleh manusia. al-Qur'an hanya menawarkan bentuk Interaksi sosial yang dilakukan manusia secara ideal harus memenuhi beberapa standar moral yang sama, yaitu non diskriminatif, bebas, konstruktif dan kerjasama yang saling menguntungkan.

Dalam hal standar non diskriminasi al-Qur'an menyadari bahwa keragaman dan perbedaan yang melekat pada diri manusia merupakan hukum dan ketentuan Allah Swt. yang tidak dapat diubah. Keragaman sosial yang dimiliki manusia merupakan kehendak dan takdir Allah semata, manusia tidak dapat menghapus dan menafikan keragaman sosial yang ada, sikap bijak yang harus dimiliki ma-

<sup>40</sup>QS. al-Furqān: 54.

<sup>41</sup>QS. al-Hujurat: 13.

<sup>42</sup>Kata *Umma* bukanlah berasal dari bahasa Arab murni melainkan turunan dari bahasa Hebrew kuno, *Umma* atau *ummata* dalam bahasa Arab. baca Ami Ayalon, *Language and Change an the Arab Middle East: the Evolution of Modern Political Discourse* (New York : Oxford University Press, 1987), 21-2.

nusia dalam integrasi sosial adalah memandang keragaman sosial sebagai sebuah tanda kekuasaan Allah dan oleh sebab itu manusia tidak dapat berlaku diskriminatif diantara keragaman yang ada karena kesemuanya itu merupakan ciptaan Allah.<sup>43</sup>

Selain bentuk doktrin normatif di atas, praktek kesetaraan yang terdapat dalam historio-normatif yang dilakukan rasul menunjukkan bahwa beragam bentuk perjanjian-perjanjian dengan kalangan non-muslim, perlakuan adil dan penghargaan terhadap mereka. Hal ini dapat dibuktikan dengan beberapa perjanjian kerjasama dengan suku-suku non muslim Arab yang mengikat kalangan muslim dalam sebuah nilai interaksi sosial yang sama.<sup>44</sup>

Standar interaksi sosial yang diajarkan al-Qur'an selanjutnya adalah kebebasan berinteraksi sosial. Setiap manusia memiliki kedudukan dan kesempatan yang sama dalam integrasi dan interaksi sosial. Integrasi sosial harus dibangun dengan pondasi kerjasama dan kerelaan antar individu.<sup>45</sup>

Nilai normatif yang terdapat dalam doktrin di atas akan lebih mudah dipahami jika melihat historio-sosiologis yang dilakukan rasul ketika datang ke Madinah. Kedatangan rasul ke Madinah atas undangan suku 'Aws dan Khazraj dalam rangka rekonsiliasi sosial diantara mereka, bukan keinginan nasionalisasi agama dan perintisan kekuasaan. Pada masa itu, 'Aws dan Khazraj terlibat konflik berkepanjangan diantara mereka sendiri, yang tidak jarang dalam konflik tersebut melibatkan bantuan Yahudi atau pihak luar, meskipun demikian kemenangan tidak menetap pada satu pihak, akan tetapi selalu berpindah tangan dari suku 'Aws ke suku Khazraj atau sebaliknya.<sup>46</sup> Oleh sebab itu, amat wajar jika bidang garap pertama

---

<sup>43</sup>Baca evolusi interaksi sosial keagamaan Islam dalam QS. al-Ahzab: 45-6; al-Rum: 22; Yunus: 99 dan al-Hujurat: 22.

<sup>44</sup>T.W.Arnold, *The Preaching of Islam* (Delhi: Low Price Publications, 1995), 47-8.

<sup>45</sup>QS. al-Mumtahanah: 8.

