

PERPUSTAKAAN
PROGRAM PASCASARJANA
IAIN SUKAWA YOGYAKARTA

ETIKA RELIGIUS ABU AL-HASAN AL-MAWARDI
(364/974 - 450/1058)
KAJIAN KITAB *ADAB AL-DUNYA WA AL-DIN*



Oleh:

Drs. Suparman, M.Ag.
NIM. 963050/S3

2X5.1
SUP
e
01

DISERTASI

**Diajukan Kepada Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh
Gelar Doktor Dalam Ilmu Agama Islam**

YOGYAKARTA
2001

MILIK PERPUSTAKAAN PRO.SK YK
0000043/176.57/H/01
Tanggal : 22 AUG 2001

Lembar Pernyataan

PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini saya menyatakan, bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian / karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta: 25 Nopember 2000

Saya yang menyatakan



Drs. Suparman, M.Ag.

NIM: 963050 / S.3



DEPARTEMEN AGAMA
IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN

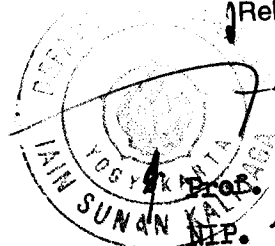
DISERTASI berjudul : **ETIKA RELIGIUS ABU AL-WASAN AL-MAWARDI**
(364/974 - 450/1058)
Kajian Kitab Adab al-Dunya wa al-Din

Ditulis oleh : **Drs. Superman, M.Ag.**
NIM : **963050 / S3**

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar
Doktor dalam Ilmu Agama Islam

Yogyakarta, 21 Juli 2001

Rektor/Ketua Senat



H. H. M. Atho Mudzhar

Prof. Dr. H.M. Atho Mudzhar *
NIP. 150077526



DEPARTEMEN AGAMA
IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DEWAN PENGUJI UJIAN TERBUKA/PROMOSI

Nama : Drs. Suparman, M.Ag.
NIM : 963050 / S3
Judul : ETIKA RELIGIUS ABU AL-HASAN AL-MAWARDI
(364/974 - 450/1058)
Kajian Kitab Adab al-Dunya wa al-Din

Ketua : Prof. Dr. H.M. Atho Mudzhar

Sekretaris : Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

Anggota : 1. Prof. Dr. H. Koento Wibisono
(Promotor I/Anggota Penguji I)
2. Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah
(Promotor II/Anggota Penguji II)
3. Prof. Dr. H. Lasiyo, M.A, M.M.
(Anggota Penguji III)
4. Prof. Dr. H. Faisal Ismail, M.A.
(Anggota Penguji IV)
5. Dr. Haryatmoko
(Anggota Penguji V)
6. Dr. H. Machasin, M.A.
(Anggota Penguji VI)
7. Dr. H. Mulyadi Kartanegara
(Anggota Penguji VII)
8. -
9. -

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 21 Juli 2001

Pukul 13.00 sd 15.00 WIB.

Hasil/Nilai

Predikat : Memuaskan/Sangat memuaskan/Dengan pujian *



DEPARTEMEN AGAMA
IAIN SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA
YOGYAKARTA

PROMOTOR I : Prof. Dr. Koento Wibisono

PROMOTOR II : Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

PROMOTOR III :

Koento Wibisono
(*H.M. Amin Abdullah*)
()

NOTA DINAS

Kepada Yth,
Direktur Program Pascasarjana
IAIN Sunan Kalijaga
di-
Yogyakarta.

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap penulisan Disertasi berjudul:

ETIKA RELIGIUS ABU AL-HASAN AL-MAWARDI
(364/974 - 450/1058)
KAJIAN KITAB *ADAB AL-DUNYA WA AL-DIN*

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Suparman, M.Ag.

NIM : 963050

Jenjang : Doktor

sebagaimana yang disampaikan pada ujian pendahuluan (tertutup) pada tanggal, 1 Juli 2000, saya berpendapat bahwa Disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam ujian promosi (terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 7 Mei 2001
Ketua / Ketua Senat



PROF. DR. H. M. ATHO MUDZHAR

NOTA DINAS

Kepada Yth,
Direktur Program Pascasarjana
IAIN Sunan Kalijaga
di-
Yogyakarta.

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap penulisan Disertasi berjudul:

ETIKA RELIGIUS ABU AL-HASAN AL-MAWARDI
(364/974 - 450/1058)
KAJIAN KITAB *ADAB AL-DUNYA WA AL-DIN*

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Suparman, M.Ag.

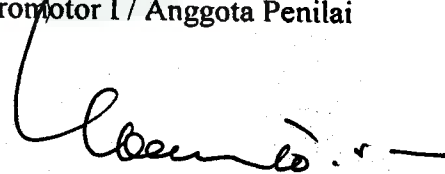
NIM : 963050

Jenjang : Doktor

sebagaimana yang disampaikan pada ujian pendahuluan (tertutup) pada tanggal, 1 Juli 2000, saya berpendapat bahwa Disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam ujian promosi (terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 29 Nopember 2000
Promotor I / Anggota Penilai



PROF. DR. KOENTO WIBISONO

NOTA DINAS

Kepada Yth,

Direktur Program Pascasarjana

IAIN Sunan Kalijaga

di-

Yogyakarta.

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap penulisan Disertasi berjudul:

ETIKA RELIGIUS ABU AL-HASAN AL-MAWARDI

(364/974 - 450/1058)

KAJIAN KITAB *AIDAB AL-DUNYA WA AL-DIN*

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Suparman, M.Ag.

NIM : 963050

Jenjang : Doktor

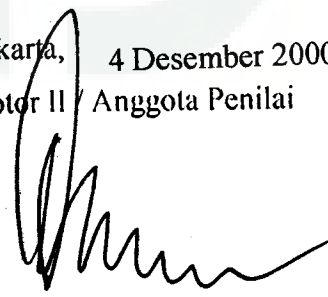
sebagaimana yang disampaikan pada ujian pendahuluan (tertutup) pada tanggal,

1 Juli 2000, saya berpendapat bahwa Disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam ujian promosi (terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 4 Desember 2000

Promotor II / Anggota Penilai



PROF. DR. H. M. AMIN ABDULLAH

NOTA DINAS

Kepada Yth,
Direktur Program Pascasarjana
IAIN Sunan Kalijaga
di-
Yogyakarta.

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap penulisan Disertasi berjudul:

ETIKA RELIGIUS ABU AL-HASAN AL-MAWARDI
(364/974 - 450/1058)
KAJIAN KITAB *ADAB AL-DUNYA WA AL-DIN*

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Suparman, M.Ag.
NIM : 963050
Jenjang : Doktor

sebagaimana yang disampaikan pada ujian pendahuluan (tertutup) pada tanggal, 1 Juli 2000, saya berpendapat bahwa Disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam ujian promosi (terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 1 Desember 2000
Anggota Penilai



PROF. DR. H. LASIYO, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth,
Direktur Program Pascasarjana
IAIN Sunan Kalijaga
di-
Yogyakarta.

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap penulisan Disertasi berjudul:

ETIKA RELIGIUS ABU AL-HASAN AL-MAWARDI
(364/974 - 450/1058)
KAJIAN KITAB *ADAB AL-DUNYA WA AL-DIN*

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Suparman, M.Ag.
NIM : 963050
Jenjang : Doktor

sebagaimana yang disampaikan pada ujian pendahuluan (tertutup) pada tanggal, 1 Juli 2000, saya berpendapat bahwa Disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam ujian promosi (terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 11 Desember 2000
Anggota Penilai



PROF. DR. FAISAL ISMAIL, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth,
Direktur Program Pascasarjana
IAIN Sunan Kalijaga
di-
Yogyakarta.

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap penulisan Disertasi berjudul:

ETIKA RELIGIUS ABU AL-HASAN AL-MAWARDI
(364/974 - 450/1058)
KAJIAN KITAB *AIDAB AL-DUNYA WA AL-DIN*

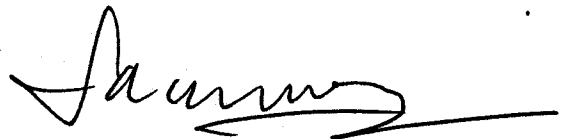
yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Suparman, M.Ag.
NIM : 963050
Jenjang : Doktor

sebagaimana yang disampaikan pada ujian pendahuluan (tertutup) pada tanggal, 1 Juli 2000, saya berpendapat bahwa Disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam ujian promosi (terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 11 Desember 2000
Anggota Penilai



DR. H. Satria Effendi M. Zein, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth,
Direktur Program Pascasarjana
IAIN Sunan Kalijaga
di-
Yogyakarta.

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap penulisan Disertasi berjudul:

ETIKA RELIGIUS ABU AL-HASAN AL-MAWARDI
(364/974 - 450/1058)
KAJIAN KITAB *ADAB AL-DUNYA WA AL-DIN*

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Suparman, M.Ag.

NIM : 963050

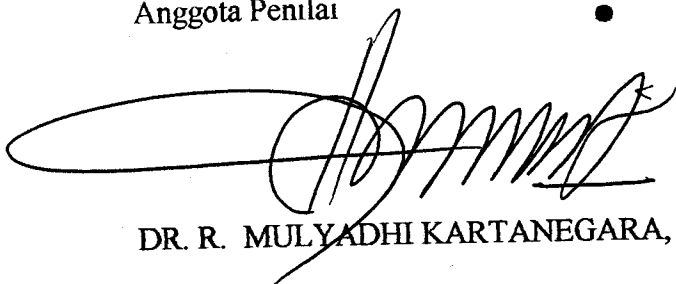
Jenjang : Doktor

sebagaimana yang disampaikan pada ujian pendahuluan (tertutup) pada tanggal, 1 Juli 2000, saya berpendapat bahwa Disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam ujian promosi (terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 12 Desember 2000

Anggota Penilai



DR. R. MULYADHI KARTANEGARA, M.A.

ABSTRAK

Ajaran etika al-Mawardi yang tertuang dalam karya *Adab al-Dunya wa al-Din* terasa amat penting untuk diangkat sebagai tema Disertasi, karena adanya kesenjangan penelitian di bidang etika Islam antara periode Klasik dengan masa-masa modern. Hal itu menjadi satu perhatian yang cukup serius karena masalah etika di zaman kontemporer justru sangat penting. Bagaimana usaha mengaitkan perilaku keduniaan, perilaku keagamaan, dan perilaku individual dengan dasar tradisi yang berwatak rasionalis yang menjadi fundamental struktur karya tersebut menjadi pokok masalah, meskipun tiga pilar perilaku itu menjadi kesatuan yang cukup kuat, namun kenyataan yang terjadi, krisis baik di bidang sosial maupun politik saat itu justru mencapai puncaknya.

Untuk itu penulis berusaha melihat masalah tersebut dengan kaca mata historis, deskriptif-kritis melalui pendekatan selain normatif religius juga melalui pendekatan obyektif ilmiah. Pada gilirannya digunakan metode sintesis dalam usahanya untuk mencapai suatu kesimpulan.

Hasil penelitian secara prinsip dapat dinyatakan antara lain, melalui konsep *muruah*, ajaran etika religius al-Mawardi ternyata sangat aktual, sehingga dapat dijadikan bahan komparasi bagi pengembangan etika Islam dalam menghadapi masa kini dan masa mendatang.

SISTIM TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi adalah suatu upaya penyalinan huruf abjad suatu bahasa ke dalam abjad bahasa lain. Tujuan utamanya adalah untuk menampilkan kata-kata asal yang seringkali tersembunyi oleh metode pelafalan bunyi atau *tajwid* dalam bahasa Arab untuk menghindari dari salah lafal yang bisa menyebabkan kesalahan dalam memahami makna asli kata-kata tertentu. Penulis menggunakan pedoman *English Transliteration System* yang termuat dalam *International Journal of Middle Studies*.

I. Konsonan (الأحرف الصامتة)

m - م	t - ط	d - د	a - ا
n - ن	z - ظ	dh - ذ	' - ء
h - هـ	' - ع	r - ر	b - ب
w - و	gh - غ	z - ز	t - ت
y - ي	f - ف	s - س	th - ث
at/h - ة	q - ق	sh - ش	j - ج
al - ال	k - ك	s - ص	h - ح
	l - ل	d - ض	kh - خ

II. Vokal (الأحرف الصوتية)

-Doble : iyy (bentuk final i), uww (bentuk final u), dan lain sebagainya.

-Diftong : aw, ai/ay.

KATA PENGANTAR

Dengan rahmat Allah Subhanahu wa Ta'ala, penulis dapat menyelesaikan penulisan Disertasi yang berjudul:

ETIKA RELIGIUS ABU AL-HASAN AL-MAWARDI
(364/974 - 450/1058)
KAJIAN KITAB *ADAB AL-DUNYA WA AL-DIN*

Dalam penulisan Disertasi ini, penulis merasa berhutang budi kepada berbagai pihak baik yang langsung maupun tidak langsung telah memberi bantuan kepadanya. Untuk itu penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Rektor Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga dan Direktur Program Pascasarjana yang telah memberi kesempatan kepadanya untuk melanjutkan studi pada Program S-3 sampai selesai.
2. Bapak Prof. Dr. H. Koento Wibisono (selaku Promotor I) dan Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah (selaku Promotor II) yang telah meluangkan waktu mereka untuk memberi bimbingan, pengarahan dan koreksian kepada penulis, sehingga Disertasi ini dapat terselesaikan.
3. Seluruh Guru Besar yang telah membimbing penulis selama mengikuti perkuliahan pada Program Pascasarjana.
4. Bapak Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah yang telah berkenan meminjami buku kepada penulis dan telah mencarikan sebuah jurnal di berbagai perpustakaan di negeri Belanda.
5. Bapak Drs. H. Ahmadi (selaku mantan Pgs. Raktor), Dr. H. Zamahsyari Dhofier, M.A. (mantan Rektor), dan Dr. H. A. Qodri A Azizy, M.A (selaku Rektor IAIN Walisongo Semarang) yang telah memberi izin, dorongan dan bantuan baik material maupun nonmaterial kepada penulis selama mengikuti perkuliahan dan penyelesaian penulisan Disertasi.
6. Bapak Prof. Dr. H. M. Amin Syukur, M.A. (selaku Dekan Fakultas Ushuluddin) dan Drs. H. Syafi'i AMS (selaku mantan Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN

Walisongo Semarang) yang telah mengizinkan penulis meminjam buku-buku literatur dari perpustakaan Fakultas.

7. Bapak Drs. Ali Abdul Manan (selaku Kabag TU) dan seluruh staf dan karyawan Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang selalu bersedia melayani penulis dalam berbagai hal, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan Disertasi ini.
8. Saudari Eni Sugiharyanti, mahasiswi jurusan sastra Perancis, Fakultas Sastra, UGM, Yogyakarta, yang telah menerjemahkan sebuah artikel berbahasa Perancis ke dalam bahasa Indonesia.
9. Departemen Agama Republik Indonesia yang telah memberikan beasiswa kepada penulis sehingga dapat menopang dana dan kelancaran selama teori perkuliahan.
10. Yayasan Super Semar yang telah memberikan bantuan dana penelitian yang dapat meringankan biaya penulisan Disertasi ini.
11. Kepala Perpustakaan Kataketik Kotabaru, Yogyakarta dan Kepala Perpustakaan Pusat IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang telah mengizinkan penulis meminjam dan mengkopi beberapa buku dan jurnal.
12. Dan lain-lain yang tidak sempat penulis sebutkan namanya dalam pengantar Disertasi ini.

Semoga Allah memberi balasan, pahala dan limpahan rahmat-Nya kepada mereka dan hanya kepada Allah juga penulis berharap rida dan ampunan-Nya. Amin.

Penulis

Drs. Suparman, M.Ag.

DAFTAR ISI

JUDUL	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	v
PENGESAHAN	vi
DEWAN PENGUJI	vii
PENGESAHAN PROMOTOR	viii
NOTA DINAS	ix
ABSTRAK	xvi
TRANSLITERASI	xvii
KATA PENGANTAR	xviii
DAFTAR ISI	xx
 BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Batasan dan Ruang Lingkup Masalah	13
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	16
1. Tujuan	16
2. Kegunaan	16
D. Kajian Pustaka	17
E. Sistematika Pembahasan	27
 BAB II : KERANGKA TEORI DAN METODOLOGI	
A. Kerangka Teori	32
B. Pendekatan Normatif-Religius	44
C. Metode dan Aplikasinya dalam Penelitian	52

BAB III : ABU AL-HASAN AL-MAWARDI

A. Kehidupan di Tengah Lingkungan Masyarakat dan Karya-Karyanya	57
B. Keadaan Masyarakat, Ekonomi dan Politik pada Masa al-Mawardi	78
C. Kedudukan al-Mawardi dalam Sejarah Pemikiran Islam	101

BAB IV : BUKU *ADAB AL-DUNYA WA AL-DIN*

A. Sejarah Buku	108
B. Subyek Pokok dan Sistematika Buku	115
C. Karakteristik Dasar sebagai Warna Dominan Buku	138
1. Tradisionalisme Berwatak Rasionalisme	143
2. Keistimewaan dan Peranan Akal Terhadap Kelahiran Ilmu Pengetahuan	156
2.1. Akal Instinktif (<i>al-'Aql al-Ghariziyy</i>)	162
2.2. Akal Perolehan (<i>al-'Aql al-Muktasab</i>)	167
2.3. Peranan Akal Terhadap Kelahiran Ilmu Pengetahuan	171

BAB V : FOKUS ETIKA RELIGIUS AL-MAWARDI

A. Pengertian dan Landasan Etika Religius	178
B. Aturan-Aturan Perilaku Agama (<i>Adab al-Din</i>)	202
1. Hikmah dan Asas <i>Taklif</i>	204
2. Macam-Macam <i>Taklif</i>	211
3. Menyuruh Kepada Kebaikan dan Melarang Kepada Kemungkaran	215

C. Aturan-Aturan Perilaku Keduniaan (<i>Adab al-Dunya</i>)	227
1. Hakekat Penciptaan Manusia	229
2. Ketegaran dan Ketertiban Dunia	240
3. Implikasi Ketaatan Manusia (<i>al-Birr</i>) Terhadap Kehidupan di Dunia	251
D. Aturan-Aturan Perilaku Individu (<i>Adab al-Nafs</i>)	264
1. Urgensi dan Proses Pembentukan Perilaku Individu	264
2. Kenistaan Takabbur dan Kesombongan	272
3. Kebenaran dan Kedustaan	276
 BAB VI : IDEALISASI KESEMPURNAAN AKHLAK DAN IMPLIKASINYA DALAM PEMBENTUKAN PERILAKU MUSLIM SEJATI DALAM KEHIDUPAN	 280
A. Idealisasi Karakter Muslim	292
B. Idealisasi Moral Religius Muslim	296
 BAB VII : PENUTUP	
A. Kesimpulan	313
B. Saran	315
 BIBLIOGRAFI	 316
RIWAYAT HIDUP	327

B A B I

P E N D A H U L U A N

A. Latar Belakang Masalah

Istilah “etika” sering digunakan dalam tiga perbedaan yang saling terkait, yang berarti (1) merupakan pola umum atau “jalan hidup”, (2) seperangkat aturan atau “kode moral”, dan (3) penyelidikan tentang jalan hidup dan aturan-aturan perilaku,¹ atau merupakan penyelidikan filosofis tentang hakekat dan dasar-dasar moral.² Ia merupakan salah satu cabang filsafat, maka pengertian etika menurut filsafat adalah ilmu yang menyelidiki mana yang baik dan mana yang buruk dengan memperhatikan amal perbuatan manusia sejauh yang dapat diketahui oleh akal pikiran.³ Etika, dengan demikian bertugas merefleksikan bagaimana manusia harus hidup agar ia berhasil sebagai manusia benar-benar mampu mengemban tugas *khalifah fi al-ardi*.

Usaha manusia untuk mencapai kesempurnaan hidup dengan berbagai tanggungjawabnya, mendorong dirinya untuk menggunakan kemampuan akalnya. Perbuatan manusia itu tidak pernah terlepas dari sifat baik, buruk, harus dilakukan, harus ditinggalkan, atau boleh dilakukan dan boleh ditinggalkan, kesemuanya itu erat

¹Raziel Abelson. “History of Ethics”, dalam Paul Edwards. *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972), III, hlm. 82.

²Paul W. Taylor. *Principles of Ethics: An Introduction* (California: Wads Worth Publishing Company, 1975), hlm. 1.

³Hamzah Ya'qub. *Etika Islam* (Jakarta: Publicita, 1978), hlm. 12.

kaitannya dengan masalah etika. Maka oleh karena itu tidak mengherankan jika hampir semua ahli pikir (filosof) pernah menulis masalah etika.⁴

Al-Qur'an, yang melibatkan seluruh kehidupan moral, keagamaan dan sosial muslim, tidak berisi teori-teori etika dalam arti yang baku, sekalipun ia membentuk keseluruhan etos Islam⁵. Pembahasan tentang bagaimana cara mengeluarkan etos ini (dengan menggunakan akal) menjadi sangat penting dalam studi etika Islam⁶, karena al-Qur'an tidak saja mendorong penggunaan akal tersebut, akan tetapi di dalam al-Qur'an sendiri terdapat ayat-ayat yang memperlihatkan semangat intelektualisme.⁷

Berbagai diskusi kontemporer *Anglo-American*, term *Ethics* didiskusikan dalam kaitannya dengan pembahasan tentang masalah justifikasi praktis yang berfokus pada bagaimana menggambarkan dan mengevaluasi berbagai pemikiran seseorang atau kelompok, dalam usahanya menentukan suatu keputusan baik dan buruk, yang berkaitan dengan perbuatan manusia, tingkah-laku, dan kepercayaan. Berpusat dari pemahaman seperti itu, maka pembahasan tentang keilmuan tradisi Islam, khususnya tentang etika, tidak ada suatu analogi dalam tradisi tersebut yang sesuai dengan istilah *Ethics*. Meskipun dalam tradisi Islam terdapat

⁴Franz Magnis-Suseno. *Tiga Belas Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-13*. (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 5.

