

Etika Perang Yahudi, Islam, dan Hukum Humaniter Internasional dalam Justifikasi Perang Iran-Israel-Amerika Serikat 2026

The Ethics of War in Judaism, Islam and International Humanitarian Law in Justifying the 2026 Iran-Israel-United States War

Andreas Christopher Saragih

turnipa36@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, DKI Jakarta

ABSTRAK

Konflik Iran-Israel-Amerika Serikat 2026 menghadirkan fenomena: justifikasi resmi ketiga negara bersandar pada hukum internasional sekuler, namun wacana publik diwarnai kosakata teologis dari tradisi Yahudi dan Islam — referensi Amalek, deklarasi *jihad*, pemingkanaan eskatologis. Kajian ini menguji apakah kategori etika perang religius klasik masih memiliki daya operasional sebagai kerangka legitimasi, atau telah tereduksi menjadi instrumen retorik. Melalui analisis komparatif atas doktrin *milhemet mitzvah* dan *milhamot reshut* dalam tradisi Yahudi, distingsi *jihad defensif* dan *ofensif* dalam tradisi Sunni dan Syiah, serta perbandingannya dengan Hukum Humaniter Internasional, kajian ini berargumen bahwa kategori *ad bellum* religius klasik telah mengalami pembekuan institusional yang mendahului modernitas. Akibatnya, penggunaan kosakata teologis dalam konflik 2026 beroperasi pada dimensi retorik, bukan normatif. Sebaliknya, prinsip-prinsip *in bello* dari kedua tradisi (perlindungan non-kombatan, proporsionalitas, larangan kehancuran berlebihan) berkonvergensi dengan kerangka HHI dan masih menyediakan standar evaluatif yang bermakna. Kajian ini menyimpulkan bahwa kekosongan doktrin dalam menghadapi senjata dengan kapasitas destruktif indiskriminasi mencerminkan batas struktural yang melampaui perbedaan antara tradisi keagamaan dan hukum internasional modern.

Kata-kata kunci: etika perang, *milhemet mitzvah*, *jihad*, hukum humaniter internasional, konflik Iran-Israel-Amerika Serikat 2026, *jus ad bellum*, *jus in bello*

ABSTRACT

The 2026 Iran-Israel-United States conflict presents a phenomenon: the official justifications of all three states rest on secular international law, yet public discourse is colored by theological vocabulary from Jewish and Islamic traditions — references to Amalek, declarations of *jihad*, eschatological framing. This study examines whether

classical religious war ethics categories still retain operational force as frameworks of legitimation, or have been reduced to rhetorical instruments. Through a comparative analysis of the doctrines of *milhemet mitzvah* and *milhamot reshut* in the Jewish tradition, the distinction between *defensive* and *offensive jihad* in Sunni and Shia traditions, and their comparison with International Humanitarian Law, this study argues that classical religious *ad bellum* categories have undergone an institutional freezing that predates modernity. Consequently, the use of theological vocabulary in the 2026 conflict operates on a rhetorical rather than normative dimension. Conversely, the *in bello* principles of both traditions (protection of non-combatants, proportionality, prohibition of excessive destruction) converge with the IHL framework and still provide meaningful evaluative standards. This study concludes that the doctrinal vacuum in confronting weapons with indiscriminate destructive capacity reflects a structural limitation that transcends the divide between religious traditions and modern international law.

Keywords: ethics of war, *milhemet mitzvah*, *jihad*, international humanitarian law, 2026 Iran-Israel-US conflict, *jus ad bellum*, *jus in bello*

PENDAHULUAN

Pada 28 Februari 2026, Amerika Serikat dan Israel meluncurkan operasi militer gabungan terhadap Iran, sebuah konflik yang dengan cepat melibatkan seluruh kawasan Timur Tengah. Serangan tersebut menewaskan pemimpin tertinggi Iran Ali Khamenei bersama beberapa pejabat tinggi Iran lainnya. Sebagai balasan, Iran menyerang sasaran-sasaran di Israel serta aset-aset militer Amerika Serikat di Bahrain, Arab Saudi, Qatar, Uni Emirat Arab, dan Irak.¹

Secara formal, justifikasi yang dikemukakan kedua negara mengikuti kosakata hukum internasional: hak negara untuk bertindak atas dasar pembelaan diri, sebagaimana diatur dalam Pasal 51 Piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa, yang menyatakan bahwa tidak ada satu pun dalam Piagam ini yang mengurangi hak inheren negara untuk melakukan pembelaan diri secara individual atau kolektif jika terjadi serangan bersenjata terhadap suatu anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa, sampai Dewan Keamanan mengambil langkah-langkah yang diperlukan untuk memelihara perdamaian dan keamanan internasional. Namun Amerika Serikat dan Israel memulai serangannya bahkan sebelum Dewan Keamanan PBB mengambil tindakan apa pun.

1 "Iran War 2026," *Encyclopedia Britannica*, 14 Juni 2026, <https://www.britannica.com/event/2026-Iran-war>.

Namun, di balik bahasa hukum yang formal dan sekuler ini, narasi yang sangat berbeda muncul ke permukaan wacana publik, dari aktor-aktor di pihak Israel-Amerika Serikat maupun dari pihak Iran. Hanya beberapa hari setelah serangan dimulai, lembaga pengawas independen Military Religious Freedom Foundation (MRFF) menerima lebih dari seratus laporan dari lebih dari empat puluh unit militer di setidaknya tiga puluh instalasi, yang menyebutkan bahwa komandan-komandan mereka membingkai perang ini sebagai bagian dari “rencana Tuhan”, dengan kutipan eksplisit dari Kitab Wahyu (Book of Revelation) tentang Armageddon dan kedatangan kembali Yesus Kristus.² Salah satu komandan dilaporkan menyebut bahwa Presiden Donald Trump “telah diurapi oleh Yesus untuk menyalakan api di Iran demi memicu Armageddon dan menandai kedatangan-Nya kembali ke Bumi.”³ Pembingkaiannya serupa juga muncul dari pejabat tinggi. Menteri Pertahanan Pete Hegseth menyebut Iran sebagai “rezim gila yang terobsesi dengan delusi-delusi profetik Islam”, sementara Perdana Menteri Israel Benjamin Netanyahu merujuk pada bagian Taurat mingguan, membandingkan Iran dengan musuh kuno Alkitab, bangsa Amalek (simbol “kejahatan murni” dalam tradisi Yahudi) dan menyatakan “kita ingat, dan kita bertindak.”⁴

Iran pun tidak luput dari pembingkaiannya religius yang serupa kuatnya, meski dari arah berbeda. Pasca-eskalasi yang menewaskan pemimpin tertinggi Iran, otoritas-otoritas keagamaan Syiah mendeklarasikan *jihad* sebagai respons keagamaan terhadap serangan tersebut. Ancaman pembalasan religius ini, pada kenyataannya, telah dideklarasikan jauh sebelum perang dimulai. Pada Januari 2026, menyusul pernyataan Presiden Donald Trump yang menyebut Pemimpin Tertinggi Iran Ali Khamenei sebagai “orang sakit” dan menyerukan pergantian kepemimpinan di Teheran, Brigadir Jenderal Abolfazl Shekarchi — wakil urusan

2 Jonathan Larsen, “US Troops Were Told Iran War Is for ‘Armageddon,’ Return of Jesus,” *Asia Times*, 4 Maret 2026, <https://asiatimes.com/2026/03/us-troops-were-told-iran-war-is-for-armageddon-return-of-jesus/>.

3 Larsen, “US Troops Were Told Iran War Is for ‘Armageddon,’ Return of Jesus.”

4 Sarah Shamim, “Why Are the US and Israel Framing the Ongoing Conflict as a Religious War?” *Al Jazeera*, 4 Maret 2026, <https://www.aljazeera.com/news/2026/3/4/why-are-the-us-and-israel-framing-the-ongoing-conflict-as-a-religious-war>.

kultural staf umum angkatan bersenjata Iran — memperingatkan bahwa “jika tangan dijulurkan ke arah pemimpin kami, kami tidak hanya akan memotong tangan itu, kami akan membakar dunia mereka. Ini bukan slogan”.⁵ Penasihat senior Khamenei, Ali Akbar Velayati, turut menegaskan bahwa perlawanan terhadap rezim Zionis dan Amerika Serikat akan terus berlanjut secara lebih serius, dengan pertolongan Allah, serta menyerukan solidaritas front perlawanan — Iran, Irak, Hizbullah di Lebanon, Palestina, dan Ansarullah di Yaman—melawan seluruh penindas, khususnya kaum Zionis.⁶ Ketika serangan terhadap kepemimpinan Iran benar-benar terjadi pada Februari-Maret 2026, ancaman ini bukan lagi sekadar retorika pra-konflik, melainkan dasar bagi pemingkaian *jihad* yang sudah dipersiapkan secara formal sebelumnya.

Ketegangan antara dua narasi inilah, hukum internasional sekuler pada level justifikasi resmi negara, dan kosakata teologis partikular (Armageddon, Amalek, *jihad*) pada level wacana publik dan operasional, yang menjadi titik masuk kajian ini. Sebagaimana diamati oleh Jolyon Mitchell, pengamat dari Durham University, pemingkaian semacam ini berfungsi untuk “membenarkan tindakan, memobilisasi opini politik, dan memanfaatkan dukungan”, sementara Ibrahim Abusharif dari Northwestern University in Qatar mencatat bahwa perang itu sendiri secara substansi bersifat geopolitik, namun bahasa yang melingkupinya semakin menarik dari imaji sakral dan narasi-narasi peradaban.⁷

Fenomena ini bukan sekadar retorika kosong yang dapat diabaikan begitu saja; ia menyingkapkan pertanyaan filosofis yang lebih dalam tentang relasi antara tradisi etika perang religius klasik — Yudaisme dan Islam, dalam konteks kajian ini —dengan kerangka hukum humaniter internasional yang secara formal melandasi justifikasi kontemporer. Pertanyaannya bukan sekadar deskriptif (apa yang dikatakan masing-masing pihak), melainkan filosofis: ketika kategori-kategori

5 “Iran General Warns Trump ‘We Will Set Their World on Fire’ if Khamenei Attacked,” *Iran International*, 20 Januari 2026, <https://www.iranintl.com/en/202601200275>.

6 “Iran Adviser Tells Iraq Protests Are a ‘Plot Against the Whole Region,’” *Iran International*, 20 Januari 2026, <https://www.iranintl.com/en/202601208189>.