<sup>46</sup>Faktor disharmoni hubungan tersebut berakar dari empat motif utama, yaitu motif ekonomi (kecemburuan sosial), ambisi politik (keinginan menjadi pemimpin), eksklusifisme agama dan tribalisme, M. Siddique Qureshi, *Foreign Policy of Hadrat Muhammad SAW* (Delhi: Kitab Bhavan, 1991), 120. Peter Clarke, (ed.) *The World's Religion: Islam* (London and New York: Routledge: 1990), 8-9. Periksa kronik sejarah Ibn. al-'Athir, *Al-Kāmil Fi al-Tarikh*, Vol. I. (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 2001), 538-540. Josep Schat, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: the Clarendon Press, 1971), 7.

rasul adalah mewujudkan jalinan integrasi sosial yang harmonis antara suku-suku di Madinah. Upaya integrasi sosial ditempuh dengan mensinergikan berbagai potensi sosial dan menjalin persaudaraan kaum *Muhājirin* dengan kaum *Ansār* serta merangkul potensi segala suku dari berbagai agama yang hidup di Madinah dalam satu payung hukum yang sama.<sup>47</sup> Sikap positif dalam integrasi sosial ini terus dipertahankan hingga ia mengetahui beberapa suku Yahudi di Madinah mengkhianati perjanjian dan bekerjasama dengan musuh Muhammad.<sup>48</sup>

Sebenarnya latar belakang pengingkaran perjanjian yang dilakukan Yahudi adalah, kekhawatiran degradasi status sosial kalangan Yahudi dan terjadinya marginalisasi doktrin teologis.<sup>49</sup> Guna menghadapi kalangan Yahudi yang menjadikan perjanjian sebagai tipu daya politik, Muhammad memahami hal tersebut dan mengambil sikap menunggu serta tidak langsung mengusir dan mengeluarkan mereka dari integrasi sosial Madinah. Kebijakan ini berubah setelah Muhammad dapat memastikan bahwa telah terjadi afiliasi yang signifikan antara Yahudi dengan Quraysh dalam perang parit.<sup>50</sup> Muhammad dengan terpaksa mengeluarkan mereka dari struktur integrasi sosial Madinah dan ditempuh upaya pengusiran terhadap mereka.

---

<sup>47</sup>Baca Perkataan Sa'ad bin al-Rabī' ketika dipersaudarakan dengan 'Abd al-Rahmān bin 'Awf. Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī: Kitāb Manāqib al-Ansār* (Riyādh: Dār al-Salām, 2001), 307.

<sup>48</sup>Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. III (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 2001), 234-240. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford Univ.Press, 66), 93-7. Suku-suku penghianat tersebut adalah *Nadhīr*, *Qaynuqa* dan *Quraydhā* sedangkan bagi suku Yahudi lain, tetap terjamin keamanannya. Harold Coward, *Pluralisme tantangan bagi Agama-agama*, terj. Bosco Carvalo (Jakarta: Kanisius, 1989), 95.

<sup>49</sup>Pada awalnya, kalangan muslim masih dianggap kaukus *abrahamic religions*, dengan adanya perpindahan kiblat yang dilakukan kaum muslimin dari *Bayt al-Lahm* ke *Bayt al-Haram* dipandang sebagai tarikan garis demarkasi teologis Islam dengan Yahudi.

<sup>50</sup>Sebagian kalangan menganggap kejadian ini sebagai peristiwa pembantaian pertama muslim terhadap Yahudi periksa, Hugg Goddard, *Double Standard: Islam and Christian Encounters* (Great Britanian: Curzon Press, 1995), 5. AM. Hymson, "Jews and Islam," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. VII (New York: Charles Scribner's Son, 1995), 560. Bedakan dengan Imam Muslim, *Sahīh al-Muslim* (Riyādh; Dār al-Salam, 2000), 991-2. Ibn. al 'Athīr, *Al-Kāmil fī Tarīkh*, Vol. II. 75-86.