⁵George F. Hourani. *Reason & Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: U.P., 1985), hlm. 15.

⁶Majid Fakhry. *Ethical Theories in Islam*. terj. Zakiyuddin Baidhawiy (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. xv.

⁷Nourouzzaman Shiddiqi. *Tamaddun Muslim; Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 15.

berbagai istilah ataupun kata, yang masing-masing memiliki makna tertentu, akan tetapi tidak satu kata pun yang mungkin tepat sebagai analogi *Ethics*,⁸ maka istilah "*Adab*" yang terdapat dalam buku yang menjadi kajian dalam penelitian ini tidak dipaksakan sebagai analogi *Ethics*.

Berbicara tentang etika dalam Islam tidak dapat lepas dari ilmu akhlak sebagai salah satu cabang ilmu pengetahuan agama Islam. Oleh karena itu etika dalam Islam (bisa dikatakan) identik dengan ilmu akhlak, yakni ilmu tentang keutamaan-keutamaan dan bagaimana cara mendapatkannya agar manusia berhias dengannya; dan ilmu tentang hal-hal yang hina dan bagaimana cara menjauhinya agar manusia terbebas dari padanya.⁹ Etika, di lain pihak, sering kali dianggap sama dengan akhlak. Persamaannya memang ada, karena keduanya membahas masalah baik-buruknya tingkah laku manusia, akan tetapi akhlak lebih dekat dengan "kelakuan" atau "budi pekerti"¹⁰ yang bersifat aplikatif, sedangkan etika lebih cenderung merupakan landasan filosofinya, yang membahas ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk.¹¹ Oleh karena itu, *ethics* yang dalam beberapa literatur

⁸John W. Harbeson, dalam John L. Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), I, hlm. 442.

⁹Mansur 'Ali Rajb. *Ta'ammulat fi Falsafati al-Akhlaq* (Mesir: Maktabah al-Anjilu al-Misriyyah, 1961), hlm. 19.

¹⁰Anton M. Moeliono (penyunting penyelia), *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 15.

¹¹*Ibid.*, hlm. 237.

Islam disebut sebagai *falsafah akhlaqiyyah* sering terabaikan dari perhatian para sarjana, sejarawan, dan budayawan Islam.¹² Hal itu paling tidak disebabkan adanya suatu kecenderungan pandangan para ilmuwan Islam, bahwa seluruh *ulum al-'Arab* tanpa kecuali mengisyaratkan unsur-unsur akhlak.¹³ Pandangan semacam itu jelas didasari suatu keyakinan muslim, bahwa seluruh kandungan al-Qur'an merupakan etos muslim, sehingga seluruh disiplin ilmu dalam Islam bersumber daripadanya, yang oleh karenanya seluruh ilmu tersebut dianggap mengandung unsur-unsur akhlak. Inilah sebabnya, mengapa pembahasan tentang *ethics* yang murni sebagai cabang filsafat, jarang (untuk tidak menyebutkan tidak sama sekali) dilakukan para sarjana Muslim. Hal itu memang sungguh terjadi, karena bagaimanapun kepercayaan kepada kesempurnaan al-Qur'an telah melembaga dan bahkan merupakan keharusan bagi muslim sejati. Pembahasan dalam wacana keislaman, bagaimanapun masih berada dalam lingkaran epistemologi *bayani*, yang menurut Arkoun tetap terikat dengan kerangka epistemologis, yang berupa: Agama (*milliyyah*) - Bahasa (*lughah*) - (ilmu-ilmu Islam) seperti fikih, kalam, hadits,¹⁴ dan adab.¹⁵ Jadi perlu dijadikan

¹²Ahmad Mahmud Subhi. *al-Falsafah al-Akhlaqiyyah fi al-Fikr al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969), hlm. 13.

¹³*Ibid.*, hlm. 13. Ibn Khaldun tokoh sejarawan Muslim, dalam membahas tentang pembagian ilmu, metode dan berbagai segi pengajarannya, menyebutkan pandangannya yang serupa. Lihat Ibn Khaldun. *al-Muqaddimah*, pasal ke enam, cetakan: al-Matba'ah al-Bahiyyah, hlm. 301.

¹⁴Penulis mengikuti teori al-Husain Abdul Majid Hasyim, tidak membedakan term *al-hadith*, *al-sunnah*, *al-athar*, dan *al-khabar*. Fatchur Rahman. *Ihtishar Musthalahu al-Hadits* (Bandung: P.T. al-Ma'arif, 1970), hlm. 13. Tulisannya mengikuti ejaan bahasa Indonesia tidak menggunakan "al".

kesadaran kita semua, bahwa tidak ada para sarjana muslim yang telah memasuki wilayah epistemologi *burhani* secara murni. Kalaupun ada para filosof muslim, baik yang Aristotelian maupun neo-Platonik yang rasionalis, maka menurut al-Jundi, yang dikutip oleh 'Ali Sami al-Nasysyar, merupakan rasionalisme yang ikut arus, peniru Yunani, sedangkan peniru menurutnya tidaklah rasionalis.¹⁶ Betapa kritikan itu sangat pedas dan memang nyata, akan tetapi para filosof, rasionalis semacam Mu'tazilah, Maturidiyyah, dan tokoh Shafi'iyah semacam al-Mawardi yang telah berani mengangkat otoritas akal sebagai sumber selain wahyu, perlu mendapatkan penghargaan di kalangan para sarjana muslim.

Kembali kepada masalah etika, maka tujuan setiap tindakan (*action*) dan pengejaran terhadap ilmu pengetahuan (*pursuit*) ialah mendapatkan "*some good*"¹⁷ yang diidentifikasi sebagai "*happines*".¹⁸ Tujuan etika dalam pandangan filsafat adalah mendapatkan "*ideal*" yang sama bagi seluruh manusia di setiap waktu dan tempat, menentukan ukuran tingkah laku yang baik dan yang buruk sejauh yang dapat diketahui oleh akal pemikiran manusia. Pola hidup yang diajarkan Islam,

¹⁵Mohammed Arkoun. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: Seri INIS, 1994), XXI, hlm. 96. Lihat 'Ali Harb. *Naqdu al-Nassi (al-Nassu wa al-Haqiqah I)* (Bairut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1995, hlm. 61-69.

¹⁶Mohammed Arkoun. *Nalar...*, *op. cit.*, hlm. 184-185. Lihat, Ali Sami al-Nasysyar. *Nasy'at al-Fikr al-Falsafati fi al-Islam* (Kairo: 1975), I, hlm. 25.

¹⁷Aristotle. "Nicomachean Ethics", 1094b: 1, dalam Richard Mc Keon (ed.), *Introduction To Aristotle* (New York: The Modern Library, 1947), hlm. 308.

¹⁸Richard Mc Keon. "Introduction", dalam Richard Mc Keon (ed.), *Introduction To Aristotle* (New York: The Modern Library, 1947), hlm. 291.

bahwa seluruh kegiatan peribadatan, hidup, dan mati adalah semata-mata dipersembahkan kepada Allah (Q.S. 6: 162), maka tujuan terakhir dari segala tingkah laku manusia, menurut pandangan etika Islam adalah mendapatkan keridaan Allah. Keridaan Allah itulah yang menjadi kunci kebahagiaan yang kekal dan abadi yang dijanjikan Allah dan yang diharapkan oleh setiap manusia yang beriman, sebab tanpa keridaan-Nya, kebahagiaan abadi dan sejati (surga) tidak akan dapat diraih. Ada kesepakatan diantara para ahli, bahwa tujuan setiap perbuatan dan tingkah laku adalah mencari "kebahagiaan" (*happiness*), akan tetapi mereka saling berbeda dalam memahami term *happiness* itu sendiri.¹⁹ Usaha mencapai tujuan tersebut, maka etika mengalami kesulitan, karena pandangan masing-masing aliran di dunia ini tentang baik dan buruk mempunyai ukuran yang berlainan dan sifatnya relatif, setiap aliran mempunyai konsep sendiri-sendiri.²⁰ Sebagai cabang filsafat, maka etika bertitiktolak dari akal pikiran, tidak dari agama, di sinilah letak perbedaan dengan etika Islam,²¹ yang bertitik tolak dari al-Qur'an dan Sunnah.

Al-Qur'an dan Sunnah merupakan buku pegangan dan landasan utama dalam etika Islam, sebab pandangan umum dalam masyarakat Islam tentang berbagai perilaku yang benar dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban agama,

¹⁹Richard Mc Keon. "Intoduction", dalam Richard Mc Keon (ed.), *Introduction...*, *op. cit.*, hlm. 298.

²⁰Wiyastini. "Relevansi Etika Islam Dengan Tasawwuf Islam", dalam Joko Siswanto (red.), *Jurnal Filsafat* (Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada, 1992), Seri 10, hlm. 3.

²¹Hamzah Ya'qub. *Etika...*, *op. cit.*, hlm. 12.

pemahaman yang benar tentang doktrin-doktrin keagamaan tidak bisa dipisahkan dari berbagai unsur pokok dalam kehidupan moral.²² Struktur yang komprehensif ini, bagaimanapun, berbagai bentuk tingkah laku dalam Islam, secara khusus dibentuk dalam term *adab*, di mana diskursus *adab* dalam konteks keagamaan yang paling awal secara khusus memiliki konotasi etis (*ethical connotation*).²³ Jadi, meskipun tidak didapatkan analogi yang tepat dengan *ethics* dalam wacana keislaman, kiranya dapat dimengerti bahwa subyek penelitian ini (yang bersumber dalam buku yang berjudul *Adab*) adalah tentang *ethics*.

Sejarah perkembangan tradisi pemikiran Islam, jika ditelusuri, maka pada abad ke 7 M, bangsa Arab mengalami islamisasi dalam berbagai hal. Mereka cepat berkembang dengan membawa nama agama, mereka membuka kawasan-kawasan baru baik di kawasan sebelah utara, timur maupun bagian barat dari semenanjung Arabia. Kawasan baru tersebut telah memiliki dua kebudayaan besar : *Byzantine* dan *Sassanian*. Kebudayaan yang pertama bercorak *Hellenic* dengan kepercayaan Kristen, sedangkan yang kedua bercorak Persian dengan kepercayaan Zoroaster. Pertemuan dua kebudayaan besar tersebut merupakan titik awal bagi masyarakat muslim menemukan kekuatan baru dalam bidang politik dan sosial. Kekuatan baru tersebut kemudian diperkaya dan dibentuk oleh pandangan baru dalam keagamaan

²²R. Wazler dan H.A.R. Gibb. "Akhlak", dalam H.A.R. Gibb (chief editor), *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1960), I, hlm. 326.

²³*Ibid.*, hlm. 326.

dan moral.²⁴ Hasil pertemuannya dengan kebudayaan baru itu, keilmuan Islam mengalami perkembangan pesat, baik di bidang matematika, astronomi, geografi, kedokteran, sastra, kesenian, philologi, hukum, teologi, maupun mistisisme dan filsafat. Periode ini sering disebut sebagai "*Golden Age of Islam*" (masa keemasan Islam) yang berlangsung sejak tahun 750 hingga 1250 M.

Perkembangannya dalam bidang filsafat, khususnya etika religius (Islam) sangat luar biasa dan mengesankan, baik dalam konsep, kedudukan maupun dalam argumentasinya. Akan tetapi sangat disayangkan, bahwa perkembangan baru itu relatif tidak dikenal di Barat, hal itu dalam satu sisi disebabkan karena minimnya karya-karya etika dalam bahasa-bahasa Barat pada masa itu, dan karya-karya keilmuan dalam bahasa Arab jarang dimiliki para sarjana barat sehingga analisa terhadap masalah tersebut tidak memadai.²⁵ Perkembangan etika religius tersebut cukup pesat di abad Klasik Islam, meskipun demikian hal itu kurang ditindak-lanjuti oleh para ilmuwan muslim di abad Modern ini, sehingga analisis terhadap etika tersebut oleh tokoh-tokoh muslim juga terasa kurang memadai. Hal inilah merupakan salah satu faktor yang mendorong pentingnya penelitian dalam bidang ini.

Salah satu tokoh kunci dalam etika religius adalah Abu al-Hasan al-Mawardi dengan karya besarnya, dalam bidang etika *Adab al-Dunya wa al-Din*, dan dalam

²⁴Frederick S. Carney. "Focus on Muslim Ethics: An Introduction" dalam *The Journal of Religious Ethics* (University of Notre Dame Press, 1983), Vol. 11, No. 2, hlm. 167.

²⁵*Ibid.*, hlm. 167.

bidang politik *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Ia hidup di abad Klasik (974 - 1058 M) satu zaman dengan al-Raghib al-Isfahani. Penelitian terhadap karya-karya (etika) Islam sangat jarang dilakukan, disebabkan kesenjangan di bidang keilmuan sebagaimana disebutkan diatas. Oleh karena itu penelitian terhadap karya seorang tokoh di masa itu terasa penting, seperti karya Abu al- Hasan al-Mawardi *Adab al-Dunya wa al-Din*, yang diselesaikan penulisannya sampai ia berumur delapan puluh enam tahun.²⁶ Kebutuhan penelitian terhadap karya-karya etika klasik dirasakan juga oleh Professor Hans Daiber²⁷, sehingga ia mendukung Yasien Mohamed dari *University of the Western Cape*, Bellville untuk melakukan penelitian terhadap karya-karya etika klasik, seperti karya al-Raghib al-Isfahani, *al-Dhari'a ila Makarim al-Shari'a*, dan lain-lainnya yang dirasa sangat penting untuk mengisi kesenjangan keilmuan dalam wilayah etika Islam.²⁸

Etika religius terutama berakar dalam al-Qur'an dan Sunnah, di satu sisi cenderung melepaskan kepelikan "dialektika" (seperti sering dilakukan oleh teolog) dan memusatkan pada usaha untuk mengeluarkan spirit moralitas Islam dengan cara yang lebih langsung di sisi yang lain. Para penulis dalam masalah agama, khususnya selama periode yang paling awal, seperti biasanya, telah memikirkan tentang konsep-

²⁶Perhitungan menurut tahun Hijriyah. Lihat, Dwight M. Donaldson. "The Ethics of The Traditions", dalam *Studies In Muslim Ethics* (London: S.P.C.K., 1953), hlm. 83.

²⁷Guru Besar pada University of the Western Cape, Belville.

²⁸Yasien Mohamed. "The Ethical Philosophy of al-Raghib al-Isfahani", dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 6, No. 1, January 1995, hlm. 51.

konsep kunci al-Qur'an tentang iman, *wara'*, dan taat. Mereka sering menggunakan catatan dari al-Qur'an dan Sunnah untuk mendukung disquisisi moral atau agama mereka.²⁹

Kitab *Adab al-Dunya wa al-Din*, menurut C.E. Bosworth (ed.) dalam *The Encyclopaedia of Islam*, pernah disebutkan oleh al-Amili dalam catatan kaki bukunya yang berjudul *Kashkul*, diterbitkan di Kairo, tahun 1316/1898.³⁰ Buku tersebut paling tidak mengandung tiga isu pokok: moralitas duniawi, moralitas ukhrawi, dan moralitas individual. Al-Mawardi dalam karyanya tersebut berusaha menganalisis ketiga isu pokok yang berlandaskan al-Qur'an dan Hadith dengan memberikan keistimewaan akal untuk mengikat ketiga isu pokok tersebut. Ia menghormati sepenuhnya otoritas al-Qur'an dan Hadith, namun seperti sarjana Kristen John Scotus, yang hidup hampir dua ratus tahun lebih awal dari padanya, ia menyingkapkan keyakinan yang mendasar, bahwa otoritas (kitab suci) tumbuh bersemi mulai dari akal (*reason*), dan bukan sebaliknya, yakni akal tumbuh bersemi dari otoritas tersebut.³¹

Masalah "Truth and Falsehood" misalnya, al-Mawardi berusaha mengekspresikan idenya bahwa akal selalu menuntut kejujuran. Hal semacam ini baik sekali mengingatkan kita, bahwa menjelang akhir abad Klasik, al-Mawardi telah

²⁹Majid Fakhry. *Etika...*, *op. cit.*, hlm. 68.

³⁰C.E. Bosworth (ed.). *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991), VI, hlm. 869.

³¹Dwight M. Donaldson. *Studies...*, *op. cit.*, hlm. 85.

merintis untuk mendemonstrasikan sifat yang sebenarnya tentang pentingnya akal. Pada masa itu, ia telah memperbincangkan tentang kesadaran akal praktis (*reasoned on practical considerations*).³²

Kenyataan itu mendorong timbulnya suatu pertanyaan, apakah yang dimaksud akal menurut al-Mawardi, dan bagaimanakah dia meletakkan keistimewaan akal dihadapan otoritas al-Qur'an dan Sunnah, padahal dua sumber tersebut merupakan akar yang menopang pemikiran etika religius, apalagi dia hidup menjelang akhir abad Klasik yang masih kental dengan pola epistemologi *bayani*. Menurut al-Jabiri, para ahli pikir yang menggunakan metode tersebut, berusaha membangun pola pikir dan argummentasinya melalui kajian teks yang selalu memperdebatkan antara *al-lafd* dan *al-ma'na*.³³ Tesis yang ditampilkan al-Mawardi bahwa peran akal sangat menentukan dalam hubungannya dengan kewajiban agama (*taklif*), lalu bagaimanakah al-Mawardi menginteraksikan antara akal dan wahyu sehingga tercipta konsep moral yang baku. Sementara wahyu sebagaimana telah disebutkan tidak berisi teori-teori etika dalam arti yang baku, sekalipun ia membentuk secara keseluruhan etos Islam. Jadi bagaimana konsep-konsep etika yang ditawarkan al-Mawardi dalam usahanya mengeluarkan ethos Islam tersebut sebagai landasan

³²*Ibid.*, hlm. 85.

³³Muhammad 'Abid al-Jabiri. *Bunyatu al-'Aql al-'Arabi, Dirasat Tahliliyyah Naqdiyyah linudumi al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah* (Bairut: Markazu Dirasat al-Wihdah al-'Araiyah, 1990), hlm. 13.

perilaku Muslim dalam kehidupan sehari-hari, menjadi sangat penting untuk dikaji dengan alasan sebagai berikut:

1. Jika penelitian ini bermuara kepada etika religius (Islam), maka etika religius Abu al-Hasan Al-Mawardi diasumsikan sebagai salah satu etika yang paling islami, karena karyanya tersebut berusaha memadukan moralitas duniawi dan ukhrawi sekaligus dengan landasan al-Qur'an dan Hadith dengan memberikan keluasan pada otoritas akal.
2. Konsep-konsep dalam bidang moral sifatnya universal, termasuk pula dalam etika Islam. Maka studi terhadap etika Islam Klasik juga termasuk rentetan pemikiran moralitas yang penting, yang ikut membidani lahirnya berbagai pemikiran di bidang etika selanjutnya.
3. Menyadari, bahwa al-Mawardi sering dikenal sebagai ahli hukum dan politik, akan tetapi pemikiran tentang politik dan etika (Islam) sering diasumsikan sebagai dua hal yang saling melengkapi, dan bahkan sering karya-karya etika berada dalam satu judul dengan karya-karya politik. Maka meneliti karya al-Mawardi *Adab al-Dunya wa al-Din* (judul buku tersebut dimuat dalam *The Encyclopaedia of Islam*, 1991, hal. 869) sebagai karya di bidang etika cukup signifikan, di samping orisinalitas buku tersebut sebagai karya al-Mawardi cukup meyakinkan.
4. Penelitian di bidang etika religius di abad Klasik Islam merupakan salah satu usaha mengisi kesenjangan keilmuan yang sering dilupakan oleh para tokoh

sebagaimana hal tersebut disadari oleh Prof. Hans Daiber dari University of the Western Cape, Belville, yang mendorong Yasien Mohamed untuk menulis dalam bidang etika pada abad-abad tersebut sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

B. Batasan dan Ruang Lingkup Masalah

Inti permasalahan yang ingin diteliti dan ditemukan jawabannya melalui studi kitab *Adab al-Dunya wa al-Din* ini, berpangkal pada tiga isu pokok: perilaku keagamaan, perilaku keduniaan, dan perilaku individual. Penulis mencermati hal-hal tersebut melalui konsep-konsep tradisional, yakni yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah dan konsep-konsep rasional, karena kitab tersebut lahir di abad klasik yang sarat dengan nuansa tradisional dan bersifat rasional karena muncul pada akhir abad tersebut.

Perilaku keagamaan yang pada dasarnya adalah pernyataan Tuhan atas kehendak-Nya kepada manusia dan ketetapan-Nya tentang kewajiban-kewajiban agama kepadanya. Otorisasi Tuhan terhadap manusia itu dilakukan tanpa menginginkan imbalan atau keharusan yang memaksa-Nya untuk melakukan hal tersebut. Implementasi terhadap kewajiban-kewajiban tersebut disamping sangat essensial bagi sebuah ketaatan juga berperan sebagai sarana kebahagiaan abadi dalam kehidupan di hari akhir.

Perilaku keduniaan, digambarkan melalui sikap manusia yang lemah dan jauh dari sikap kepuasan (*qana'ah*). Maka melalui perilaku keduniaan yang dimotori akal

yang sehat dan dilandasi dengan ketaqwaan, hendaknya manusia mampu membimbing dirinya menuju sikap *qana'ah* terhadap perbuatannya. Melalui sikap seperti itu diharapkan manusia dapat melawan kesombongannya sehingga mampu kembali menuju keridaan-Nya.

