

Jihad Sebagai Politik Luar Negeri dalam *Al-Ahkam Al-Sulthaniyyah* Karya Al-Mawardi

Ahwan Fanani (Fanani_ahwan@gmail.com)

Abstract

The term jihad in contemporary discourse is often associated with acts of armed violence by individuals or groups of people directed against the government or community. However, the development of the concept of jihad shows the dynamics of the meaning of jihad in accordance with the development of Muslim society, from the time of the Prophet Muhammad to the present. Al-Mawardi, who is recognized as an Islamic jurist and political theorist, provides clarity on the procedures for organizing jihad and includes it as a government policy. This paper is focused on examining how al-Mawardi's conception of jihad is to reveal the concept of jihad according to al-Mawardi in al-Ahkam al-Sulthaniyyah and to see how this conception is seen in state politics. Through qualitative research on al-Ahkam al-Sulthaniyyah, it can be concluded that jihad according to al-Mawardi is part of foreign policy. Jihad is not a foreign security operation so it is different from operations to combat insurgency and piracy. Jihad must be carried out or ordered by the head of state and carried out by following the rules of war including its effects. This conception shows that the formulation of jihad in al-Ahkam al-Sulthaniyyah is in accordance with state regulations on how to declare war. With this understanding, the word jihad, as the use of force against the enemy, should not be applied to individual or group actions outside the state.

Jihad dalam kajian kontemporer sering dikaitkan dengan tindakan kekerasan bersenjata oleh individu atau kelompok yang ditujukan terhadap pemerintah atau komunitas. Namun, konsepsi jihad menurut perkembangannya menunjukkan dinamika pemaknaan yang sesuai dengan perkembangan masyarakat muslim. Al-Mawardi, yang diakui sebagai ahli hukum dan teorisi politik Islam yang memberikan penjelasan konseptual dan prosedur jihad dalam konteks kenegaraan. Berbeda dengan pemaknaan jihad sebagai perang arbitrer atau upaya pembelaan agama secara luas, konsep al-Mawardi meletakkan jihad sebagai politik luar negeri. Tulisan ini difokuskan untuk mengkaji konsepsi al-Mawardi mengenai jihad tersebut dalam al-Ahkam al-Sulthaniyyah dan mengungkap bagaimana konsepsi tersebut dilihat dalam kacamata politik negara. Melalui penelitian kualitatif atas kitab al-Ahkam al-Sulthaniyyah, dapat disimpulkan bahwa jihad menurut al-Mawardi adalah kebijakan politik luar negeri negara Islam. Jihad bukan operasi keamanan dalam negeri, melainkan upaya untuk memperluas wilayah atau melakukan perjanjian dengan negara lain yang masuk kategori dar al-harb (negara yang tidak memiliki perjanjian). Jihad dilaksanakan atas perintah dan persetujuan kepala negara dan dijalankan dengan mengikuti aturan peperangan, dalam menyikapi dampaknya. Dengan pengertian ini, kata jihad sebagai aksi bersenjata tidak bisa dijalankan oleh aktor individu atau kelompok di luar negara.

Keywords: Jihad, al-Mawardi, Foreign Policy, al-Ahkam al-Sulthaniyyah

Pendahuluan

Al-Mawardi saat ini mendapatkan pengakuan yang semakin jelas sebagai teorisi politik Islam cum seorang yuris. Karyanya, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, dipandang sebagai referensi standar untuk memahami evolusi pemikiran politik Islam (Wan Mansoor.). Dalam kajian pemikiran politik Islam, al-Mawardi mendapatkan tempat sebagai teorisi politik berdasarkan beberapa konsepsi bagi pengaturan politik ketatanegaraan pada masanya. Teorisasi itu berangkat dari pengalaman al-Mawardi yang turut serta dalam mengatasi krisis politik pada masanya (Aly, 2018: 197-199). Jadi, al-Mawardi bukan sekedar teorisi, melainkan juga seorang praktisi dalam kapasitasnya sebagai hakim ketua (*qadli al-qudhah*) dan sekaligus utusan dalam perundingan-perundingan.

Relevansi al-Ahkam al-Sulthaniyyah tersebut membuat al-Mawardi dilihat sebagai sosok dengan konsepsi politik yang kuat. Para pengkaji mencoba melihat kembali dimensi pemikiran al-Mawardi itu dalam berbagai aspek. Fauzan (2018, 39-50) menggarisbawahi rumusan al-Mawardi tentang karakteristik ideal seorang pemimpin politik yang ia pandang masih relevan dengan konteks

politik Indonesia. Diana (2017: 157-176) menggarisbawahi arti penting al-Mawardi dalam pemikiran politik Islam, khususnya tentang bagaimana agama menjadi pusat legitimasi bagi proses politik dalam rangka mentransformasikan misi kenabian. Menurutnya, gagasan al-Mawardi bisa menjadi antitesis bagi kegagalan teori demokrasi. Ia bersama Masruri dan Surwandono (2018: 363-384) melihat bahwa penekanan aspek etik dalam pemikiran politik al-Mawardi relevan untuk digarisbawahi di tengah situasi etika politik tidak lagi dipandang penting.