Selain dua prinsip integrasi sosial di atas, prinsip interaksi social berikutnya adalah egaliterian dan keterbukaan partisipasi publik. Prinsip Egaliterian bermakna semua manusia mempunyai kedudukan yang sama di sisi Allah Swt. Penghargaan yang diberikan kepada manusia dalam integrasi sosial berdasarkan kesalahan dan nilai prestasi sosial manusia dalam masyarakat. Pemikiran ini dalam konteks normatif Islam didasari anggapan bahwa seluruh manusia pada hakekatnya baik, sebelum ada bukti sebaliknya.<sup>51</sup> Sedangkan berbagai bentuk kesalahan manusia dalam proses integrasi sosial tidak boleh disikapi berlebihan dan harus dimengerti jika kesalahan manusia bukanlah sesuatu yang alamiah terjadi, kesalahan ini akibat proses asimilasi dan pola budaya yang salah, yang terutama diperoleh dari pola interaksi keluarga. Oleh sebab itu nabi telah memperingatkan<sup>52</sup> “*Setiap anak yang lahir dalam keadaan fitrah, kedua orang tuanyalah yang menjadikan mereka Yahudi, Nasrani, dan Majusi.*”<sup>53</sup>

Kelahiran Islam pada masa budaya tribal sudah tentu berusaha menghilangkan dan merombak keburukan imprealisme suku-suku Arab. Budaya *khuwah* yang pada awalnya terbatas pada persaudaraan suku pengucap sumpah, diakomodasi dan diadopsi menjadi kewajiban publik yang terintegrasi dalam kewajiban agama.<sup>54</sup> *Khuwah* bukan lagi menjadi pakta bilateral yang mengatur keamanan, ekonomi dan politik dengan dasar *ius soli* semata, tradisi *khuwah* dirubah menjadi integrasi sosial dan pakta pertahanan ekonomi politik strategis dalam bentuk *ius religiuis* yang berpijak kepada kepentingan manusia dan keagamaan.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup>QS. al-A'rāf: 172; al-Rum: 30.

<sup>52</sup>Hadis Sahih ini diterima muslim dengan sanad Abū Khurairah, Sahih Muslim, “Bāb Ma’na Kullu Mawlūd Yūlad ‘Alā al-Fitrah,” Šālih bin ‘Abd al-‘Azīz, *Kutūb al-Sittah, Sahīh al-Muslim* (Riyādh: Dār al-Salām, 2001), 1141.

<sup>53</sup>Mengenai kondisi dan perkembangan ajaran Majusi periksa Mary Boyce, *Zoroastrians : Their Religious Beliefs and Practice* (London and New York: Rourledge and Kegan Paul, 1987)

<sup>54</sup>Periksa Carolyn Fluher-Lobban, *Islam Society in Practice* (Florida;University of Florida, 1994), 84. Baca QS. al-Hujurat: 10, al-Maidah: 55.

<sup>55</sup>T. Izutsu, *Ethico-Religious Concept in The Qur'an* (Montreal: McGill University, 1966), 86-97.

Modifikasi kultur yang dilakukan Islam sudah tentu bertujuan untuk menghilangkan watak destruktif imperialisme suku-suku Arab. Pada umumnya, suku kuat merasa memiliki andil yang besar dalam integrasi sosial dan berhak menyerang serta menindas suku lain yang lebih kecil dan lebih lemah - *Bellum omnium contra omnes*.<sup>56</sup> Penyerangan tersebut dianggap sebagai bentuk kuasa mereka terhadap integrasi sosial dan pertimbangan keuntungan. Dalam hal kepentingan politik, penyerangan tersebut bertujuan ekspansi wilayah kekuasaan, sehingga dengan daerah kekuasaan yang luas akan mengangkat pamor politik mereka di komunitas suku Arab. Dalam hal faktor ekonomi, dengan menggelar peperangan antar suku kalangan yang kuat akan memperoleh *instant profit* dari komoditi perdagangan harta rampasan, tawanan perang, dan hasil penjualan budak.<sup>57</sup>

Seiring dengan perkembangan di atas, lambat laun budaya persaudaraan masyarakat Arab mulai bergeser. Integrasi sosial tidak lagi bersifat eksklusif berdasarkan pola *gemeinschaft* dan *gesellschaft* dalam lembaga ras, keluarga dan kesukuan, pada perkembangan berikutnya integrasi *khuwah* bersifat inklusif yang berdasarkan pemihakan kepentingan manusia dan agama. Standard perolehan kehormatan tidak lagi berdasarkan ras, keluarga dan kekuatan standar kehormatan diperoleh berdasarkan tingkat kesalehan mereka.<sup>58</sup>