Perilaku individual yang merupakan bagian ketiga dari isu pokok karyanya, al-Mawardi menekankan analisis mengenai sikap manusia secara individual: seperti kerendahan hati, kesederhanaan, kontrol diri, amanat, sabar, jauh dari sikap iri hati, dan lain sebagainya. Al-Mawardi, dalam melakukan analisis tersebut, mengaitkannya dengan refleksi psikologis dan didasari dengan al-Qur'an dan Hadith.

Tiga isu pokok tersebut dibahasnya secara kronologis, meskipun demikian garis pemisah antara tiga bentuk perilaku tersebut tidak selalu digambarkan secara tajam. Meskipun demikian keterkaitan antara satu dan lainnya, menurut hemat penulis cukup erat, karena perilaku keagamaan yang sarat dengan berbagai teori-teori yang disinyalir terutama dari al-Qur'an dan hadith melandasi perilaku keduniaan, sedangkan efektifitas perilaku keduniaan yang sarat dengan berbagai dinamika kehidupan ditopang oleh perilaku individual yang pada gilirannya akan membentuk watak keislaman secara menyeluruh.

Pembahasan terhadap tiga isu pokok secara rasional,³⁴ dengan landasan wahyu dan hadith (terlebih terhadap perilaku keduniaan) dilakukan, agar tergambar bahwa dasar kewajiban agama harus ditetapkan dengan memperhatikan kesesuaiannya dengan akal dalam berbagai hal yang tidak bertentangan dengan wahyu, dan kesesuaiannya dengan wahyu di mana akal tidak melarangnya.³⁵

Mengkaji seorang tokoh berikut karyanya, tentu saja penting menelusuri aspek-aspek sejarah, baik sosial, budaya, politik dan perilaku keagamaan yang melatar-belakangi pola pikirnya. Semuanya itu secara singkat dapat dijabarkan ke dalam beberapa pokok masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana kondisi sosial, budaya, politik dan kehidupan keagamaan masyarakat yang melatarbelakangi pola pikir al-Mawardi dalam bidang etika, sehingga muncullah ide-idenya yang kemudian dituangkan dalam kitab *Adab al-Dunya wa al-Din*.
2. Bagaimana al-Mawardi berusaha mengaitkan perilaku keduniaan, keagamaan, dan perilaku individual yang berdasarkan tradisi dan berwatak rasionalis, dengan landasan al-Qur'an dan Hadith dengan menampakkan urgensi kemampuan akal.
3. Dua pokok masalah tersebut, tampaknya memberikan kesan adanya pengaruh

³⁴Menurut al-Mawardi, tidak mungkin wahyu memerintahkan apa yang dilarang akal, atau akal menanggukkan segala hal yang diperintahkan wahyu. Demikian menurutnya, mengapa kewajiban dialamatkan hanya kepada mereka yang berakal. Lihat, Majid Fakhry. *Etika...*, *op. cit.*, hlm. 78.

³⁵*Ibid.*, hlm. 78.

Mu'tazilah terhadap karya tersebut, karena peran akal sebagai sumber kebenaran agama yang kemudian diperintahkan atau dikonfirmasi oleh wahyu sekaligus fakultas yang membedakan antara yang benar dan yang salah. Mungkinkah hal itu terjadi pada sosok al-Mawardi ?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

C.1. Tujuan

Tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini dapat dipaparkan sebagai berikut:

1. Mengungkap pemikiran al-Mawardi dalam bidang etika, dan menganalisis keterkaitan langsung antara perilaku keduniaan, perilaku keagamaan dan perilaku individual dengan mensejajarkan antara otoritas wahyu dan keistimewaan rasio.
2. Mengungkap berbagai konsep etika religius al-Mawardi dan mencari kemungkinan adanya pengaruh terhadap konsep-konsep etika Islam di masa-masa selanjutnya.

C.2. Kegunaan

Hasil penelitian tentang etika religius Abu Hasan al-Mawardi dalam kitabnya *Adab al-Dunya wa al-Din* ini diharapkan dapat berguna untuk:

1. Memberikan gambaran yang lebih jelas mengenai etika religius al-Mawardi (di samping memberikan kejelasan dalam pemahaman etika tersebut) karena

pemahaman terhadapnya sering dicampur-adukkan dengan etika teologis, etika skriptural dan bahkan etika rasionalis Islam.

2. Mendorong kajian etika selanjutnya, sehingga dapat memicu kajian etika di Indonesia yang saat ini masih jarang dilakukan.
3. Memperjelas keterkaitan langsung perilaku keduniaan, perilaku keagamaan, dan perilaku individual yang berlandaskan wahyu dan hadith serta tidak mengesampingkan kemampuan rasio.
4. Menggugah para ilmuwan atas pentingnya kajian etika klasik, dengan menyadari bahwa pemikiran di bidang etika tersebut merupakan aset keilmuan yang menjadi bagian integral dalam pemikiran etika Islam secara umum. Hal tersebut tentunya tidak bisa begitu saja dipisahkan dengan keilmuan kontemporer khususnya dalam bidang etika.

D. Kajian Pustaka

Kajian terhadap beberapa pemikiran al-Mawardi telah sering dilakukan oleh para ilmuwan. Antara lain, H.R. Gibb, menulis tentang "Al-Mawardi's Theory of Caliphate", 1937.³⁶ Gibb mengawali pandangannya dengan hipotesis, bahwa dalam menyusun karya *Ahkam*, al-Mawardi mendapatkan instruksi dari khalifah. Kedua khalifah, baik al-Qadir (991-1031), maupun al-Qa'im (1031-1075) saat itu berada di

³⁶Artikel ini dimuat dalam *Islamic Culture*, Vol. XI, 1937, hlm. 291-302; artikel tersebut diterbitkan kemabali dalam Stanford J. Shaw dan William R. Polk (ed.), *Studies on the Civilization of Islam* (London: Routledge & Kegan Paul Limited: 1962), hlm. 151-165.

bawah dominasi dinasti Buyid. Gibb menyatakan dengan tegas, bahwa karya tersebut harus dikaitkan dengan latar belakang sejarah, yakni suatu usaha menggambarkan akhir perjuangan politik khalifah menghadapi dominasi para penguasa Buwaihiyyah. Maka oleh karena itu *al-Ahkam al-Sultaniyyah* bersifat apologis bagi sejarah kekhalifahan abad ke-11, untuk menghimpun kekuatan Sunni menghadapi dominasi Buwaihiyyah, dan untuk membangkitkan peran *imamah* melalui dasar shari'ah.³⁷

Qamaruddin Khan menulis tentang al-Mawardi dengan judul *Al-Mawardi's Theory of the State* (Lahore: Bazm-i-Iqbal, t.t.). Ia menitik beratkan pembahasannya pada masalah "perlu tidaknya adanya *imamah*". Menurutny, al-Mawardi dengan tegas berpendapat, bahwa *imamah* itu wajib diadakan, hal itu telah menjadi kesepakatan bersama. Mengutip dari *al-Ahkam*, Qamaruddin Khan mengatakan bahwa institusi *imamah* itu diperlukan sebagai keharusan syari'ah dan bukan keharusan yang ditemukan oleh akal.³⁸ Pada bagian lain Qamaruddin Khan menyinggung masalah kredibilitas calon dalam pengangkatan imam, menurutny, al-Mawardi mengesahkan pengangkatan imam dari calon yang lebih rendah kualitasnya dari pada calon lainnya yang lebih tinggi kualitasnya, asalkan diangkat berdasarkan

³⁷Menurut Gibb, pandangan al-Mawardi tentang kekhalifahan merupakan awal pijakan bagi perkembangan pemikiran politik Islam yang dilakukan para pemikir Sunni. Lihat Donald P. Little. "A New Look At *al-Ahkam al-Sultaniyya*", dalam *The Muslim World*, Volume LXIV, No. 1, 1974), hlm. 3.

³⁸Qamaruddin Khan. *al-Mawardi's Theory of The State* (Lahore: Bazm-i-Iqbal, tt.), hlm. 22. Karya tersebut telah diresume menjadi artikel yang dimuat dalam *Iqbal*, No. 3, Vol. 3, 1955, hlm. 39-86.

hukum. Teori ini dimaksudkan untuk menandingi kaum Shi'ah yang mengesahkan pengangkatan imam hanya dari calon yang terbaik, karena mereka meyakini bahwa Ali dan seluruh keturunannya dari garis Fatimah adalah orang-orang terbaik yang harus diangkat menjadi imam. Pendapat al-Mawardi itu diterima oleh semua ahli hukum dan teologi Sunni, namun Qamaruddin Khan menyayangkan, bahwa prinsip itu telah dijadikan tempat berlindung bagi para khalifah yang kurang handal baik dalam moralitas maupun sikap keagamaannya.³⁹

Donald P. Little menulis sebuah artikel "A New Look at *al-Ahkam al-Sultaniyyah*", 1974.⁴⁰ Artikel tersebut mencoba membahas tentang satu judul buku yang sama *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, yang dikarang oleh dua orang imam yang berbeda. Abu Ya'la al-Farra', seorang imam madhhab Hambali, dan Abu Hasan al-Mawardi, seorang imam madhhab Shafi'i. Menurutnya, mengutip dari Shaikh Muhammad al-Fiqi, yang menerbitkan *al-Ahkam* milik Abu Ya'la al-Farra', Cairo: Mustafa al-Babi, 1938 dari sebuah naskah yang didapatkan di Mekkah, bahwa kata-kata yang dipakai dua pengarang itu hampir semuanya sama. Keduanya dari Baghdad, hidup dalam periode yang sama, yakni pada era kompetisi penulisan ilmu-ilmu keagamaan. Tidak ada informasi yang menjelaskan pengarang yang asli dari buku tersebut, disamping keduanya tidak menunjukkan referensi sebagai sumber

³⁹Qamaruddin Khan. *al-Mawardi's...*, *op. cit.*, hlm. 24.

⁴⁰Artikel ini dimuat dalam *The Muslim World*, No. 1, Vol. LXI, 1974, hlm. 1-15. Professor Donald P. Little adalah Asisten Direktur pada *Institute of Islamic Studies*, McGill University. *Ibid.*, hlm. ii.

tulisannya. Meskipun demikian menurut Donald P. Little, dua buku tersebut adalah berbeda walaupun dalam judul yang sama. Perbedaannya terletak pada diskursus *fisq*. Menurut versi al-Farra', khalifah yang *fasiq* tidak bisa dijatuhkan dari kedudukannya, sedangkan al-Mawardi menganggapnya cukup sebagai dasar menjatuhkan khalifah. Masalah "sifat dan kondisi" pengucapan '*ahd* kepada wali al-*'ahd*, merupakan perbedaan di sisi yang lainnya, di mana al-Farra' lebih menekankan pada kekuatan dan kekuasaan khalifah dan pentingnya menerima segala keputusan aturan khalifah. Hal inilah merupakan perbedaan signifikan yang terkait dengan konsep *imamah*. Sejauh itu perlu diakui adanya keterkaitan antara satu dan lainnya, akan tetapi substansi dan metodologi masing-masing buku tersebut secara signifikan adalah berbeda.⁴¹

Penemuan ini mengimplikasikan, pertama, signifikansi al-Mawardi di dalam sejarah pemikiran Islam mendapat perhatian penuh dari para penulis muslim, seperti al-Nuwayri (w. 1332), Ibn Khaldun (w. 1406), Rashid Rida (w. 1935), dan sarjana-sarjana Eropa, sehingga karyanya sering diterjemahkan kedalam bahasa-bahasa Eropa. Berbeda dengannya, al-Farra' tidak memperoleh perhatian yang serupa. Kedua, pengaruh pemikiran yang berbeda, Hambaliyah bagi al-Farra' dan Shafi'iyyah bagi al-Mawardi, tentu menyebabkan perbedaan pola pikir yang dituangkan dalam masing-masing karyanya. Ketiga, pola pikir al-Mawardi dalam bidang politik

⁴¹*Ibid*, hlm. 6-7.

berkaitan langsung dengan aktivitas politik, sedangkan al-Farra' tidak berhubungan langsung dengan permasalahan politik. Donald P. Little kemudian berkesimpulan, bahwa dua karya tersebut adalah berbeda, meskipun masih memerlukan penelitian yang lebih saksama untuk menentukan keasliannya, akan tetapi ia mengasumsikan, bahwa al-Mawardi sebagai pemikir yang asli, dan al-Farra' sebagai imitator.⁴²

Hanna Mikhail, menulis *Politics and Revelation : Mawardi and After*, Edinburgh University Press, 1995. Buku yang berusaha mengkritik beberapa pandangan al-Mawardi itu, tidak dimaksudkan untuk mengucilkan peranan *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, melainkan untuk menampilkan keterkaitan buku tersebut secara lebih besar dengan kebesaran gaung al-Mawardi sebagai ahli dalam pemikiran politik. Secara garis besar, buku tersebut mengandung empat hal yang penting. Pertama, sebagai tema utamanya, buku ini berusaha mengaitkan antara akal dan wahyu. Pengarang buku ini berkeyakinan, bahwa meskipun al-Mawardi mempelajari teori-teori Mu'tazilah, akan tetapi pola pikirnya tidak didominasi oleh aliran Mu'tazilah dan tidak pula oleh aliran Ash'ariyah. Peranan al-Mawardi sangat banyak dalam percaturan pemikiran politik di masanya. Kedua, Islam yang bersejarah itu mengalami kegagalan dalam mengembangkan dan menanamkan konsep keadilan politik, dan al-Mawardi termasuk salah seorang ahli pikir yang gagal dalam misi tersebut. Ketiga, berbeda dengan Hamilton Gibb, ia menyatakan bahwa perhatian

⁴²*Ibid.*, hlm. 14-15.

al-Mawardi membolehkan tindakan *Amir* dengan peperangan dan perampasan, adalah bukan dimaksudkan untuk menunjukkan legalitas dalam situasi yang kacau balau tiada harapan, akan tetapi untuk meyakinkan dengan tegas tentang pengambil-alihan kekuasaan kepada hukum ketuhanan. Hukum itulah yang hanya dianggap legal dapat dikonfirmasi sebagai syarat pengambil-alihan kekuasaan melalui legitimasi penguasa. Keempat, pengarang buku tersebut, akhirnya berusaha mencari keterkaitan pemikiran al-Mawardi dengan berbagai para ahli, baik sebelum maupun sesudahnya (dalam bab 6). Menurut Muntasir Mir,⁴³ pembahasan Hanna Mikhail dalam bukunya tersebut tidak representatif, karena ada beberapa hal tentang pemikiran al-Mawardi yang lebih penting dari apa yang telah ia ungkapkan justru ia tinggalkan. Misalnya dalam bab ke dua tentang perkembangan pemikiran pasca al-Mawardi, ia hanya membahasnya dalam term-term yang sangat umum, tidak dalam paragraf tersendiri.

Syamsul Anwar, dalam "al-Mawardi dan Teorinya tentang Khalifah", 1987,⁴⁴ sama seperti para penulis yang telah disebutkan di atas. Ia menampilkan beberapa pandangan para ahli baik yang mendukung maupun yang mengkritik pemikiran politik al-Mawardi. Pada akhir tulisannya, ia menyimpulkan bahwa al-Mawardi adalah seorang pertama yang berhasil merangkum berbagai pendapat yang berkembang mengenai *imamah* sampai pada masanya, dan melengkapinya dengan

⁴³Muntasir Mir dari pusat Studi Islam Oxford, telah mereview buku tersebut dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 8, No. 1, 1997, hlm. 94-95.

⁴⁴Artikel ini dimuat dalam "*Al-Jami'ah*", No. 35, 1987, hlm. 16-34.

pandangannya sendiri, ia mentransformasikan pemikiran-pemikiran itu ke dalam suatu sistem logis yang koheren. Teori *khilafah* al-Mawardi, menurutnya, belum sempurna, karena masih ada beberapa hal penting yang belum dibicarakan, seperti sumber kekuasaan imam. Teori *khilafah* al-Mawardi tidak semata-mata merupakan legitimasi kekuasaan, tetapi juga berisi tentang ide-ide yang diharapkan dapat menjadi landasan bagi terbentuknya rekonstruksi khilafah Abbasiyah Sunni yang telah dicengkeram oleh kekuatan Shi'ah dan dirasuki oleh tradisi Persia.

M. Nafis, dalam "Lembaga Kewaziran Dalam Pandangan al-Mawardi", mengawali pembahasannya, ia mengungkap tentang asal usul kata *wazir*. Sebagian berpendapat kata itu berasal dari rumpun bahasa Persi, Pahlevi kuno "v(i)cir", yang berarti "pendapat hukum atau keputusan resmi", sedangkan sebagian lain menganggapnya dari bahasa Arab *wizr*, yang berarti beban dan tanggung jawab. Term *wizarah* yang dipakai oleh al-Mawardi, menurutnya berasal dari bahasa Arab, karena wazirlah yang secara riil mengangkat beban khalifah di atas pundaknya.

Hal lain yang dibahasnya, adalah macam-macam *wazir*, yakni, *wazir tafwid* sebagai pembantu utama khalifah yang berfungsi menjaga garis-garis besar haluan negara, mengemban otonomi dalam menentukan keputusan dan kebijaksanaan, menjalankan otoritasnya terhadap aparatur pemerintah, dan melaksanakan kewenangannya menjalin langsung dengan kepentingan rakyat. Kedua, *wazir tanfidh* yang fungsi dan kedudukannya hanya sebagai pelaksana kebijaksanaan dari kepala

negara. Berbagai karya tentang kewaziran telah ditulis para ahli, akan tetapi karya yang disajikan al-Mawardi lebih berwatak teoritik lembaga kewaziran.⁴⁵

Fathurrahman Djamil, menulis tentang "al-Mawardi: Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Kepala Negara". Menurutny, al-Mawardi mengakui bahwa pengangkatan kepala negara merupakan keharusan, baik secara *shar'i* maupun *'aqli*, kevakuman kepala negara dapat menimbulkan anarchi dalam masyarakat. Praktek *al-Khulafa' al-Rashidun* merupakan bentuk ideal, meskipun al-Mawardi tidak menyebutkan bentuk negara tertentu. Kepala negara diangkat melalui pemilihan, jabatannya merupakan amanat dari rakyat, yang sewaktu-waktu dapat diambil kembali oleh rakyat.⁴⁶

A. Luthfi Hamidi, *Penguasa Dan Kekuasaan: Pemikiran Politik al-Mawardi*, 1996. Senada dengan para penulis lainnya, ia menyatakan, bahwa al-Mawardi salah satu di antara sedikit pemikir-pemikir politik Islam abad Klasik, hingga sekarang pemikiran-pemikirannya telah mengalami *renaissance*. Secara umum dapat dikatakan, bahwa corak pemikiran al-Mawardi tidak berbeda dengan corak

⁴⁵M. Nafis. "Lembaga Kewaziran Dalam Pandangan al-Mawardi", dalam Hassan Asari dan Yudian W. Asmin (ed.), *Islam Berbagai Perspektif*, (Yogyakarta: LPMI, 1995), hlm. 135-152.

⁴⁶Fathurrahman Djamil. "al-Mawardi: Mekanisme Pengangkatan Dan Pemberhentian Kepala Negara", dalam Hasan Asari dan Yudian W. Asmin (ed.), *Islam Berbagai Perspektif* (Yogyakarta: LPMI, 1995), hlm. 153-166. Dua artikel, baik oleh M. Nafis maupun Fathurrahman Djamil dan artikel-artikel lain yang tidak disebut di sini, dimuat dalam *Islam Berbagai Perspektif*. Tulisan tersebut sengaja didedikasikan untuk mengenang 70 tahun perjalanan Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A., baik dalam karir kenegaraan maupun sebagai ahli yang menggeluti masalah-masalah keagamaan.

pemikiran Sunni lainnya, hanya saja pemikiran-pemikiran Mu'tazilah cukup kental mewarnai pemikiran-pemikirannya. Kedua corak pemikiran tersebut kemudian mengalami elaborasi dan menjadi ciri khas pemikiran politik al-Mawardi yang bercorak rasional, tetapi tanpa kehilangan landasan nas-nas al-Qur'an dan Sunnah. Ada satu karya akademis lain dalam bentuk Tesis, yang secara khusus penelitiannya difokuskan pada karya al-Mawardi oleh Akhmad Fatah, dengan judul Buku "*Adab Ad-Dunya wa al-Din*" *Karya al-Mawardi: Telaah Aspek Kependidikan*, 1998.⁴⁷ Pada fokus pembahasannya, ia menekankan pada klasifikasi ilmu, dan teori-teori pendidikan. Menurutnya, al-Mawardi mengklasifikasikan ilmu ke dalam ilmu-ilmu agama, dan ilmu-ilmu rasional, yang paling utama adalah ilmu fikih. Tidak ada ilmu yang terlarang untuk dipelajari, sepanjang akal masih bisa mengambil sisi manfaatnya. Teori-teori pendidikan al-Mawardi secara logis dan argumentatif didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah, di samping itu, ia sering mendasarkan pada hasil renungan dengan menganalisis data kualitatif dan empirik dari kehidupan nyata di masyarakat.⁴⁸

Sesuai dengan judulnya, semua tulisan tersebut di atas (kecuali yang disebut terakhir) berkaitan dengan masalah politik, sedangkan yang disebut terakhir itu

⁴⁷Sebuah Thesis, diajukan kepada Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Guna memperoleh gelar Master Dalam ilmu Agama Islam (Pendidikan Islam), 1998.