Sebagaimana Diana, Syam (2017: 485-498) memandang bahwa pemikiran politik al-Mawardi bisa menjadi antitesis kegagalan teori demokrasi. Meskipun tidak banyak lagi pemikiran al-Mawardi yang masih relevan, tetapi gagasan mengenai kualifikasi pemimpin masih berlaku. Di sisi, Mutasir (2018: 1-20) melihat kesesuaian pemikiran al-Mawardi dalam hal akomodasi non-muslim bagi jabatan pemerintahan. Al-Mawardi membolehkan perdana menteri pelaksana (*tanfidz*) untuk diduduki nonmuslim. Meskipun mengakomodasi nonmuslim, pemikiran al-Mawardi tidak bersifat sekuler karena al-Mawardi

mendukung gagasan penguasa tunggal bagi umat Islam, namun dengan tetap membedakan antara negara dengan agama (Rohmad, Basya dan Sopa, 2021: 248-250).

Tulisan ini mengambil tema tentang konsepsi politik jihad al-Mawardi. Dalam karya-karya fikih klasik, politik jihad itu meliputi pembahasan mengenai hukum peperangan, bagaimana peperangan dijalankan, pembagian teritori secara geopolitis antara *dar al-Islam* dan *dar al-harb*, perjanjian damai, pemberontakan, kewarganegaraan hingga perpajakan. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* karya al-Mawardi menjadi *masterpiece* dalam memahami politik dan tata pemerintah masyarakat muslim, meskipun sebelumnya juga muncul *Kitab al-Siyar al-Kabir* karya al-Auzai, yang disebut sebagai dasar hukum internasional oleh Madjid Khadduri (Khadduri, 1966).

Arti penting politik jihad al-Mawardi terletak pada bagaimana jihad sebagai operasi militer, hanya bisa dijalankan oleh pemerintah, bukan individu. Konsepsi tersebut meletakkan kembali jihad dalam kerangka bekerja kenegaraan, bukan sebagai tindakan sosial atau individual. Gagasan ini menjadi penjelasan tentang bagaimana jihad-jihad selama ini menjadi alasan bagi tindakan kekerasan oleh aktor

bukan pemerintah, bahkan individual. Di beberapa negara, serangan oleh individu yang ditengarai sebagai aksi jihad disebut dengan *lone-wolf*. Tindakan atas nama jihad itu dilakukan secara pribadi setelah mendapatkan inspirasi dari penganut ideologi jihad (Steinberg, 2013: 3-4)

Konteks masyarakat Indonesia saat ini, pemaknaan kembali jihad menarik minat para tokoh muslim. Pemaknaan ulang itu menarik minat kalangan akademisi maupun agamawan karena terjadinya berbagai tindakan terorisme yang terkait dengan konsepsi jihad. Hidayatullah (2016: 85-102) menilai bahwa peristiwa 9/11 di Amerika telah mempopulerkan jihad dalam konotasi terorisme, padahal jihad memiliki makna luas dan memiliki prosedur. Di sisi lain, Asiyah, Prasetyo dan Sudjak (2020: 125-140) memandang bahwa terjadinya terorisme itu terjadi karena pemaknaan jihad secara teologis yang tidak tepat sehingga membuat kasus terorisme dilakukan oleh perempuan pula.

Al-Mawardi, sebagai pakar hukum dan sekaligus teorisi politik Islam, memberikan kejelasan prosedur dalam penyelenggaraan jihad sebagai kebijakan pemerintah. Tulisan ini difokuskan untuk mengkaji bagaimana konsepsi al-Mawardi mengenai jihad

tersebut. Penelitian ini ditujukan untuk menjawab dua hal, pertama untuk konsepsi jihad menurut al-Mawardi dan bagaimana konsepsi tersebut dilihat dalam politik negara.

Artikel ini berdasarkan kajian kualitatif terhadap sumber-sumber tertulis atau dokumen, khususnya *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Arti penting dari karya ini adalah untuk memberikan gambaran bahwa jihad dalam perspektif politik dan ketatanegaraan Islam bukanlah tindakan individual. Jihad memiliki struktur otoritas yang diatur oleh negara. Pendekatan terhadap jihad dalam sudut pandang ini memberikan satu jalan keluar untuk pemaknaan jihad tidak hanya dengan mendiskusikan pengertian jihad secara teologis atau hukum semata, melainkan dalam perspektif historis-politis.

Perkembangan Konsepsi Jihad

Sebagaimana dikemukakan di atas, makna jihad saat ini sedang menjadi diskusi para pakar. Penggunaan jihad dalam aksi-aksi kekerasan, termasuk secara aksi teorisme secara individual, membuat istilah jihad memiliki konotasi negatif. Muncul keprihatinan bahwa istilah yang terdapat dalam Alquran itu telah disalahpahami dan disalahgunakan

untuk mengesahkan aksi teorisme dan membangun pandangan mengenai konflik abadi antara muslim dengan nonmuslim. Inilah yang dipandang Amin (2014: 1-2 dan 79-91) telah menodai Alquran dan Islam itu sendiri. Ia kemudian melakukan analisis terhadap berbagai ayat Alquran untuk memperjelas pengertian jihad. Jihad dalam jihad militerisme tidak bisa lepas dari konteks pembelaan diri umat Islam dari serangan dan gangguan pihak lain.