Guna menegakkan integrasi sosial dan membentuk soliditas ummat, pada beberapa kesempatan Muḥammad menegaskan pentingnya *ukhuwah Islamiyah* baik demi kepentingan politik, ekonomi ataupun demi kepentingan keamanan. Dalam hal kepentingan politik, sebagai agama yang baru lahir Islam dihadapkan pada kuatnya hegemoni suku-suku besar Arab, sedangkan kalangan pemeluk Islam pertama kali sedikit dan kebanyakan berasal dari suku-suku sudra pinggirannya. Sehingga dengan bantuan pemeluk yang berasal

---

<sup>56</sup>Abū al-Naṣr Mubāshir, *al-Islām al-Dīn al-Fitrī al-'Abadī*, Vol. I (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1984), 200-1.

<sup>57</sup>S. Khuda Bakh, *Politics in Islam* (Delhi; Idārah Adabiyat, 1981), 37. Ibn. Khaldūn, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1993), 211.

<sup>58</sup>Farooq Hasan, *The Concept of State and Law in Islam* (London: University of Amerika, 1981), 83.



dari suku kuat, pemeluk Islam dari kalangan sudra akan merasa aman. Pemihakan bijak konsep politik ukhuwah diambil sesuai dengan karakter komunal suku Arab, yaitu kesalahan perseorangan akan menjadi kesalahan suku secara otomatis, begitu juga dengan permusuhan, siapapun yang memusuhi perseorangan akan dianggap memusuhi anggota suku secara keseluruhan.

Sedangkan dalam dalam bidang *ukhuwah iqtisādiyyah*, nampak pada ajaran distribusi kekayaan.<sup>59</sup> Hak kebendaan setiap orang dalam pandangan Islam, terbatas pada kesucian usaha dan bagaimana cara mereka menikmati kekayaan. Bersamaan dengan hal ini doktrin ekonomi Islam menolak hak kebendaan yang bersifat menguasai, mengekplotasi dan menumpuk kekayaan serta mengharuskan setiap orang memiliki kesetiakawanan sosial.<sup>60</sup>

Adapun praktek sederhana Integrasi ekonomi *ukhuwah* nampak dalam proses persaudaraan imigran Makkah dengan kalangan Anṣār Madinah.<sup>61</sup> Sesuai dengan kebijakan *ukhuwah* yang diberikan nabi, kalangan Anṣār segera mendistribusikan kekayaan mereka kepada imigran Makkah. Realitas sejarah menjelaskan secara jelas bagaimana sahabat muhajirin meminta ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Auf menjadi saudara seiman dengan Sa’ad bin al-Rabī’. Sa’ad berkata ” *Wahai ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Auf sesungguhnya akulah orang terkaya Anṣār, kuberikankan untukmu setengah dari hartaku. Aku mempunyai dua orang Istri, tunjuklah mana yang engkau senangi dan akan aku ceraikan, dan setelah habis masa iddahnya, kawinilah*“ Pemahaman ukhuwah di atas menunjukkan bahwa ukhuwah tidak terbatas pada kepemilikan rasa solidaritas sesama muslim, lebih dari itu, ukhuwah harus dibuktikan dalam perilaku nyata dalam interaksi sosial kemasyarakatan

---

<sup>59</sup>Dalam pandangan Islam, Hak kebendaan yang dimiliki manusia hanyalah hak memanfaatkan, memberdayakan dan menikmati kekayaan. Di samping itu manusia mempunyai kedudukan sebagai agen tuhan dalam pendistribusian harta. Periksa QS. al-Baqarah: 29-30; al-A’raf: 128.

<sup>60</sup>Frank E. Vogel and Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return* (the Haque : Kluwer Law International, 1998), 56-9.