7 Shamim, “Why Are the US and Israel Framing the Ongoing Conflict as a Religious War?”

etika perang religius klasik (*milhemet mitzvah*, *milhamot reshut*, *jihad*) ditarik kembali ke permukaan wacana publik oleh orang-orang yang justru menggunakan kerangka hukum sekuler sebagai justifikasi resmi mereka, apakah kategori-kategori tersebut masih memiliki daya operasional sebagai kerangka legitimasi, atau ia telah tereduksi menjadi sekadar alat retorik untuk mobilisasi dukungan domestik?

Kajian akademik atas etika perang dalam tradisi Yahudi dan Islam terus berkembang dalam beberapa tahun terakhir, namun sejauh penelusuran penulis, belum ada yang menempatkan pertanyaan yang diajukan tulisan ini secara langsung. Nakissa, misalnya, menggunakan kerangka ilmu kognitif untuk menjelaskan mengapa Yudaisme dan Islam (bersama Hindu) sama-sama condong pada “kode moral berbasis keadilan” yang secara struktural mentolerir perang defensif maupun ofensif, berbeda dari tradisi yang condong pada “kode moral berbasis kebaikan hati” seperti Kristen dan Buddha.⁸ Pendekatan ini menjelaskan kecenderungan lintas-tradisi tersebut sebagai pola psikologis yang relatif stabil, sementara tulisan ini menempatkan pertanyaannya secara historis-institusional: bukan mengapa tradisi Yahudi dan Islam cenderung mentolerir perang, melainkan mengapa otoritas untuk mengesahkannya justru telah membeku secara institusional jauh sebelum era modern.

Pada sisi Islam secara spesifik, rekonstruksi paling mutakhir datang dari Kirazli, yang memetakan trayektori Makkah-Madinah sebagai kerangka *jus ad bellum*, *jus in bello*, dan *jus post bellum* yang koheren, dari fase non-kekerasan Makkah hingga rekonsiliasi pasca-Penaklukan Makkah.⁹ Kajian ini memperkaya pemahaman atas landasan etis otorisasi perang dalam Islam, namun tetap beroperasi di dalam batas tradisi Islam itu sendiri, tanpa menempatkannya dalam dialog dengan tradisi Yahudi maupun dengan Hukum Humaniter Internasional, dan tanpa mengujinya terhadap studi kasus konflik antarnegara yang sedang berlangsung. Kekosongan inilah yang coba diisi tulisan ini: bukan sekadar memperbarui pemetaan doktrin

8 Aria Nakissa, “Comparing Moralities in the Abrahamic and Indic Religions Using Cognitive Science: Kindness, Peace, and Love versus Justice, Violence, and Hate,” *Religions* 14, no. 2 (2023): 21, <https://doi.org/10.3390/rel14020203>.

9 Harris Sadik Kirazli, “From Nonviolence to Reconciliation: The Prophetic Political Ethics of War and Peace,” *Religions* 17, no. 4 (2026): 2.

Yahudi dan Islam soal perang, melainkan mengujinya secara komparatif dan langsung terhadap kasus hidup yang justifikasinya sedang dipertarungkan secara publik pada saat tulisan ini disusun.

Sejauh penelusuran penulis, belum ada kajian yang secara eksplisit menguji daya operasional kategori *ad bellum* klasik dari kedua tradisi religius tersebut terhadap studi kasus konflik antarnegara yang sedang berlangsung, sekaligus membedakannya dari daya tahan kontribusi *in bello* keduanya. Kekosongan inilah yang coba diisi tulisan ini, bukan sekadar memperbarui pemetaan doktrin Yahudi-Islam soal perang, melainkan mengujinya secara langsung terhadap kasus hidup yang justifikasinya sedang dipertarungkan secara publik pada saat tulisan ini disusun.

Tulisan ini akan dibagi menjadi empat bagian. Setelah pendahuluan, akan dipaparkan dan dianalisis kekhasan doktrin etika perang dalam tradisi Yahudi, distingsi antara *milhemet mitzvah*, *milhamot reshut*, dan ketidakhadiran kategori perang terlarang, sebagai cermin dari partikularisme tradisi yang lahir tanpa negara dan tentara. Bagian kedua akan menganalisis tema serupa dalam tradisi Islam, khususnya dasar historis *siyar*, justifikasi qital dalam Al-Qur'an, serta perbedaan prinsip etika perang antara tradisi Sunni dan Syiah terkait otoritas mendeklarasikan *jihad*. Bagian ketiga akan mensintesis titik temu dan titik tegang antara kedua tradisi religius dengan kerangka hukum humaniter internasional, untuk menguji hipotesis bahwa kategori *ad bellum* religius klasik telah kehilangan daya operasionalnya dalam konflik antarnegara modern, sementara kontribusinya pada *in bello* tetap relevan. Bagian keempat akan menguji daya operasional kedua kerangka tersebut melalui studi kasus perang Iran-Israel-Amerika Serikat 2026, dengan memeriksa bahasa justifikasi resmi ketiga negara serta pembingkaiian religius yang menyertainya secara informal. Kesimpulan umum akan menutup seluruh analisis dengan meninjau kembali hipotesis tersebut serta keterbatasan kajian ini.

METODE PENELITIAN

Kajian ini menggunakan pendekatan analisis komparatif kualitatif terhadap sumber-sumber tekstual dari tiga tradisi normatif: etika perang Yahudi, etika perang Islam, dan Hukum Humaniter Internasional. Sumber primer yang digunakan mencakup teks-teks halakhik dan rabi (khususnya Ulangan 20 dan elaborasi Maimonides), ayat-ayat Madaniyah Al-Qur'an yang relevan dengan qital, serta instrumen hukum internasional utama (Konvensi Jenewa 1949, Protokol Tambahan I dan II 1977, dan Pendapat Penasihat Mahkamah Internasional 1996). Sumber sekunder yang menjadi rujukan interpretif utama adalah karya-karya Walzer, Ravitzky, Solomon, Al-Dawoody, Kelsay, Morkevicius, dan Hashmi.

Sumber-sumber ini tidak diperlakukan sebagai kesaksian yang berdiri sendiri, melainkan digerakkan melalui tiga pola kolaborasi argumentatif yang berbeda. Pertama, pola perbandingan, diterapkan pada Walzer dan Ravitzky untuk memetakan tegangan interpretif di dalam tradisi Yahudi sendiri, yaitu ketiadaan kategori perang terlarang dalam tipologi rabi klasik, yang dibaca Walzer sebagai kelemahan struktural, direinterpretasi Ravitzky melalui otoritas halakhik kontemporer sebagai larangan yang justru membatasi perang secara implisit. Kedua, pola progresif-komplementer, diterapkan pada Al-Dawoody, Kelsay, dan Morkevicius untuk membangun argumen bertingkat soal krisis otoritas *ad bellum* dalam Islam: Al-Dawoody menetapkan dasar tekstual dan definisi yuridis jihad, Kelsay mempersempitnya pada struktur otoritas Sunni pascaruntuhnya kekhalifahan, dan Morkevicius memperluasnya pada krisis yang secara struktural lebih radikal dalam tradisi Syiah pasca-ghaybah Imam — pola yang sama juga diterapkan pada Walzer dan Solomon untuk membangun argumen soal perlindungan non-kombatan dalam tradisi Yahudi secara bertahap. Ketiga, pola menjembatani, diterapkan pada Hashmi untuk menautkan pembacaan atas kedua tradisi religius dengan kerangka Hukum Humaniter Internasional, menunjukkan titik temu struktural antara pembekuan *ad bellum* dan ketahanan kontribusi *in bello* pada kedua tradisi. Dengan cara ini, sumber-sumber sekunder berfungsi sebagai mitra argumentatif yang saling

menguji, membangun, dan menjembatani, bukan sekadar rujukan yang disusun berurutan untuk mendukung satu premis.

Studi kasus konflik Iran-Israel-Amerika Serikat 2026 dianalisis menggunakan sumber-sumber berita dan dokumen resmi yang tersedia hingga Juni 2026. Kajian ini beroperasi pada level filosofis-analitis dan tidak mengklaim memberikan penilaian hukum definitif atas legalitas tindakan militer pihak-pihak yang terlibat.

Perlu ditegaskan pula batas kategoris dari perbandingan yang dibangun kajian ini. Perbedaan kenegaraan antara tradisi Yahudi (yang berkembang dalam kekosongan otoritas negara selama era diaspora) dan tradisi Islam (yang berkembang dalam konteks otoritas negara yang aktif sejak periode Madinah) adalah fakta historis tentang pembentukan korpus doktrin klasik itu sendiri, bukan premis untuk mengklasifikasikan negara-negara yang terlibat dalam konflik 2026 sebagai “negara agama” atau “negara sekuler.” Ketiga negara yang dianalisis, Iran, Israel, dan Amerika Serikat, diperlakukan secara setara sebagai negara modern yang justifikasi resmi tindakan militernya bersandar pada kerangka hukum internasional sekuler (Pasal 51 Piagam PBB), terlepas dari kosakata teologis yang dipakai sebagian aktor politik dan militer di masing-masing negara. Kosakata teologis yang muncul dalam konflik ini, baik dari otoritas keagamaan Syiah Iran maupun dari pejabat politik-militer Israel dan Amerika Serikat, dianalisis sebagai klaim yang diajukan oleh aktor tertentu dan diuji validitasnya menurut kerangka normatif masing-masing tradisi, bukan sebagai cerminan tipe kenegaraan dari negara yang bersangkutan.

DISKUSI

Sebelum masuk ke analisis, perlu dinyatakan secara eksplisit batasan bagian ini. Pembahasan mengenai etika perang dalam tradisi Yahudi, Islam, dan HHI berikut bersifat terarah dan terbatas pada pertanyaan spesifik yang diajukan tulisan ini menguji satu klaim spesifik terhadap tiga kerangka, yaitu daya operasional kategori *ad bellum* dan *in bello*, bukan uraian yang bermaksud mengakomodasi keseluruhan diskursus masing-masing tradisi. Tradisi Yahudi memiliki perdebatan

luas soal *milhemet reshut* di luar yang dibahas di sini; tradisi Islam memiliki spektrum mazhab yang jauh lebih kaya daripada yang dapat direpresentasikan lewat Kelsay dan Morkevicius saja; dan HHI sendiri mencakup rezim hukum yang jauh melampaui dua prinsip yang menjadi fokus perbandingan ini.