Beberapa ahli telah mencoba untuk menafsirkan jihad itu secara lebih lunak. Fazlur Rahman dan Tariq Ramadhan, misalnya, memperkenalkan konsep jihad dalam pengertian yang lebih sosiologis dan kontekstual. Keduanya memandang jihad dalam konteks masyarakat Barat Modern sebagai upaya untuk menyelesaikan permasalahan sosio-keagamaan umat Islam. Jihad dilakukan untuk mengatasi masalah yang dihadapi oleh kehidupan modern, seperti isu moral, pendidikan, kemiskinan, eksploitasi hak, masalah ekonomi dan budaya serta kesenjangan sehingga bisa menciptakan tata sosial yang setara dan adil (Bimbo, 2019: 71-89).

Upaya demikian, sebagaimana telah ditunjukkan di muka, juga dilakukan oleh para cendekiawan

muslim di Indonesia. Chirzin (2006: 59-60) sejak tahun 2006 telah berupaya untuk melakukan reinterpretasi tentang pengertian jihad. Bagi Chirzin, dalam konteks kekinian, jihad sudah tidak ideal lagi dimaknai secara ideologis, apalagi sebagai perjuangan dengan menggunakan cara kekerasan. Jihad untuk masa sekarang mendesak untuk ditafsirkan secara ramah, beradab dan kontekstual. Reaktualisasi jihad di Indonesia dapat dilakukan melalui jalur politik, ekonomi, hukum dan pendidikan secara kolektif oleh umat Islam.

Gagasan Chirzin Jihad intelektual adalah upaya untuk menjabarkan nilai dasar ajaran Islam melalui kerja intelektual dalam konteks kehidupan sekarang (Rahman) atau perjuangan intelektual dan fisik yang tanpa henti untuk mencapai keadilan bagi semua umat manusia yang mengalami ketidakadilan ekonomi, bias teknologi dan sistem intelektual dunia yang eksklusif (Sardar, 1998: 21-22). Jihad menurut versi Fazlur Rahman sangat menekankan kepada usaha intelektual yang didahului dengan penafsiran al-Quran untuk dijabarkan ke dalam realitas kekinian, sedangkan jihad versi Ziauddin Sardarv menekankan usaha sadar dan terencana untuk mengatasi ketimpangan sosial-ekonomi dunia.

Lebih jauh lagi, upaya rekonstruksi pengertian jihad itu dilakukan secara lebih komprehensif oleh Kamil Salamah al-Duqs (1972). Duqs menjabarkan evolusi pengertian jihad. Pengertian jihad pada masa Nabi Muhammad telah mengalami evolusi. Pada fase Makkah, jihad awalnya adalah upaya untuk penyebaran ajaran Islam dan panduan terhadap umat Islam untuk bersabar dalam menghadapi tantangan sosial dalam proses penyebaran tersebut sehingga kata *jahada* dalam surat al-'Ankabut ayat 6 mengandung pengertian kesabaran dalam menghadapi beratnya tantangan orang kafir dan menghindarin nafsu. Sementara itu, perintah untuk berjihad terhadap orang kafir dalam surat al-Furqan 52 mengandung pengertian untuk menyampaikan penjelasan terhadap Alquran (al-Bantani, 2017: II).

Pemaknaan jihad sebagai perang baru muncul pada periode Nabi Muhammad di Madinah. Perkembangan tersebut tidak lepas dari kondisi umat Islam yang mengalami serangan militer oleh orang-orang Quraisy dan plot yang dilakukan kelompok-kelompok internal Madinah. Sejak tahun ke-2, pembelaan diri secara fisik (militer) diijinkan (surat al-Baqarah ayat 216-217) sebagai tindakan defensif. Sejalan dengan perluasan wilayah, perang

mendapatkan legitimasi dari Alquran sehingga umat Islam diizinkan untuk menyatakan perang terhadap pihak-pihak yang memusuhi (surat al-baqarah 191, 193, dan 217). Puncaknya adalah pasca perang Tabuk (tahun) dengan turunnya surat al-Taubah ayat 29 yang memberikan pilihan bagi orang-orang kafir melakukan perdamaian atau berperang, sedangkan terhadap orang-orang munafik maka diprioritaskan jihad dengan argumentasi dan ilmu (Duqs, 1972: 200-2013).