<sup>61</sup>Ibn. Ishāq, *Sīrah Rasūl Allāh*, terj. A. Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1970), 234-5.

Kajian konsep selanjutnya adalah integrasi sosial dengan non muslim. Kajian Integrasi sosial dengan non muslim dalam konsep Integrasi sosial Islam bukanlah hal baru. Sejak awal kelahirannya, Islam telah menjalin Integrasi sosial yang intensif dengan kalangan non muslim. Dengan tegas Islam menggariskan konsep strategis hubungan dengan kalangan non muslim. Doktrin Islam mengajarkan bahwa ajaran yang disampaikan Muḥammad tidak menghapus Islam nabi-nabi Sebelumnya.<sup>62</sup> Oleh sebab itu, wajar kiranya jika nuansa universal begitu dominan dalam ayat-ayat Makkiah, bahkan hingga nabi hijrah ke Madinah, kebijaksanaan kooperatif dengan non muslim tetap dipertahankan.<sup>63</sup>

Kemunculan formasi muslim dan non muslim dalam dogma dan tradisi Integrasi sosial Islam, tidak bermaksud menumbuhkan semangat eksklusifisme di masyarakat. Konsep alienasi doktrin agama bertujuan untuk membedakan orang Islam dan non Islam berkaitan dengan tanggung jawab dalam teknis kenegaraan dan pergaulan tanpa bermaksud membeda-bedakan antara Muslim dan non Muslim dari sudut kemanusiaan.

## PENUTUP

Penjelasan singkat tentang doktrin perang dan damai dalam ajaran Islam di atas menunjukkan terdapat perbedaan serius pendekatan yang digunakan kalangan non muslim barat dengan kalangan Muslim. Kalangan non muslim seringkali merujuk pada Historio-sosiologis yang menjelaskan praktek doktrin tersebut dalam sejarah. Sebaliknya, kalangan muslim seringkali membantah kajian non muslim tersebut dengan menggunakan pendekatan doktrin keagamaan. Kalangan muslim berpendapat bahwa perang adalah maximum remedium yang dilakukan dengan cara komprehensif, holistik dan gradual. Sebaliknya kalangan non muslim berpendapat bahwa muatan doktrin

---

<sup>62</sup>QS. al-Mā'idah: 48; al-Baqarah: 213.

<sup>63</sup>Konflik terbuka dalam awal sejarah Islam (perang Badr) terjadi setelah 15 tahun dakwah dan bukan dalam bingkai agama, melainkan terkemas dalam perlawanan kaum muslimin terhadap kebijakan aneksasi politik Quraysh terhadap kaum Muslimin, periksa Ibn.Jarīr al-Ṭabarī, *Tārikh al-Ṭabarī; Tārikh al-Umām wa al-Mulk* Vol.I (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1988), 20-40.

perang dalam Islam membuktikan bahwa Islam memang identik dengan kekerasan dan mengakomodir kekerasan sebagai salah satu solusi atas sebuah masalah.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abd al-Hādī al-Shāl, Yūsuf. *Islam Membina Masyarakat Adil Makmur*. terj. Anshori Umar Sitanggal, Jakarta: Pustaka DIAN-Antar Kota, 1987.
- Aḥmad Jād al-Mawlā, Muḥammad. *Qisas al-Qumran*. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, tt.
- Al-Athīr, Ibn. *al-Kāmil*. Vol. II. Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Bukhārī. *Sahīh al-Bukhārī: Kitāb Manāqib al-Ansār*. Riyādh: Dār al-Salām, 2001.
- Al-Kathīr, Ibn. *Al-Bidāyah*, Vol. IV. Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, tt.
- Al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. *Tārikh al-Tabarī: Tārikh al-Umām wa al-Mulk*. Vol. I. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1988.
- Amstrong, Karen. *The Battle for God*. New York: Alfred Knopf, 2001.
- Arnold, T.W. *The Preaching of Islam*. Delhi: Low Price Publications, 1995.
- Ayalon, Ami. *Language and Change an the Arab Middle East: the Evolution of Modern Political Discourse*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Azra, Ayzumardi. *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalism, Modernism hingga Post Modernism*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bakh, S. Khuda. *Politics in Islam*. Delhi: Idārah Adabiyat, 1981.
- Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practice*. London and New York: Rourledge and Kegan Paul, 1987.
- Clarke, Peter (ed.). *The World’s Religion: Islam*. London and New York: Routledge, 1990.