⁴⁸*Ibid.*, hlm. 98-99.

difokuskan pada aspek kependidikan. Ada satu tulisan tentang al-Mawardi dalam bidang etika oleh Majid Fakhry, dimuat dalam bukunya *Ethical Theories In Islam*, di terjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Zakiyyudin Baidhawy, *Etika Dalam Islam*, 1996. Seiring dengan judulnya, buku tersebut bersifat umum, memuat berbagai tokoh etika Islam yang dianggapnya penting untuk ditulis dalam buku tersebut. Oleh karena itu pembahasan yang ditampilkan merupakan sinopsis yang sangat singkat meskipun penulisnya merujuk kepada *Adab al-Dunya wa al-Din*.

Penulis mendapatkan sebuah makalah yang membahas secara khusus tentang etika religius al-Mawardi. Tulisan tersebut ditulis dalam sebuah artikel oleh Mohammed Arkoun dalam bahasa Perancis dengan judul "L'ethique Musulmane D'apres Mawardi".⁴⁹ Penulis artikel tersebut berusaha merumuskan doktrin etika al-Mawardi, akan tetapi sesuai dengan keterbatasan sebuah artikel, maka penulis artikel tersebut hanya menekankan pada unsur-unsur pengalaman hidup dan moral secara singkat, sehingga tidak sampai memasuki wilayah kajian secara umum dan mendalam. Kandungan kitab *Adab al-Dunya wa al-Din* yang terangkum dalam tiga isu pokok perilaku keagamaan, perilaku keduniaan, dan perilaku individual, bahkan intensitas pembahasan tentang unsur-unsur rasional sengaja ditinggalkan.

⁴⁹ Artikel tersebut dimuat dalam sebuah Jurnal *Revue Des Etudes Islamiques* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1964) Tome XXXI, hlm. 1-15. Kemudian dimuat kembali dalam bentuk buku bunga rampai dengan judul *Essais Sur La Pensee Islamique* (Paris: Editions Maisonneuve et Larose, 1984), hlm. 252-281.

Mencermati beberapa tulisan tersebut di atas, penulis mengasumsikan bahwa pembahasan dan penelitian secara khusus terhadap rangkaian ketiga isu pokok tersebut dalam karya al-Mawardi, belum ada yang melakukannya.

E. Sistematika Pembahasan

Hasil penelitian ini akan diuraikan dengan sistematika yang terdiri dari tujuh (7) bab yang dapat dijabarkan sebagai berikut:

Bab Pertama, berjudul "Pendahuluan", memuat tentang pertanggungjawaban metodologis penelitian yang dilakukan. Melalui kerangka metodologis seperti yang diuraikan dalam bab pertama itu, diharapkan penelitian ini dapat mencapai hasil sesuai dengan tujuan dan manfaat penelitian. Bab ini menguraikan tentang latar belakang masalah, batasan dan ruang lingkup masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, dan diakhiri dengan sistematika pembahasan. Mengingat kerangka teori dan metode penelitian merupakan hal yang fundamental, maka masalah tersebut, sengaja akan dibahas secara khusus dalam bab selanjutnya.

Bab Kedua, berjudul "Kerangka dan Metode". Uraian mengenai kerangka teori ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran tata pikir penulis tentang konsep-konsep dan teori-teori etika yang kemudian dipergunakan untuk menjawab berbagai permasalahan yang telah diuraikan dalam bab pendahuluan. Permasalahan yang akan dijawab itu tidak mungkin tercapai dengan baik kecuali dilakukan melalui berbagai metode dan pendekatan. Maka uraian tentang pendekatan yang

dipergunakan penulis akan diuraikan dalam sub bab tersendiri yang dirangkai kemudian dengan pembahasan tentang metode dan aplikasinya dalam sebuah penelitian.

Bab Ketiga, berjudul “Abu al-Hasan al-Mawardi”. Membicarakan tentang seorang tokoh berikut karyanya. Pertama kali yang perlu dibahas dalam bab ini adalah tentang dinamika kehidupan tokoh tersebut di tengah-tengah lingkungan masyarakatnya yang dilengkapi kemudian dengan pembahasan tentang karya-karyanya. Karena lingkungan masyarakat merupakan hal yang sangat mempengaruhi seseorang, maka perlu dibahas selanjutnya keadaan masyarakat, ekonomi, dan politik. Polarisasi keadaan masyarakat tentu akan mempengaruhi seorang tokoh dalam menentukan sikap dan pola pikirnya. Oleh karena itu akan dibahas selanjutnya kedudukan seorang tokoh tersebut dalam sejarah pemikiran Islam. Hasil kajian tentang realitas keadaan masyarakat baik politik, ekonomi, agama, maupun budaya yang dialami al-Mawardi, diharapkan mampu mengungkap latar belakang penulisan karyanya yang berjudul *Adab al-Dunya wa al-Din*, sedangkan isi dan kandungan karya tersebut akan dibahas dalam bab selanjutnya.

Bab Keempat, berjudul “Buku *Adab al-Dunya Wa al-Din*”. Mengawali pembahasan bab ini, uraian tentang sejarah buku merupakan suatu kelaziman. Pembahasan dilanjutkan tentang subyek pokok dan sistematika buku. Pembahasan dalam bab ini diakhiri dengan pembahasan tentang karakteristik dasar sebagai warna dominan buku. Sub bab ini akan merangkai masalah-masalah yang berkaitan

dengan tradisionalisme berwatak rasionalisme, keistimewaan dan perann akal terhadap kelahiran ilmu pengetahuan. Hasil penelitian dalam bab keempat ini, diharapkan dapat menjelaskan karakteristik seorang al-Mawardi. Al-Mawardi hidup dalam abad Klasik, meskipun demikian ia mampu menyusun pola pikirnya sedemikian rupa, sehingga orisinalitas pola pikirnya itu tidak sedikit mampu menembus dan bertahan di abad modern, bahkan dalam beberapa hal tetap relevan dengan percaturan pemikiran Islam di masa-masa selanjutnya.

Bab Kelima, berjudul "Fokus Etika Religius al-Mawardi", terdiri dari empat (4) sub bab. Sub bab pertama membahas tentang pengertian dan landasan etika religius yang akan memberikan dasar argumentatif terhadap pembahasan dalam sub-sub bab berikutnya. Sub bab kedua, membahas tentang aturan-aturan perilaku keagamaan (*Adab al-Din*) yang meliputi tentang hikmah dan asas *al-taklif*, macam-macam *al-taklif*, kemudian diakhiri dengan pembahasan tentang perintah melakukan yang baik dan meninggalkan yang jelek (*al-amru bi al-ma'ruf wa al-nahyu 'an al-munkar*). Berbagai teori yang terungkap dalam sub bab ini tentunya akan berperan mewarnai dan melandasi berbagai permasalahan yang akan dibahas dalam sub bab selanjutnya.

Sub bab ketiga, menguraikan tentang aturan-aturan perilaku keduniaan (*adab al-dunya*) yang meliputi: hakekat penciptaan manusia, ketegaran dan ketertiban dunia, kemudian ditutup dengan pembahasan tentang implikasi ketaatan manusia terhadap tugas kehidupannya di dunia. Perilaku keduniaan yang digambarkan al-

Mawardi, tentunya tidak dibahas semuanya dalam penelitian ini, karena berbagai masalah dan keterbatasan. Perilaku keduniaan dalam prakteknya tidak terlepas dengan dukungan perilaku individual, yang pada gilirannya -melalui individu-individu tertentu- akan mampu membentuk watak sosial secara lebih luas di saat itu, khususnya di kawasan di mana al-Mawardi tinggal. Oleh karena itu, pembahasan dalam sub bab keempat yang menguraikan tentang aturan-aturan perilaku individu (*adab al-nafs*) terasa sangat penting ditampilkan secara khusus dalam sub bab ini. Cakupan isi sub bab keempat ini adalah tentang urgensi dan proses pembentukan perilaku individu, kenistaan takabbur dan kesombongan, diakhiri kemudian dengan pembahasan tentang kebenaran dan kedustaan.

Rangkuman pola pikir yang terdapat dalam ketiga isu pokok (*adab al-din*, *adab al-dunya* dan *adab al-nafs*), perlu dilakukan tindakan justifikatif, kritis dan pengembangan melalui sebuah analisis. Pembahasan dalam analisis tersebut difokuskan pada bentuk idealisasi kesempurnaan akhlak dan implikasinya dalam membentuk kesempurnaan muslim dalam perilaku kehidupan. Analisis yang bermuara kepada nuansa pembentukan karakter dan moralitas muslim itu akan dituangkan dalam bab tersendiri (Bab VI).

Bab ketujuh, yang merupakan bab terakhir, tentunya membahas tentang penutupan hasil penelitian ini. Penutupan ini perlu dikemukakan berbagai kesimpulan yang dapat mengklarifikasi kebenaran, dan berbagai kritik yang dirasa perlu untuk mendudukan posisi dan kenyataan pola pikir al-Mawardi dalam

bidang etika secara singkat dan tepat. Akhirnya, diharapkan dapat memberikan pemahaman yang tepat atau paling tidak mendekati suatu ketepatan secara jujur kepada para pembaca untuk menangkap pola pikir al-Mawardi yang terkandung dalam karya etiknya secara umum. Rangkuman beberapa hasil penelitian dalam bentuk kesimpulan tidak bisa ditinggalkan begitu saja, karena hal itu merupakan pernyataan, disamping mudah dipahami bagi para pembaca, juga bermanfaat bagi penulis sebagai landasan untuk memberikan saran-saran yang bersifat prospektif.

Akhirnya, daftar kepustakaan perlu disajikan, selain sebagai bukti kejujuran seorang penulis dalam merujuk suatu sumber, hal itu juga bermanfaat sebagai informasi bagi yang ingin mendalami lebih lanjut sumber-sumber tersebut.

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pembahasan yang telah dilakukan secara komprehensif tentang etika religius Abu al-Hasan al-Mawardi yang tertuang dalam karya *Adab al-Dunya wa al-Din*, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Konsep kunci moral al-Mawardi dikemas dalam teorinya tentang *murū'ah*. Konsep tersebut, selain menekankan manusia agar melakukan sesuatu yang paling bermanfaat, juga memerintahkan manusia agar melakukan sesuatu yang paling indah. Konsep *murū'ah* seperti itu dapat ditarik garis penghubung dengan konsep 'complete virtue' Aristoteles yang berujung pada keadilan yang sempurna.
2. Pengangkatan al-Mawardi terhadap otoritas akal menyebabkan para penulis Muslim menyadari bahwa, ia cenderung kepada Mu'tazilah (*Mu'tazilicity tendency*), meskipun demikian ia tidak tergolong sebagai penganut Mu'tazilah, karena dalam bidang *usul* ia tetap mengedepankan *al-Kitab* sebagai dasar utama dan Hadith sebagai *far'un*. Kecenderungan sebagian pemikirannya kepada Mu'tazilah itu terlihat, bahwa ia berpegang pada pendapat aliran Qadariyah. Aliran ini secara umum identik dengan aliran Mu'tazilah, khususnya di Basrah. Menurut pengamatan Von Kremer doktrin tentang *free will* yang berpusat di

Damascus dikembangkan menuju pemahaman teologi rasionalistik yang di kemudian hari menjadi sangat berperan di bawah aliran Mu'tazilah.

3. Pandangan al-Mawardi tentang '*truth*' dan '*falsehood*' yang didasarkan pada al-Qur'an dan Hadith, menunjukkan bahwa ia berusaha mengekspresikan idenya, bahwa akal selalu menuntut 'kejujuran'. Pemikiran itu paling tidak mirip dengan pemikiran Immanuel Kant yang berusaha mendemonstrasikan pentingnya akal dalam memahami sifat kebenaran. Teori-teori Kant itu, meskipun tidak sama persis, dekat dengan pandang filosof Muslim. Kesadaran seorang pemikir seperti al-Mawardi yang menggabungkan antara otoritas akal dan wahyu, paling tidak ikut mengisi nuansa pemikiran keislaman di masa-masa berikutnya.
4. Tiga unsur pokok 'sosial', 'religius' dan 'rasional' tersebut mewarnai nuansa berpikir al-Mawardi dalam merangkai tiga isu pokok 'perilaku keagamaan', 'perilaku keduniaan', dan 'perilaku individual'. Rangkaian tiga isu pokok tersebut merupakan *fundamental structure* yang sesekali diwarnai unsur politis dan yuridis, akan tetapi batas antara moral dan politik, moral dan agama, moral dan hukum tidak begitu jelas, sehingga berbincang masalah etika moral al-Mawardi tidak jarang penulis mengalami kesulitan.
5. Kemampuan al-Mawardi menempatkan dirinya pada posisi tengah di antara perkembangan jangka panjang dan jangka pendek, selain merupakan kepiwaiannya melihat kenyataan obyektif perilaku masyarakat saat itu, juga merupakan ketajaman antisipasinya terhadap berbagai kemungkinan yang bersifat

obyektif. Ketajaman wawasan al-Mawardi menjadi semakin terlihat ketika ia berusaha mengakomodir dan mengombinasikan berbagai kutipan baik dari wahyu, sunnah, ucapan-ucapan para bijak, tutur kata dan perbuatan yang mengandung keteladanan dari para tokoh cendekiawan dan para penyair. Semuanya itu dijabarkan dan dikaitkan dengan hasil observasi nyata terhadap kenyataan yang ada.

6. Etika religius dan etika sosial sebagaimana diajarkan al-Mawardi merupakan salah satu alternatif bagi pembinaan dan pengembangan etika dan moral yang dewasa ini sebagai masalah dekadensi. Konsep *murū'ah* yang mengalami islamisasi dapat dijadikan pondasi sebagai benteng merebaknya krisis moral di Indonesia. Hal itu dapat digali melalui penghidupan kembali tradisi-tradisi keindonesiaan setiap daerah yang memiliki religiusitas yang tinggi.

B. Saran

1. Sesuai dengan *fundamental structure* ajaran Etika al-Mawardi, maka disarankan agar pembahasan etika religius diperdalam dalam konteks studi keislaman.
2. Masalah etika dan moral merupakan salah satu cabang ilmu filsafat, oleh karena itu disarankan agar studi filsafat di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) ditingkatkan dan dikembangkan.

BIBLIOGRAFI

- Abdullah, M. Amin. *Sutdi Agama, Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant*. Ankara: Turkiyet Diyanet Vakfi Yayinlari, 1992.
- , "Etika dan Dialog Antar Agama, Perspektif Islam", dalam Th. Sumartana (dewan Redaksi). *Dialog: Kritik & Identitas Agama*. Yogyakarta: Seri Dian 1/Tahun 1.
- Abdurrahman. "Sekelumit Cara Mengenal Masyarakat Madura", dalam Samsuri (Koordinator), *Madura I*. Jakarta: Proyek Penelitian Madura Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI. dalam Rangka Kerjasama Indonesia-Belanda, 1977.
- Abelson, Raziell. "History of Ethics", dalam Paul Edwards. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: The Macmillan Company & The Free Press, III, 1972.
- Ahmad, 'Abd al-Jabbar ibn. *Sharh al-usul al-Khamsah*. dalam 'Abdal-Karim 'Uthman (*tahqiq*), Cairo: Maktabah Wahabah, 1965.
- Akhtar, Qazi Ahmad Mi'an. "al-Mawardi: A Sketch of His Life and Works", dalam *Islamic Culture*, vol. XVIII, no. 4, 1994.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an, Text, Translation and Commentary*. American Trust Publication for Muslim Student Association, 1977.
- Ali, H.A. Mukti. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Amsari, Fuad. *Masa Depan Umat Islam Indonesia, Peluang dan Tantangan*. Surabaya: al-Bayan, 1993.
- Anwar, Syamsul. "al-Mawardi dan Teorinya Tentang Khilafah", dalam *al-Jami'ah*, no. 35, 1987.
- al-Aqqad, Abbas Mahmud. *Haqaiq al-Islam wa Abatilu Khusumih*. Bairut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1966.
- Aristotle. "Nicomachean Ethics", 1094b: 1, dalam Richard Mc. Keon (ed.), *Introduction To Aristotle*. New York: The Modern Library, 1947.
- Arkoun, Mohammed. *Essais Sur La Pensee Islamique*. Paris: Editions Maisonneuve et Larose, 1984.
- , *Revue Des Etudes Islamiques*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Gauthner, XXXI, 1964.

- , *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: Seri INIS, XXI, 1994.
- Arnold, Thomas W. *The Caliphate*. England: Oxford University Press, 1924.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Leiden : E.J. Brill, 1980.
- al-Ash'ari, Abu Hasan. *Kitab Ibana*. Hyderabad: Dn., 1948.
- al-Asir, Ali ibn Muhammad Ibn. *al-Lubab fi Tahdhib al-Ansab*. Cairo: Bab al-Khalq, III, 1365.
- al-Asnawi, Abd al-Rahman.-al- *Tabaqah al-Shafi'iyah*. Bairut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, II, 1407/1987.
- al-Athir, Ibn.-al- *al-Kamil fi al-Tarikh*. Bairut: Dar al-Sadr, 1486/1966.
- Aziz, Abdul Ghafar. *Islam Politik: Pro dan Kontra*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Azizy, A. Qodry A. *Reinterpretasi dan Sosialisasi Konsep Amar Ma'ruf Nahi Munkar dalam Konteks Keagamaan*. Yogyakarta: Seminar Nasional Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1997.
- al-Bagdadi, Abu Bakr Muhammad al-Khatib.-al- *Tarikh Bagdad*. Cairo: al-Maktabah al-Khanji, 1931.
- Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Tradisionalist World*. Barkeley: University of California Press, 1991.
- Bijlefeld, A. (ed.). *the Muslim World*, Vol. LXX, No. 2, 1980.
- Bosworth, C.E. (ed.). *Tdhe Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, VI, 1991.
- Brandt, Richard B. *Ethical Theory: The Problem of Normative and Critical Ethics*. USA: Prantice-Hall, Inc., 1959.
- Bravmann, M.M. *The Spiritual Background of Early Islam, Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden E.J. Brill, 1972.
- Budiman, Arief. "Dimensi Sosial Ekonomi dalam Konflik Antar Agama di Indonesia", dalam Th Sumartana dkk. (ed.), *Dialog: Kritik & Identitas Agama*. Yogyakarta: Seri Dian 1/Tahun 1.
- al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Semarang: Taha Putra, I, 1981.
- Cahen. "Buwayhds of Buyids", dalam *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1960.
- Carney, Frederick S. "Focus on Muslim Ethics: An Introduction" dalam *Tsdhe Journal of Religious Ethics*. t.p.: University of Notre Dame Press, vol. 11, no. 2, 1983.
- Clement, Gace. "Is The Moral Point of View Monological or Dialogical? The Kantian Bakcground of Habermas", dalam David Pallauer (ed.), *Philosophy Today*. Chicago: De Paul University Press, Vol. 33, No. 2/4, 1989.

- Cole, Juan Ricardo. "Rifa'a al-Tahtawi and The Revival of Practical Philosophy", dalam Willem A. Bijlefeld (ed.), *The Muslim World*. USA: The Duncan Black Macdonal Centre The Haftford Seminary Foundation, LXX, 2, 1980.
- Copleston, S.J., Frederick. *A History of Philosophy*. London: Search Press, I, 1946.
- De Boer, T.J. "Ethics and Morality (Muslim)", dalam James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribner's Son's, Vol. V dan IX, 1952.
- Djamil, Fathurrahman. "al-Mawardi: Mekanisme Pengangkatan Dan Pemberhentian Kepala Negara", dalam Hassan Asari dan Yudian W. Aswin (ed.), *Islam Berbagai Perspektif*. Yogyakarta: LPMI, 1995.
- Donaldson, Dwifht M. *Studies in Islamic Ethics*. London: S.P.C.K., 1953.
- , "The Ethics of The Traditions", dalam *Studies In Muslim Ethics*. London: S.P.C.K., 1953.
- Eaton, Richard M. "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*. USA: The University of Arizona Press, 1985.
- Eickelman, Dale F. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1998.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. terj. Zakiyuddin Badhawiy. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , *A History of Islamic Philosophy*, terj. R. Mulyadhi Kartanegara. *Sejarah Filsafat Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986).
- al-Farabi, dalam *Book of Letters (Kitab al-Hurus)*, Muhsin Mahdi (ed.). Bairut: Dar al-Mashreq Publisher, 1969.
- Fares, B. "Muru'a", dalam C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs dan C.H. Pellat (ed.), *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, VII, 1993.
- Fath, Ahmad. *Buku Adab al-Dunya wa al-Din Karya al-Mawardi: Telaah Aspek Kependidikan*. Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 1988.
- Fatik, Mubassir Ibn, dalam A. Badawi (ed.), *Muhtar al-Hikam*. Madrid: t.p., 1958.
- Gallab, Muhammad. *al-Ma'rifah 'Inda Mufakkiri al-Muslimin*. Cairo: Dar al-Misriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.t.
- Gearder, Jostein. *Shapie's World*. terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1997.
- al-Ghazali, Imam. *Mizan al-'Amal*, dalam Sulaiman Dunya(ed.), Cairo, t. p., 1964.
- , *Tahafut al-Falasifah*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1966.
- , *al-Munqid min al-Dalal*. Bairut: al-Maktabah al-Sha'biyyah, t.t.