Tulisan ini menguji satu klaim spesifik terhadap tiga kerangka, bukan memetakan ketiga kerangka secara menyeluruh. Perlu dicatat pula perbedaan pendekatan tulisan ini dari kajian komparatif lain yang mengangkat pertanyaan sejenis. Nakissa, misalnya, menjelaskan kecenderungan Yudaisme dan Islam mentolerir perang defensif maupun ofensif sebagai pola psikologis-kognitif yang relatif stabil lintas budaya.¹⁰ Tulisan ini tidak menguji klaim semacam itu, dan tidak berusaha menjelaskan mengapa kedua tradisi cenderung permisif terhadap perang secara umum. Pertanyaannya lebih sempit dan lebih historis: mengapa otoritas untuk mengesahkan perang tersebut justru telah membeku secara institusional, jauh sebelum pertanyaan psikologis semacam itu relevan untuk diajukan.

Etika Perang dalam Tradisi Yahudi

Tradisi Yahudi tidak menghasilkan teori perang yang sistematis dalam pengertian yang kita kenal hari ini. Michael Walzer mencatat bahwa diskusi mengenai perang dalam literatur rabi bersifat sangat partikularistik: para rabi menulis hanya tentang perang yang harus atau bisa dilakukan oleh orang Yahudi, tanpa mengacu pada masyarakat internasional mana pun yang benar-benar ada.¹¹ Kondisi ini bukan kebetulan historis, melainkan konsekuensi struktural dari situasi diaspora: selama hampir dua ribu tahun, orang Yahudi tidak memiliki negara atau tentara, sehingga hukum perang yang mereka kembangkan pada dasarnya bersifat akademis—rekonstruksi teologis atas teks Alkitab, bukan panduan operasional bagi tentara yang sungguh-sungguh ada dan akan berperang.¹²

10 Nakissa, "Comparing Moralities in the Abrahamic and Indic Religions Using Cognitive Science: Kindness, Peace, and Love versus Justice, Violence, and Hate," 21.

11 Michael Walzer, "War and Peace in Jewish Tradition," dalam *The Ethics of War and Peace Religious and Secular Perspectives*, ed. oleh Terry Nardin (Princeton: Princeton University Press, 1996), 95–96.

12 Walzer, "War and Peace in Jewish Tradition," 96–97.

Titik tolak seluruh pemikiran rabi tentang perang adalah Ulangan 20, sebuah teks berbentuk orasi militer yang, seperti dicatat Norman Solomon, lebih berkaitan dengan *jus in bello* (tata cara berperang) daripada *jus ad bellum* (dasar pembenaran untuk memulai perang).¹³ Dari teks ini, para rabi menurunkan tipologi dua kategori perang: *milhemet mitzvah* (perang wajib), yakni perang yang secara langsung diperintahkan Tuhan seperti penaklukan dan pertahanan tanah Israel, serta *milhamot reshut* (perang opsional), yakni perang yang dilakukan atas inisiatif raja untuk tujuan ekspansi atau prestise. Namun yang tidak ada dalam tipologi ini—dan justru paling signifikan secara argumentatif—adalah kategori ketiga: perang yang secara eksplisit dilarang. Walzer menyebut ketiadaan ini sebagai kelemahan struktural tradisi, karena tanpa kategori perang terlarang, tidak ada batas atas dasar diperbolehkannya suatu perang.¹⁴

Namun ketiadaan kategori formal “perang terlarang” tidak berarti tradisi ini tidak mengembangkan batasan-batasan substantif. Aviezer Ravitzky menunjukkan bahwa sejumlah autoritas *halakhik* kontemporer justru memposisikan larangan sebagai titik tolak bahwa semua perang pada dasarnya dilarang, dan hanya *milhemet mitzvah* serta *milhamot reshut* yang merupakan pengecualian yang diizinkan secara spesifik. Dalam rumusan Rabbi Yehudah Shaviv yang dikutip Ravitzky, “perang apa pun yang tidak termasuk dalam dua kategori terakhir, secara definisi dilarang, karena melibatkan pertumpahan darah.”¹⁵ Ravitzky menunjukkan bahwa dalam *halakha*, izin untuk menyerang hanya dapat diterapkan terhadap negara-negara yang melanggar tujuh perintah Nuh, negara yang dimaksud ialah negara yang memiliki standar etis minimum yang menjadikan masyarakat layak disebut beradab.¹⁶ Tujuh syarat itu meliputi keharusan memiliki undang-undang, tidak mengutuk Tuhan, tidak melakukan penyembahan berhala, tidak terlibat

13 Norman Solomon, “The Ethics of War: Judaism,” dalam *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, ed. oleh Richard Sorabji dan David Rodin (London: Routledge, 2016), 108.

14 Walzer, “War and Peace in Jewish Tradition,” 97–99.

15 Aviezer Ravitzky, “Prohibited War in the Jewish Tradition,” dalam *The Ethics of War and Peace Religious and Secular Perspectives*, ed. oleh Terry Nardin (Princeton: Princeton University Press, 1996), 115–16.

16 Ravitzky, “Prohibited War in the Jewish Tradition,” 115–16.

dalam seksualitas terlarang, tidak berpartisipasi dalam pertumpahan darah, tidak merampok, dan tidak makan daging hewan hidup.¹⁷

Lebih jauh, *milhamot reshut* mensyaratkan dua kondisi yang secara praktis tidak dapat dipenuhi lagi: persetujuan Sanhedrin, mahkamah agama Yahudi yang sudah tidak bersidang sejak zaman Talmud dan konfirmasi melalui *Urim* dan *Thumim*, perangkat ramalan (undian) imam besar yang sudah lama hilang. Walzer sendiri mengakui bahwa persyaratan ini menjadikan perang opsional “hampir mustahil untuk dimulai atau dipertahankan” dalam konteks pasca-Talmudik.¹⁸ Ravitzky menambahkan bahwa Rabbi Abraham Isaac Kook, kepala rabi pertama Palestina, juga berpendapat bahwa bahkan terhadap musuh yang secara teologis dianggap dekaden sekalipun, Pengadilan Tinggi harus terlebih dahulu memeriksa kondisi moral musuh sebelum perang dapat dibenarkan dan karena tidak ada Pengadilan seperti itu saat ini, izin tersebut secara *de facto* tidak tersedia.¹⁹

Dengan kata lain, krisis *ad bellum* dalam tradisi Yahudi bukan produk modernitas; ia sudah tertanam dalam sistem itu sendiri jauh sebelum sistem negara-bangsa modern terbentuk. Dalam konflik antarnegara kontemporer seperti perang Iran-Israel-Amerika Serikat 2026, tidak ada otoritas yang dapat secara sah mengeluarkan izin *milhamot reshut* berdasarkan kriteria *halakhik* klasik. Kategori *ad bellum* Yahudi, dalam pengertian operasionalnya, sudah lama mengalami pembekuan institusional.

Di sisi *in bello*, gambarannya berbeda. Di sinilah tradisi Yahudi memberikan kontribusi yang bertahan melampaui batas konteks teologisnya. Maimonides merumuskan aturan pengepungan tiga sisi: sebuah kota yang dikepung harus selalu disisakan satu sisi terbuka sebagai jalan keluar bagi siapa pun yang ingin melarikan diri. Nachmanides memperkuat aturan ini dengan alasan bahwa “kita harus belajar menghadapi musuh dengan baik,” mengakui secara eksplisit bahwa

17 Jeffrey Spitzer, “The Noahide Laws: Seven commandments which, according to Jewish tradition, are incumbent upon all of humankind,” *My Jewish Learning*, t.t., <https://www.myjewishlearning.com/article/the-noahide-laws/>.

18 Walzer, “War and Peace in Jewish Tradition,” 101–102, 121.

19 Ravitzky, “Prohibited War in the Jewish Tradition,” 116–117.

pengepungan penuh adalah bentuk perang terhadap warga sipil.²⁰ Tradisi *halakha* juga melarang kehancuran properti yang tidak perlu dan penebangan pohon buah-buahan—sebuah prinsip yang kemudian dikutip oleh Hugo Grotius dan kemudian menjadi salah satu fondasi hukum humaniter modern.²¹ Prinsip proporsionalitas juga dapat dilihat dari Keluaran 22, para rabi menurunkan kewajiban untuk tidak menggunakan kekerasan melebihi apa yang diperlukan untuk menghentikan ancaman, dan Solomon mencatat bahwa perlindungan non-kombatan, meski tidak pernah dirumuskan sebagai doktrin eksplisit dalam sumber rabi klasik, secara konsisten diasumsikan dalam penafsiran-penafsiran kemudian.²² Konvergensi prinsip-prinsip *in bello* ini dengan kerangka Hukum Humaniter Internasional, khususnya Konvensi Jenewa IV 1949 tentang perlindungan warga sipil, bukan kebetulan, melainkan mencerminkan fondasi etis yang selaras antara tradisi keagamaan dan kodifikasi hukum modern.

Inilah paradoks yang menentukan relevansi tradisi Yahudi untuk kajian ini: justru karena *ad bellum*-nya tidak pernah berkembang menjadi doktrin operasional yang dapat diterapkan dalam konflik antarnegara modern, karena otoritasnya sudah lama runtuh bersama institusi yang mengabsahkannya, maka kontribusi *in bello*-nya tampil lebih menonjol dan lebih mudah dipertemukan dengan kerangka Hukum Humaniter Internasional. Ketika masyarakat kontemporer merujuk pada kategori teologis Yahudi untuk membingkai justifikasi perang, mereka tidak sedang mengoperasikan doktrin *halakhik* dalam pengertian substantifnya, karena otoritas institusional yang dipersyaratkan sudah tidak ada. Maka yang beroperasi adalah dimensi retorik dari tradisi itu, bukan dimensi normatifnya. Perbedaan antara keduanya adalah persoalan filosofis yang akan menjadi pusat analisis bagian ketiga tulisan ini.