Penjabaran mengenai jihad sebagai bahasan hukum kemudian berkembang pada kitab-kitab *siyar* dan kitab-kitab fikih. *Siyar* dalam bentuk tunggal *sirah* mengacu kepada sejarah hidup Nabi Muhammad maupun para ulama. Sementara itu, kata *siyar* dalam bentuk jamaknya dipergunakan oleh para fukaha untuk mengacu kepada karya yang terkait dengan jihad. *al-Siyar al-Kabir* karya al-Syaibani, misalnya, membahas tema-tema mengenai peperangan, hubungan antarwilayah, perdamaian, riddah, pemberian suaka atau jaminan keamanan warga dari *dar al-harb*, pemberontakan dan perampokan, dan pajak tanah. Karya ini dipuji Khadduri sebagai prototipe hukum internasional dalam Islam (Khadduri, 1966: 38-39)

Sementara itu, dalam kitab-kitab fikih aturan-aturan mengenai jihad dijabarkan pada bagian (kitab) *al-Jihad*. Kitab *al-Jihad* membahas mengenai hukum *jihad* (perang), tawanan perang, penduduk taklukan, *jizyah* dan *fai'* serta akad perdamaian. Istilah *jihad* cenderung dimaknai sebagai *qital* (peperangan) dan berbagai konsekuensi yang terkait dengan *qital*. Jihad dengan demikian mempunyai nuansa ofensif dan justifikasi dengan hukum fardl kifayah, yakni kewajiban bagi umat Islam sebagai kesatuan. Jihad dalam kitab fikih merupakan *a body of legal doctrine* (isi dari doktrin hukum) yang di dalamnya mencakup beberapa bab turunan (Bonner, 2006: 3).

Jihad dalam pengertian sebagai tubuh aturan hukum ini tidak menghilangkan pemahaman jihad dalam pengertian lain. Di kalangan muallaf dan pasukan muslim, jihad dalam pengertian perang tidak dilepaskan dari jihad ruhani. Ibnu Mubarak berpendapat bahwa keruhanian (rahbaniyyah) umat Islam terletak pada jihad di jalan Allah. Dorongan keruhanian pula yang mendorong jihad dalam pengertian kata-kata adil terhadap pemimpin yang zalim (Cook, 2005: 33-34). Oleh karena itu, Firestone (1999: 17-18) melihat

adanya pemaknaan jihad yang beragam. Apabila kata jihad diikuti kata *fi sabilillah*, maka aktivitasnya tidak melibatkan perang dengan pedang, melainkan dengan mendukung implementasi ajaran agama, seperti berlaku sopan. Jihad dalam pengertian perang pun tidak hanya berlaku terhadap nonmuslim, tetapi bisa terhadap muslim yang murtad dan memberontak serta para perompak.

Al-Mawardi dan *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*

Pembahasan mengenai pengaturan jihad oleh al-Mawardi dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* merupakan satu bahasan yang komprehensif tentang bagaimana peperangan dijalankan dan diatur. Pengaturan jihad dalam pengertian peperangan sebenarnya telah muncul karya-karya hukum Islam, termasuk dalam *Kitab Siyar al-Siyar al-Kabir* karya al-Syaibani, misalnya, membahas tema-tema mengenai peperangan, hubungan antarwilayah, perdamaian, riddah, pemberian suaka atau jaminan keamanan warga dari *dar al-harb*, pemberontakan dan perampokan, dan pajak tanah. Karya ini dipuji Khadduri sebagai prototipe hukum internasional dalam Islam (Khadduri, 1966: 38-39).

Namun karya al-Mawardi menyediakan satu pandangan yang lebih mapan tentang bagaimana jihad sebagai operasi militer dilakukan. Posisi al-mawardi sebagai hakim membuatnya memiliki gambaran yang lebih komprehensif mengenai pengaturan jihad ini oleh lembaga resmi. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* menjadi karya standar politik Islam dan menyediakan acuan yang memadai untuk memahami bagaimana pengaturan dalam Islam.. Karya tersebut berlaku sebagai manual mengenai hukum pengaturan negara yang ditulis oleh tokoh Muslim.

Ali bin Muhammad al-Mawardi, yang dikenal dengan nama panggilan Abu al-Hasan, lahir di Bashrah tahun 974 Masehi (364 H) dan wafat tahun 1058 M (450H). Ia merupakan murid tokoh-tokoh terkenal, di antaranya Abu Hamid al-Isfiraini (w. 406H/ 1016M) dan Abu al-Qasim al-Saimari (w. 386 H/ 996M). Setelah menyelesaikan studi di Bagdad, ia kemudian bekerja kepada pemerintah. Ia merupakan penulis yang produktif. Karya-karyanya masih beredar di masyarakat sampai saat ini. Selain *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, al-Mawardi menulis tentang *Adab al-Dunya wa al-Din*, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyun*, dan *al-Hawi Syarh Mukhtashar al-Muzani*, sebuah karya fikih besar. Dalam bidang politik, ia juga menulis *Kitab*

Nasihat al-Muluk (Nasihat bagi Raja) dan *Kitab Qawanin al-Wuzara wa Siyasat al-Malik*. Kitab pertama masih berupa manuskrip dan kitab kedua diterbitkan oleh penerbit Dar al-Ushur Mesir tahun 1929 (Aly, 2018: 195).