- , *Ihya' 'Ulum al-Din*. Semarang: Taha Putra, I, t.t.
- , *Mizan al-'Amal*, dalam Sulaiman Dunya (ed.). Cairo: t.p., 1964.
- Gibb, H.A.R. "al-Mawardi's Theory of Caliphate", dalam *Islamic Culture*, XI, 1937.
- Gilani, Syed Asad. *Islam: A Mission, A Movement*. Lahore: Islamic Publication Ltd., 1982.
- Goldziher, Ignaz. "Stellung der Alten Islamischen Ortodoxie zu den Antiken Wissenschaften", dalam Abd. Rahman al-Badawi (terj.), *al-Turath al-Yunany fi al-Hadarah al-Islamiyyah*. Cairo: Dar al-Nahdah, 1965.
- Grunebaum, G.E. Von. *Classical Islam, A History 600-1258*. London: George Allen and Unwin L.td., 1970.
- al-Hadid, Ibn Abi. *Sharh Nahj al-Balaghah*. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, VIII, 1378.
- Hakim, Abd al-Hamid. *Mabadi' Awwaliyyah*. t.t.p.: Sa'diyyah Putra, t.t.
- Halide. "Norma Adat dan Agama Islam: Dulu, Kini dan Esok di Sulawesi Selatan", dalam Yustiono dkk. (Desan Redaksi), *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini dan Esok*. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993.
- Haller, Philip P. "Stoicism", dalam Paul Edwards (ed.), *The Enciclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, VIII, 1972.
- al-Hamawi, Yaqut. *Mu'jam al-Udaba'*. Bairut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, XV, 1408/1988.
- Hamidi, A. Lutfi. *Penguasa dan Kekuasaan: Pemikiran Politik al-Mawardi*. Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 1996.
- Harb, 'Ali. *Naqd al-Nas (al-Nas wa al-Haqiqah I)*. Bairut: al-Markaz al-thaqafi al-'Arabi, 1995.
- Harbeson, John W. dalam John L. Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, I, 1995.
- Hasan, Hasan Ibrahim. *Tarikh al-Islam al-Siyasi wa al-Din wa al-Thaqafi wa al-Ijtima'i*. Cairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, III, 1979.
- al-Hashimi, al-Sayyid Ahmad. *Jawahir al-Balaghah fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'*. Bairut: Dar al-Fikr, 1994.
- Haviland, William A. *Anthropology*, terj. R.G. Soekadijo. *Antropologi*. Jakarta: Erlangga, II, 1993.
- Hazm, Ibn. *Kitab al-Akhlaq wa al-Siyar*. Bairut: al-Lajnah al-Dauliyyah li Tarjamati al-Rawa'i, 1961.
- Hidayat, Komaruddin dan Muhammad Wahyuni Nafies. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perenial*. Jakarta: Paramadina, 1995.

- al-Hindi, al-Muttaqi. *Kanz al-Umam*. Bairut: Muassasat al-Risalah, II, 1989.
- Hornby, A.S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. London: The English Language Book Society and Oxford University Press, 1974.
- Hourani, George F. "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbar", dalam S.M. Stern (ed.), *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*. Columbia: University of South Carolina Press, t.t.
- , *Reason & Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: U.P., 1985.
- al-Husni, 'Ilmiyyun Zahadu Faidullah. *Fath al-Rahman: Li Talibi Ayat al-Qur'an*. Bairut: Matba'ah Ahliyyah, 1323.
- Husson, Laurence. "Madure et le Carok, Violence Coutumiere et Monde Moderne", dalam *Archipel*. Paris: Association Archipel, (000: 40) 0029-0039, 1990.
- Hutchinson D.S. "Ethics" dalam Jonathan Barnes (ed.), *The Combridge Companion to Aristotle*. New York: Combridge University Press, 1996.
- Idris, Jaafar Sheikh, Dr. "Theism: The Secure Basis For Morality" dalam Fathi Osman (ed.), *Arabia The Islamic World Review*. USA: The Islamic Press Agency Ltd., vol. 5, No. 57, 1986.
- Imad, ibn. *Shadharah al-Dhahab fi Akhbar Man Dhahab*. Bairut: Maktabah al-Tijari, III, t.t.
- Imara, Muhammad (ed.), *al-A'mal al-Kamila li Rifa'a Rafi' al-Tahtawi*. Mesir: al-Muassasah al-'Arabiyyah li al-Dirasat wa al-Nasr, 1973.
- al-Isbahani, Abu Nu'man. *Hilyat al-Awliya'*. Bairut: Dar al-Kitab al-'Arabi, I, 1387.
- al-Isfahani, al-Raghib. *al-Dhari'a ila Makarim al-Shari'a*, dalam 'Ajami (ed.). Cairo: t.p., 1985.
- , *al-Mufadat fi Gharib al-Qur'an*. Mesir: Matba'ah Maymaniyyah, 1324.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies McGill University Press, 1966.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Bunyatu al-'Aql al-'Arabi, Dirasat Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzumi al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*. Bairut: Markazu Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1990.
- Jamil, Ahmad. *Hundred Great Muslims*. Lahore: Ferozsons Ltd., 1984, terj. Team Penerjemah Pustaka Firdaus. *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- al-Jauzi, Abd al-Rahman ibn 'Ali ibn.-al- *al-Muntazam fi Tarikh al-Muluk wa al-Umam*. Hederabad: Dairah al-Ma'arif al-Uthmaniyyah, VIII, 1359 H.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Bairut: Dar al-Fikr, t.t.

- , *Tarikh Ibn Khaldun: al-Musamma Kitab al-'Ibar wa al-Diwan al-Mubtada wa al-Khabar fi Ayyam al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Asaruhum min Dawi al-Sultan al-Akbar*. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413/1992.
- Khalikan, Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn. *Wafayat al-A'yan wa al-Anba' al-Zaman*, dalam Ihsan 'Abbas (*muhaqqiq*), Bairut: Dar al-Sadr, III, 1977.
- Khan, Mohammed A. Muqtedar. "Islam as an Ethical Tradition on International Relations", dalam John L. Esposito (ed.), *Islam and Cristian-Muslim Relation*. Cambridge: Carfax Publishing Ltd., VIII, 1997.
- Khan, Qamaruddin. *al-Mawardi's Theory of The State*. Lahore: Bazm-i-Iqbal, t.t.
- al-Kindi, Ya'qub ibn Ishaq, dalam Abd Halim Mahmud. *al-Afkar al-Falsafi fi al-Islam*. Bairut: Dar al-Kitab al-Ulbani, 1982.
- Lammens, S.J., H. *Islam: Belief and Institutionn*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Leaman, Oliver. "Ghazali and the Ash'arites", dalam *Asian Philophy*. Journal Oxford Ltd. Vol. 6, No. 1, 1996.
- Little, Donald P. "A New Look At *al-Ahkam al-Sultaniyya*", dalam *The Muslim World*. vol. LXIV, no. 1, 1974.
- Ma'arif, A. Syafi'i. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1994.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Magnis-Suseno, Franz. *Tiga Belas Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke -13*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- al-Mahalli, Jalal al-Din dan Jalal al-Din al-Suyuti. *Tafsir al-Qur'an al-Karim li al-Imamaini al-Jalalaini*. Surabaya: al-Maktabah al-Thaqafiyyah, I, 1345.
- Mansurnoor, Lik Arifin. *Islam in an Indonesian World, Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990.
- Manzur, Ibn. *Lisan al-'Arab*. Mesir: al-Dar al-Misriyyah, t.t.
- Mattulada. "Manusia dan Kebudayaan Bugis-Makasar dan Kaili di Sulawesi", dalam M. Junus Malalatoa (ed.), *Antropologi Indonesia*. Depok: Jurnal Antropologi Fak. Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, no. 48, XV, Januari-April, 1991.
- al-Maududi, Abu al-A'la. *Mabadiu al-Islam*. Bairut: al-Ittihad al-Islami li al-Munazzamat al-Tulabiyyah, 1395/1975.
- Maurice, Riepe Dale (reviewer), *Ethics an International of Social Political and Legal Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, No. 3. 98., 1988.

- , "Book Reviews of Reason and Tradition in Islamic Ethics", dalam *Ethics, an International of Social Political and Legal Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- al-Mawardi, Abu al-Hasan. *Qawanin al-Wuzara' wa Siyasah al-Mulk*. Bairut: Dar al-Tali'ah, 1978..
- , *Tahsil al-Nazar wa Ta'jil al-Zafar*. Bairut: Dar al-Nahdah, 1981.
- , *Adab al-Dunya wa al-Din*. Mesir: al-Matba'ah al-Amiriyyah, 1375/1955.
- , *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Bairut: Dar al-Fikr, 1966.
- , *al-Nukat wa al-'Uyun Tafsir al-Mawardi*, dalam al-Sayyid 'Abd al-Mqsud ibn 'Abd al-Rahim (*muhaqqiq*). Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, I, t.t..
- McDonough, Sheila. *Muslim Ethics and Modernity: A Comparative Study of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Mawdudi*. Montreal: Wilfrid Laurier University Press, 1984.
- McGuire, Meredith B. *Religion: The Context*. California: Wadsworth Publishing
- McKeon, Richard, "Introduction" dalam Richard McKeon (ed.), *Introduction To Aristotle*. New York: The Modern Library, 1947.
- Mikhail. *al-Mawardi: A Study in Islamic Political Thought*. Harvad: Ph. D. Disertation of Harvard University, 1968.
- Mir, Muntasir. "Book Review" dalam *Journal of Islamic Studies*. Vol. 8, No. 1, 1997.
- Miskawayh, Ibn. *Kitab Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq*. Mesir: al-Maktabah al-Hussainiyyah al-Misriyyah, 1329.
- Moeliono, Anton M. (penyunting penyelia), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Mohammed, Yasien. "The Ethical Philosophy of al-Raghib al-Isfahani", dalam *Journal of Islamic Studies*. vol. 6, no. 1, 1995.
- Mubarak, Zakki. *al-Akhlaq 'Inda al-Ghazali*. Bairut: Manshurat al- Maktabah al-'Arabiyyah, t.t.
- Mudzhar, M. Atho. *Belajar Islam di Amerika*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1991.
- Muhadjir, Noeng. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasim, 1990.
- Munawwir, Ahmad Warson. *al- Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren "al-Munawwir", 1984.
- Muthahhari, Murtadha. *Falfase Akhlaq*. terj. Faruq bin Dhiya. *Falsafah Akhlak*. Bandung; Pustaka Hidayah, 1995.

- Nafis, M. "Lembaga Kewaziran dalam Pandangan al-Mawardi", dalam Hassan Asari dan Yudian W. Aswin (ed.), *Islam Berbagai Perspektif*. Yogyakarta: LPMI, 1995.
- Nafis, Muhammad. *The Concept of the Imamate in the Works of al-Mawardi*. Canada: Thesis, McGill University, 1993.
- al-Nashshar, Ali Sami. *Nash'at al-Fikr al-Falsafati fi al-Islam*. Cairo: t.p., 1975.
- Nasr, Sayyed Hossain. *Theology, Philosophy and Spirituality (World Spirituality)*, vol. 20. terj. Suharsono. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*. Yogyakarta: Center for International Islamic Studies, 1995.
- Nasr, Sayyed Vali Reza. *The Vanguard of The Islamic Revolution*. New York: IB. Tourist Publishers, 1994.
- Nasution, Harun. *Akal Dan Wahyu Dalam Islam*. Jakarta: UI-Press, 1982.
- , *Islam Ditinjau Dari Segala Aspeknya*. Jakarta: UI-Press, 1985.
- , *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1995.
- Nazir, Muh. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985.
- Olson, Robert G. "Deontological Ethics", dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, II, 1972.
- Peale, Norman V. *The Amazing Result of Positive Thinking*. Edisi Bahasa Indonesia dengan judul *Hasil Mengagumkan dari Cara Hidup dan Berfikir Positif*. Jakarta: Gunung Jati, 1977.
- Perroy, Edward. *Historire Generale Des Civilations*. terj. Yousef A. Dagher dan Farid M. Dagher. *al-Qurun al-Wusta, Tarikh al-Hadarat al-'Am*. Bairut: Mansurat 'Uwaidat, III, 1965.
- Plato, dalam Harold N. Fowler dan W.R.M. Lamb (terj.). *Plato: The Statesman, Philebus and Ion*. London: Harvard University Press, 1962.
- Podo, Hadi dan Joseph J. Sullivan. *Kamus Ungkapan Indonesia-Inggris*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- al-Quasem, Muhammad Abu. "The Ethics of al-Ghazli: A Composite Ethics in Islam", dalam Michael E. Marmura. "Book Reviews", dalam Willem A Bijlefeld (ed.), *Muslim World*. Canada: LXVII, 1977.
- Rahman, Fatchur. *Ikhtisar Musthalah al-Hadits*. Bandung: PT. al-Ma'arif, 1970.
- Rahman, Fazlur. "Some Key Ethical Concepts of The Qur'an", dalam *The Journal of The Religious Ethics*. Vol. 11, No. 2, 1983
- , *Islam*. terj. Ahsim Mohammad. *Islam*. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rahmat, Jalaluddin. "Amar Ma'ruf Nahi Munkar", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekontruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.

- Robertson, Ronald. *Agama Dalam Analisa Dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 1995.
- Rush, Ibn. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*. Singapura: Sulaiman Mara'i, t.t.
- Sabuni, Ali. *Mukhtasar Tafsir Ibn Khatir*. Bairut: Dar al-Qur'an al-Karim, I, 1981.
- , *Safwat al-Tafasir*. Bairut: Dar al-Qur'an al-Karim, XIII, 1981.
- al-Safadi, Salahuddin ibn Khalil. *al-Wafi bi al-Wafayat*. dalam Muhammad al-Hajiri (ed.), Bairut: Maktabah al-Mutawassit, XXI, 1988.
- al-Saqa, Mustafa. "Kitab Adab al-Dunya wa al-Din", dalam al-Mawardi. *Adab al-Dunya wa al-Din*. Cairo: Maktabah al-Amiriyyah, 1955.
- Shaltut, Mahmud. *al-Islam 'Aqidah wa Shari'ah*. Cairo: Dar al-Qalam, 1966.
- Shaw, Stanford J. dan William R. Polk (ed.), *Studies on The Civilization of Islam*. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1962.
- Sherwani, H.K. *Studies in Muslim Political Thought and Administration*. Lahore: S.H. Muhammad Asraf, 1945.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Pengantar Sejarah Muslim*. Yogyakarta: Mentari Masa, 1989.
- , *Tamaddun Muslim: Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Stephan dan Nandy Ronart. *Concise Encyclopedia of Arabic Civilization*. Amsterdam: Jambatan, 1966.
- Stoddart. L. *Dunia Baru Islam*. Jakarta: Menko Kesedjahteraan, 1966.
- Subhi, Ahmad Mahmud. *al-Falsafah al-Akhlaqiyyah fi al-Fikr al-Islami*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969.
- Suparman. *Epistemologi dalam Filsafat Ibnu Rusyd*. Yogyakarta: Tesis Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1996.
- al-Suyuti, Jalaluddin. *al-Jami' al-Saghir fi Ahadith al-Bashir al-Nadhir*. Bandung: al-Ma'arif, II, t.t.
- , *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Bairut: Dar al-Fikr, II, 1368/1959.
- al-Tabtaba'i. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Bairut: Muassasah al-'Alami li al-Matbu'at, XIV, 1991/1411.
- al-Tahtawi, Rifa'a. *Manahij al-Albab al-Misriyyah fi Manahij al-Adab al-'Asriyya*. Mesir: Bulaq Press, 1869.
- Tawil, Taufiq. *Falsafat al-Akhlaq, Nash'atuhu wa Tatawwuruha*. Mesir: Dar al-Naqdah al-'Arabiyyah, 1979.

- Taylor, Paul. W. *Principles of Ethics: An Introduction*. California: Wads Worth Publishing Company, 1975.
- Umaruddin, M. *The Ethical Philosophy of al-Ghazali*. Delhi: Adam Publisher & Distributers, 1996.
- Uwaidah, al-Shaikh Kamil Muhammad Muhammad. *al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali Muhammad ibn Habib al-Basri al-Faqih al-Shafi'i*. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416/1996.
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. Joseph M. Kitagawa (ed.). New York: Columbia University Press, 1958.
- Wahbah, Murad. *al-Mu'jam al-Falsafi*. Cairo: al-Thaqafah al-Jadidah, 1971.
- Watt, W. Montgomery. *Pergolakan Pemikiran Islam*, terj. Hamid Fahmi Zarkasyi. Jakarta: PT. Beunedi Cipta, 1987.
- Wazler, R. dan H.A.R. Gibb. "Akhlak", dalam H.A. R. Gibb. (chief editor), *Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, I, 1960.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1971.
- White, Stephen. K. "Reason, Modernity and Democracy", dalam Stephen K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Wiyastini. "Relevansi Etika Islam dengan Tasawwuf Islam", dalam Joko Siswanto (red.), *Jurnal Filsafat*. Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, seri 10, 1992.
- Ya'qub, Hamzah. *Etika Islam*. Jakarta: Publicita, 1978.
- Yafie, Ali. "Pengertian Waliy al-Amr dan Problematika Hubungan Ulama dan Ummah", dalam Budhy Munawwar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Yaqut, Shihab al-Din Abu 'Abdillah. *Irshad al-'Arif ila Ma'rifati al-Adib*. Cairo: Matba'ah al-Hidayah, XV, 1928.
- al-Yasu'i, Abu Luis. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*. Bairut: Dar al-Mashriq, 1986. Yogyakarta, 31 Maret 2000
- Yunus, Mahmud dan Qasim Bakri. *Kitab al-Tarbiyyah wa al-Ta'lim*. Ponorogo: Trimurti, t.t.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir al-Qur'an, 1973.

al-Zahabi, Muhammad ibn Ahmad ibn 'Uthman. *Siyar al-A'lam al-Nubala*, dalam *Shu'aib al-Arnaut dan Muhammad Na'im al-Arqasusi*. Bairut: Mu'assasah al-Risalah, XVIII, 1986.

Zahrah, Muhammad Abu. *Usul al-Fiqh*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.



RIWAYAT HIDUP

1. Nama Lengkap : Drs. Suparman, M.Ag.
2. Orang Tua : H. Moch. Syukur
3. Tempat/Tanggal Lahir : Kebumen, 11 April 1960
4. NIM. : 963050/S.3 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
5. Pekerjaan : Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang
6. Istri : Ir. Nurul Fadlilah Prihartini
7. Anak : a. Hasna Fadlilatul Bidayah
b. Salma Fadlilatunisa
c. Zaky Fadlurrahman
8. Alamat : a. Asal: Rt. 02. Rw. V, Kliwonan, Prembun, Kebumen
b. Sekarang: Rt. 01, Rw. VI, Jl. Anyar km. 1, Beringin,
Semarang.
9. Riwayat Pendidikan Formal
 - a. Sekolah Dasar Negeri Prembun II di Prembun, Kebumen, 1973.
 - b. Madrasah Mu'allimin Mu'allimat Islamiyah (MMI) di Tersobo, Prembun, Kebumen, 1976.
 - c. Kulliyatu al-Mu'allimin al-Islamiyyah (KMI) di Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, 1981.
 - d. Institut Pendidikan Darussalam (IPD), di Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, Sarjana Muda, 1986.

- e. Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), Sarjana Lengkap, 1991.
- d. Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Magister, 1996.
- e. Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Program Doktor, masuk tahun 1996/1997.

10. Pendidikan Informal

- a. Kursus Bahasa Inggris *Stimulative English Course* di Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, 1979.
- b. Kursus Pembina Mahir Dasar dan Pengembangan di Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, tahun 1980.
- c. Kursus Pembina Mahir Lanjutan (KML) di Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, 1986.
- d. Training Pengajaran Bahasa Arab dari Lembaga Pengajaran Bahasa Arab (LPBA), Jakarta di Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, 1986.
- e. Training Metode Pengajaran Bahasa Arab dari LIPIA di Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), 1993.
- f. Kursus Bahasa Inggris TOEFL di Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan (IKIP), Yogyakarta, 1996.
- g. Training Metode Pengajaran Bahasa Arab dari LIPIA di Universitas Gajah Mada (UGM), Yogyakarta, 1998.

11. Karya Tulis

- a. نظام المعهد العصري كونسور وتأثيره في إنجاز الشريعة الإسلامية Risalah Sarjana Muda di Institut Pendidikan Darussalam (IPD), Gontor, Ponorogo, 1986.
- b. "Islam Kecurian Dua Jejak", artikel di Harian *Pelita*, 1984.
- c. *Bahaya Atheisme Sebab dan Penanggulangannya*, Karya Terjemahan, Surakarta: Ramadhani, 1988.
- d. *Peranan Akal dalam Pemahaman al-Qur'an Menurut Pandangan Ibnu Taimiyah dan Pandangan Imam Gazali*, Skripsi untuk mencapai gelar Sarjana Lengkap di Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), 1991.
- e. "Tradisi Sadranan Menyambut Ramadhan", artikel di Harian *Kedaulatan Rakyat*, Yogyakarta, 1992.
- f. "Detik-detik Lailatul Qadar", artikel di Majalah *Panji Masyarakat*, Jakarta, 1993.
- g. "Zakat Fitrah Dorong Pembangunan, Bukan Panen Raya Para Mudin", artikel di Harian *Kedaulatan Rakyat*, Yogyakarta, 1993.
- h. *Nailul Authar I*, karya terjemahan, Semarang: al-Syifa', 1994.
- i. *Epistemologi Dalam Filsafat Ibnu Rusyd*, Yogyakarta: Tesis, Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1996.