20 Walzer, "War and Peace in Jewish Tradition," 108.

21 Walzer, "War and Peace in Jewish Tradition," 108–9; Solomon, "The Ethics of War: Judaism," 114.

22 Solomon, "The Ethics of War: Judaism," 127–28.

Etika Perang dalam Tradisi Islam

Jika tradisi Yahudi berkembang dalam kekosongan kenegaraan, tradisi Islam justru lahir dalam konteks kenegaraan yang aktif. Sejak Nabi Muhammad memimpin komunitas politik di Madinah, pertanyaan tentang kapan dan bagaimana berperang bukan persoalan akademis, melainkan keputusan yang segera memiliki konsekuensi konkret. Korpus hukum yang dihasilkan yang dikenal sebagai *siyar*, yakni hukum yang mengatur hubungan antara negara Islam dan pihak lain, merupakan salah satu sistem etika perang paling sistematis yang dihasilkan oleh tradisi keagamaan mana pun sebelum munculnya hukum internasional modern.²³ Namun justru karena sistemnya dibangun di atas asumsi kehadiran otoritas negara Islam yang berfungsi penuh, krisis *ad bellum* yang dihadapi tradisi ini dalam konteks modern tidak kalah seriusnya dengan yang dialami tradisi Yahudi.

Dasar *jus ad bellum* dalam tradisi Islam bersumber dari Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat Madaniyah yang diturunkan dalam konteks konflik nyata antara komunitas Muslim di Madinah dan musuh-musuhnya. Al-Dawoody menunjukkan bahwa ayat pertama yang secara eksplisit mengizinkan perang (QS. 22:39–40) mendefinisikan *casus belli* sebagai pembelaan diri terhadap pengusiran dan persekusi atas dasar agama.²⁴ Ayat-ayat berikutnya, khususnya QS. 2:190–194, mempertegas batasan ini: “*perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas.*” Mayoritas mufasir menafsirkan klausa *lâ ta’taddû* (jangan melampaui batas) bukan hanya sebagai larangan memulai serangan, melainkan sebagai prinsip *in bello* yang melarang penyerangan terhadap non-kombatan, mutilasi, dan kehancuran yang tidak perlu.²⁵ Dengan demikian, *casus belli* Islam dalam pembacaan tekstual yang paling otoritatif adalah defensif: perang diizinkan untuk menghentikan agresi dan persekusi, bukan untuk menyebarkan agama dengan paksaan.

23 Ahmed Al-Dawoody, *Hukum Perang Islam*, trans. oleh Ayu Novika Hidayati (Jakarta: Kepustakaan Gramedia Populer dan ICRC Indonesia, 2019), 107–8.

24 Al-Dawoody, *Hukum Perang Islam*, 89–90.

25 Al-Dawoody, *Hukum Perang Islam*, 91–92.

Dalam elaborasi yuridisnya, para ahli hukum Muslim klasik mengembangkan konsep *jihad* sebagai kerangka yang jauh lebih luas daripada sekadar perang bersenjata. Al-Dawoody mencatat bahwa keempat mazhab Sunni mendefinisikan *jihad* dalam konteks hukum perang sebagai pengerahan upaya maksimal di jalan Allah, dengan rentetan yang mencakup perjuangan moral pribadi (*al-jihad al-akbar*) hingga perang bersenjata (*al-jihad al-ashghar*). Dalam konteks perang bersenjata, para ahli hukum membedakan *jihad ad-daf'* (perang defensif, yang merupakan kewajiban setiap individu muslim yang mampu) dan *jihad ath-thalab* (perang ofensif yang diinisiasi Muslim, yang merupakan kewajiban bersama).²⁶ Perbedaan ini krusial karena hanya perang defensif yang secara otomatis mengikat setiap individu, sementara perang ofensif mensyaratkan keputusan dari "otoritas yang sah" dan di sinilah krisis *ad bellum* Islam mulai terlihat.

Bagi tradisi Sunni, otoritas yang sah untuk mendeklarasikan *jihad ofensif* secara historis berada pada khalifah sebagai kepala negara Islam. Kelsay menunjukkan bahwa dalam tradisi *siyar al-Syaibani*, maju ke perang mensyaratkan perintah dari pemimpin yang sah dan diakui, didahului oleh undangan (*da'wa*) kepada musuh untuk menerima Islam atau membayar *jizyah*, sebuah protokol yang sepadan dengan kriteria *jus ad bellum* dalam tradisi just war Barat.²⁷ Masalahnya adalah bahwa kekhalifahan sebagai institusi terpusat secara praktis berakhir pada 1258 ketika Baghdad jatuh ke tangan Mongol, dan secara formal dihapuskan pada 1924.²⁸ Tanpa khalifah, pertanyaan tentang siapa yang berwenang mendeklarasikan *jihad ofensif* menjadi sumber perpecahan yang tidak pernah diselesaikan secara konsensual dalam tradisi Sunni.

Tradisi Syiah menghadapi versi yang bahkan lebih radikal dari krisis yang sama. Morkevicius menjelaskan bahwa bagi kaum Imami (Syiah Dua Belas), *jihad ofensif* adalah hak eksklusif Imam yang maksum, pemimpin spiritual yang

26 Al-Dawoody, *Hukum Perang Islam*, 114–15.

27 John Kelsay, "Sunni Islam and the Regulation of War," dalam *The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force*, ed. oleh Howard M. Hensel (Surrey: Ashgate Publishing, 2010), 122–23.

28 Kelsay, "Sunni Islam and the Regulation of War," 124.

hidupnya bebas dari dosa dan kesalahan.²⁹ Dengan terjadinya kegaiban (*ghaybah*) Imam kedua belas pada abad ke-9, hak untuk mendeklarasikan *jihad ofensif* secara teknis ditangguhkan. Al-Muhaqqiq al-Hilli secara eksplisit menyatakan bahwa *jihad* “tidak wajib kecuali ketika Imam menampakkan kehadirannya, atau dalam kehadiran wakilnya yang ditunjuk.”³⁰ Dalam ketiadaan Imam, yang tersisa hanyalah *jihad defensif* (kewajiban untuk mempertahankan diri ketika diserang) dan inilah yang menjadi dasar bagi justifikasi perang dalam konteks Iran modern, termasuk deklarasi-deklarasi *jihad* yang menyertai konflik 2026. Dengan kata lain, krisis *ad bellum* dalam tradisi Syiah bahkan lebih struktural dibandingkan dalam tradisi Sunni: bukan sekadar ketiadaan institusi, melainkan ketiadaan pribadi yang memiliki otoritas metafisik untuk memulai perang ofensif.

Di sisi *in bello*, tradisi Islam menghasilkan korpus yang substansial dan relatif koheren. Al-Dawoody mendokumentasikan bahwa para ahli hukum dari semua mazhab sepakat atas larangan menjadikan perempuan, anak-anak, orang lanjut usia, rohaniwan, dan petani yang tidak terlibat pertempuran sebagai sasaran serangan langsung dengan batas usia perlindungan anak yang ditetapkan oleh tradisi *halakha* (lima belas tahun).³¹ Larangan mutilasi, penghancuran properti yang tidak perlu, dan peracunan sumber air juga terdokumentasi secara konsisten, baik dalam tradisi Sunni maupun Syiah.³² Imam Ali, dalam perintahnya kepada pasukan sebelum Pertempuran Siffin, secara eksplisit melarang membunuh yang terluka, mengikuti yang melarikan diri, dan menyakiti perempuan — prinsip-prinsip yang strukturnya sangat dekat dengan ketentuan Konvensi Jenewa tentang perlindungan kombatan yang tidak lagi mampu bertempur.³³

Pola yang sama dengan tradisi Yahudi, *ad bellum* Islam mengalami pembekuan institusional yang jauh mendahului modernitas, akibat runtuhnya kekhalifahan

29 Valerie Morkevicius, “Shi’i Perspectives on War,” dalam *The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force*, ed. oleh Howard M. Hensel (Surrey: Ashgate Publishing, 2010), 149–50.

30 Morkevicius, “Shi’i Perspectives on War,” 150.

31 Al-Dawoody, *Hukum Perang Islam*, 169–71.

32 Al-Dawoody, *Hukum Perang Islam*, 183–94; Morkevicius, “Shi’i Perspectives on War,” 120–21.

33 Morkevicius, “Shi’i Perspectives on War,” 153.

dalam tradisi Sunni, dan akibat kegaiban Imam dalam tradisi Syiah, sementara prinsip-prinsip *in bello*-nya bertahan dan memperlihatkan penyesuaian pokok dengan kerangka hukum humaniter internasional. Ketika otoritas-otoritas keagamaan Iran mendeklarasikan *jihad* sebagai respons terhadap serangan 2026, mereka tidak sedang mengoperasikan doktrin *jihad ofensif* dalam pengertian yuridis klasiknya, karena tidak ada Imam yang hadir untuk mengotorisasinya. Justru yang beroperasi, sekali lagi adalah dimensi retorik dari tradisi itu, yang meminjam kosakata teologis untuk mengisi ruang yang telah lama ditinggalkan oleh otoritas yang sah.

Perbandingan dengan Hukum Humaniter Internasional

Hukum Humaniter Internasional (HHI), yang secara formal dikodifikasikan dalam Konvensi Jenewa 1949 dan Protokol Tambahan 1977, dibangun di atas dua prinsip fundamental: distinction (pembedaan antara kombatan dan non-kombatan) dan proportionality (proporsionalitas antara keuntungan militer dan kerugian sipil yang diakibatkan). Keduanya merupakan kategori *in bello* dan tidak bertanya apakah suatu perang sah untuk dimulai, melainkan bagaimana perang harus dilangsungkan setelah dimulai. Inilah titik masuk yang paling cocok untuk mempertemukan kedua tradisi religius yang telah kita analisis dengan kerangka hukum internasional kontemporer.