Al-Mawardi hidup pada masa kekuasaan dua khalifah Abbasiyah, yaitu al-Qadir Billah (336-423 H) dan al-Qaim Biamrillah (391-467 H). Posisinya sebagai hakim merupakan penunjukan dari al-Qadir Billah karena kepercayaan khalifah kepadanya. Al-Mawardi turut mengeosiasikan penerus al-Qadir, yaitu al-Qaim, dengan para penguasa Daulah al-Buwaih, yaitu penguasa lokal yang menjadi bawahan Daulah Abbasiyah dan terlibat persengketaan dengan Khalifah. Pada masa al-Qadir tersebut, di wilayah Abbasiyah muncul kekuasaan-kekuasaan lokal yang beraliran Syiah, yaitu Bani Buwaih. Hamdaniyah dan Qarmatiyah. Bani Buwaih ini memiliki pengikut komunitas-komunitas di Bagdad pula dan mensponsori perayaan *ghadir khumm* dan *asyura*. Sementara itu, Khalifah al-Qadir mendorong perayaan-perayaan sunni untuk menandingi aktivitas syiah tersebut. Selanjutnya, muncul kalangan Seljuk yang bersikap anti terhadap Syiah (Lapidus, 2012: 288-289).

Dalam situasi tersebut, al-Mawardi menjadi utusan Khalifah al-Qadir untuk membahas masalah pajak dari Dinasti Buwaih dan gelar bagi penguasa mereka. Peran sebagai utusan dan negosiator itu juga dijalankan oleh al-Mawardi saat penguasa Dinasti Buwaih kalah pengaruh dengan Dinasti Saljuk, yang menjadi pendukung bagi kekhalifahan Abbasiyah (Fauzan, 2018: 41-42).

Al-Ahkam al-Sulthaniyyah merupakan karya standar yang menyediakan gambaran utuh tentang bagaimana pemerintahan Islam pada masa itu di atur dan dalam sudut pandang ketatanegaraan. Sebenarnya ada dua karya dengan judul yang sama, yang satu ditulis oleh tokoh Syafiiyyah, Abu al-Hasan al-Mawardi, dan tokoh Hanbali, Abu Ya'la l-Farra'. Kedua karya tersebut memiliki sistematika pembahasan dan isi yang sama dan hanya dibedakan dalam hal-hal terkait dengan acuan kepada madzhab hukum. Al-Mawardi mengacu kepada pendapat-pendapat Syafiiyyah, sedangkan Abu Ya'la mengacu kepada pendapat di kalangan Hanbali.

Al-Ahkam al-Sulthaniyyah tersebut merupakan manual yang ditujukan oleh al-Mawardi kepada para penguasa politik dengan menunjukkan

tugas-tugas khalifah. Khalifah memiliki tugas keagamaan dan politik yang kemudian dijabarkan dalam delegasi otoritas dalam berbagai bidang dan jabatan pemerintahan. Karya tersebut merangkum berbagai persoalan yang menyangkut politik dan ketatangearan Islam yang sebelumnya tidak terkodifikasi dalam satu karya. Terlebih, pada masa tersebut muncul tuntutan agar posisi khalifah tidak harus diduduki oleh orang Arab, melainkan bisa oleh orang non-Arab. Namun, al-Mawardi menolak tersebut dan menegaskan bahwa khalifah haruslah dari keturunan Quraisy (Lapidus, 2012: 294 dan Fauzan, 2018: 43).

Al-Mawardi saat ini dimasukkan sebagai salah satu pemikir politik Islam sejajar dengan para pemikir politik Islam klasik, sejajar dengan Abu Nashr al-Farabi, Abu Hamid al-Ghazali, dan Ibnu Taimiyyah. Gagasan al-Mawardi yang cukup populer di kalangan akademisi Indonesia adalah mengenai tugas seorang pemimpin, yaitu “memelihara agama dan mengatur urusan dunia.” Konsepsi tersebut menggambarkan posisi pemimpin dari satu negara yang berlandaskan Islam dimana penguasa memiliki kewajiban untuk melindungi agama.

Politik Jihad dalam Kekuasaan Islam Klasik

Jihad pada akhir masa Islam merupakan salah satu aktivitas politik pemerintah dalam perluasan wilayah. Oleh karena itu, dalam karya fikih Islam klasik, jihad dibagi menjadi dua, yaitu jihad yang hukumnya *fardlu ain* (kewajiban individual) dan *fardlu kifayah* (kewajiban kolektif). Jihad dalam pengertian *fardlu kifayah* merupakan lgitimasi bagi perluasan wilayah sehingga jihad menjadi legitimate dalam kondisi perang maupun damai. Peperangan sendiri, dalam pandangan seorang ulama Hanafi, al-Sarakhsi diarahkan terhadap orang musyrik. Jihad terbagi menjadi dua bagian, yaitu jihad untuk mempertahankan diri dari serangan luar dan jihad aktif melalui gerakan militer untuk menyebarkan Islam di wilayah nonmuslim. Jihad pertama dihukumi fardu ain, sedangkan yang kedua dihukumi fardlu kifayah (Sharbini, T.Th: 251-253) Dalam fikih pun jihad diberi status hukum fardu kifayah (kewajiban kolektif), yang dilakukan setiap tahun meskipun sekali, yaitu apabila orang kafir berada di negeri mereka sendiri. Apabila orang kafir telah memasuki negeri Islam, maka jihad hukumnya berubah menjadi fardu ain (kewajiban perindividu).