- j. *Pandangan Epistemologis Ibn Rushd dan Implikasinya dalam Pemahaman Metafisika Islam*, Semarang: Balai Penelitian Institut Agama Islam Negeri Walisongo, 1997.
- k. *Upaya Pengembangan Studi Islam dalam Perspektif Filsafat*, Semarang: Balai Penelitian Institut Agama Islam Negeri Walisongo, 1999.
- l. *Pesantren dan Kebudayaan (Kajian Ulang Tentang Peran Pesantren Sebagai Pembentuk Kebudayaan Indonesia)*, Hasil Penelitian Kolektif, Semarang: Balai Penelitian Institut Agama Islam Negeri Walisongo, 1999.
- m. *Tipologi Pesantren Putri di Kotamadia Semarang*, Hasil Penelitian, Kerjasama Balai Penelitian Institut Agama Islam Negeri Walisongo dengan Pemerintah Daerah Tingkat II, Kotamadia Semarang, 1999.
- n. *Profesionalisme dan Metodologi Pengajaran Bahasa Arab Bagi Dosen IAIN Walisongo*, Hasil Penelitian Kolektif, Semarang: Balai Penelitian Institut Agama Islam Negeri Walisongo, 2000.
- o. "Memaknai Syawal dengan Aktivitas Positif", artikel di *Harian Suara Merdeka*, Semarang, 2000.
- p. Berbagai artikel yang disampaikan dalam berbagai diskusi, workshop, dan seminar, baik di dalam maupun di luar Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang.

12. Pengalaman Mengajar

- a. Mengajar di Kulliyyatu al-Mu'allimin al-Islamiyyah (KMI) Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, 1981-1986.
- b. Mengajar di SMP Islam Diponegoro, Surakarta, 1987-1989.
- c. Mengajar di Lembaga Bahasa Arab dan Ilmu-Ilmu Agama Islam di Yayasan Diponegoro, Surakarta, 1987-1989.
- d. Mengajar di Pondok Modern Islam Assalam, Surakarta, 1988-1993.
- e. Mengajar di Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), 1991-1993.
- f. Mengajar di Pondok Hajjah Nuriyah Sabran, Surakarta, 1992-1993.
- g. Mengajar di Pondok Pesantren al-Mu'min Ngruki, Sukoharjo, Surakarta, 1991-1993.
- h. Mengajar di Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo, Semarang, 1994 sampai sekarang.
- i. Mengajar di Akademi Keperawatan Muhammadiyah (AKPER), mulai 1998 sampai sekarang.

13. Pengalaman Organisasi

- a. Ketua Organisasi Pelajar Pondok Modern (OPPM) Gontor, Ponorogo, 1980/1981.
- b. Staf Pengasuhan Santri Pondok Modern Darussalam, Gontor, Ponorogo, 1981-1986.

- c. Anggota Badan Perwakilan Mahasiswa (BPM) Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), 1989-1990.
- e. Wakil Direktur Lembaga Studi Islam dan Kajian Agama (LESISKA), untuk Mahasiswa Pascasarjana, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995-1996.
- f. Anggota Pimpinan Majelis Tarjih Wilayah Muhammadiyah Jawa Tengah, 2001-2005.

14. Jabatan

- a. Staf Ahli Bahasa Arab, Unit Pembinaan Bahasa (UBINSA), Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo, Semarang, 1998-1999.
- b. Kepala Unit Pembinaan Bahasa (UBINSA), Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisong, Semarang mulai 1999.

B A B VI

IDEALISASI KESEMPURNAAN AKHLAK DAN IMPLIKASINYA DALAM PEMBENTUKAN PERILAKU MUSLIM SEJATI DALAM KEHIDUPAN

Berbagai gagasan al-Mawardi yang telah dituangkan dalam beberapa bab sebelumnya dirangkai sedemikian sempurna sehingga setiap interpretasi baik mengenai kehidupan keagamaan, keduniaan, kehidupan individual maupun solusi moralnya berhubungan secara erat. Solusi kontinuitas moral religius (*adab al-dunya*) dan moral profan (*adab al-din*) terlihat jelas. Kedua moral itu sangat berpengaruh dalam pembentukan moral individual (*adab al-nafs*).

Berbeda dengan tipologi etika filosofis¹ yang tidak berusaha mencari pembuktian melalui teks al-Qur'an dan Hadith, al-Mawardi selalu menanamkan postulat yang mengandung filsafat ke dalam nuansa keagamaan. Pandangannya yang bercorak sosiologis keagamaan terlihat dalam pendapatnya tentang hakekat manusia. Menurutnya, manusia memiliki kecenderungan bersosialisasi, karena ia tercipta sebagai makhluk yang lemah, sehingga ia tidak mampu hidup tanpa bantuan sesamanya. Ia berbeda dengan makhluk-makhluk lainnya yang dapat mencukupi kebutuhannya sendiri. Al-Mawardi, dalam hal ini, tidak berhenti pada kesadaran filosofis saja, akan tetapi ia berusaha menengok kepada otoritas wahyu. Tuhan selalu

¹Perbedaan berbagai tipologi etika ini dapat dilihat dalam bab pendahuluan.

mengistimewakan manusia dengan jalan menempatkannya sebagai makhluk yang memiliki nafsu besar sekaligus memiliki kelemahan (*al-'ajz*).²

Kehinaan manusia yang timbul dari nafsu dan khususnya ketidakmampuannya justru akan menyelamatkan dirinya sendiri dari arogansi kemewahan dan tirani kekuasaan. Oleh karena itu menurutnya, Tuhan memberikan jalan bagi manusia untuk menyumbat nafsu serta cara-cara untuk membebaskan manusia dari ketidakmampuannya itu. Ia menyuruh manusia untuk saling mengenal dengan bantuan akal, agar bisa menemukan petunjuk melalui ketajaman pikiran.

Perintah wahyu tentang keterkaitan antara satu dan lainnya untuk saling mengenal (*lita'arafu*) sangat terkait dengan etika. Etika pada hakekatnya bukanlah pengetahuan tentang "baik" dan "buruk" semata yang terbatas pada sisi-sisi normatif, akan tetapi menyangkut kehidupan yang lebih kompleks cakupannya. Menurut Alasdair Macintyre, bahwa etika menyangkut analisis-analisis konseptual yang dinamis antara manusia -sebagai subjek yang aktif- dengan pikiran-pikirannya sendiri, dengan dorongan dan motivasi dasar tingkah lakunya, dengan cita-cita dan tujuan hidupnya serta dengan perbuatannya. Adanya interaksi yang dinamis antara satu dengan yang lain berlaku secara aktual dalam kehidupan pribadi dan sosial, di situlah terjadi keterkaitan antara etika dan pola berfikir.³

²Lihat Bab V, Sub bab C, point 1.

³Amin Abdullah. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 293.

Historisitas kehidupan al-Mawardi saat itu, sangat mempengaruhi pola pikirnya tentang etika,⁴ sehingga pembahasannya tentang hakekat manusia juga tidak luput dari pengaruh itu. Sebagaimana disebutkan di atas, ia lebih membicarakan manusia dari sisi fungsi dan kedudukannya, ketimbang mengenai struktur eksistensial anatomi tubuhnya. Hal ini amat berbeda dengan Ibn Miskawaih yang berusaha mengungkap struktur eksistensial manusia disamping fungsi dan kedudukan manusia itu sendiri. Keduanya, baik al-Mawardi maupun Miskawaih memiliki kesamaan dalam bidang pembinaan jiwa, yaitu bidang yang difokuskan pada pengarahan tingkah laku adalah dasar untuk mempelajari akhlak manusia.⁵ Perbedaan itu wajar adanya, karena al-Mawardi hidup di masa tirani kekuasaan yang tidak menentu, sehingga ia berusaha menanamkan opini masyarakat untuk menyikapi keadaan pemerintahan saat itu. Pada akhir kekhalifahan Abbasiyah, kekuasaan pemerintah menjadi ajang tarik-menarik antara tiga penguasa: Abbasiyah, Buwaihiyyah, dan Seljuk. Oleh karena itu teori-teori etikanya sering kali terkait dengan masalah-masalah politik. Misalnya etika seorang cendekiawan ('alim)

⁴Masalah ini telah dibahas sebelumnya, lihat Bab III.

⁵al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 226-231. Mengenai pembagian dan kedudukan jiwa manusia, lihat Ibn Miskawaih. *Tahdhib al-Akhlaq*, terj. Helmi Hidayat. *Memuji Kesempurnaan Akhlak* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 43-44. Menurut Ibn Miskawaih, jiwa manusia dibagi menjadi tiga: *Pertama*, fakultas berfikir (*al-quwwah al-natiqah*) ia merupakan fungsi jiwa tertinggi untuk berfikir dan menangkap fakta. Organ tubuh yang digunakan adalah otak. *Kedua*, fakultas amarah (*al-quwwah al-ghadabiyyah*), yakni jiwa keberanian untuk menghadapi resiko, ambisi pada kekuasaan, kedudukan dan kehormatan. Organ tubuh yang digunakan adalah hati. *Ketiga*, fakultas nafsu sahwat (*al-quwwah al-shahwiyyah*), yakni dorongan nafsu makan, keinginan terhadap kelezatan, minuman, seksual, dan segala macam kenikmatan inderawi.

dengan penguasa (*sultan*). Al-Mawardi merekomendasikan agar seorang cendekiawan itu menerima sultan yang menghendaki ilmunya. Meskipun tujuan yang hendak dicapai sultan sangat tendensius, yakni untuk memperkokoh kedudukannya, tetapi dengan kewibawaan dan kekuasaan sultan seorang cendekiawan harus menerima dan menghormatinya.⁶ Oleh karena itu tidak kurang seperti Mohammed Arkoun menyatakan, bahwa teori-teori al-Mawardi sering terkait dengan pemikiran spekulasi etis-politis.⁷

Usaha pembentukan kesempurnaan akhlak manusia, sama dengan tokoh-tokoh lain, seperti Ibn Miskawaih dan al-Ghazali, al-Mawardi menekankan proses pendidikan melalui akal, kejiwaan, dan keagamaan,⁸ meskipun mereka berbeda dalam metode dan penekanannya. Ibn Miskawaih menekankan proses pendidikan akhlak untuk mendorong seorang anak bersikap aktif, dinamis, kreatif dan inovatif, tanpa harus mengesampingkan nilai kedalaman religiusitas, sehingga etikanya bercorak *sosial rasional*. Etika al-Ghazali kurang memberikan porsi pengembangan

⁶Hal itu cukup mengindikasikan secara implisit, bahwa al-Mawardi berusaha meyakinkan kembali kepercayaan semua lapisan masyarakat kepada sultan. Lihat al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 90-91.

⁷Mohammed Arkoun. *Essais Sur La Pensee Islamique* (Paris: Editions Maisonneuve et Larose, 1984), hlm. 266.

⁸al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm 226. Latihan-latihan pembentukan akhlak yang sempurna, tidak cukup melalui akal dan pembiasaan perilaku yang baik, akan tetapi memerlukan pembiasaan melalui doktrin-doktrin keagamaan melalui misi kerasulan para Nabi dan Rasul. *Ibid.*, hlm. 226.

intelektual, maka corak etikanya adalah *monolitik sufistik*. Corak sufistiknya terlihat utamanya dalam karyanya *Mizan al-A'mal*. Majid Fakhry memastikan, bahwa karya tersebut selain lebih komprehensif daripada bagian-bagian yang berkaitan dengan masalah etika dari *Ihya' 'Ulum al-Din*,⁹ juga membentuk suatu substansi teori moral positif tingkatan sufi tertinggi.¹⁰ Namun demikian jika diurut secara historis, al-Ghazali eksis di bidang filsafat. Hal ini terbukti dengan karya-karyanya di bidang filsafat, seperti *al-Maqasid al-Falasifa* dan *Mi'yar al-'Ilm*.¹¹

Berbeda dengan al-Ghazali, al-Mawardi, selain menekankan unsur sosial religius dalam Islam yang paling utama¹² (berusaha membentuk opini masyarakat), juga menekankan pentingnya pembentukan akal dan jiwa melalui teorinya yang disebut *adab al-nash'ah*¹³ (etika pembentukan dan pertumbuhan). Etika al-Mawardi, dengan demikian dapat dikatakan cenderung bercorak *sosial religius rasional*. Teori-teorinya tentang moral didapatnya melalui observasi langsung dan teruji

⁹Majid Fakhry. *Etika Ethical Theories in Islam*, terj. Zakiyyudin Baidhawiy. *Etika Dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 125.

¹⁰*Ibid.*, hlm. 126. Kitab *Mizan* agaknya ditulis pada akhir-akhir hidup al-Ghazali. Kitab ini merupakan salah satu dari trilogi yang terdiri dari *Mi'yar al-'Ilm*, *Tahafut al-Falasifah* dan kitab *Mizan al-A'mal* sendiri. Menurut M.A. Sherief, dalam *Ghazali's Theory of Virtue*, 4, bahwa penulisan *Ihya'* dimulai setelah tahun 1098, sedangkan *Tahafut* selesai pada tahun 1095, dan *Mi'yar al-'Ilm* mungkin lebih dulu atau mungkin setelah *Mizan*. *Ibid.*, hlm. 141, lihat catatan kaki no. 5.

¹¹M. Amin Abdullah. *Studi Agama...*, *op. cit.*, hlm. 270.

¹²Majid Fakhry. *Ethical...*, *op. cit.*, hlm. 78.

¹³al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 228-231. Teori itu secukupnya telah dibahas dalam Bab V, Sub Bab D.

melalui kehidupan nyata, maka etikanya tergolong dalam moralitas sosial (*public morality*). Hal itu, menurut Mohammed Arkoun, berkat pengetahuannya tentang kondisi kemanusiaan dan gembleran dari budaya masyarakatnya. Ia menyampaikan ajaran-ajarannya dengan tetap melalui sudut pandang realis dan memakai kekuatan adab yang ampuh melalui makna estetik bahasa yang digunakan untuk menjalankan pengalaman etis.¹⁴ Oleh karena corak etikanya yang menekankan unsur tersebut, maka pola pikirnya itu menempati posisi tengah di antara Ibn Miskawaih dan al-Ghazali.

Komposisi ketiga unsur 'sosial', 'religius', dan 'rasional' nampaknya menjadi *trend* pembahasan etika saat ini (khususnya dalam Islam). Hal itu terlihat dari berbagai kajian keislaman melalui pendekatan historis dan normatif, menjadi tuntutan yang semakin urgen. Menyadari akan himpitan kedua tuntutan pendekatan yang sama-sama penting tersebut, tidak kurang M. Amin Abdullah,¹⁵ berusaha (dan sangat menekankan) tercapainya titik temu antara kedua tuntutan jenis pendekatan tersebut di atas.

Al-Mawardi mengajukan sebuah teori, bahwa kebajikan adalah cara untuk hidup sebagai penghubung antara dua keadaan yang tidak sempurna, sedangkan

¹⁴Mohammed Arkoun. *Essais...*, *op. cit.*, hlm. 225.

¹⁵Seorang ahli filsafat Islam dan studi keislaman yang karyanya telah banyak diterbitkan dan aktif mengajar, menulis dan seminar di berbagai perguruan tinggi di Indonesia. Penulis mengucapkan "selamat" (*our congratulations to you*) atas diangkatnya sebagai Guru Besar di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, semoga Allah selalu memberkatinya, amin.

pebuatan baik adalah jalan tengah antara kebodohan dan keburukan. Keberanian adalah jalan tengah antara keberanian dan kepengecutan; pengendalian diri adalah jalan tengah antara keserakahan dan kelemahan. Menurut Mohammad Arkoun, berbagai definisi dan kosa-kata itu sama dengan (teori-teori) Ibn Miskawaih dalam *Tahdhib*.¹⁶ Kesamaan seperti itu, tidak menafikan adanya kemungkinan pengaruh Ibn Miskawaih terhadap pemikiran al-Mawardi. Jika ditinjau dari masa hidup yang hampir bersamaan, Ibn Miskawaih (320/932-421/1030)¹⁷ dan al-Mawardi (364/974-450/1058)¹⁸, maka kemungkinan itu menjadi semakin tipis, karena selain aliran keagamaan yang berbeda Syi'ah dan Sunni, juga peranan masing-masing dalam bidang politik berbeda. Ibn Miskawaih semasa hidupnya mengabdikan sepenuhnya kepada pemerintahan Dinasti Buwaihiyyah¹⁹ yang menguasai pemerintahan secara *de facto*, sedangkan al-Mawardi semasa hidupnya mengabdikan kepada Dinasti Abbasiyah²⁰ yang memegang kekuasaan secara *de jure*. Maka antara Ibn Miskawaih dan al-Mawardi, tidak banyak saling mempengaruhi (untuk tidak mengatakan tidak sama sekali), akan tetapi saling berdiri sendiri dengan menghormati adanya inter-

¹⁶Mohammed Arkoun. *Essais...*, *op. cit.*, hlm. 262, catatan kaki nomor 53.

¹⁷Ibn Miskawaih. *Memuju...*, *op. cit.*, hlm. 18.

¹⁸Abu Bakr Muhammad al-Khatib al-Bagdadi. *Tarikh Bagdad* (Cairo: Maktabah al-Khanji, 1931, XII, hlm. 102.

¹⁹Ibn Miskawaih. *Memuju...*, *op. cit.*, hlm. 18.

²⁰Ibn al-Athir. *al-Kamil fi al-Tarikh* (Bairut: Dar al-Sadr, 1486/1966), IX, hlm. 418.

subyektivitas pemikiran. Hal itu terbukti, (mengutip Arkoun)²¹ bahwa al-Mawardi tetap setia pada sikapnya menerima pengertian-pengertian yang familiar dari adab filosofis tanpa perlu mengadopsi teori-teori yang dilakukan oleh para filosof.

Selain menyatukan tiga unsur metodologis 'sosial', 'religius', dan 'rasional' seperti tersebut di atas, al-Mawardi berusaha menyatukan tiga subyek pokok 'perilaku keagamaan', 'perilaku keduniaan', dan 'perilaku individual'. Meskipun terkesan, ia kesulitan dalam mengorganisasikan letak keduniawian yang menggantikan kepentingan manusia (*salah al-insan fi al-dunya*).²² Akan tetapi penyatuan ketiga isu pokok melalui ketiga pendekatan tersebut, terlihat bahwa al-Mawardi berusaha membentuk satu konsep moralnya yang dikemas dalam term *murū'ah*.²³ Konsep tersebut dibentuk melalui susunan yang mendorong jiwa untuk mengadopsi perilaku yang paling utama dalam segala hal dan situasi.

Kemiripan antara konsep *murū'ah* dengan konsep *complete virtue* Aristoteles sebagaimana telah disinggung sebelumnya, terletak pada final konsep tersebut yang berupa "keadilan yang sempurna".²⁴ Keadilan seperti itu sangat terkait dengan

²¹Mohammed Arkoun. *Essais...*, *op. cit.*, hlm. 263.

²²Lihat akhir pembahasan sub bab B, dalam Bab IV.

²³Hal itu telah dibahas dalam Bab IV, Sub Bab B.

²⁴Lihat Bab IV, Sub bab B.

masalah hak-hak dan martabat individual dan hak-hak kemanusiaan secara umum (*al-insaniyah*).²⁵

Konsep itu, nyaris sama dengan budaya di beberapa daerah di Indonesia yang kental dengan budaya Islam, seperti budaya *sirri* di Sulawesi Selatan, yaitu suatu pandangan dalam hidup yang erat kaitannya dengan martabat dan rasa harga diri seseorang. Konsep itu merupakan salah satu yang disebut dalam atribut *panngadereng/panngadakkang*, yang terkait erat dengan jalan pikiran mitologis dan pola pikir dalam hidup kebudayaan yang berlatar-belakang pada struktur sosial kuno. Hal itu hampir sama dengan legenda, yakni ceritera-ceritera semi historis yang merupakan perbuatan para pahlawan, perpindahan penduduk, dan terciptanya adat kebiasaan lokal, dan yang istimewa, selalu berupa campuran antara realisme dan yang super natural atau luar biasa dan mengandung ajaran moral.²⁶ Oleh karena itu di dalamnya terkandung nilai-nilai kehormatan yang tinggi. Pelanggaran atas *sirri* (*matanre siri*, dikenal sebagai akhlak mulia)²⁷ mengakibatkan rasa malu dan kehinaan, karena *sirri* itu sebagai panggilan yang mendalam dalam diri pribadinya, untuk mempertahankan nilai sesuatu yang dihormati, dihargai dan dimilikinya.

²⁵Lihat B. Fares. "Muru'a" dalam C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs dan C.H. Pellat. *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden - New York, E. J. Brill, 1993), VII, hlm. 637.

²⁶William A. Haviland. *Anthropology*, terj. R.G. Soekadijo. *Antropologi* (Jakarta: Erlangga, 1993), II, hlm. 231.

Sesuatu yang dihormati, dihargai dan dimilikinya mempunyai arti yang esensial, baik bagi dirinya maupun bagi persekutuannya.²⁸ Mirip dengan istilah tersebut, budaya *carok* di Madura, karena pandangan ajaran agamanya, yaitu agama Islam, maka etika yang selalu di jadikan pedoman ialah mencari rejeki berdasarkan “ikhtiar”, “ikhlas” dan yang “dihalalkan” oleh agamanya, dari segi lain dikatakan orang madura suka *carok*,²⁹ yang makna hakekatnya juga terkait erat dengan “harga diri” dan identik dengan *muruh*.

Al-Mawardi, untuk mencapai tujuan keadilan yang sempurna itu, menyarankan perlunya seseorang memiliki kemampuan melihat ketidakadilan untuk menghindari ketakteraturan dan kekacauan. Ketakwaan merupakan suatu

²⁷Halide. “Norma Adat dan Agama Islam: Dulu, Kini dan Esok di Sulawesi Selatan”, dalam Yustiono, dkk (Dewan Redaksi), *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini dan Esok* (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993), hlm. 256.

²⁸Mattulada. “Manusia dan Kebudayaan Bugis-Makasar dan Kaili di Sulawesi”, dalam M. Junus Melalatoa (ed.), *Antropologi Indonesia* (Depok: Jurnal Antropologi Fak. Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, 1991), no. 48, XV, Januari - April, hlm. 51. Lihat *Profil Propinsi Republik Indonesia Sulawesi Selatan* (Jakarta: Yayasan Bakti Nusantara, t.t.), hlm. 326-327.

²⁹Abdurrahman. “Sekelumit Cara Mengenal Masyarakat Madura”, dalam Samsuri (koordinator), *Madura I* (Proyek Penelitian Madura Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI dalam Rangka Kerjasama Indonesia - Belanda, 1977), hlm. 13. Sama seperti *carok*, bahwa untuk mendekati batasan *sirri* itu, tidak mungkin mungkin orang memandang dari satu aspeknya saja. Hal itu mudah dimengerti, karena istilah itu adalah hal yang abstrak dan hanya akibatnya saja yang dapat diamati dan diobservasi. Mattulada. “Manusia....” *op. cit.*, hlm. 51. Oleh karena itu pemahaman terhadap istilah tersebut sering kurang mengena dan justru menyimpang dari makna sebenarnya, seperti *carok* dipahami sebagai *killing through murder or show-down* (pembunuhan terhadap pembunuh atau pertikaian), lihat Lik Arifin Mansurnoor. *Islam in an Indonesian World, Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990), hlm. 424. *Sirri* (penikaman bermotif), lihat Anton M. Moeliono (Penyunting Penyelia), *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 847. Istilah *carok* dipersandingkan dengan “kriminal” (*carok et criminalite*), lihat Laurence Husson. “Madure et le Carok, Violence Coutumiere et Monde Moderne”, dalam *Archipel* (Paris: Association Archipel, 1990 (000: 040) 0029-0039, hlm. 37.

senjata ampuh untuk menarik manusia jauh dari nafsu, mengekang tindakan yang berlebihan (*tasarruf*) untuk menopang keseimbangan dalam semua hal. Konsep *murū'ah* yang berimplikasi pada tindakan keadilan dan keseimbangan akan membawa suatu kebahagiaan (*al-sa'adah*).³⁰ Kebahagiaan itu akan tercapai melalui dua faktor, ilmu dan akal. Menurutnya, melalui ilmu dan akal akan dapat tercapai kebahagiaan sekarang dan mendatang (*mustaqbal*) meskipun seseorang tidak memiliki kekayaan yang melimpah, karena kebahagiaan tidak identik dengan kekayaan.³¹

Hubungan simbiosis antara beberapa faktor tersebut di atas memperlihatkan keterkaitan antara ke tiga isu pokok perilaku keagamaan, keduniaan, dan perilaku individual. Muslim yang mampu mengaplikasikan ketiga isu pokok tersebut secara seimbang layak baginya memiliki karakter *husn al-khulq*.³² Pandangan seperti itu merupakan hasil deduksi dari berbagai sumber:

روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: إن الله تعالى اختار لكم الإسلام ديناً، فأكرموه بحسن
الخلق والسخاء، فإنه لا يكمل إلا بهما.³³

³⁰ al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, op. cit., hlm. 52-53.

³¹ *Ibid.*, hlm. 52.

³² al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, op. cit., hlm. 236-240.

³³ Hadith serupa diriwayatkan pula oleh Thabrani dari 'Imran Ibn Husain dengan *sanad* lemah: إن الله تعالى استخلص هذا الدين لنفسه ولا يصلح لدينكم إلا السخاء وحسن الخلق، ألا فرينوا دينكم بهما. Lihat. al-Suyuti. *al-Jami' al-Saghir fi Ahadith al-Bashir al-Nadhir* (Bandung: Syirkah al-Ma'arif, t.t.), I, hlm. 67.

وقال بعض البلغاء: الحسن الخلق من نفسه في راحة، والناس منه في سلامة، والسيئ الخلق،
الناس منه في بلاء، وهو من نفسه في عناء.³⁴

(Diriwayatkan dari Nabi *sallallahu 'alaihi wasallama*: Sesungguhnya Allah Ta'ala menentukan Islam sebagai agamamu, maka muliakanlah agama itu dengan kemuliaan akhlak dan kemurahan, karena sesungguhnya Islam tidak akan sempurna kecuali dengan dua faktor tersebut.)

(Sebagian ahli ilmu Balaghah mengatakan: implikasi kemuliaan akhlak itu adalah ketentraman, dan manusia yang berakhlak mulia akan selamat, sebaliknya, orang yang hina akhlaknya berada dalam kesengsaraan, yang berarti dirinya itu dalam kepedihan).

Hasil penelitian secara saksama terhadap teori al-Mawardi itu, menunjukkan, bahwa ia berusaha mengenalkan tipe Muslim yang sempurna (pada masa itu), dan bukan kesempurnaan manusia secara umum. Meskipun demikian nampak pula, bahwa al-Mawardi ingin meluaskan cakrawala pandangannya itu dengan menghidupkan kembali hirarki nilai yang bertalian dengan struktur global. Hal itu terbukti melalui ungkapan al-Mawardi:

ثم لو استكمل الفضل طبعاً، وفي المعوز أن يكون مستكملاً، لكان في المستحسن من عادات
دهره، والموضوع من اصطلاح عصره، من حقوق المروءة وشروطها، ما لا يتوصل إليه إلا
بالمعانة، ولا يوقف عليه إلا بالتفقد والمراعاة؛ فثبت أن مراعاة النفس على أفضل أحوالها: هي
المروءة، وإذا كانت كذلك، فليس ينقاد لها مع ثقل كلفها، إلا من تسهلت عليه المشاق، رغبة
في الحمد، وهانت عليه الملاذ، حذراً من الذم.³⁵

(Jika keutamaan secara pasti memerlukan kesempurnaan dan bagi orang miskin, (keutamaan) merupakan kesempurnaan yang selalu dicari, maka sebaiknya (keutamaan itu) berasal dari berbagai tradisi saat itu dan berasal dari subyek terminologi yang berkembang pada masanya. Yaitu berasal dari hak-hak dan

³⁴al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 236.

³⁵*Ibid.*, hlm. 306-307.

syarat-syarat *murū'ah*. Semuanya itu tidak akan tercapai kecuali dengan perhatian, dan tidak akan dapat ditegakkan (didapatkan) kecuali dengan perhatian untuk mencarinya dengan sungguh-sungguh. Telah menjadi kenyataan, bahwa *murū'ah* merupakan suatu konsep terbaik yang mampu menjaga jiwa seseorang. Kenyataan itu tidak akan menjadi beban yang berat kecuali bagi orang diperdaya kesulitan karena haus pujian dan terlena oleh kenyamanan karena takut terhadap cercaan).

Melalui terjemahan bebas itu, dapat dipahami bahwa ungkapan tersebut mengindikasikan adanya keinginan al-Mawardi mengaitkan segala proses pemikiran baru dengan ketetapan *murū'ah*. Artinya, bahwa setiap muslim harus mampu menjaga (*mura'ah*) jiwa dan perilakunya serta mampu menggabungkan proses perkembangan kognitifnya dengan segala kondisi sosial yang ada untuk mencapai kemuliaan akhlak. Implikasi mekanisme pemikiran seperti itu akan mengarah pada terbentuknya idealisasi karakter, dan idealisasi moral religius Muslim, sebagaimana akan dibahas berikut.

A. Idealisasi Karakter Muslim

Proses pembentukan idealisasi karakter Muslim lebih didasari suatu pandangan, bahwa jiwa manusia tidak dapat berkembang tanpa pendidikan (*ta'dib, tahdhib*).³⁶ Al-Mawardi mendasarkan pandangannya itu, karena jiwa itu mempunyai kecenderungan alami untuk membedakan antara yang baik dan yang buruk. Menyadari adanya unsur negatif pada jiwa yang berupa nafsu (*al-hawa, al-shahwah*),

³⁶al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, op. cit., hlm. 226.

maka jalan terbaik untuk melawan nafsu tersebut adalah pelatihan diri (*al-tajribah*, *al-mu'annah*³⁷ dan *al-riyadah*³⁸). Proses pelatihan tersebut menjadi efektif, jika ada pembimbing yang dapat mengarahkan dan mengoreksi berbagai kekeliruan yang dilakukan seorang anak. Orang tua dan para guru mengemban misi untuk mengarahkan karakter anak melalui proses pendidikan dan pengajaran. Melalui proses pendidikan itu, seorang guru akan menanamkan rasa cinta dan ketertarikan seorang anak pada ilmu pengetahuan. Karena ilmu pengetahuan pada hakekatnya merupakan simbol kemuliaan tertinggi bagi setiap orang.³⁹ Oleh karena itu, eksistensi seorang pendidik menjadi semakin vital, ketika ilmu pengetahuan ternyata menjadi penggerak tercapainya karakter yang bermutu tinggi (*makarim al-akhlaq wa al-mahasin*).⁴⁰

Secara normatif, al-Mawardi melihat, bahwa tanpa pengetahuan yang luas dan kuat yang bertumpu pada ilmu pengetahuan keagamaan yang paling luhur (*'ulum al-din*), maka tidak akan ada realisasi moral.⁴¹ Hal itu menjadi keyakinannya, karena

³⁷*Ibid.*, hlm. 226-228.

³⁸*Ibid.*, hlm. 231.

³⁹*Ibid.*, hlm. 41.

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 226.

⁴¹*Ibid.*, hlm. 44. Meskipun al-Mawardi mengutamakan ilmu-ilmu agama (*'ulum al-din*), ia menekankan keterkaitan antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya. Mengutip pendapat al-Shafi'i, bahwa mempelajari al-Qur'an meningkatkan derajat, mempelajari fikih akan meningkatkan kemuliaan, mempelajari hadith akan menguatkan *hujjah*, mempelajari ilmu hitung akan meningkatkan kemampuan akal, dan mempelajari bahasa meningkatkan keindahan seninya. Semua ilmu pengetahuan itu tidak akan bermanfaat, jika seseorang tidak mampu menjaga kemuliaan dirinya. *Ibid.*, hlm. 45-46.

pengetahuan itu akan membuka jalan petunjuk Ilahi, yang pada gilirannya mengimplikasikan pada peningkatan kualitas peribadatan. Pandangan al-Mawardi ini, tidak menafikan pentingnya peranan ilmu-ilmu pengetahuan lainnya, karena penghambaan seseorang kepada *Khaliq*-nya tidak lain diimplementasikan melalui segala dinamika kehidupan sebagai pesan ke-*khalifah*-an di bumi ini.

Hasil dari proses pendidikan yang baik adalah terbentuknya perkembangan kognitif seorang, yang pada gilirannya berperan mengarahkan perilaku moralnya. Melalui kekuatan akalnya, seorang anak mampu menghargai hal yang paling baik (*istihsan*) dan apa yang berguna (*istislah*). Pada saat yang sama seseorang akan mampu mengendalikan nafsu dan keinginan yang besar. al-Mawardi memisahkan antara “aturan-aturan disiplin dan perubahan karakter” (*adab al-riyadah wa al-istislah*)⁴² dan “aturan bertingkah laku yang baik” (*adab al-muwada'a*).⁴³

Hal tersebut di atas membuktikan konsistensinya terhadap pentingnya perilaku individual dan perilaku masyarakat. Keduanya harus dipadukan menjadi satu untuk membentuk karakter yang ideal, karena semua kebajikan selalu memiliki tujuan ganda, individu dan kolektif. Oleh karena itu Mohammed Arkoun menilai,

⁴²*Ibid.*, hlm. 231.

⁴³*Ibid.*, hlm. 265.

bahwa tidak akan ada tingkah laku yang baik, jika tidak ada tindakan yang sama dalam kelompok.⁴⁴

Al-Mawardi dalam karyanya itu, berusaha merangkai antara sikap hati-hati terhadap langkah yang hendak diambil yang diistilahkan sebagai term *al-haya*,⁴⁵ dengan penguasaan diri dalam keadaan marah (*al-hilm*),⁴⁶ kebenaran dan kejujuran (*al-sidq*),⁴⁷ dan penerimaan takdir dengan ikhlas (*istislam*). Hal itu dilakukannya dalam usaha untuk mewujudkan karakter ideal dimaksud. Akumulasi empat sikap pada diri seseorang untuk mencapai karakter ideal tersebut tentunya memerlukan kesungguhan, kesabaran,⁴⁸ dan waktu yang lama. Oleh karena itu proses pembentukan karakter seseorang perlu dilakukan secara berkesinambungan.

Kesimpulan dari berbagai keterangan tersebut, kiranya tidak terlalu salah jika dikatakan, bahwa karakter ideal melalui berbagai proses dapat membentuk seseorang mampu merealisasikan suasana hati yang jernih dalam bertingkah laku dan

⁴⁴Mohammed Arkoun. *Essais Sur la Pensee Islamique* (Paris: Editions Maisonneuve et Larose, 1984), hlm. 267.

⁴⁵Term ini mengandung pengertian luas yang dapat dijadikan sebagai batasan keimanan, *al-haya' min al-iman*. al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, op. cit., hlm. 240-244.

⁴⁶*Ibid.*, hlm. 244-248.

⁴⁷*Ibid.*, hlm. 253-2256.

⁴⁸Kesabaran menurut al-Mawardi terbagi menjadi enam: 1-Sabar melakukan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya; 2- Sabar dalam penggunaan waktu; 3- Sabar atas kelupaan dirinya terhadap sesuatu yang diagendakan; 4- Sabar terhadap hal-hal yang ditakuti; 5- Sabar menerima sesuatu yang diinginkan, dan 6- Sabar terhadap musibah yang ditimpakan kepadanya sebagai ujian. *Ibid.*, hlm. 276-280.

beribadah. Kejernihan hati akan mendorong seseorang mampu melaksanakan setiap perbuatan dalam kondisi dan batas norma yang telah ditentukan. Dengan demikian akhirnya, seseorang mampu memberikan kontribusinya dalam pencegahan dekadensi moral secara umum. Tepat kiranya pepatah menyebutkan: *aslih nafsak yaslüh laka al-nas*.

B. Idealisasi Moral Religius Muslim

Ada pepatah menyebutkan “tiada gading yang tak retak”, dalam pepatah bahasa Arab dikenal sebagai “*inna al-insana mahallu al-khata' wa al-nisyan*”. Pernyataan itu tentu masih relatif, artinya kekeliruan itu bisa jadi mengandung unsur kesengajaan untuk meraih keuntungan diri sendiri atau kelompoknya, atau bisa jadi karena kekhilafan atau karena ketidaktahuan terhadap sesuatu yang dilakukannya. Usaha memahami ‘baik’ dan ‘buruk’ (*al-sidq wa al-kidhb*)⁴⁹ merupakan kewajiban mutlak bagi setiap orang melalui kemampuan akal untuk menghindari dari kekeliruan atau kekhilafan tersebut. Menurut al-Mawardi, kembali kepada Tuhan (*tawbah*), mengingat kembali kepada-Nya (*al-dhikr*) merupakan hal yang paling utama dan cara yang paling tepat untuk memperjuangkan setiap kesempatan yang gagal menuju perbaikan moral. Berkaitan dengan hal itu, Allah berfirman sebagai berikut:

⁴⁹al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 253-257.

إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم
وكان الله عليما حكيما.⁵⁰

(Sesungguhnya taubat di sisi Allah hanyalah taubat bagi orang-orang yang mengerjakan kejahatan lantaran kejahilan, yang kemudian mereka bertaubat dengan segera, maka mereka itulah yang diterima Allah taubatnya; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana).

Mencermati ayat tersebut, didapatkan term *jahalah*, kata itu mengandung makna yang kompleks. Makna yang dapat dikategorikan ke dalam *jahalah* adalah :

1. Orang yang berbuat maksiat dengan tidak mengetahui bahwa perbuatan itu adalah maksiat, kecuali jika dipikirkan terlebih dahulu.
2. Orang yang durhaka kepada Allah, baik dengan sengaja atau tidak.
3. Orang yang melakukan kejahatan karena kurang kesadaran lantaran sangat marah atau karena dorongan hawa nafsu.⁵¹

Menurut Muhammad Husain al-Tabtaba'i, bahwa kata-kata *al-tawbah* merupakan salah satu hakekat ajaran Islam yang tinggi.⁵² Aplikasinya, selain memerlukan dorongan kekuatan akal, juga dorongan kekuatan normatif transendental, karena kedua kekuatan itu pada hakekatnya adalah milik Allah.⁵³

⁵⁰Q.S., al-Nisa'/4: 17.

⁵¹R.H.A. Soenarjo. (ketua team), *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Madinah al-Munawwarah: Muajamma' Khadim al-Haramain al-Sharifain al-Malik Fahd li tiba'at al-Mushaf al-Sharif, 1411), catatan kaki no. 277, hlm. 118.

⁵²al-'Allama al-Sayyid Muhammad Husain al-Tabtaba'i. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Bairut: Muassasah al-A'la Lilmatbu'at, 1991), IV, hlm. 243.

⁵³*Ibid.*, hlm. 244.

Oleh karena itu kemampuan seseorang melakukan taubat, tidak lain merupakan kembali dari kekufuran dan kemusyrikan menuju keimanan,⁵⁴ yang juga merupakan moral tertinggi.

Keimanan sebagai dasar moral, maka perilaku yang ideal adalah kemampuan melakukan semua tindakan ketaatan dan menjaga diri dari semua tindakan kemungkaran (*al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahyu 'an al-munkar*), sebagaimana telah dibahas sebelumnya. Kalau keimanan merupakan pengakuan diri terhadap otoritas Yang Maha Agung (*Supreme Being*), maka *al-amru bi al-ma'ruf wa al-nahyu 'an al-munkar* merupakan refleksi keimanan itu yang diaplikasikan dalam perbuatan di dunia ini. Oleh karena itulah, hampir semua kata-kata 'iman' selalu dipadukan dan diiringi oleh kata-kata 'wa 'amilu al-salihat' atau derivasi maknanya yang serupa. Hubungan simbiosis antara kedua kata-kata itu melahirkan suatu kata yang populer sebagai 'iman' dan 'islam'. Jika 'islam' dipahami sebagai 'penyerahan diri', maka penyerahan diri itu melalui perbuatan di dunia ini sebagai pelaksanaan amanat kekhalifahan manusia. Kesatuan dua terminologi itu disadari sepenuhnya oleh Mahmud Saltut dalam karyanya yang mashur: *al-Islam 'Aqidah wa Shari'ah*.⁵⁵

Struktur etika al-Mawardi yang menggabungkan tiga isu pokok itu kiranya dapat dinyatakan sebagai kesatuan organik antara 'iman dan islam' tersebut.

⁵⁴*Ibid.*, hlm. 250.

⁵⁵Mahmud Saltut. *al-Islamu 'Aqidah wa Shari'ah* (Mesir: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 11.

Kekurangan yang ada pada al-Mawardi adalah tidak adanya gambaran khusus keterkaitan antara satu teori dan teori lainnya dalam satu bentuk pernyataan yang transparan. Ia hanya mengadopsi makna dari al-Qur'an tanpa menerangkan peta kesatuan term-term yang terdapat di dalamnya. Oleh karena itu dirasa perlu menampilkan hal tersebut secara singkat.

Al-Qur'an menggunakan sekelompok terma untuk menunjuk kepada konsep-konsep moral atau kebaikan religius: seperti *al-khair*, *al-birr*, *al-qist*, *al-'adl*, *al-haqq*, *al-ma'ruf* dan *al-taqwa*. Perbuatan-perbuatan yang baik bisa disebut *salihat*, sedangkan perbuatan dosa disebut *sayyi'at*. Term *ma'ruf* yang merupakan bentukan dari kata kerja '*arafa* diartikan dibenarkan,⁵⁶ sedangkan lawannya *munkar* diterjemahkan "tidak dibenarkan atau dilarang". Implikasi moral dari kedua kata ini mengikuti kenyataan term Arab yang diambil dari kata kerja '*arafa* (mengetahui). Keduanya lebih digunakan pada masa sebelum Islam untuk mengungkapkan moral yang dibenarkan dan dilarang.⁵⁷

Term ini dalam al-Qur'an, al-Baqarah/2:263 dihubungkan dengan 'pembicaraan' (*qawl*) yang baik dan dibenarkan. Akan tetapi dalam 30 ayat lainnya term ini dilawankan dengan '*munkar*' yang berarti perbuatan yang secara moral

⁵⁶Lihat pembahasan masalah ini dalam Bab VI, sub bab B, point 3.

⁵⁷Majid Fakhry. *Etika...*, *op. cit.*, hlm. 2. Lihat Abu Tamam. *Kitab al-Hamasah* (Cairo: t.p., 1331), III, hlm. 24. Bandingkan Toshihiko Izutsu. *Konsep-Konsep...*, *op. cit.*, hlm. 257.

dilarang. Seperti dalam ayat Ali 'Imran/3: 104, 114 dan 115, term *ma'ruf* dalam konteks yang sama berarti *khayr*. Surat Ali 'Imran/3: 104 berbunyi:

ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون.

(Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang *ma'ruf* dan mencegah dari yang *munkar*; mereka itulah orang-orang yang beruntung).⁵⁸

Pada surat yang sama ayat 114, sebagian ahli kitab terdapat orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari akhir dan mereka menyuruh kepada yang *ma'ruf*, melarang kepada yang *munkar* dan mereka bersegera kepada kebajikan.

يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسرعون في الخيرات وأولئك من الصالحين.

Berdasarkan ayat itu, maka mereka disebut '*salihun*'. Pada ayat berikutnya disebutkan "apa saja kebajikan yang mereka kerjakan, maka sekali-kali mereka tidak dihalangi dan Allah Maha Mengetahui terhadap orang yang bertakwa".

وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين.⁵⁹

Term *khayr* yang lebih umum dan abstrak tersebut disebut tidak kurang dari 190 kali dalam al-Qur'an, sedangkan secara khusus dapat dilihat dalam beberapa

⁵⁸Menurut Palmer dan Rodwel, term ini diberikan dalam bentuk subjunctive. Arberry menggunakan arti 'terhormat' dan 'tak terhormat'. Lihat Majid Fakhry. *Etika...*, *op. cit.*, hal. 14.

⁵⁹Q.S. Ali 'Imran/3: 115.

ayat: al-Jum'ah/62: 11; Taha/20:73; al-A'raf/7: 87, 89, 155; al-An'am/6:57; Ali 'Imran/3:26, 150, 54; Yusuf/12: 39; al-Anbiya'/21: 89 dan al-Mu'minun/23: 29, 109.⁶⁰ Term *al-khayr* dekat dengan makna *ilham, tariq al-'aql, al-taqwa*.⁶¹ Term itu juga secara tegas sebagai paradoks dengan term *al-shurur*.⁶²

Term ini, dalam banyak kasus, digunakan dalam bentuk komparatif yang secara moral netral. Ketika term ini disebut dalam substansinya, sering digabungkan dengan kata kerja *yad'u ila* atau *yaf'al*. Seperti dalam surat Ali 'Imran/3: 104 dan al-Nisa'/4: 49 disebutkan 'menyeru kepada kebajikan. Sedangkan dalam surat Ali 'Imran/3: 115 dan al-Hajj/22: 77 dicatat 'berbuat kebajikan', dan dalam surat Ali 'Imran/3: 114 tercatat 'bersegeralah kepada kebajikan'. Surat al-Hajj/22: 77 lebih khusus lagi karena term *al-khayr* berhubungan dengan ibadah salat. Ayat itu menyebutkan: "Hai orang-orang yang beriman, rukuklah kamu dan sujudlah kamu, sembahlah Tuhanmu dan berbuatlah kebajikan supaya kamu mendapat kemenangan"

Term *khayr* memungkinkan untuk mengungkapkan jiwa moral dan keagamaan al-Qur'an lebih baik dari pada term *birr*. Sekalipun term *al-birr* tidak banyak tersebut dalam al-Qur'an, tidak seperti term *ma'ruf* dan *khayr*, namun demikian tercantum dalam beberapa ayat. Surat al-Baqarah/2: 177 menolak aspek

⁶⁰Lihat dalam al-Tabtaba'i. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Bairut: Mu'assasah al-A'lami li al-Matbu'at, 1991), XXI, hlm. 123.

⁶¹*Ibid.*, XI, hlm. 177.

⁶²*Ibid.*, XXI, hlm. 123, Lihat *Ibid.*, V 12.

ritual kebaktian atau ketakwaan itu, sedangkan keimanan dan kebajikan yang sejati dipertahankan dalam term ini. Terjemahan penerbit *al-Mushaf al-Sharif* Madinah kerja-sama dengan Departemen Agama Republik Indonesia menyebutkan sebagai berikut:

“Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu adalah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi, dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan salat, menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa”⁶³

Ayat tersebut merupakan gambaran sempurna dari segala perilaku baik keagamaan, keduniaan dan individual. Melihat keragaman makna yang tercantum dalam ayat tersebut dirangkum dalam makna *al-birr*, maka konsep-konsep etika religius merupakan aplikasi dari perintah *al-amru bi al-ma'ruf wa al-nahyu 'an al-munkar*. Hal-hal dimaksud telah tertampung dalam konsep *al-iman* wa *al-islam* seperti telah disinggung sebelumnya.

Sekalipun term yang menunjukkan arti kebajikan sering terjadi dalam konteks yang agak abstrak, namun term *salihat* hampir terjadi dalam bentuk yang bervariasi dalam konteks eskatologi: melaksanakan perbuatan *salihat* ini dihubungkan dengan

⁶³R.H.A. Soenarjo (ketua team) *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Madinah: Muja'mma' Khadim al-Haramain al-Sharifain al-Malik Fahd li Tiba'at al-Mushaf al-Sharif, 1411), hlm. 43.

balasan di masa mendatang. Misalnya dalam surat al-Bayyinah/98: 7-8 disebutkan sebagai berikut:

إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية. جزأؤهم عند ربهم جنت عدن تجري من تحتها الأنهار خلدين فيها أبدا رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه.

(Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh mereka itu adalah sebaik-baik makhluk. Balasan mereka di sisi Tuhan mereka ialah surga 'adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah rida terhadap mereka dan merekapun rida kepada-Nya.

64

Merujuk kepada keridaan dalam bagian akhir ayat itu, maka aspek penting moralitas al-Qur'an lainnya yaitu balasan kebaikan yang tidak hanya berupa pahala di hari akhir saja, namun juga memperoleh keridaan dan kecintaan-Nya. Sedangkan term *iman* yang tersebut di awal surat itu, Toshihiko Izutsu, menganalisis term *iman* secara semantik sebagai lawan dari *kufir*.⁶⁵

Menurut Izutsu term *kufir* merupakan antitesis yang pasti dari term '*iman*'. Antitesis dasar dari kedua term itu memberikan ukuran akhir, yang dari ukuran itu semua kualitas manusia dibagi ke dalam dua kategori akhlak yang secara radikal berlawanan. Dikotomi dasar ini merupakan catatan kunci yang sangat penting dari keseluruhan sistem etika Islam. Contoh paling tipikal dari dikotomi itu disebutkan dalam al-Qur'an sebagai berikut:

⁶⁴*Ibid.*, hlm. 1085.

⁶⁵*Ibid.*, hlm. 224.

إن الذين كفروا بايتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلنهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما. والذين امنوا وعملوا الصلحت سندخلهم جنت تجرى من تحتها الانهر خلدين فيها أبدا هم فيها ازواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا.⁶⁶

(Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Kami, kelak akan Kami masukkan mereka ke dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus, Kami ganti kulit mereka dengan kulit yang lain, supaya mereka merasakan azab. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Dan orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, kelak akan Kami masukkan mereka ke dalam surga yang di dalamnya mengalir sungai-sungai; kekal mereka di dalamnya; mereka di dalamnya mempunyai istri-istri yang suci, dan Kami masukkan mereka ke tempat yang teduh lagi nyaman).

Dikotomi Izutsu ini, justru akan dapat menguatkan tesis bahwa makna *iman* dan *amal salih* merupakan dua hal yang secara pasif membuat satu kesatuan makna yang implementasinya dalam kehidupan justru sangat dinamis. Artinya iman seseorang yang sangat pribadi itu, jika digabungkan dengan amal perbuatan, justru merupakan aplikasi kehidupan yang paling hakiki. Sedangkan kehidupan paling hakiki tidak lain adalah 'penghambaan diri' (*al-'ibadah*) melalui segala dinamika kehidupan baik zahir maupun batin.

Jika seorang muslim dapat mencapai kesadaran seperti itu, tentu ia akan mampu melakukan segala kewajibannya kepada Allah dan meninggalkan segala larangan-Nya, tanpa harus dipaksa dengan pemberian beban yang dikenal sebagai *taklif*,⁶⁷ orangnya disebut *mukallaf*. Muslim sejati tentu tahu berbagai kewajiban itu

⁶⁶Q.S., al-Nisa'/4: 56-57.

⁶⁷al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 95. Lihat pembahasan sebelumnya, Bab IV.

melalui kemampuan akal nya, dan dia dapat merasakan pula nikmat melakukan kewajiban-kewajiban itu melalui jiwanya. Sebuah pertanyaan yang sangat fundamental diajukan al-Mawardi: "Adakah seorang yang berakal enggan melakukan perintah Allah, padahal itu merupakan nikmat?" Jawaban itu tentu "tidak ada", kecuali bagi orang yang tidak berakal (*madhmum al-'aql*).⁶⁸

Kapasitasnya sebagai Muslim sejati, maka melaksanakan perintah itu secara proporsional (*ausat al-ahwal wa a'daluha*) merupakan cara yang terbaik. Mengurangnya akan mereduksikan makna ibadah dan itu tercela, sedangkan melebihi-lebihkan akan mengaburkan makna ibadah itu sendiri, pada titik tertentu justru menjadi lemah.⁶⁹ Batas toleransinya adalah mencurahkan jiwa dan raganya pada ibadah, untuk menepis keinginan menyerahkan diri pada sifat kesombongan dan pamer (*mujanabah al-kibr wa al-i'jab*).⁷⁰ Berpaling dari Tuhan dengan segala sifat arogansinya pada gilirannya akan menyebabkan diri jauh dari pahala yang seharusnya diterima, dan ia akan kehilangan makna religius dan moral.

Sikap religius yang ideal menuntut curahan perhatian pada pekerjaan spontan sampai pada tujuan untuk memperoleh keridaan Tuhan. Hal itu merupakan hasil jiwa murni dari dorongan (*dawa'i*) semangat hidup secara umum, yang satu dan lainnya

⁶⁸*Ibid.*, hlm. 96.

⁶⁹*Ibid.*, hlm. 106.

⁷⁰*Ibid.*, hlm. 231-234.

saling terikat dengan agama secara konstan. Menurut al-Mawardi, Tuhan lebih menyukai apa yang dilakukan sedikit demi sedikit dalam waktu lama daripada banyak tetapi dilakukan dalam waktu singkat, al-Mawardi menyebutkan:

ويمنع من ملازمة الاستكثار من غير إحلال بلازم، ولا تقصير في فرض، فهي اذن قصيرة المدى، قليلة اللبث. والقليل العمل في طول الزمان أفضل عند الله عز وجل من كثير العمل في قليل الزمان، لأن المستكثر من العمل في الزمان القصير قد يعمل زمانا ويترك زمانا، فرمما صار في زمان تركه لاهيا أو ساهيا، والمقلل في الزمان الطويل مستيقظ الأفكار، مستديم التذكار.⁷¹

(Membiarkan berlebih-lebihan dan tanpa mengurangi ukuran, maka perbuatan itu mengindikasikan kepada cita-cita yang pendek, sedikit kemantapan. Bagi Allah, sedikit berbuat dalam waktu yang lama (konstan) lebih baik dari pada banyak berbuat dalam waktu yang singkat (sesekali melakukan), bahkan ia sengaja tidak berbuat sesuatu karena ia melupakan diri kepada Allah. Sedikit berbuat dalam waktu yang lama akan menumbuhkan proses berfikir dan dhikir secara konstan).

Kesadaran terhadap sikap *tawassut*,⁷² merupakan kunci keadilan.

Kesinambungan waktu yang lama itu tentu berkaitan dengan segala hal, dalam peribadatan, seperti salat, puasa, haji, zakat dan lain sebagainya,⁷³ sampai pada perbuatan moral. Tindakan seperti itu dalam kitab suci dikenal sebagai perilaku

⁷¹*Ibid.*, hlm. 113.

⁷²*Ibid.*, hlm. 143. Teori itu menyebutkan, bahwa "الفضائل هيئات متوسطة بين حالتين ناقصتين" artinya antara *al-takthir* dan *al-taqlil*.

⁷³*Ibid.*, hlm. 96-98.

istiqamah.⁷⁴ Keseimbangan antara ibadah dan tindakan moral tidak bisa diabaikan, karena ibadah akan menjamin dan memperkaya keteguhan iman, sedangkan moral akan melatih tubuh dan jiwa untuk melakukan kebaikan, yang semakin lama semakin dijiwai. Perilaku seperti ini tentunya mengarah kepada kesempurnaan yang merupakan realisasi dinamik dan teratur melalui tiga tahapan:

1. Penempatan karakter (kepribadian) untuk mencapai suatu kecenderungan mengurangi ketergantungan pada keduniaan menuju yang lebih baik (akhirat).
2. Pemantapan terhadap kemampuan berfikir dan bertindak-laku menuju keridaan Tuhan (*hablun minallah*).
3. Pemantapan kemuliaan budi dan keteguhan batin dalam kehidupan sosial kemasyarakatan (*haablum min al-nas*)

Beranjak dari tiga tahapan tersebut tidak sulit ditebak, bahwa moral religius al-Mawardi sebenarnya lebih cenderung mengarah kepada tingkah laku sosial. Hal itu menjadi semakin jelas, karena dalam ajaran Islam terlihat bahwa proporsi wahyu sebagai tuntunan kehidupan sosial ini besar sekali, jauh lebih besar dibanding tuntunan kehidupan individual atau ritual.⁷⁵ Tesis itu dapat terlihat dengan jelas

⁷⁴Q.S. Fusilat/41: 6, 30; al-Jin/72: 16, al-Taubah/9: 7 dan beberapa ayat lainnya. Dalam terminologi al-Qur'an, kalimat itu hampir semuanya dalam bentuk kata kerja baik *madi* (lampau) maupun *amr* (perintah). Lihat Faidullah al-Husni. *Fathu al-Rahman li Talibi Ayat al-Qur'an* (Bairut: al-Matba'ah al-Ahliyah, 1322), hlm. 372-373. Pemakaian kata-kata itu dalam bentuk kata kerja mengindikasikan, bahwa perbuatan itu selalu dalam bentuk proses dan harus dijaga kesinambungannya dalam waktu yang tak terbatas.

⁷⁵Fuad Amsari. *Masa Depan Umat Islam Indonesia, Peluang dan Tantangan* (Surabaya: al-Bayan, 1993), hlm. 57.

dalam konsepnya tentang keadilan (*al'adl*) yang digambarkan bahwa setiap orang memiliki hak dan peranan atas kemaslahatan dunia.⁷⁶ Artinya, hak-hak setiap orang tidak boleh dikurangi dan tidak boleh dilebih-lebihkan.⁷⁷ Hal ini jelas sekali menunjukkan bahwa tugas yang diberikan oleh Allah kepada manusia sebagai khalifah di bumi adalah untuk memakmurkan kehidupan duniawinya, sehingga kehidupan masyarakat lebih terarah kepada kesejahteraan yang adil dan merata. Konsep itu tidak akan berarti, manakala keramahan (*ulfah*)⁷⁸ yang menemukan ekspresinya dalam rasa persaudaraan (*al-mu'akhat*),⁷⁹ dan kebaikan (*al-birr*)⁸⁰ diabaikan. Pandangan al-Mawardi yang bernuansa sosiologis ini jauh mendahului pandangan Ibn Khaldun tentang 'naluri pembangunan dalam penciptaan manusia' (*tabi'atu al-'imran fi al-khaliqah*)⁸¹ yang dikembangkan kemudian melalui konsep

⁷⁶al-Mawardi. *Adab al-Dunya....*, op. cit., hlm. 134. Meskipun keadilan yang digambarkan al-Mawardi itu tidak begitu jelas, ia sering berhenti hanya pada gambaran yang umum, menurut Arkoun ia sering meleburkan konsep itu ke dalam konsepnya tentang kebaikan. Lihat Mohammed Arkoun. *Essais...*, op. cit., hlm. 273.

⁷⁷al-Mawardi. *Adab al-Dunya....*, op. cit., hlm. 144.

⁷⁸Konsepnya tentang *al-ulfah al-jami'ah*, adalah bahwa manusia senang menyakiti hati orang lain, dengki dengan keikmatan. Jika keramahan hati seseorang tidak dapat mencegahnya, tentu keramahan itu sendiri akan berbalik menjadi kebencian yang mengundang permusuhan. Akhirnya pasti kenikmatan itu tidak akans tercapai. *Ibid.*, hlm. 148.

⁷⁹*Ibid.*, hlm. 162-163.

⁸⁰*Ibid.*, hlm. 124. Lihat pembahasan tentang *al-birr* dalam akhir bab 5.

⁸¹Ibn Khaldun. *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Mesir: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 35. Karya ini merupakan juz awal dari *Kitab al-'Ibr wa Diwan al-Mubtada' wa al-Khabr, Ayyam al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa wan 'Asarahum min Dhawi al-Sultan al-Dhakir*. Analisis masalah ini, lihat dalam Bab V, Sub Bab C, tentang "Hakekat Penciptaan Manusia"

al-Insan Madaniyyun bi al-Tab'i.⁸² Konsep yang disebut terakhir ini, sebenarnya merupakan *prototype* dari konsep al-Mawardi sebagai pendahulunya.⁸³

Keamanan umum (dunia) menurutnya, merupakan syarat ketentraman hati setiap orang. Padangan ahli filsafat yang dikutipnya menyebutkan, bahwa keamanan merupakan hasil dari proses keadilan. Keadilan adalah hal yang menjamin suasana sosial yang kondusif, kemakmuran dan keramahan. Pertama-tama seseorang harus adil terhadap dirinya sendiri. Artinya ia harus tunduk pada penguasaan akal budi dalam semua kegiatan jiwa. Setiap orang harus mampu melihat jarak antara subyektifitas dan obyektifitas, kalau tidak, maka dari mana ia akan mampu berlaku adil terhadap orang lain? Karena ketentraman dan keamanan dunia merupakan hasil dari keadilan, maka keadilan menjadi mutlak adanya.

Keadilan terhadap orang lain menuntut sikap yang berbeda berdasarkan tingkat sosial yang ada, baik terhadap mereka yang lebih rendah kedudukannya, yang lebih tinggi, maupun terhadap mereka yang sama kedudukannya. Meskipun perbedaan itu cukup mencolok, khususnya dua tipe keadilan yang disebut pertama, tetapi pada prinsipnya keadilan itu bisa tercapai jika antara satu dan lainnya tidak saling melakukan kecongkaan dan kesombongan (*al-kibr wa al-i'jab*).⁸⁴ Keadilan

⁸²*Ibid.*, hlm. 41.

⁸³al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 132-133.

⁸⁴al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 231. Hal ini telah dibahas dalam bab sebelumnya, lihat Bab V, Sub Bab D, poin 2.

seperti itu berarti juga memerintahkan agar seseorang tidak membicarakan kekurangan orang lain, karena manusia pada hakekatnya tidak ada yang sempurna. Keadilan juga mengimplikasikan terjadinya hubungan antar manusia (*hablun min al-nas*) dalam bentuk persaudaraan (*al-mu'akhat*), hubungan perbesanan (*al-musaharah*), dan gotong-royong (*al-ta'awun*). Semuanya itu harus dilakukan dan mematuhi apa yang disebut sebagai 'jalan tengah', karena keadilan, sebagaimana telah disinggung, berasal dari keseimbangan (*i'tidal*)⁸⁵

Al-Qur'an menggambarkan masalah keadilan itu sering dikaitkan dengan perbuatan sebaliknya (tidak adil). Tuhan menolak memberikan petunjuk kepada orang-orang yang tidak berbuat adil. Hal itu bukan sebagai akibat, melainkan merupakan sebab dari perbuatan tersebut. Implikasi etis dari proporsi ini hanya dapat disinggung di sini, namun tidak terdapat pernyataan bahwa para teolog rasionalis dan filosof diuji dengan logika mengenai petunjuk Tuhan yang berada di atas keadilan-Nya.⁸⁶

Hubungan sebab-akibat antara keadilan dan persaudaran, pada gilirannya dapat membuka jalan terwujudnya perpaduan sosial yang kuat. Oleh karena itu tepat sekali, jika keadaan suatu negara dalam kekacauan yang mengarah kepada disintegrasi bangsa, jargon paling populer yang diekspos adalah "jalin persatuan dan

⁸⁵ al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 143.

⁸⁶ Majid Fakhry. *Etika...*, *op. cit.*, hlm. 5.

kesatuan”, dan itulah yang distilahkan penulis sebagai “*al-wihdah al-insaniyyah*”.
Pariwara tersebut tidak akan mencapai tujuan yang paling esensi yakni kesatuan dan persatuan, jika keadilan yang mengimplikasikan terwujudnya persaudaraan antar sesama manusia (tanpa melihat suku, agama, dan ras) tidak terwujud.

Kecenderungan terhadap usaha disintegrasi bangsa sering kali didasari tuntutan terhadap keadilan, sedangkan bentuk keadilan yang diinginkan tidak jarang mengarah kepada masalah ekonomi. Tuntutan seperti itu, jika ditarik garis persamaan dengan konsep al-Mawardi dalam *Adab al-Dunya wa al-Din*, dikenal sebagai tuntutan terhadap “*maqasid al-adamiyyin*”⁸⁷ (tujuan-tujuan anak Adam). Sama seperti itu, Ibn Khaldun menggambarkan bahwa penciptaan manusia, sering dilihat dari kesempurnaan susunan anatomi tubuh, sedangkan susunan anatomi tersebut tidak mungkin tercapai kecuali melalui pemenuhan konsumsi, yang tidak lain adalah pemenuhan ekonomi.⁸⁸ Oleh karena itu keadilan dalam bidang ekonomi merupakan hal yang paling awal harus diselesaikan sebelum hal-hal yang lain.

Pencegahan terhadap ekses negatif yang ditimbulkan karena ketidakadilan melalui kekerasan dan kekuatan militer tidak akan menyelesaikan dan justru akan memperkeruh permasalahan. Karena kerusakan yang terjadi akibat ketidakadilan, maka mengembalikan fungsi keadilan secara proporsional merupakan hal yang tidak

⁸⁷ al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 144.

⁸⁸ Ibn Khaldun. *Muqaddimah...*, *op. cit.*, hlm. 41-42.

bisa dihindarkan, menurut al-Mawardi, bahwa keadilan merupakan pasukan tentara yang paling kuat (*al-'adl aqwa jaishin*).⁸⁹

Akhirnya perlu disadari oleh semua pihak, bahwa keadilan dalam segala bidang adalah kemampuan setiap orang melihat, menilai, menempatkan segala sesuatu pada proporsinya. Setiap orang akhirnya mampu mengakui kekurangan dan kesalahan dirinya sendiri dan mampu melihat kelebihan dan kehormatan serta kemuliaan orang lain. Sedangkan kemampuan menyadari hal-hal tersebut secara proporsional tidak lain mengalir dari sumber moral.

⁸⁹al-Mawardi. *Adab al-Dunya...*, *op. cit.*, hlm. 144.