- Coward, Harold. *Pluralisme Tantangan bagi Agama-agama*. terj. Bosco Carvalho, Jakarta: Kanisius, 1989.
- Esposito, Jhon L. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*. terj. Alwiyyah Abdurrahman dan Missi. Bandung: Mizan, 1995.
- Firestone, Firestone Reuven. *Jihad the Origin of Holy War in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Firestone, Reuven. *Jihad the Origin of Holy War in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Fluher-Lobban, Carolyn. *Islam Society in Practice*. Florida: University of Florida, 1994.
- Ghasem, Marjon E. "Islam, International Human Right and Women's Equality: Afghan Women Under Taliban Rule" dalam *Cal.Rev.L and women Studies Journal*, Vol 4451999.
- Gibs, HAR. *Mohemmedanism: an Historical Surveys*. London: Oxford University Press, 1969.
- Goddard, Hugg. *Double Standard: Islam and Christian Encounters*. Great Britanian: Curzon Press, 1995.
- Goddard, Hugh. *Menepis Standard Ganda: Membangun Saling Pengertian Muslim Kristen*, terj. Ali Noer Zaman. Jakarta: Qalam, 2000.
- Hasan, Farooq. *The Concept of State and Law in Islam*. London: University of Amerika, 1981.
- Hasan, Farooq. *The Concept of State and Law in Islam*. London: University of Amerika, 1981.
- Hayes, Frank E. Vogel and Samuel L. *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*. The Haque: Kluwer Law International, 1998.
- Huntington, Samuel P. *Benturan Antar Peradaban*, terj. Sadat I-smail. Yogyakarta ; al-Qolam, 1999.
- Ishāq, Ibn. *Sīrah Rasūl Allāh*. terj. A. Guillaume. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Izutsu, T. *Ethico-Religious Concept in The Qumran*. Montreal: McGill University, 1966.

- Jhonson, James Turner. *Perang Suci Atas Nama Tuhan*, terj. Ilyas Hasan dan Rahmani Astuti. Jogjakarta: Pustaka Hidayah, 2002.
- Kazemzadeh, Masaud. *Teaching the Politics of Islamic Fundamentalism*, www.findarticles.com, Maret 1998.
- Khaldūn, Ibn. *al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1993.
- lewis, Bernard (ed.). *The World of Islam: Faith, People and Culture*. London: Thames and Hudson, 1997
- Mubāshir, Abū al-Naşr. *Al-Islām al-Dīn al-Fitrī al-'Abadī*, Vol. I. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1984.
- Muslim, Imam. *Sahīh al-Muslim*. Riyādh: Dār al-Salam, 2000.
- Peters, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton; Markus Wiener Publishers, 1996.
- Pipes, Daniel. "The Muslims Are Coming! The Muslims Are Coming!" dalam *Journal of National Review*; Nov 19, 1990.
- Qureshi, M.Siddique. *Foreign Policy of Hadrat Muhammad SAW*. Delhi: Kitab Bhavan, 1991.
- Sa'ad, Ibn. *al-Tabaqāt al-Kubrā*, Vol.II. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1990.
- Sacht, Josep. *An Introduction to Islamic law*. Oxford: the Clarendon Press, 1971.
- Thomas, Troy S. "Jihad's Captives: Prisoners of War in Islam" dalam *USFA Journal of Legal Studies*, Vol. 87, 2002/2003.
- Warraq, Ibn. *Why I am Not Muslim*. New York:Promotheus Book, 1995.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statement*. Oxford: Oxford Univ. Press.