Jihad hanya bisa ditunda ketika kondisi umat Islam lemah atau dalam rangka menyusun kekuatan. Jihad sebagai operasi militer, secara teoritis, dilakukan dalam wilayah *dar al-harb*, bukan *dar al-Islam*. *Dar al-harb* adalah wilayah atau negara yang tidak berlaku hukum Islam, sedangkan *dar al-Islam* adalah daerah yang memberlakukan hukum Islam sehingga tercipta ketertiban dan kemandirian (Mawardi, 2002: 135).

Pelaksanaan jihad oleh negara ini memiliki berbagai dampak sehingga karya-karya mengenai *siyar* maupun *al-ahkam al-sulthaniyyah* menyediakan landasan norma untuk menyikapi upaya jihad dan dampaknya. Dalam karya *siyar*, jihad berkonsekuensi kepada interaksi dengan kekuatan nonmuslim di *dar al-harb*, termasuk dalam konteks perjanjian damai di antara mereka. Tema *siyar* juga mengkaji tentang bagaimana memperlakukan warga negara asing dalam peperangan dan bagaimana memperlakukan nonmuslim sebagai warga negara permanen (*ahl al-dzimmah*), orang yang murtad dan pemberontak (Dawoody, 2015: 30).

Oleh karena itu, jihad sebagai kebijakan negara menuntut adanya pengaturan-pengaturan. Dalam

pemerintahan sekarang, pengaturan itu ada dalam Undang-Undang Dasar (UUD) atau konstitusi. Pasal 11 ayat (1) UUD 1945 juga mengatur bahwa Presiden dengan persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat menyatakan perang, membuat perdamaian, dan perjanjian dengan negara lain. Ayat (2) dan (3) pasal tersebut mengatur pula mengenai perjanjian internasional yang harus mendapatkan persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat dan diatur secara lebih detail dalam Undang-Undang. Jadi, tidak berlebihan apabila tema *jihad* dan *siyar* dalam politik Islam klasik dimasukkan dalam kategori kebijakan internasional, sebagaimana pendapat Khadduri di muka.

Dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, pengaturan mengenai jihad atau peperangan diatur cukup detail mengingat karya tersebut merupakan manual yang diperuntukkan bagi penguasa. Menurut al-Mawardi (2006: 69) pengaturan dan penyelenggaraan peperangan (*jihad*) dilakukan oleh *imarat* (otoritas wilayah). Pengaturan tersebut bisa bersifat khusus maupun umum, tergantung kepada bentuk *imarat*-nya. Apabila *imarat*-nya bersifat khusus, maka wewenangnya terbatas pada pengaturan tentara dan pengaturan perang. Apabila *imarat* ini

bersifat umum, maka wewenangnya lebih luas, mencakup: gelaran pasukan, pengaturan peperangan, kewajiban pemimpin pasukan, hak dan kewajiban tentara, kekuatan moral pemimpin perang dalam menghadapi peperangan panjang, dan aturan peperangan.

Al-Mawardi, pada lain sisi, menekankan kepada bagaimana norma dalam pemerintahan, mekanisme kelembagaan dan pembagian kerja. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* bisa dipandang sebagai perwujudan dari sistem tata negara yang hidup pada masa Daulah Abbasiyah Kedua. Al-Mawardi hidup dalam situasi politik dimana kekuasaan khalifah melemah dengan tumbuhnya penguasa-penguasa lokal yang kuat. Penguasa lokal itu bisa mempengaruhi kebijakan politik khalifah. Meskipun para *amir/wali* (gubernur) propinsi-propinsi bukanlah penguasa yang mempunyai kekuasaan mutlak, melainkan sebagai pekerja propinsi yang dipilih *khalifah*, namun karena para gubernur dan penguasa lokal juga berasal dari keluarga kuat dan para panglima perang, tidak jarang kedudukan mereka menjadi kuat. Rotasi kepemimpinan yang seharusnya dilakukan untuk mencegah para gubernur menjadi terlalu kuat di daerah tidak selalu berjalan lancar (Lapidus, 2012: 97).

Pola-pola penguasa terhadap propinsi menurut al-Mawardi terbagi menjadi tiga macam, yaitu *imarah istikfa*, *imarah isti'la'* dan *imarah khashshah*. Dalam *imarah istikfa'*, gubernur mendapatkan penyerahan wewenang dari pemmpin pusat mengawasi pengaturan tentara, termasuk penempatan dan penggajian mereka. Gubernur bisa pula mengangkat para hakim, penarik pajak dan shodaqoh. Dalam *imarah isti'la'*, gubernur telah memiliki kekuasaan mapan di satu wilayah (propinsi) sehingga *khalifah* hanya menetapkannya dan menyerahkan pengaturan dan pemerintahan tersebut kepadanya. Sementara itu, dalam *imarah khashshah*, *khalifah* membatasi tugas gubernur pada pengaturan tentara, memerintah rakyat dan memelihara agama, tanpa tugas mengawasi peradilan atau menarik *kharaj* atau pajak tanah (al-Mawardi, 2006: 56-58).