Titik temu ini paling langsung terlihat pada prinsip pembedaan non-kombatan. Protokol Tambahan I 1977 menetapkan bahwa pihak yang bertikai harus “setiap saat membedakan antara penduduk sipil dan kombatan” dan bahwa “serangan hanya boleh diarahkan terhadap objek-objek militer.”³⁴ Prinsip ini memiliki padanan yang sangat dekat dalam kedua tradisi. Dalam tradisi Yahudi, aturan pengepungan tiga sisi Maimonides, yang mewajibkan tersedianya jalan

34 Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I) (1977), <https://ihl-databases.icrc.org/assets/treaties/470-AP-I-EN.pdf>, Art. 48 (“Basic rule”): “In order to ensure respect for and protection of the civilian population and civilian objects, the Parties to the conflict shall at all times distinguish between the civilian population and combatants and between civilian objects and military objectives and accordingly shall direct their operations only against military objectives.” Lihat juga Art. 51(2) dan Art. 52(2) Protokol Tambahan I 1977.

keluar bagi penduduk sipil, secara struktural mengoperasikan logika yang sama: warga sipil tidak boleh dijadikan instrumen tekanan militer.³⁵ Dalam tradisi Islam, Al-Dawoody mendokumentasikan konsensus seluruh mazhab atas larangan menyerang perempuan, anak-anak, orang lanjut usia, dan rohaniwan, dengan batas usia perlindungan anak (lima belas tahun) yang identik dengan apa yang ditetapkan oleh Protokol Tambahan I sendiri.³⁶ Hashmi mencatat bahwa perintah Abu Bakar kepada pasukannya, yang melarang membunuh orang tua, perempuan, anak-anak, dan merusak pohon buah-buahan, merupakan kodifikasi awal prinsip diskriminasi dan proporsionalitas yang kemudian menjadi tulang punggung HHI modern.³⁷

Namun hal ini tidak boleh dibaca sebagai identitas. Ada perbedaan struktural yang signifikan antara kerangka HHI dan kedua tradisi religius dalam hal dasar epistemologis dan mekanisme penegakannya. HHI adalah sistem hukum positivis yang berlaku erga omnes — ia mengikat semua pihak dalam konflik bersenjata tanpa memandang agama, ideologi, atau justifikasi untuk memulai perang.³⁸ Kedua tradisi religius, sebaliknya, mengembangkan prinsip-prinsip in bello mereka dalam konteks teologis yang partikularistik: aturan Maimonides berlaku dalam konteks perang yang melibatkan Israel, dan larangan jihad terhadap non-kombatan dikembangkan dalam konteks hubungan antara komunitas Muslim dan musuh-musuhnya. Hashmi mengakui bahwa meskipun jihad dan just war memiliki banyak kesamaan, ia menekankan bahwa hal ini adalah proses yang masih berlangsung,

35 Walzer, "War and Peace in Jewish Tradition," 108.

36 Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I), Art. 77(2): "The Parties to the conflict shall take all feasible measures in order that children who have not attained the age of fifteen years do not take a direct part in hostilities and, in particular, they shall refrain from recruiting them into their armed forces." Ketentuan serupa terdapat dalam Protocol Additional II, Art. 4(3)(c).

37 Sohail H. Hashmi, "Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace," dalam *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, ed. oleh Terry Nardin (Princeton: Princeton University Press, 1996), 163.

38 Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I), Preamble, para. 5: "... the provisions of the Geneva Conventions of 12 August 1949 and of this Protocol must be fully applied in all circumstances to all persons who are protected by those instruments, without any adverse distinction based on the nature or origin of the armed conflict or on the causes espoused by or attributed to the Parties to the conflict." Lihat juga Art. 1(1): "The High Contracting Parties undertake to respect and to ensure respect for this Protocol in all circumstances."

bukan fakta yang sudah selesai. Kita sedang melihat periode reinterpretasi dan redefinisi, yang ditandai oleh kontroversi dan kebingungan tentang bagaimana konsep itu harus diterapkan pada peristiwa kontemporer.³⁹

Perbedaan yang lebih dalam terletak pada dimensi *ad bellum*. Di sinilah terdapat jarak antara kedua tradisi religius dan HHI. HHI dalam perkembangannya pasca-1945, khususnya melalui Piagam PBB Pasal 51, secara eksplisit memisahkan pertanyaan tentang legalitas memulai perang (*jus ad bellum*) dari pertanyaan tentang bagaimana perang dilaksanakan (*jus in bello*).⁴⁰ Pemisahan ini bukan sekadar teknis: ia mencerminkan pengakuan bahwa bahkan perang yang tidak sah secara hukum internasional harus tetap tunduk pada aturan kemanusiaan minimum. Paradoksnya, pemisahan inilah yang secara tidak sengaja mewariskan relevansi *in bello* kedua tradisi religius bahkan setelah *ad bellum* mereka runtuh secara institusional.

Keruntuhan *ad bellum* dalam kedua tradisi telah kita dokumentasikan: dalam tradisi Yahudi, syarat Sanhedrin dan Urim-Thumim tidak dapat dipenuhi sejak zaman Talmud; dalam tradisi Islam Sunni, kekhalifahan sebagai otoritas tunggal yang berwenang mendeklarasikan *jihad offensif* sudah tidak ada sejak 1258 dan secara formal berakhir 1924; dalam tradisi Syiah, kegaiban Imam menanggukuhkan *jihad offensif* secara metafisik. Hashmi mencatat implikasi dari keruntuhan ini: ketiadaan “otoritas yang sah” dalam pengertian klasik menjadikan setiap deklarasi *jihad* kontemporer rentan terhadap pertanyaan legitimasi yang tidak dapat dijawab dalam kerangka tradisi itu sendiri.⁴¹ Kelsay mengamati bahwa ketika al-Qaeda mengklaim otoritas untuk mendeklarasikan *jihad* tanpa mandat dari pemimpin

39 Hashmi, “Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace,” 147.

40 Pemisahan ini tercermin dalam struktur Protokol Tambahan I sendiri: Preamble-nya menegaskan bahwa “nothing in this Protocol or in the Geneva Conventions of 12 August 1949 can be construed as legitimizing or authorizing any act of aggression or any other use of force inconsistent with the Charter of the United Nations,” sekaligus mewajibkan penerapan aturan *in bello* secara penuh terlepas dari legalitas perang itu sendiri. <https://ihl-databases.icrc.org/assets/treaties/470-AP-I-EN.pdf>. Untuk ketentuan Piagam PBB, lihat United Nations Charter, Art. 51 (self-defence) dan Art. 2(4) (larangan penggunaan kekerasan).

41 Hashmi, “Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace,” 156–57.

negara yang sah, mereka sesungguhnya sedang melanggar salah satu kriteria paling konsisten dalam tradisi *siyar* klasik.⁴²

Di sini letak kontribusi komparatif yang paling signifikan: baik dalam tradisi Yahudi maupun Islam, prinsip-prinsip *in bello* justru bertahan dan berkembang karena mereka tidak bergantung pada institusi *ad bellum* yang telah runtuh. Aturan pengepungan tiga sisi tidak memerlukan Sanhedrin untuk tetap berlaku sebagai prinsip moral; larangan membunuh non-kombatan tidak memerlukan khalifah untuk tetap mengikat sebagai norma etis. Konvergensi dengan HHI terjadi bukan karena kedua tradisi religius “mengadopsi” hukum internasional modern, melainkan karena keduanya beroperasi pada substrat etis yang sama (perlindungan terhadap yang tidak berdaya dalam perang) yang juga menjadi fondasi HHI.

Rekonstruksi terbaru atas etika perang Islam mendukung pembacaan ini dari arah yang berbeda. Kirazli menunjukkan bahwa pembatasan terhadap non-kombatan dalam praktik kenabian, larangan membunuh perempuan dan anak-anak di Badr, larangan mutilasi pasca-Uhud berakar pada disiplin etis yang terbentuk sejak periode Mekkah, jauh mendahului dan tidak bergantung pada struktur otoritas yuridis yang kemudian runtuh.⁴³ Dengan kata lain, ketahanan *in bello* Islam bukan produk sampingan dari otoritas *ad bellum* yang pernah ada dan kini hilang, melainkan lapisan etis yang secara genetis independen darinya sejak awal — argumen yang memperkuat, bukan sekadar mengulang, klaim komparatif di atas.

Namun yang paling substansial ialah menghadapi satu batas yang tidak dapat diabaikan: persoalan senjata pemusnah massal. HHI, melalui berbagai konvensi senjata, secara eksplisit melarang penggunaan senjata yang tidak dapat membedakan antara kombatan dan sipil.⁴⁴ Hashmi mencatat dengan tepat bahwa

42 Kelsay, “Sunni Islam and the Regulation of War,” 136–37.

43 Kirazli, “From Nonviolence to Reconciliation: The Prophetic Political Ethics of War and Peace,” 20–23.

44 Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I), Art. 51(4): “Indiscriminate attacks are prohibited. Indiscriminate attacks are: (a) those which are not directed at a specific military objective; (b) those which employ a method or means of combat which cannot be directed at a specific military objective; or (c) those which employ a method or means of combat the effects of which cannot be limited as required by this Protocol.” Lihat juga Art. 35(2): “It is prohibited to employ weapons, projectiles and material and methods of warfare of a nature to cause superfluous injury or unnecessary suffering.”

literatur Islam kontemporer hampir tidak memiliki analisis sistematis tentang bagaimana senjata nuklir, kimia, dan biologi berhubungan dengan etika perang Islam — sebuah kekosongan yang perlu dipertanyakan, mengingat beberapa negara Muslim telah mengembangkan teknologi semacam itu.⁴⁵ Kekosongan serupa ada dalam tradisi Yahudi: Walzer mengakui bahwa tradisi ini tidak pernah mengembangkan doktrin eksplisit tentang senjata yang tidak pandang bulu, karena persoalan ini tidak pernah muncul dalam konteks yang dihadapi para rabi.⁴⁶ Ketika konflik Iran-Israel-Amerika Serikat 2026 melibatkan ancaman dan kontra-ancaman terhadap fasilitas nuklir, kedua tradisi religius yang menjadi bingkai retorisnya tidak memiliki instrumen *in bello* yang memadai untuk mengevaluasi jenis kekerasan tersebut, sementara HHI sendiri masih berjuang dengan ambiguitas legalitas serangan terhadap infrastruktur nuklir.

Dengan demikian, peta titik temu dan titik silang antara kedua tradisi dan HHI dapat dirumuskan sebagai berikut: keselarasan paling kuat terjadi pada prinsip-prinsip *in bello* dasar yaitu perlindungan non-kombatan, larangan kehancuran berlebihan, perlakuan terhadap tawanan. Perbedaan paling tajam terjadi pada dua titik: pertama, pada mekanisme *ad bellum*, di mana kedua tradisi religius mengandaikan otoritas teologis yang tidak memiliki padanan dalam sistem negara-bangsa modern; dan kedua, pada persoalan senjata modern yang kemampuan destruktifnya melampaui apa yang dapat dibayangkan oleh para perumus tradisi klasik maupun para penyusun Konvensi Jenewa awal.

Perang Iran-Israel-Amerika Serikat 2026

Bagian-bagian sebelumnya telah membangun sebuah peta analitik: *ad bellum* religius klasik (baik Yahudi maupun Islam) telah mengalami pembekuan institusional yang mendahului modernitas, sementara prinsip-prinsip *in bello* dari kedua tradisi justru bertahan dan berkesinambungan dengan kerangka HHI. Bagian ini menguji peta tersebut terhadap konflik Iran-Israel-Amerika Serikat 2026,

45 Hashmi, "Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace," 165–66.

46 Walzer, "War and Peace in Jewish Tradition," 109.

dengan pertanyaan yang sudah dirumuskan sejak pendahuluan: apakah kategori-kategori teologis yang muncul ke permukaan wacana publik selama konflik ini masih memiliki daya operasional sebagai kerangka legitimasi, atau ia telah tereduksi sepenuhnya menjadi instrumen retorik?

Ketiga negara yang terlibat (Iran, Israel, dan Amerika Serikat) secara resmi menyandarkan justifikasi tindakan militer mereka pada kerangka hukum internasional, bukan pada kategori teologis. Amerika Serikat dan Israel mengklaim hak pembelaan diri berdasarkan Pasal 51 Piagam PBB, dengan argumentasi bahwa program nuklir Iran yang terus berkembang merupakan ancaman yang memenuhi syarat sebagai “serangan bersenjata yang akan segera terjadi” (*imminent armed attack*) dalam pengertian doktrin pembelaan diri antisipatif. Iran, setelah serangan terhadap kepresidensiannya, mengklaim hak yang sama: pembalasan sebagai respons terhadap agresi yang sudah terjadi secara nyata.⁴⁷

Klaim pembelaan diri antisipatif AS dan Israel ini bukan kasus yang berdiri sendiri, melainkan instansiasi dari pola yang lebih luas. Iruobe dan Uhumuavbi mengonseptualisasikan pola ini sebagai “kedaulatan retaliatif” yaitu standar *Caroline klasik* yang mensyaratkan ancaman “instan dan tidak menyisakan pilihan lain” telah terkikis oleh praktik negara yang menggeser dasar keniscayaan (*necessity*) dari ancaman yang dapat dibuktikan menjadi proyeksi risiko berbasis intelijen.⁴⁸ Hubungan Israel-Iran, menurut mereka, adalah contoh paling jelas dari pergeseran ini, pembunuhan ilmuwan nuklir Iran dan serangan lintas batas dijustifikasi bukan oleh serangan yang sudah terjadi, melainkan oleh proyeksi bahwa kapasitas Iran akan matang di masa depan. Kerangka ini relevan bagi argumen tulisan ini karena menunjukkan bahwa kekosongan yang sama yang menimpa kategori *ad bellum* religius yaitu pergeseran dari otoritas substantif ke membenaran prosedural yang

47 Untuk analisis doktrin pembelaan diri antisipatif dalam hukum internasional kontemporer, lihat Yoram Dinstein, *War, Aggression and Self-Defence*, 6 ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 182–210. Dinstein membedakan antara anticipatory self-defence yang diakui secara luas dan *pre-emptive self-defence* terhadap ancaman yang belum bersifat segera, yang jauh lebih kontroversial.

48 Victor Iruobe dan Ikpenmosa Uhumuavbi, “Retaliatory Sovereignty: Israel, Iran, and the Juridification of Existential Threat,” *Journal on the Use of Force and International Law* 13, no. 1 (2026): 112–39, khus. 113–118.

lentur, juga sedang terjadi pada Pasal 51 itu sendiri. Dengan kata lain, satu-satunya kerangka yang bekerja secara formal dalam konflik ini pun sedang mengalami erosi operasionalnya sendiri, bukan berdiri sebagai fondasi yang stabil menggantikan yang religius.

Struktur ini mengikuti pola yang sudah dianalisis oleh para teoretisi HHI: negara-negara modern hampir selalu memulai justifikasi tindakan militer mereka dalam bahasa Pasal 51, karena ini adalah satu-satunya kerangka yang secara formal diakui oleh komunitas internasional sebagai dasar yang sah untuk menggunakan kekuatan bersenjata.⁴⁹ Namun yang menarik secara analitik bukan terletak pada lapisan pertama ini, melainkan pada apa yang muncul setelahnya, ketika justifikasi formal tidak mencukupi untuk memobilisasi dukungan domestik dan membingkai konflik sebagai sesuatu yang bermakna melampaui kalkulasi geopolitik.

Di bawah lapisan justifikasi formal inilah kosakata teologis bekerja. Dari pihak Israel, referensi Netanyahu terhadap Amalek (musuh kuno Alkitab yang dalam tradisi Yahudi merupakan simbol kejahatan yang harus dihapuskan keberadaannya sepenuhnya) bukan sekadar motif retorik yang kebetulan dipilih. Ia memiliki preseden dalam konteks lain: Netanyahu menggunakan rujukan yang sama ketika membenarkan operasi militer di Gaza pada Oktober 2023, dan para rabi sayap kanan Israel telah lama mengembangkan argumen bahwa musuh kontemporer Israel dapat diidentifikasi sebagai “Amalek metaforis.”⁵⁰

Dalam tradisi *halakhik*, penghancuran Amalek termasuk dalam kategori *milhemet mitzvah*, perang yang secara langsung diperintahkan Tuhan, bukan yang memerlukan persetujuan Sanhedrin.⁵¹ Jika referensi Amalek dioperasikan secara substantif, ia secara implisit mengklaim otoritas *milhemet mitzvah* untuk tindakan militer terhadap Iran. Namun klaim ini secara *halakhik* tidak dapat dipertahankan:

49 Lihat Christine Gray, *International Law and the Use of Force*, 4 ed. (Oxford: Oxford University Press, 2018), 95–130, tentang praktik negara dalam mengklaim Pasal 51 sebagai justifikasi dan ketegangan antara klaim formal dengan substansi tindakan.

50 Rujukan Netanyahu terhadap Amalek dalam konteks Oktober 2023 didokumentasikan secara luas; lihat antara lain laporan The Times of Israel, 28 Oktober 2023. Untuk elaborasi teologis tentang “Amalek metaforis” dalam Zionisme religius kontemporer, lihat Dov Schwartz, *Religious Zionism: History and Ideology* (Brighton: Academic Studies Press, 2009), 145–60.

51 Walzer, “War and Peace in Jewish Tradition,” 97–98.

para otoritas rabi kontemporer yang paling konservatif sekalipun, termasuk aliran yang paling ekspansionis dalam Zionisme religius, tidak memiliki konsensus bahwa Iran dapat diidentifikasi sebagai Amalek dalam pengertian yang mengikat secara *halakhik*.⁵² Justru yang terjadi adalah penggunaan kosakata *milhemet mitzvah* tanpa otoritas institusional yang dipersyaratkan untuk mengaktifkan kategori tersebut.

Dari pihak Amerika Serikat, pembingkai oleh beberapa komandan militer dalam kerangka eskatologi Kristen evangelikal (Armageddon, kedatangan kembali Kristus) masuk pada logika yang serupa namun dari tradisi yang berbeda. Menteri Pertahanan Pete Hegseth menyebut Iran sebagai “rezim yang terobsesi dengan delusi-delusi profetik Islam,” sebuah pernyataan yang secara tidak sadar memperlihatkan: tuduhan delusi profetik dari seseorang yang beroperasi dalam kerangka eskatologis sendiri. Kontras yang lebih tajam justru datang dari otoritas Katolik, bukan evangelikal. Ketika perdebatan publik AS soal legitimasi perang ini meningkat pada April 2026, Paus Leo XIV secara terbuka mengutuk manipulasi agama demi kepentingan militer dan politik, memicu tanggapan langsung dari Wakil Presiden J.D. Vance dan pejabat AS lainnya yang mengklaim otoritas mereka sendiri atas tradisi *just war* Katolik.⁵³ Schmitt kemudian menunjukkan, dengan merujuk langsung pada Katekismus, bahwa tindakan AS terhadap Iran gagal memenuhi hampir seluruh syarat *just war* klasik.⁵⁴

Sesuatu yang secara analitik penting di sini bukan soal siapa yang benar dalam perdebatan itu, melainkan fakta bahwa otoritas keagamaan Katolik masih memiliki forum institusional yang aktif dan didengar untuk mengadili legitimasi perang ini secara publik, sesuatu yang tidak memiliki padanan yang sebanding dalam otoritas Yahudi maupun Islam terhadap konflik yang sama. Ini bukan berarti tradisi Katolik lebih berdaya operasional dalam pengertian menentukan keputusan negara (AS tetap berperang meski dikutuk Paus), tetapi ia menunjukkan bahwa

52 Ravitzky, “Prohibited War in the Jewish Tradition,” 116–17. Ravitzky mencatat bahwa identifikasi musuh kontemporer sebagai Amalek merupakan posisi minoritas yang diperdebatkan bahkan dalam kalangan otoritas *halakhik* yang paling nasionalis.

53 Lihat pemberitaan seputar kritik Paus Leo XIV, dikutip dalam Michael Schmitt, “A Primer on Just War Theory and the Iran War,” *Just Security*, 20 April 2026.

54 Schmitt, “A Primer on Just War Theory and the Iran War.”

sirkuit kelembagaan untuk mengklaim otoritas semacam itu tetap hidup dalam kasus Katolik, sementara ia sudah lama tidak ada dalam kasus Yahudi dan Islam.

Pembingkaian eskatologis yang muncul dalam pernyataan sejumlah pejabat politik-militer Amerika Serikat bukan fenomena individual yang berdiri sendiri, melainkan bagian dari tradisi Christian Zionism yang telah terlembagakan dalam politik AS-Israel sejak pertengahan abad ke-20. Daniel G. Hummel mengidentifikasi setidaknya tiga fase perkembangan gerakan ini: Zionisme evangelikal pascaperang (1948–1970-an) yang berorientasi rekonsiliasi teologis Yahudi-Kristen; Zionisme Kanan Kristen (1980-an, dipelopori Jerry Falwell) yang meleburkan dukungan Israel ke dalam agenda politik konservatif yang lebih luas; dan Zionisme “berorientasi Roh” (Spirit-centered) yang dominan sejak awal 2000-an, dipelopori John Hagee melalui organisasi Christians United for Israel, dengan penekanan pada pembacaan transaksional-prosperitas atas Kejadian 12:3 (“Aku akan memberkati orang yang memberkati engkau”).⁵⁵ Kosakata “diurapi” dan rujukan pada pertempuran akhir zaman yang muncul dalam pernyataan pejabat AS dalam konflik 2026 lebih dekat pada pola fase ketiga ini dibandingkan dispensationalism klasik ala Scofield yang lazim dirujuk sebagai representasi tunggal Christian Zionism.⁵⁶ Sebagaimana kategorisasi Iran dan Israel di bagian metode kajian ini, temuan ini juga tidak dimaksudkan sebagai klaim bahwa Amerika Serikat merupakan negara agama; kosakata teologis tersebut dianalisis sebagai warisan gerakan sosial-keagamaan tertentu yang memengaruhi sebagian aktor politik, bukan sebagai doktrin resmi kenegaraan.

Perlu ditegaskan pula bahwa, berbeda dengan jihad dalam tradisi Islam dan milhemet mitzvah/milhemet reshut dalam tradisi Yahudi, dispensationalism dan Christian Zionism tidak menghasilkan doktrin formal mengenai otoritas yang sah untuk mendeklarasikan perang maupun syarat-syarat keabsahannya. Kontribusi

55 Daniel G. Hummel, *Covenant Brothers: Evangelicals, Jews, and U.S.-Israeli Relations* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019), 76, 160, 207.

56 Hummel, *Covenant Brothers: Evangelicals, Jews, and U.S.-Israeli Relations*, 207. Hummel mencatat bahwa Zionisme “berorientasi Roh” era Hagee “would have struck evangelical Christian Zionists of an earlier era as alien”, menandakan pergeseran signifikan dari akar dispensationalist klasik gerakan ini.

tradisi ini bersifat memobilisasi dukungan politik terhadap keputusan yang tetap diambil melalui jalur sekuler-legal (Pasal 51 Piagam PBB), bukan menyediakan casus belli religius yang independen dan setara secara kategoris dengan kedua tradisi lainnya. Namun karena kajian ini membatasi diri pada tradisi Yahudi dan Islam, pembedaan tersebut tidak akan dianalisis lebih jauh, yang dicatat di sini hanyalah bahwa ia mengonfirmasi pola yang sama seperti kosakata teologis digunakan untuk mengisi ruang yang tidak dapat diisi oleh justifikasi hukum sekuler semata.

Dari pihak Iran, deklarasi *jihad* oleh otoritas-otoritas keagamaan Syiah pasca-serangan terhadap kepemimpinan Iran merupakan kasus yang paling mudah dianalisis dalam kerangka yang telah kita bangun. Sebagaimana telah dipaparkan dalam bagian kedua, tradisi Syiah Imami secara prinsipil menanggukkan *jihad offensif* selama kegaiban Imam kedua belas, yang tersisa hanyalah *jihad defensif* (kewajiban mempertahankan diri ketika diserang) dan inilah yang secara yuridis dapat diklaim ketika wilayah dan kepemimpinan Iran diserang secara nyata. Dengan demikian, deklarasi *jihad* Iran 2026 memiliki dasar yuridis yang lebih kuat dalam kerangka tradisi Syiah dibandingkan klaim Israel atas Amalek dalam kerangka tradisi Yahudi, bukan karena Iran lebih “religius,” melainkan karena *jihad defensif* adalah kategori yang institusinya tidak pernah runtuh, berbeda dengan *jihad offensif* yang memerlukan kehadiran Imam.

Kritik terhadap generalisasi teologi perang Islam dalam studi kasus ini perlu memperhitungkan kekhususan historis Syiah Iran yang tidak dapat direduksi menjadi doktrin fiqh Syiah umum. Said Amir Arjomand menunjukkan bahwa konversi Iran ke Syiah Dua Belas Imam di bawah Dinasti Safawi (1501) merupakan tindakan politik yang secara sengaja mentransformasikan Syiah dari agama sektarian minoritas menjadi agama nasional Iran.⁵⁷ Transformasi ini tidak semata-mata doktrinal, ritual-ritual keagamaan seperti pengutukan terhadap tokoh-tokoh yang diasosiasikan dengan mazhab Sunni yang dianut Kekaisaran

57 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 107.

Utsmani sengaja diperluas sebagai penanda identitas politik yang membedakan Iran dari kekuatan Sunni di sekitarnya.⁵⁸ Lebih jauh, legitimasi kekuasaan di Iran juga mewarisi konsep kedaulatan ilahi pra-Islam Persia, *farr* (atau *xvarrah* dalam Persia Tengah) yaitu gagasan Zoroastrian tentang “Kemuliaan Ilahi” yang melekat pada raja, yang bertahan sebagai kerangka legitimasi politik bahkan setelah Islamisasi dan Syiahisasi Iran.⁵⁹ Penggabungan antara identitas Syiah dan nasionalisme Persia inilah yang menjelaskan mengapa mobilisasi keagamaan di Iran modern, termasuk dalam konflik 2026, tidak dapat dipahami semata-mata melalui kerangka *fiqh* jihad Syiah sebagaimana dibahas pada Bagian 2, melainkan juga melalui lapisan identitas nasional-religius yang terbentuk sejak periode Safawi. Perlu ditegaskan bahwa penjelasan sosiologis mengenai dukungan publik ini beroperasi pada level analisis yang berbeda dari, dan tidak menggantikan, pertanyaan tentang keabsahan yuridis-doktrinal deklarasi jihad defensif yang dibahas pada Bagian 2 dan 4; penggabungan identitas nasional-religius menjelaskan mengapa rakyat patuh dan bersolidaritas, bukan apakah klaim tersebut sah secara *fiqh*. Kedua tingkat analisis ini saling melengkapi, bukan saling meniadakan atau saling membuktikan.

Perbedaan antara daya operasional dan daya retorik suatu kategori teologis dapat dirumuskan sebagai berikut: sebuah kategori memiliki daya operasional ketika ia menentukan tindakan, ketika keputusan tentang kapan, bagaimana, dan terhadap siapa berperang diambil berdasarkan kriteria yang ditetapkan oleh kategori tersebut. Sebaliknya, ia hanya memiliki daya retorik ketika tindakan sudah ditentukan oleh kalkulasi lain (geopolitik, keamanan, kepentingan domestik), dan kategori teologis kemudian dipanggil untuk memberikan makna dan memobilisasi dukungan.⁶⁰

58 Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, 160–66.

59 Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, 88–91.

60 Distinasi antara fungsi operasional dan fungsi retorik kategori teologis ini diadaptasi dari kerangka yang dikembangkan oleh Ibrahim Abusharif; lihat pendahuluan tulisan ini. Untuk elaborasi filosofis yang lebih luas, lihat juga Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. oleh George H. Taylor (New York: Columbia University Press, 1986), 1–28, tentang fungsi ideologi sebagai pemberi makna dan legitimasi *ex post facto*.

Pengujian terhadap konflik 2026 menunjukkan bahwa tidak ada bukti bahwa kategori *ad bellum* religius klasik (*milhemet mitzvah*, *jihad*) menentukan keputusan untuk memulai atau membalas perang. Keputusan Amerika Serikat dan Israel untuk meluncurkan operasi militer terhadap Iran pada Februari 2026 diambil dalam kerangka kalkulasi strategis yang telah berlangsung bertahun-tahun, seperti penilaian intelijen tentang kemajuan program nuklir Iran, rentang waktu sebelum Iran mencapai *nuclear threshold* (ambang batas nuklir), dan momentum politik domestik di Amerika Serikat di bawah pemerintahan Trump yang kedua. Referensi Amalek muncul setelah keputusan strategis diambil, bukan sebagai dasar keputusan itu. Demikian pula, deklarasi *jihad* Iran muncul sebagai respons terhadap serangan yang sudah terjadi; pembalasan tersebut kemudian dibingkai dalam bahasa teologis, tetapi keputusan untuk membalas sudah ditentukan oleh logika militer dan politik.

Ini adalah konfirmasi empiris dari hipotesis yang dibangun dalam bagian-bagian sebelumnya: kategori *ad bellum* religius klasik telah kehilangan daya operasionalnya dalam konflik antarnegara modern. Ia tidak menentukan tindakan; ia mendeskripsikan ulang tindakan yang sudah ditentukan oleh kerangka lain. Jolyon Mitchell tepat ketika mengamati bahwa pembingkaiian religius berfungsi untuk “membenarkan tindakan, memobilisasi opini politik, dan memanfaatkan dukungan”. Kata kuncinya adalah membenarkan dan memobilisasi, bukan menentukan.⁶¹

Jika *ad bellum* religius tidak operasional, pertanyaan berikutnya adalah apakah prinsip-prinsip *in bello* dari kedua tradisi memiliki relevansi dalam cara konflik 2026 dilangsungkan. Serangan AS-Israel terhadap Iran pada fase awal melibatkan operasi yang menargetkan fasilitas nuklir Iran, komando militer, dan infrastruktur pertahanan udara. Pembunuhan Khamenei dan sejumlah pejabat tinggi lainnya merupakan operasi *targeted killing* — sebuah bentuk kekerasan yang dalam kerangka HHI menempati zona abu-abu: sah jika target adalah kombatan yang mengambil bagian aktif dalam permusuhan, problematik jika diklasifikasikan sebagai pembunuhan pemimpin negara yang berdaulat.⁶² Dalam kerangka

61 Sebagaimana telah disampaikan dalam Pendahuluan.

62 Untuk analisis *targeted killing* dalam kerangka HHI, lihat Nils Melzer, *Targeted Killing in International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 3–40. Melzer menunjukkan

tradisi Yahudi, tidak ada doktrin yang secara eksplisit membahas pembunuhan pemimpin musuh sebagai kategori tersendiri. Kasus ini berada di luar apa yang pernah dibayangkan oleh para perumus *halakha* perang.⁶³ Dalam kerangka tradisi Islam, perintah Imam Ali sebelum Pertempuran Siffin melarang membunuh yang melarikan diri dan menyakiti yang tidak bersenjata, tetapi tidak memberikan panduan yang jelas tentang status pemimpin politik-militer musuh.⁶⁴

Bagian yang juga harus dilihat dalam kasus *in bello* adalah dimensi nuklir. Konflik 2026 melibatkan ancaman dan kontra-ancaman terhadap fasilitas nuklir Iran. Di titik inilah ketiga kerangka (tradisi Yahudi, tradisi Islam, dan HHI sendiri) menghadapi kekosongan yang sama. Sebagaimana telah dicatat dalam bagian ketiga, Hashmi mengakui bahwa literatur Islam kontemporer “hampir tidak memiliki analisis sistematis tentang bagaimana senjata nuklir berhubungan dengan etika perang Islam.”⁶⁵ Walzer mengakui kekosongan serupa dalam tradisi Yahudi.⁶⁶ Dan HHI sendiri, melalui Pendapat Penasihat Mahkamah Internasional 1996 tentang legalitas senjata nuklir, tidak berhasil memberikan jawaban definitif — menyatakan bahwa penggunaan senjata nuklir umumnya bertentangan dengan prinsip-prinsip HHI, tetapi tidak menyatakannya ilegal dalam semua keadaan.⁶⁷

Dari analisis di atas, dapat dirumuskan sebuah gambaran yang lebih jernih tentang apa yang sesungguhnya bekerja dan tidak bekerja dalam konflik Iran-Israel-Amerika Serikat 2026 dari perspektif etika perang. Bagian yang tidak bekerja adalah kategori *ad bellum* religius sebagai kerangka legitimasi substantif. Tidak ada otoritas *halakhik* yang dapat secara sah mendeklarasikan *milhemet mitzvah* terhadap Iran. Tidak ada Imam yang hadir untuk mengotorisasi *jihad ofensif*. Bagian

bahwa legalitas targeted killing bergantung pada apakah target secara konsisten mengambil bagian langsung dalam permusuhan.

63 Solomon, “The Ethics of War: Judaism,” 110–11.

64 Al-Dawoody, *Hukum Perang Islam*, 134–36.

65 Hashmi, “Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace,” 163.

66 Walzer, “War and Peace in Jewish Tradition,” 103.

67 Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, ICJ Reports 1996 __ (International Court of Justice 1996) para. 95–97. Mahkamah menyatakan bahwa penggunaan senjata nuklir “umumnya” bertentangan dengan prinsip-prinsip HHI, tetapi tidak dapat menyimpulkan secara definitif apakah penggunaannya ilegal “dalam keadaan ekstrem pembelaan diri di mana kelangsungan hidup negara terancam.”

yang bekerja sebagai justifikasi *ad bellum* adalah Pasal 51 Piagam PBB, dengan segala ambiguitasnya tentang apa yang dihitung sebagai serangan bersenjata dan kapan ancaman dianggap segera dan kalkulasi geopolitik yang mendahuluinya.⁶⁸

Bagian yang masih relevan sebagai standar evaluatif adalah prinsip-prinsip *in bello*, baik dari kedua tradisi religius maupun dari HHI. Pertanyaan tentang apakah serangan terhadap fasilitas nuklir yang mengakibatkan korban sipil memenuhi prinsip proporsionalitas, apakah pembunuhan pemimpin negara memenuhi syarat diskriminasi kombatan, apakah blokade dan sanksi yang memperburuk kondisi sipil Iran melanggar prinsip perlindungan non-kombatan. Semua pertanyaan ini dapat dievaluasi menggunakan kerangka *in bello* yang dihasilkan oleh kedua tradisi dan dikodifikasikan dalam HHI.⁶⁹

Namun evaluasi tersebut menghadapi satu batas yang tidak dapat diatasi, yaitu persoalan senjata yang kapasitas destruktifnya bersifat indiskriminan secara inheren. Di sini, ketidakmampuan kedua tradisi religius untuk menghasilkan doktrin yang memadai bukan merupakan kegagalan mereka secara khusus. Namun ia adalah kegagalan semua kerangka normatif yang dikembangkan sebelum era nuklir untuk menghadapi realitas yang secara kualitatif berbeda dari apa yang pernah mereka bayangkan.

KESIMPULAN

Kajian ini menguji apakah kategori etika perang religius klasik dalam tradisi Yahudi dan Islam masih memiliki daya operasional sebagai kerangka legitimasi dalam konflik Iran-Israel-Amerika Serikat 2026, atau telah tereduksi menjadi instrumen retorik. Analisis atas ketiga kerangka (Yahudi, Islam, HHI) mengonfirmasi hipotesis ini secara asimetris.

68 Gray, *International Law and the Use of Force*, 115–20. Ambiguitas konsep imminent threat dalam Pasal 51 telah menjadi sumber perdebatan yang tidak terselesaikan sejak Doktrin Bush 2002 memperluasnya untuk mencakup ancaman yang belum bersifat segera (pre-emptive, bukan sekadar anticipatory).

69 Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I), Art. 51(2) dan Art. 52(2), Protokol Tambahan I 1977.

Pada dimensi *ad bellum*, kategori klasik kedua tradisi telah mengalami pembekuan institusional jauh sebelum konflik 2026. *Milhamot reshut* tidak dapat dilaksanakan tanpa Sanhedrin yang tidak lagi bersidang sejak era Talmudik, *jihad ofensif* Sunni kehilangan otoritasnya sejak runtuhnya kekhalifahan, dan *jihad ofensif* Syiah ditanggihkan secara metafisik oleh kegaiban Imam. Rujukan Netanyahu pada Amalek dan deklarasi jihad otoritas Iran karenanya beroperasi pada dimensi retorik, bukan yuridis-substantif, sebagaimana ditunjukkan oleh bagian keempat.

Pada dimensi *in bello*, kita melihat bahwa prinsip perlindungan non-kombatan, proporsionalitas, dan larangan kehancuran berlebihan pada kedua tradisi bertahan justru karena tidak bergantung pada institusi *ad bellum* yang telah runtuh, dan berkonvergensi dengan HHI pada substrat etis yang sama, bukan sebagai adopsi, melainkan keselarasan yang independen. Namun sebagaimana dipetakan pada bagian ketiga dan keempat, konvergensi ini berhenti pada satu titik: ketiadaan doktrin memadai pada kedua tradisi, juga pada HHI sendiri, untuk mengevaluasi senjata berkapasitas destruktif indiskriminan, sebuah kekosongan yang tampak nyata ketika konflik 2026 menyentuh fasilitas nuklir Iran.

Kajian ini membatasi diri pada tradisi Yahudi dan Islam, tanpa menganalisis secara substantif pembingkai eskatologis Kristen evangelikal Amerika yang secara empiris turut menonjol dalam konflik ini. Studi kasus pada bagian keempat juga bersandar pada laporan yang masih berkembang, sehingga bersifat tentatif, dan kajian ini beroperasi pada level filosofis-analitis, bukan penilaian hukum atas legalitas tindakan militer ketiga negara.

DAFTAR PUSTAKA

Buku:

- Al-Dawoody, Ahmed. *Hukum Perang Islam*. Diterjemahkan oleh Ayu Novika Hidayati. Jakarta: Kepustakaan Gramedia Populer dan ICRC Indonesia, 2019.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Dinstein, Yoram. *War, Aggression and Self-Defence*. 6 ed. Cambridge: Cambridge

University Press, 2017.

Gray, Christine. *International Law and the Use of Force*. 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Hummel, Daniel G. *Covenant Brothers: Evangelicals, Jews, and U.S.-Israeli Relations*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.

Melzer, Nils. *Targeted Killing in International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Ricoeur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. Disunting oleh George H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1986.

Schwartz, Dov. *Religious Zionism: History and Ideology*. Brighton: Academic Studies Press, 2009.

Bab dalam Buku:

Hashmi, Sohail H. "Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace." Dalam *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, disunting oleh Terry Nardin. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Kelsay, John. "Sunni Islam and the Regulation of War." Dalam *The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force*, disunting oleh Howard M. Hensel. Surrey: Ashgate Publishing, 2010.

Morkevicius, Valerie. "Shi'i Perspectives on War." Dalam *The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force*, disunting oleh Howard M. Hensel. Surrey: Ashgate Publishing, 2010.

Ravitzky, Aviezer. "Prohibited War in the Jewish Tradition." Dalam *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, disunting oleh Terry Nardin. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Solomon, Norman. "The Ethics of War: Judaism." Dalam *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, disunting oleh Richard Sorabji dan David Rodin. London: Routledge, 2016.

Walzer, Michael. "War and Peace in Jewish Tradition." Dalam *The Ethics of War and Peace Religious and Secular Perspectives*, disunting oleh Terry Nardin. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Jurnal:

Iruobe, Victor, dan Ikpenmosa Uhumuavbi. "Retaliatory Sovereignty: Israel, Iran, and the Juridification of Existential Threat." *Journal on the Use of Force and*

International Law 13, no. 1 (2026): 112–39.

Kirazli, Harris Sadik. "From Nonviolence to Reconciliation: The Prophetic Political Ethics of War and Peace." *Religions* 17, no. 4 (2026): 449.

Nakissa, Aria. "Comparing Moralities in the Abrahamic and Indic Religions Using Cognitive Science: Kindness, Peace, and Love versus Justice, Violence, and Hate." *Religions* 14, no. 2 (2023): 203. <https://doi.org/10.3390/rel14020203>.

Dokumen Hukum/Resmi:

Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, ICJ Reports 1996 __ (International Court of Justice 1996).

Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I) (1977). <https://ihl-databases.icrc.org/assets/treaties/470-AP-I-EN.pdf>.

Website:

"Iran Adviser Tells Iraq Protests Are a 'Plot Against the Whole Region.'" *Iran International*, 20 Januari 2026. <https://www.iranintl.com/en/202601208189>.

"Iran General Warns Trump 'We Will Set Their World on Fire' if Khamenei Attacked." *Iran International*, 20 Januari 2026. <https://www.iranintl.com/en/202601200275>.

"Iran War 2026." *Encyclopedia Britannica*, 14 Juni 2026. <https://www.britannica.com/event/2026-Iran-war>.

Larsen, Jonathan. "US Troops Were Told Iran War Is for 'Armageddon,' Return of Jesus." *Asia Times*, 4 Maret 2026. <https://asiatimes.com/2026/03/us-troops-were-told-iran-war-is-for-armageddon-return-of-jesus/>.

Schmitt, Michael. "A Primer on Just War Theory and the Iran War." *Just Security*, 20 April 2026.

Shamim, Sarah. "Why Are the US and Israel Framing the Ongoing Conflict as a Religious War?" *Al Jazeera*, 4 Maret 2026. <https://www.aljazeera.com/news/2026/3/4/why-are-the-us-and-israel-framing-the-ongoing-conflict-as-a-religious-war>.

Spitzer, Jeffrey. "The Noahide Laws: Seven commandments which, according to Jewish tradition, are incumbent upon all of humankind." *My Jewish Learning*, t.t. <https://www.myjewishlearning.com/article/the-noahide-laws/>.