Pada masa Abbasiyah, muncul jabatan *wazir* (perdana menteri) yang diambil dari tatanan kerajaan Persia sebagai koordinator *diwan* atau departemen. Kekuasaan *wazir* mengalami peningkatan pada pertengahan abad ksembilan sehingga ia menjadi kepala pemerintahan dengan berbagai tugas, seperti mengontrol

birokrasi, menyeleksi petugas-petugas gubernuran, dan terlibat dalam kewenangan pengadilan *mazhalim* atau pengadilan bagi para pejabat atau orang terhormat (Lapidus, 2012: 107-109). *Wazir* terbagi atas dua macam, yaitu *tafwidz*, atau *wazir* yang boleh menangani pemerintahan, mengangkat gubernur, terjun dalam pengadilan *al-mazhalim*, hingga merencanakan perang dan menggelar pasukan Para departemen (*diwan*) pun berada di bawah koordinasi *wazir* ini. Sementara itu, *wazir tanfidz* memiliki kekuasaan yang terbatas dan tidak bisa menjalankan kewenangan *wazir tafwidz* di muka (Mawardi, 2006: 69).

Ketika jihad ini diorganisir oleh oleh *imarat* yang bersifat umum maka ada berbagai persoalan yang menjadi perhatian al-Mawardi. Pertama adalah bagaimana menggelar pasukan. Kedua adalah bagaimana menyikapi orang musyrik yang berada di *dar al-harb*. Ketiga adalah bagaimana ketentuan yang mengikat imarat dalam memimpin pasukan. Keempat hak-hak pasukan yang ikut serta dalam peperangan. Kelima adalah ketahanan mental pemimpin di medan peperangan. Keenam adalah penggunaan senjata dan alat-alat untuk membunuh

musuh dalam peperangan (al-Mawardi, 2006: 67-92).

Pengaturan *imarat* untuk jihad ini berlaku bagi orang musyrik atau lebih tepatnya adalah orang-rang yang hidup di *dar al-harb* dan belum memiliki perjanjian dengan *dar al-Islam*. Jadi, jihad dalam konteks ini merupakan operasi antar negara, bukan operasi keamanan atau pertahanan dalam negeri. Operasi pertahanan dan keamanan dalam negeri, seperti menghadapi pasukan murtad, pemberontak (*ahl al-baghy*) dan perompak. Ada beberapa ;perlakuan berbeda antara jihad sebagai operasi militer antar negara dengan upaya memadamkan kelompok-kelompok dalam negeri ini. Dalam penanganan masalah murtad, misalnya, tidak ada mekanisme *shulh* atau perdamaian, sedangkan dalam peperangan antarnegara dimungkinkan perdamaian. Dalam menangani pemberontakan oleh aliran-aliran tertentu pasukan negara tidak dibantu oleh kaum *dzimmi* (nonmuslim di bawah perlindungan negara Islam) maupun *muahid* (nonmuslim yang memiliki perjanjian damai), sedangkan dalam jihad dimungkinkan pelibatan *dzimmi* dan *mu'ahid*. Juga, tidak berlaku hukum rampasan perang dalam operasi

menghadapi pemberontak (al-Mawardi, 2006: 97-98 dan 102-103).

Jadi, jihad memiliki sifat dan kebijakan berbeda. Jihad bersifat politik luar negeri, yaitu bagaimana penguasa muslim berinteraksi dengan negara yang masuk dalam kategori *dar al-harb*. Karena itu, ada berbagai kebijakan ikutan yang terkait dengan jihad, termasuk bagaimana memperlakukan penduduk dan kekayaan negerin yang ditaklukkan tersebut. Dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* terdapat aturan bagi jihda ini, yaitu *fai* dan *jizyah* atau pajak yang harus dibayarkan oleh nonmuslim ketika negeri mereka dikalahkan orang Islam. Demikian pula berlaku beberapa ketentuan mengenai perjanjian dan hak-hak komunitas nonmuslim.

Dengan demikian, jihad dalam konteks politik Islam klasik adalah aktivitas yang diselenggarakan oleh negara sebagai kebijakan luar negeri. Jihad dibedakan dengan operasi keamanan dan pertahanan, termasuk dalam menghadapi kelompok aliran yang memberontak. Pada masa Abbasiyah, longgarnya penguasa, membuka pintu bagi perlawanan oleh daerah-daerah yang didasari oleh penguasa dengan aliran teologis berbeda, khususnya Syiah. Namun, operasi keamanan dalam negeri itu tidak dikategorikan sebagai operasi

jihad karena jihad hanya menyangkut hubungan antarnegara.

Kesimpulan

Konsepsi jihad sebagaimana dikemukakan oleh al-Mawardi Mawardi, dan oleh penulis *Kitab Siyar*, mendapatkan pemaknaan dalam konteks kenegaraan. Jihad dilihat sebagai perangkat dalam melakukan kebijakan luar negeri, khususnya perluasan wilayah dan efek yang menyertai perluasan wilayah. Jihad dibedakan dengan operasi keamanan dalam negeri karena jihad merupakan operasi militer luar negeri. Perbedaan ini menegaskan keharusan adanya pengaturan negara dalam pelaksanaan jihad.

Oleh karena itu, operasi jihad melalui aksi kekerasan secara individual tidak masuk dalam pengertian jihad dalam kategori *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* karya al-Mawardi. Tindakan demikian bahkan bisa masuk kategori *al-baghy* atau tindakan subversif. Suatu kata bisa dipahami dalam pengertian kebahasaan dan istilah teknis. Istilah teknis merupakan pengembangan istilah dalam bidang tertentu, yang dalam hal ini pengertian aturan dalam menjalankan pemerintahan. Kata jihad dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* menunjukkan

penggunaan pengertian istilah teknis bagi operasi militer lintas negara.

Dengan pengertian ini, jihad sulit dipakai untuk mengesahkan penggunaan metode kekerasan secara individual maupun swasta. Jihad menjadi politik luar negeri yang dilaksanakan dengan keputusan pemerintah atau negara. Di negara modern, seperti Indonesia, penghatutan perang ini ada dalam konstitusi dan

dijabarkan secara operasional dalam undang-undang. Di Indonesia, perang diputuskan oleh Presiden dengan persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat. Hal itu menunjukkan bahwa jihad dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* telah menggunakan parameter politik luar negeri, bukan lagi sebagai tindakan sukarela oleh individu atau sekelompok orang tanpa pengaturan oleh negara.

DAFTAR PUSTAKA

- Aly, Sirojuddin. 2018. *Pemikiran Politik Islam: Sejarah, Praktik dan Gagasan*. Depok: PT RajaGrafindo Persada.
- Amin, El Sayed M.A. 2014. *Reclaiming Jihad, A Quranic Critique of Terrorisme*. Leicestershire: The Islamic Foundation.
- Asiyah, Udji, Ratna Azis Prasetyo dan Sudjak. "Jihad Perempuan dan terorisme." *Jurnal Sosiologi Agama*. Vol. 14 No. 1 (Januari – Juni): 125-140
- Bantani, Muhammad Nawawi al-. 2017. *Tafsir Marah Labid*. Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah
- Bimbo, Chusnul Chotimah. 2019. "Islam Today in Modern West, Fazlur Rahman's and Tariq Ramadan's Views on Jihad." *Ulumuna*. Vol. 23 No. 1: 71-89
- Chizin, Muhammad. 2006. "Reaktualisasi Jihad fi Sabilillah dalam Konteks Kekinian dan Keindonesiaan." *Ulumuna*. Vol. X, No. 1 (Januari-Juni): 59-80
- Dawoody, Ahmed Al-. 2015. "al-Sarakshi's Contribution to the Islamic Law of War." *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* Vol. 14 No. 1: 29-44
- Diana, Rashda. 2017. "al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam." *Tsaqafah*. Vol. 13, No. 1 (Mei): 157-176
- Diana, Rashda; Ssiwanto Masruri, Surwandono. 2018. "Etika Politik dalam Perspektif al-Mawardi." *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam*. Vol. 14 No. 2, (November): 363-384).
- Duqs, Kamil Salamah Al-. 1972. *Ayat al-Jihad fi al-Qur'an al-Karim*. Kuwait: Dar al-Bayan
- Fauzan, Ahmad. 2018. "Leadership Character According to Imam al-Mawardi and Its Relevance in Indonesia: The Study of the Book of al-Ahkam al-Sulthaniyyah." *Jurnal Penelitian*, Vol. 15 No. 1: 39-50
- Hidayatullah, Kholid. 2016. "Kajian Islam tentang Terorisme dan Jihad" *Jurnal al-Hikmah*. Vol. 6 No. 1 (Maret): 85-102
- Lapidus, Ira M. 2012. *Islamic Societies to the Nonteenth Century, A Global History*. Cambridge: Cambridge University Press
- Mawardi, Abu Hasan al-. 2006. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*. Kairo: Dar al-Hadits

- Mawardi. 2002. “Dar al-Salam dan Dar al-Kuffar dalam Konsepsi Hubungan antar Negara”. *Millah*. Vol. II, No. 1 (Agustus): 128-144
- Mutasir. 2018. “Non Muslim sebagai Menteri Tanfidzi, Perspektif Pemikiran al-Mawardi.” *Jurnal an-Nida’/* Vol. 42 No. 2 (Juli-Desember): 1 -20
- Rohmad, Fathor; M. Hilali Basya, dan Sopa. 2021. “Islam and State: a Study on al-mawardi and An-Nabhani’s Thought and its Compatiility in Indonesian Contexty.” *Hayula, Indonesian Journal of Multidiciplinary Isalmic Studies*. Vol. 5, No. 2 (Juni): 243-260
- Steinberg, Guido W. 2013. *German Jihad: on the Internationalization of Islamist Terrorism*. New York:Columbia University Press
- Suntana, Ija. 2010. *Kapita Seleкта Politik Islam*. Bandung: CV Pustaka Setia
- Syam, Syafrudin. 2017. “Pemikiran Politik Islam Imam al-Mawardu dan Relevansinya di Indonesia” *al-Hadi*, Vol. II No. 2 Edisi Januari – Juni: 485-498
- Syarbini, Muhammad al-Khatib al-, T.Th. *Al-Iqna’ fi Hall Alfazdz Abi Syuja’*, Juz 1 dan 2. Surabaya: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah