

Konsep Manusia dan Asas-Asas Peradabannya Menurut Abū Al-Ḥasan Al-Māwardī

Muhaimin, UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon

Selvia Mei, UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon

Lu'lu'ah Luthfiyah, UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon

Khumedi, UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon

Mahbub Nuryadien, UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon

muhamin@mail.uinssc.ac.id

Received: 19 Oktober 2025

Accepted: 28 Desember 2025

Published: 30 Desember 2025

doi:

<https://doi.org/10.32678/tsaqofah.v23i2.162>

Copyright©2025 (authors)



This work is licensed under a
[Creative Commons Attribution
4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Abstract

This study examines Abū al-Ḥasan al-Māwardī's thought on the concept of the human being and the foundational principles of civilization within the classical Islamic tradition. The topic is selected in response to the tendency of al-Māwardī's intellectual legacy to be confined to constitutional and political discourse, while his anthropological and civilizational dimensions remain insufficiently systematized. The research aims to elucidate how the human being is positioned as a social subject of civilization and to identify the fundamental principles that sustain order and continuity in collective life. The study employs a library-based research method with a hermeneutic approach grounded in Hans-Georg Gadamer's concept of the fusion of horizons, through which al-Māwardī's texts are read dialogically, situated within their classical context and examined for their relevance to contemporary interpretation. The findings indicate that al-Māwardī conceives of the human being as inherently interdependent, with religion and reason serving as the ethical foundations of social life. Civilization, in his view, is constructed upon six principal foundations: religion, leadership, justice, equitable security, sustainable prosperity, and noble aspirations. These six foundations form an integrated conceptual framework that interlinks individual morality, social order, and generational continuity. The study concludes that al-Māwardī's thought offers a normative civilizational framework that remains pertinent for reflecting on contemporary social and moral crises.

Keywords: *al-Māwardī, Islamic civilization, social human being, political ethics, foundations of civilization*

Abstrak

Kajian ini mengangkat pemikiran Abū al-Ḥasan al-Māwardī tentang konsep manusia dan asas-asas peradaban dalam tradisi Islam klasik. Topik ini dipilih karena pemikiran al-Māwardī sering dipersempit pada diskursus ketatanegaraan, sementara dimensi antropologis dan peradabannya jarang dirumuskan secara sistematis. Penelitian ini bertujuan menjelaskan bagaimana manusia diposisikan sebagai subjek sosial peradaban serta prinsip-prinsip dasar yang menopang keteraturan dan keberlanjutan kehidupan bersama. Metode yang digunakan ialah studi pustaka dengan pendekatan hermeneutik Hans-Georg Gadamer melalui konsep fusion of horizons, sehingga teks-

teks karya al-Māwardī dibaca secara dialogis dalam konteks klasik dan relevansinya bagi pembacaan masa kini. Hasil penelitian menunjukkan bahwa al-Māwardī memandang manusia sebagai makhluk yang secara kodrati saling membutuhkan, dengan agama dan akal sebagai fondasi etika sosial. Peradaban dibangun di atas enam asas utama, yaitu agama, kepemimpinan, keadilan, keamanan yang merata, kemakmuran berkesinambungan, serta cita-cita yang luhur. Keenam asas tersebut membentuk satu kesatuan konseptual yang menaunkan moral individu, keteraturan sosial, dan kesinambungan generasi. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pemikiran al-Māwardī menawarkan kerangka normatif peradaban yang relevan bagi refleksi krisis sosial dan moral kontemporer.

Kata Kunci: al-Māwardī, peradaban Islam, manusia sosial, etika politik, asas peradaban

A. PENDAHULUAN

Peradaban Islam klasik menampilkan suatu model kehidupan sosial yang dibangun di atas integrasi antara agama, etika, dan keteraturan sosial. Dalam tradisi pemikiran Islam, peradaban tidak dipahami sebagai hasil akumulasi kemajuan material semata, melainkan sebagai manifestasi dari kualitas moral manusia dan kemampuan masyarakat dalam menjaga harmoni sosial. Kerangka pemahaman ini menempatkan agama sebagai pusat orientasi nilai yang mengarahkan perilaku individu dan kolektif. Salah satu pemikir yang secara sistematis menguraikan relasi tersebut adalah Abū al-Ḥasan al-Māwardī, seorang ulama dan negarawan yang hidup pada masa krisis politik Dinasti Abbasiyah.¹

Konteks historis kehidupan al-Māwardī ditandai oleh melemahnya otoritas pusat kekhalifahan dan meningkatnya dominasi kekuatan politik regional. Situasi tersebut menghadirkan persoalan serius bagi keberlangsungan tatanan sosial dan politik umat Islam. Fragmentasi kekuasaan, konflik kepentingan, serta merosotnya integritas moral penguasa menjadi tantangan utama yang mengancam stabilitas masyarakat. Dalam kondisi demikian, al-Māwardī merumuskan gagasan-gagasan normatif yang bertujuan menjaga keteraturan sosial dan kesinambungan kehidupan bersama² Pemikirannya berangkat dari kebutuhan riil masyarakat, bukan dari spekulasi filosofis yang terlepas dari realitas sosial.

Al-Māwardī sendiri dikenal sebagai ulama fikih yang memiliki kepakaran, terutama dalam bidang *fiqh siyasi*, dan menempati posisi penting sebagai salah satu figur berpengaruh dalam sejarah pemikiran politik Islam. Melalui karya monumentalnya *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, ia merumuskan berbagai gagasan dan kerangka teoritik tentang kekuasaan, pemerintahan, serta tata negara yang hingga kini masih dianggap relevan dan dijadikan rujukan oleh sebagian umat Islam dalam menyikapi persoalan-persoalan politik dan ketatanegaraan.³ Selain itu, al-Māwardī juga menawarkan gagasan yang dapat dibaca sebagai embrio teori kontrak sosial dalam tradisi Islam. Negara, baginya, lahir dari kebutuhan manusia untuk hidup bersama dan saling melengkapi. Manusia adalah makhluk yang paling membutuhkan bantuan pihak lain, sehingga keberadaan

¹ Rashdha Diana, "Al-Māwardī dan Konsep Kenegaraan dalam Islam," *Tsaqafah*, Volume 13, no. 1 (2017): 159–176, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i1.981>.

² Fadi Zatari, "Religion as a Pillar for Establishing a Civilization: Abū al-Ḥasan Al-Māwardī's Perspective," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11, no. 1 (Spring 2021): 242–243, <https://doi.org/10.32350/jitc.111.13>.

³ Ayuni Anggun Pratiwi, Hilma Kamila, Nafisatun Nikmah, dan Lina Marlina, "Pemikiran Politik Islam: Studi Pemikiran Al-Māwardī dan Relevansinya di Indonesia," *Journal of Islamic Economics and Finance* 3, no. 2 (Mei 2025): 198–211, <https://doi.org/10.59841/jureksi.v3i2.2671>.

otoritas politik menjadi keniscayaan untuk mencegah konflik dan kekacauan.⁴ Namun, yang menarik, kontrak sosial dalam perspektif Al-Māwardī selalu diletakkan dalam kerangka teologis: Allah menjadi poros utama dalam sirkulasi sosial dan politik.

Permasalahan mendasar yang hendak diselesaikan oleh pemikiran al-Māwardī berkaitan dengan bagaimana nilai-nilai agama dapat berfungsi sebagai landasan pembentukan perilaku manusia dalam kehidupan sosial. Al-Māwardī memandang bahwa manusia, sebagai makhluk sosial, memiliki kecenderungan untuk mengikuti dorongan kepentingan pribadi apabila tidak diarahkan oleh norma moral. Tanpa kendali etika dan agama, kehidupan sosial mudah terjerumus ke dalam konflik, ketidakadilan, dan dominasi kekuatan. Oleh karena itu, agama diposisikan sebagai instrumen utama yang menata relasi manusia secara adil dan beradab.

Konsep peradaban dalam pemikiran al-Māwardī tidak dilepaskan dari etika sosial. Peradaban dipahami sebagai kondisi masyarakat yang ditandai oleh keteraturan, keadilan, dan kerja sama antarmanusia. Dalam salah satu artikelnya, ditegaskan bahwa al-Māwardī menilai peradaban sebagai hasil dari disiplin moral dan komitmen sosial, bukan sebagai produk konflik dan dominasi.⁵ Dengan demikian, inti peradaban terletak pada kualitas relasi sosial yang dibangun di atas nilai-nilai agama.

Kajian-kajian terdahulu tentang al-Māwardī menunjukkan bahwa pemikirannya sering dibahas dalam konteks politik dan ketatanegaraan. Banyak penelitian menyoroti kontribusinya dalam merumuskan prinsip-prinsip kepemimpinan dan tata kelola kekuasaan Islam. Dalam kajian komparatif antara al-Māwardī dan al-Fārābī, misalnya, al-Māwardī digambarkan sebagai pemikir yang menekankan pendekatan normatif-pragmatis dalam mengatur realitas kekuasaan.⁶ Fokus tersebut memperlihatkan bahwa al-Māwardī lebih menekankan stabilitas dan keteraturan sosial daripada pencarian bentuk negara ideal secara filosofis.

Selain aspek politik, sejumlah penelitian juga mengkaji dimensi etika dan pendidikan dalam pemikiran al-Māwardī, khususnya melalui karya *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*. Karya ini memuat refleksi tentang hubungan antara moral individu dan tatanan sosial. Dalam konteks peradaban, etika individu dipandang sebagai fondasi bagi keberlangsungan masyarakat. Apabila individu memiliki akhlak yang baik, masyarakat akan berkembang secara harmonis.⁷ Perspektif ini menegaskan bahwa pembangunan peradaban harus dimulai dari pembentukan karakter manusia.

Meskipun demikian, kajian tentang asas-asas peradaban dalam pemikiran al-Māwardī sering kali muncul secara tersebar dan belum dirumuskan secara sistematis. Beberapa penelitian membahas peran agama dalam pembentukan peradaban, sementara yang lain menyoroti aspek politik atau sosial secara terpisah. Salah satu artikel menegaskan bahwa belum banyak kajian yang secara khusus mengelaborasi

⁴ Alfoe Niam Alwie, "Konstruksi Filsafat Sosial Al-Māwardī," *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 6, no. 2 (Desember 2012): 319–323.

⁵ Puja Rahmah, "Konsep Keadilan Sosial dalam Pemikiran Al-Māwardī dan Relevansinya bagi Tata Kelola Pemerintahan Islam," *Ibtikar* 2, no. 1 (Juni 2025): 42–60.

⁶ Karep, "Politik Etis dalam Peradaban Islam Klasik: Studi Komparatif Pemikiran Al-Māwardī dan Al-Fārabi," *Jurnal Studi Islam Lintas Negara (Journal of Cross-Border Islamic Studies)* 7, no. 2 (Desember 2025): 267–285.

⁷ Mauliana Maghfiroh, "Al-Māwardī's Social Contract Theory (Study of Al Mawardi's Political Thought)," *Journal of Islamic Studies and Humanities* 8, no. 2 (2023): 142–157, <http://dx.doi.org/10.21580/jish.v8i2.16360>.

kontribusi al-Māwardī dalam memahami relasi antara agama dan peradaban.⁸ Kondisi ini membuka ruang bagi penelitian yang berupaya menyatukan berbagai aspek pemikiran al-Māwardī ke dalam satu kerangka konseptual tentang asas-asas peradaban.

Urgensi kajian ini semakin terasa dalam konteks dunia kontemporer yang dihadapkan pada berbagai krisis moral dan sosial. Fragmentasi sosial, melemahnya solidaritas, serta krisis kepercayaan terhadap institusi publik menunjukkan adanya persoalan serius dalam fondasi peradaban modern. Dalam situasi seperti ini, pemikiran klasik Islam menawarkan alternatif konseptual yang berakar pada nilai-nilai etika dan agama. Tujuan utama penelitian ini adalah mengkaji dan merumuskan konsep manusia dan asas-asas peradabannya dalam perspektif Abū al-Ḥasan al-Māwardī berdasarkan kajian literatur yang terdapat dalam artikel dan karya ilmiah yang relevan. Penelitian ini bertujuan mengidentifikasi prinsip-prinsip dasar yang menopang gagasan al-Māwardī tentang peradaban, meliputi peran agama, etika sosial, kepemimpinan moral, dan kohesi sosial. Dengan pendekatan ini, penelitian diharapkan mampu memberikan pemahaman yang lebih utuh tentang kontribusi al-Māwardī dalam diskursus peradaban Islam.

Argumen utama yang diajukan dalam penelitian ini adalah bahwa asas-asas peradaban dalam pemikiran al-Māwardī berakar pada integrasi antara agama dan etika sosial sebagai fondasi kehidupan bersama. Peradaban dipahami sebagai hasil dari pembentukan individu yang bermoral, kepemimpinan yang adil, serta tatanan sosial yang berlandaskan nilai agama. Kerangka ini menunjukkan bahwa keberlangsungan peradaban sangat bergantung pada kualitas moral manusia dan kemampuan masyarakat dalam menjaga harmoni sosial.

Dengan demikian, kajian tentang asas-asas peradaban dalam perspektif al-Māwardī memiliki signifikansi teoretis dan praktis. Secara teoretis, penelitian ini memperkaya khazanah studi pemikiran Islam klasik dengan menyoroti dimensi peradaban yang sering terabaikan. Secara praktis, kajian ini menawarkan rujukan normatif bagi upaya membangun masyarakat yang beradab di tengah tantangan sosial dan moral kontemporer.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini berbasis studi pustaka (*library research*), dengan menggunakan data yang bersumber dari literatur tertulis seperti buku, jurnal, dan ensiklopedi. Kajian ini menerapkan pendekatan hermeneutik Gadamer, khususnya melalui konsep *fusion of horizons* (peleburan cakrawala) yang dikembangkan oleh filsuf Jerman, Hans-Georg Gadamer.⁹ Dalam proses pengumpulan data, penulis berupaya menghimpun sumber-sumber yang relevan dengan fokus kajian, baik yang bersifat primer maupun sekunder. Data primer dalam penelitian ini adalah *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*, sedangkan data sekunder mencakup karya-karya lain al-Māwardī, seperti *Tashīl al-Nazar wa Taʿjīl al-Ḍafar fī Akhlāq al-Malik wa Siyāsāt al-Mulk*, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, *Durar al-Sulūk fī Siyāsāt al-Mulūk*, serta karya-karya al-Māwardī lainnya. Selain itu, penelitian ini juga memanfaatkan berbagai tulisan dan kajian yang membahas pemikiran al-Māwardī maupun tema-tema yang berkaitan langsung dengan pokok pembahasan.

⁸ Fadi Zatarī, "Religion as a Pillar for Establishing a Civilization: Al-Māwardī's Perspective," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11, no. 1 (Spring 2021): 240–257, <https://doi.org/10.32350/jitc.111.13>.

⁹ M. Amin Abdullah, dkk., *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 303; lihat juga Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, (London: Continuum, 1975), 389–390

Dengan kerangka tersebut, penelitian ini berupaya membangun dialog antara penulis dan al-Māwardī melalui proses peleburan horizon (*fusion of horizons*) terhadap teks yang dikaji. Sejalan dengan pandangan Hans-Georg Gadamer, sebuah teks dapat diinterpretasikan secara produktif sekaligus reproduktif; oleh karena itu, makna teks senantiasa terbuka dan tidak sepenuhnya dibatasi oleh maksud awal pengarangnya. Keterbukaan ini memungkinkan sebuah teks untuk terus dimaknai pada masa kini maupun masa mendatang melalui cakrawala pemahaman setiap generasi.¹⁰ Atas dasar itu, penulis berupaya mengungkap interpretasi produktif atas karya-karya al-Māwardī dalam cakrawala pemahaman yang relevan dengan judul penelitian.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Al-Māwardī

Nama lengkap al-Māwardī adalah Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī al-Syāfi‘ī al-Baṣrī. Julukan al-Māwardī berasal dari kata *ma’un wardin* yang berarti air mawar, sebab ayah dan kakeknya dikenal sebagai penjual air mawar. Ia merupakan seorang ulama besar, pemikir, serta ahli dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, khususnya fiqh dalam mazhab Syāfi‘ī. Al-Māwardī lahir pada tahun 364 H/975 M dalam lingkungan keluarga yang menjunjung tinggi pendidikan.¹¹ Ia tumbuh di penghujung masa keemasan Islam pada era Dinasti ‘Abbāsiyah, suatu zaman yang melahirkan banyak tokoh cemerlang. Menurut Muṣṭafā Sāqā, masa hidup al-Māwardī ditandai oleh pertemuan berbagai tradisi intelektual Islam yang saling berbaur, mencetak sosok ulama dengan keluasan pandangan seperti dirinya.¹²

Dalam proses intelektualnya, al-Māwardī menimba ilmu dari sejumlah ulama besar. Ia mula-mula belajar kepada Syekh al-Ṣaymarī, seorang qāḍī di Baṣrah sekaligus penulis *al-Idbāḥ fi al-Madhbhab*, di sana lah ia mendalami fiqh dan uṣūl fiqh.¹³ Dalam bidang hadits, ia belajar kepada Ḥasan bin ‘Alī bin Muḥammad al-Jabaly, juga kepada Muḥammad bin ‘Adī bin Zuhār al-Manqirī dan Ja‘far bin Muḥammad bin al-Faḍl al-Baghdādī. Ia pun memperdalam bahasa dan sastra Arab pada Muḥammad bin al-Mu‘allā al-Azdī serta Abū Muḥammad al-Bāqī, seorang orator masyhur dan ahli balāghah di masanya.¹⁴ Setelah itu, ia melanjutkan studi ke Baghdad, pusat ilmu pengetahuan ‘Abbāsiyah, dan menuntut ilmu kepada Aḥmad bin Abī Ṭāḥir al-Isfarāyīnī (Syekh Abū Ḥāmid), ulama besar mazhab Syāfi‘ī yang berpengaruh kuat terhadap karya-karya fiqh al-Māwardī.¹⁵

Kedalaman ilmu Al-Māwardī, khususnya dalam fikih mazhab Syafi’i, membuka jalan bagi karirnya di bidang hukum dan pemerintahan. Ia diangkat menjadi qadhi (hakim) di berbagai daerah, bahkan menurut catatan Yaquṭ al-Hamawī, ia pernah

¹⁰ Muhammad Syukri, *Hermenutika Ilmu Sosial*, (Yogyakarta: Kreasi Eacana, 2006), 57

¹¹ Muhammad bin Abu Bakar bin Khalikan, *Wafayab al-A‘yan Anba’ Abna’ al-Zaman*, (Beirut: Daar al-Shadir, 1980), III, 282. Lihat juga Yaquṭ al-Jamahy, *Mu‘jam al-Adiba’*, (Kairo: Daar al-Ma‘mun, t.t), XV., 52; al-Khatib al-Bagdadi, *Tarikh Madinah al-Salam*, (Beirut: Daar al-Garb al-Islamiyyah, 2011), XIII, 587; Taj al-Din al-Subki, *Thabaqah al-Syafi‘iyyah al-Kubra*, (Kairo: al-Husayniyyah, t.t), III., 303; Abu al-Fida Isma‘il bin ‘Amr bin Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, (Kairo: Daar al-Hajr. 1998), XV, 762; Al-Māwardī, *Adab al-Wizarah*, (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1929), III; Al-Māwardī, *Nashibah al-Muluk*, (Kuwait: Maktabah al-Falah, 1983), 7; Al-Māwardī, *Al-Amtsal al-Hikam*, (Riyadh: Daar al-Wathan, 1999), 13; Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, (Pati: al-Haramayn, 2000), 3.

¹² Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, (Pati: al-Haramayn, 2000), 3; lihat juga Al-Māwardī, *Adab al-Wizarah*, (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1929), IV

¹³ Al-Māwardī, *Al-Amtsal al-Hikam*, (Riyadh: Daar al-Wathan, 1999), 13

¹⁴ Al-Māwardī, *Al-Amtsal al-Hikam*, (Riyadh: Daar al-Wathan, 1999), 14.

¹⁵ Muhammad bin Abu Bakar bin Khalikan, *Wafayab al-A‘yan*, 283.

memegang jabatan itu di 93 wilayah. Pengalaman luas ini memberinya pemahaman mendalam tentang realitas sosial dan administrasi negara. Setelah berkeliling, ia kembali menetap di Baghdad untuk mengajar fikih, hadis, dan sastra, sekaligus merampungkan berbagai karya tulisnya, termasuk tafsir Al-Qur'an.¹⁶ Reputasinya semakin menanjak ketika Khalifah al-Qadir Billah memerintahkannya untuk membuat ringkasan fikih mazhab Syafi'i, yang kemudian dikenal dengan kitab *al-Iqna'*. Ini menunjukkan posisi terhormatnya sebagai otoritas utama mazhab Syafi'i di tengah-tengah ulama besar lainnya yang mewakili mazhab Hanafi dan Maliki dalam proyek serupa.¹⁷

Selain sebagai ahli fikih dan hakim, Al-Māwardī juga berperan sebagai diplomat ulung. Ia dipercaya menjadi duta yang menjembatani hubungan antara Khalifah Abbasiyah, al-Qadir Billah, dengan pemimpin-pemimpin Bani Buwaih yang memiliki pengaruh politik besar pada masa itu, yakni dari tahun 381 hingga 422 H. Peran diplomatik ini tidak hanya menunjukkan kelihaiannya dalam bernegosiasi, tetapi juga memperkuat posisinya di hadapan kekuasaan politik. Integritasnya diuji ketika terjadi kontroversi seputar permintaan Raja Bani Buwaih, Jalal al-Daulah, yang ingin menyematkan gelar *Syahansyah* (Raja Diraja). Ketika dimintai fatwa, Al-Māwardī dengan tegas menolak, dengan argumen bahwa gelar semacam itu hanya layak disandang oleh Allah.¹⁸ Akhirnya, Hubungan Al-Māwardī dengan Jalal al-Daulah setelah memfatwakan itu mengalami kerenggangan hingga Al-Māwardī memutuskan tidak keluar rumah dari ramadhan hingga 'id al-adha. Setelah empat bulan terlewati, Jalal al-Daulah memanggil Al-Māwardī untuk datang ke istana. Dengan rasa takut, Al-Māwardī memenuhi panggilan itu. Setibanya di kerajaan, Jalal al-Daulah tidak memarahinya tetapi sebaliknya sang raja memuji Al-Māwardī karena ketegasannya dan keberaniannya dalam mengatakan kebenaran. Setelah itu, Al-Māwardī merasa lega kemudian berterima kasih lalu mendoakan Jalal al-Daulah.¹⁹ Sikap berprinsip ini sempat merenggangkan hubungannya dengan sang raja, tetapi justru berakhir dengan penghormatan besar ketika Jalal al-Daulah memuji ketegasan dan keberaniannya menyuarakan kebenaran.

Keteguhan prinsip dan keluasan ilmu Al-Māwardī akhirnya mengantarkannya pada puncak pengakuan resmi. Pada tahun 429 H, ia dianugerahi gelar kehormatan *Aqda al-Qudbat* (Hakim Agung) oleh khalifah. Meskipun gelar ini memicu kritik dari sebagian ulama seperti Abu Thayyib al-Thabari yang menganggapnya berlebihan, Al-Māwardī tidak terlalu ambil pusing. Ia memandang para pengkritik itu memiliki standar ganda, karena sebelumnya mereka justru membolehkan gelar *Malik al-Muluk* untuk manusia. Gelar *Aqda al-Qudbat* ini melekat padanya hingga akhir hayatnya, mengukuhkan warisannya bukan hanya sebagai seorang ahli fikih dan hakim, tetapi juga sebagai seorang pemikir politik yang karya-karyanya, seperti *Al-Ahkam as-Sulthaniyyah*, terus dikaji sebagai rujukan klasik tentang etika kepemimpinan dan administrasi negara dalam Islam.²⁰

Al-Māwardī berhasil mencetak sejumlah murid yang berkembang menjadi ulama terkemuka dalam berbagai bidang. Di antaranya adalah Al-Khatib al-Baghdadi, seorang ahli hadits, sejarawan, dan penulis produktif yang karyanya *Tarikh Baghdad* sangat

¹⁶ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 4.

¹⁷ Yaqut al-Jamāhy, *Mu'jam al-Adiba*, (Kairo: Daar al-Ma'mun, t.t), XV., 54; lihat juga Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, (Pati: al-Haramayn, 2000), 4;

¹⁸ Yaqut al-Jamāhy, *al-Mu'jam*, 54; lihat juga Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, (Pati: al-Haramayn, 2000), 4; Al-Māwardī, *Nashihah al-Muluk*, (Kuwait: Maktabah al-Falah, 1983), 15.

¹⁹ Taj al-Din al-Subki. *Thabaqah al-Syafi'iyyah al-Kubra*, (Kairo: al-Husayniyyah, t.t), III., 304.

²⁰ Yaqut al-Jamāhy, *al-Mu'jam*, 52-53; Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, (Pati: al-Haramayn, 2000), 4.; Taj al-Din al-Subki. *Thabaqah al-Syafi'iyyah al-Kubra*, (Kairo: al-Husayniyyah, t.t), III., 304.

monumental.²¹ Murid lainnya, Ibn Khayrūn, dikenal sebagai ahli hadits yang wara' dan 'alim.²² Kemudian ada Al-Hamadhani, seorang ulama multidisipliner yang menguasai ilmu syariah dan astronomi, sehingga diangkat sebagai Qadhi al-Qudhat (hakim agung).²³ Tokoh lain seperti Abu al-Fadha'il al-Raba'i al-Maushili juga merupakan muridnya yang tsiqah dan produktif menulis.²⁴

Selain tokoh-tokoh utama tersebut, pengaruh keilmuan Al-Māwardī tersebar luas melalui banyak ulama lain yang meriwayatkan hadits atau mengambil ilmu darinya. Jaringan sanadnya mencakup nama-nama seperti Abu al-Hasan al-Abdari, Abu al-Qasim al-Qusyairi, Abu Manshur al-Qusyairi, Abd al-Ghani al-Alwahi, Abu Bakr al-Halwani, Ibn al-Muqri, Qadhi Muhammad bin Ubaidillah, al-Nahawandi, dan al-Uqburi. Keluasan jaringan murid ini menunjukkan posisi Al-Māwardī sebagai salah satu mata rantai keilmuan penting pada masanya, yang mengokohkan pengaruh mazhab Syafi'i dan menyebarkan ilmu hadits serta fikih ke generasi berikutnya.²⁵

Selain sebagai seorang faqih bermadzhab Syāfi'ī, al-Māwardī juga memiliki kecenderungan pemikiran dalam bidang teologi yang menarik. Ibn Ṣalāḥ menyebut bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat yang menjadi perdebatan antara mufasir Sunni dan Mu'tazilah, al-Māwardī kerap condong pada pandangan Mu'tazilah. Namun demikian, ia tidak sepenuhnya mengikuti pendapat mazhab Mu'tazilah. Dalam persoalan penciptaan al-Qur'an, ia sepakat dengan Sunni, sedangkan dalam isu takdir, ia lebih dekat dengan pandangan Mu'tazilah.²⁶

Musthafa Saqo menilai bahwa tuduhan Mu'tazilah terhadap Al-Māwardī sebaiknya dipahami dalam konteks lebih luas. Pada masa itu, ahli hadits kerap melabeli para ulama dengan cap Mu'tazilah atau Syiah, bahkan tuduhan yang lebih keras dari keduanya. Karena itu, wajar bila Al-Māwardī sebagai seorang faqih memberi ruang klarifikasi dan pertimbangan terhadap pandangan yang berbeda. Kesamaan pendapatnya dengan Mu'tazilah bukanlah bentuk taklid, melainkan hasil ijtihad independen yang lahir dari upaya intelektualnya.²⁷

Pernyataan Ibn Shalah tersebut berbeda dengan pandangan banyak ulama hadits sebelumnya yang menempatkan Al-Māwardī pada derajat tsiqah. Al-Khatib al-Bagdadi, muridnya yang terkenal dan lebih dekat mengenal pribadi gurunya dibanding Ibn Shalah, justru menegaskan keteguhan reputasi ilmiahnya. Menurut Musthafa Saqo, kesaksian seorang ahli hadits besar seperti al-Khatib al-Bagdadi sudah cukup untuk menolak tuduhan Ibn Shalah. Sebab, pengetahuan rijal al-hadits yang dimilikinya setara dengan Ibn Shalah, bahkan pengamatannya lebih sahih karena bersumber dari pengalaman langsung sebagai murid.²⁸

Reputasi keilmuan Al-Māwardī diakui secara luas oleh para ulama dan sejarawan sezamannya maupun generasi setelahnya. Al-Khatib al-Baghdadi, muridnya yang terkenal, telah memuji gurunya tersebut. Pengakuan serupa datang dari Ibn Khalikan, yang menyebut Al-Māwardī sebagai pemuka ahli fikih mazhab Syafi'i dan penulis

²¹ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Amr bin Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, (Kairo: Daar al-Hajr. 1998), XVI, 27-29.; lihat juga Taj al-Din al-Subki. *Thabaqah al-Shafi'iyyah al-Kubra*, (Kairo: al-Husayniyyah, t.t), III., 12

²² Abu al-Fida' Isma'il bin 'Amr bin Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, 148.

²³ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Amr bin Katsir, *al-Bidayah*, hal, 158 .

²⁴ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Amr bin Katsir, *al-Bidayah*, hal, 178.

²⁵ Al-Māwardī, *Nashihah al-Muluk*, 16-17.

²⁶ Taj al-Din al-Subki. *Thabaqah al-Shafi'iyyah al-Kubra*, (Kairo: al-Husayniyyah, t.t), III., 303; lihat juga Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, (Pati: al-Haramayn, 2000), 5-6.

²⁷ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 6.

²⁸ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 6.

kitab Al-Hawi al-Kabir. Ibn Khalikan menegaskan bahwa Al-Hawi al-Kabir yang tebal dan karena ketebalan kitab tersebut tidak ada seorangpun yang mampu mengkaji secara spesifik kecuali dia akan menyaksikan kedalaman ilmu Al-Māwardī.²⁹ Taj al-Din al-Subki bahkan menyematkan gelar "imam yang agung" dan menggambarkan sebagai seorang ulama multidimensi dengan pemahaman yang sangat luas dan mendalam.³⁰

Tidak hanya keilmuannya, kepribadian Al-Māwardī juga mendapat pujian tinggi. Ibn Katsir menggambarkan sebagai sosok yang berakhlak luhur dan penuh wibawa,³¹ sebuah penilaian yang sejalan dengan kesaksian Ibn al-Jawzi yang menyebutnya penyantun dan berwibawa.³² Gambaran paling hidup tentang karakternya datang dari muridnya sendiri, al-Hamdzani, yang dikutip oleh Yaqut al-Hamawi. Al-Hamdzani bersaksi bahwa ia tidak pernah melihat ulama yang lebih berwibawa daripada Al-Māwardī, yang bahkan tidak pernah tertawa terbahak-bahak sepanjang hidupnya, menunjukkan ketenangan dan keseriusannya yang luar biasa.³³ Karena integritas dan kewibawaan inilah, sebagaimana dicatat Imam Taghribardi, Al-Māwardī sangat disegani oleh para khalifah pada masanya.³⁴ Di era modern, para ulama kontemporer seperti Umar al-Faruqi dan Muhammad Kurdi melanjutkan pujian ini dengan menyebutnya sebagai penulis yang sangat produktif, sementara Muhammad Kurdi secara khusus menambahkan bahwa objektivitas ilmiah Al-Māwardī sangat tampak dalam seluruh karyanya.³⁵

Al-Māwardī dikenal sebagai ulama yang sangat produktif dalam menulis, namun ia memiliki sikap hati-hati yang luar biasa dalam menyebarluaskan karyanya selama hidup. Catatan sejarah mengungkapkan bahwa ia tidak menghendaki kitab-kitabnya diedarkan, sebuah tugas yang kemudian dilakukan oleh murid-muridnya setelah ia wafat. Kekhawatiran ini berakar pada keinginannya untuk menjaga keikhlasan niat semata-mata karena Allah. Sebuah kisah populer menggambarkan kedalaman spiritualnya: menjelang ajal, ia mempercayakan seluruh karyanya kepada seorang murid dengan wasiat yang unik. Ia meminta sang murid memegang tangannya saat kematiannya; jika tangan itu menggenggam erat, itu pertanda karyanya ditolak di sisi Allah dan harus dibuang ke Sungai Dajlah. Namun, jika tangannya terbuka, itu berarti karyanya diterima. Sang murid melaporkan bahwa tangan Al-Māwardī terbuka, dan ia pun mulai menyebarluaskan karya-karya gurunya.³⁶ Kisah ini, meski diriwayatkan oleh sejarawan terkemuka seperti Ibn Khalikan, diragukan kesahihannya oleh Musthafa Saqa. Keraguan ini timbul karena rantai periwayatannya tidak jelas dan adanya fakta

²⁹ Muhammad bin Abu Bakar bin Khalikan, *Wafayah al-A'yan*, 282; pernyataan ini juga dikutip oleh Musthafa Saqa dalam Muqaddimah Pentahqiq Adab al-Dunya wa al-Din. Lihat Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, (Pati: al-Haramayn, 2000), 9.

³⁰ Taj al-Din al-Subki. *Thabaqah al-Shafi'iyah*, 303.; lihat juga Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, (Pati: al-Haramayn, 2000), 9.; Al-Māwardī, *Al-Amsal wa al-Hikam al-Hikam*, (Riyadh: Daar al-Wathan, 1999), 19.

³¹ Abu al-Fida Isma'il bin 'Amr bin Katsir, *al-Bidayah*, hal, 762.

³² Al-Māwardī, *Nashihah al-Muluk*, 11.

³³ Al-Māwardī, *Nashihah al-Muluk*, 11.

³⁴ Al-Māwardī, *Al-Amsal wa al-Hikam*, 19

³⁵ Al-Māwardī, *Al-Amsal wa al-Hikam*, 19

³⁶ Kisah ini sangatlah masyhur dikalangan ahli sejarah ketika mengkaji sosok Al-Māwardī. Lihat Muhammad bin Abu Bakar bin Khalikan, *Wafayah al-A'yan Anba' Abna' al-Zaman*, (Beirut: Daar al-Shadir, 1980), III, 282-283; Taj al-Din al-Subki. *Thabaqah al-Syafi'iyah al-Kubra*, (Kairo: al-Husayniyyah, t.t), III., 303-304; Abu al-Fida Isma'il bin 'Amr bin Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, (Kairo: Daar al-Hajr. 1998), XV, 762; Al-Māwardī, *Adab al-Wazir*, (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1929), V; Al-Māwardī, *Nashihah al-Muluk*, (Kuwait: Maktabah al-Falah, 1983), 12; Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, (Pati: al-Haramayn, 2000), 6.

bahwa beberapa karyanya, seperti *al-Iqna'*, telah beredar lebih dulu atas permintaan langsung Khalifah al-Qadir Billah. Jika kisah itu mengandung kebenaran, kemungkinan hanya berlaku untuk karya-karya besarnya yang paling monumental, seperti *al-Hawi al-Kabir*, yang ditulis dalam waktu yang sangat panjang di sela kesibukannya sebagai hakim dan pengajar.³⁷

Karya-karya Al-Māwardī, yang diperkirakan berjumlah sekitar dua belas judul yang masih dapat ditelusuri, mencerminkan keluasan ilmunya dan dapat dikelompokkan ke dalam tiga bidang utama. Pertama, dalam bidang ilmu agama, ia menghasilkan karya-karya seperti *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyun* yang fokus pada ayat-ayat mutasyabihat, dan *al-Hawi al-Kabir*, sebuah syarah (penjelasan) mendalam atas kitab fikih al-Muzani yang dianggap sebagai karya terlengkap dalam mazhab Syafi'i dan menjadi dasar bagi ringkasan terkenalnya, *al-Iqna'*. Karya lain di bidang ini meliputi *Adab al-Qadhi* tentang etika hakim, *A'lam al-Nubumwah* yang membuktikan kenabian, *Amsal al-Qur'an*, serta *Mukhtashar 'Ulum al-Qur'an* yang sayangnya belum ditemukan. Kedua, dalam bidang politik dan sosial, namanya terkenal berkat magnum opus-nya, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, kitab rujukan utama tentang ketatanegaraan Islam. Ia juga menulis *Tashil al-Nazhar wa Ta'jil al-Zhafar* (kaidah politik dan akhlak pemimpin), *Dirar al-Suluk fi Siyasah al-Muluk*, serta *Qawanin al-Wizarah wa Siyasah al-Mulk* (etika seorang wazir). Salah satu karyanya yang spesifik adalah *Nashihah al-Muluk*, berisi sepuluh bab nasihat komprehensif bagi raja, yang membedakannya dari karya serupa Al-Ghazali karena mencakup aspek psikologis, keluarga, teologis, dan politik secara seimbang, tidak hanya menonjolkan dimensi teologis. Ketiga, dalam bidang adab dan sastra, karyanya yang paling menonjol adalah *Adab al-Dunya wa al-Din* yang populer dan pernah menjadi kurikulum resmi, serta *Amsal wa al-Hikam* yang memuat kumpulan hadis, hikmah, dan syair. Karya-karya ini menunjukkan bahwa Al-Māwardī bukan hanya seorang ahli fikih, tetapi juga seorang pemikir politik yang brilian dan seorang moralis dengan wawasan yang ensiklopedis.

Manusia sebagai Subjek Sosial Peradaban

Menurut al-Māwardī, manusia sejak awal penciptaannya ditempatkan Allah Ta'ala dalam kondisi membutuhkan dan lemah sebagai fondasi teologis sekaligus antropologis kehidupan sosial. Kebutuhan dan kelemahan itu bukan kekurangan yang merendahkan martabat manusia, melainkan mekanisme ilahiah agar manusia menyadari ketergantungannya kepada Allah sebagai *al-Ghani* dan *al-Qadir*. Kesadaran ini melahirkan sikap tunduk, taat, serta pengakuan akan keterbatasan diri, yang menjadi basis etika individual sebelum berkembang ke ranah sosial. Dalam kerangka ini, manusia dipahami al-Māwardī sebagai makhluk yang eksistensinya selalu berada dalam relasi, baik relasi vertikal dengan Sang Pencipta maupun relasi horizontal dengan sesama.³⁸

Keunikan manusia, menurut al-Māwardī, terletak pada tingkat kebutuhannya yang paling tinggi dibanding makhluk hidup lain. Hewan tertentu mampu hidup mandiri tanpa ketergantungan struktural pada sesamanya, sedangkan manusia diciptakan dengan tabiat saling membutuhkan. Ketergantungan ini bersifat melekat dalam hakikat penciptaannya, bukan kondisi insidental.³⁹ Ayat "*wa khuliqa al-insanu ḍa'ifā*" dipahami al-Māwardī sebagai penegasan antropologis tentang keterbatasan manusia dalam menopang hidupnya sendiri. Dari sini tampak bahwa manusia, dalam

³⁷ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya*, 7.

³⁸ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyyah, 1987), 107

³⁹ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 107

pandangan al-Māwardī, secara kodrati merupakan subjek sosial, karena keberlangsungan hidupnya meniscayakan kerja sama, pembagian peran, dan keteraturan kolektif.⁴⁰

Allah berfirman:

وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ

“Dan Kami meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat.”

Menurut Al-Māwardī dalam tafsirnya, ayat ini memiliki lima penafsiran: Pertama, keutamaan dalam kebajikan; di antara manusia ada yang lebih utama dan ada yang diutamakan. Pendapat ini dikemukakan oleh Muqātil. Kedua, perbedaan antara kemerdekaan dan perbudakan; sebagian manusia berstatus merdeka, sementara sebagian yang lain berada dalam kepemilikan. Ketiga, perbedaan dalam kekayaan dan kemiskinan; ada yang dianugerahi kelapangan rezeki, dan ada pula yang diuji dengan kekurangan. Keempat, kelebihan dalam menjalankan perintah amar ma'ruf dan nahi munkar. Kelima, menurut as-Suddī, perbedaan itu terletak pada pembagian rezeki; sesungguhnya Allah Ta'ala membagi rahmat-Nya berupa kenabian sebagaimana Dia membagi rezeki dalam penghidupan manusia.⁴¹

Bagi Al-Māwardī, eksistensi manusia sebagai makhluk yang saling bergantung merupakan ketentuan kodrati yang berlangsung atas kehendak dan kekuasaan Allah. Manusia tidak diciptakan dalam keadaan serba cukup dan mandiri tanpa memerlukan pihak lain. Ia justru dihadirkan dalam kondisi terbatas agar antarindividu terjalin kebutuhan timbal balik, saling melengkapi, dan membangun kerja sama. Perbedaan kemampuan yang dimiliki setiap manusia berfungsi sebagai sarana interaksi sosial, sehingga melalui keragaman tersebut mereka dapat saling menopang dalam upaya mencapai kesempurnaan hidup bersama.⁴²

Manusia sebagai makhluk yang memiliki kebutuhan yang banyak dan kelemahan yang nyata, dalam analisis al-Māwardī, justru berfungsi sebagai nikmat ilahiah. Kondisi ini mencegah manusia terjatuh pada kesombongan yang muncul saat merasa cukup dan pada sikap melampaui batas ketika merasa berkuasa. Dengan kata lain, struktur kebutuhan manusia berperan sebagai rem moral bagi dorongan dominasi. Kesadaran akan kefakiran dan keterbatasan menjadi dasar psikologis bagi lahirnya etika sosial, karena manusia terdorong untuk saling membantu, menahan diri dari kezaliman, serta mengakui peran orang lain dalam menopang kehidupannya. Dari sinilah embrio peradaban muncul, yakni dari kesadaran kolektif akan keterbatasan individu.⁴³

Dari sisi teologis, Tuhan menyediakan jalan pemenuhan kebutuhan dan penutup kelemahan manusia melalui akal dan kecerdasan (*fitban*). Akal berfungsi sebagai instrumen epistemik yang menyingkap sebab-sebab kemaslahatan, sedangkan kecerdasan mengarahkan manusia pada pengelolaan kehidupan praktis.⁴⁴ Struktur ini menempatkan manusia sebagai subjek aktif dalam peradaban tanpa terjerumus pada ilusi otonomi mutlak. Manusia bekerja, merancang, dan mengatur kehidupan sosialnya

⁴⁰ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 107

⁴¹ Abū al-Hasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Baghdādī Al-Māwardī, *Tafsir Al-Māwardī: al-Nukat wa al-'Uyūn*, taḥqīq: al-Sayyid Ibn 'Abd al-Maḥsūd ibn 'Abd al-Raḥīm (Beirut–Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), Jil. 5, 223

⁴² Alfoe Niam Alwie, “Konstruksi Filsafat Sosial Al-Māwardī,” *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 6, no. 2 (Desember 2012): 319–323.

⁴³ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 108

⁴⁴ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 108

dengan akal, sekaligus menjaga orientasi transendental agar harap dan takut kepada Allah tetap hidup.

Dalam konteks dunia, al-Māwardī memandangnya sebagai ruang taklif dan amal, tempat manusia mengelola kebutuhan sosialnya sebagai bekal menuju akhirat. Perhatian terhadap urusan dunia menjadi keniscayaan, sebab manusia tidak mampu melepaskan diri dari kebutuhan hidup material dan sosial.⁴⁵ Pandangan ini membentuk etos peradaban yang seimbang, di mana aktivitas ekonomi, politik, dan sosial dipandang sah selama berada dalam batas kecukupan dan tidak berubah menjadi keterikatan berlebihan. Dunia berfungsi sebagai medium pembentukan tatanan hidup bersama, bukan tujuan final eksistensi.

Atas dasar itu, al-Māwardī menegaskan urgensi memahami kondisi dunia, menelaah keteraturannya dan potensi kerusakannya. Pengetahuan tentang sebab-sebab kemakmuran dan kehancuran sosial menjadi prasyarat bagi terbentuknya peradaban yang stabil. Manusia, sebagai subjek sosial peradaban, dituntut mampu membaca realitas, memilih jalan yang tepat, serta menempuh urusan kolektif melalui dasar-dasar yang lurus dan sebab-sebab yang sah. Dengan pendekatan ini, peradaban lahir sebagai hasil integrasi antara kesadaran teologis, rasionalitas akal, dan kebutuhan sosial manusia yang saling terhubung.⁴⁶

Peradaban dunia, menurut Al-Māwardī, ditinjau dari dua sisi. Pertama, apa yang dengannya urusan dunia secara keseluruhan menjadi teratur. Kedua, apa yang dengannya keadaan setiap individu dari penghuninya menjadi baik. Kedua hal ini tidak mungkin terwujud secara sempurna jika salah satunya terpisah dari yang lain. Sebab orang yang keadaannya baik di tengah kerusakan dunia dan kekacauan urusannya, tidak akan luput dari dampak kerusakannya dan dari cela akibat kekacauannya; karena darinyalah ia mengambil bekal dan kepadanya ia mempersiapkan diri. Sebaliknya, orang yang keadaannya rusak di tengah baiknya dunia dan teraturnya urusan-urusannya, tidak akan merasakan kenikmatan dari kebaikannya dan tidak pula menemukan pengaruh dari keteraturannya. Sebab manusia adalah “dunia” bagi dirinya sendiri: ia tidak melihat kebaikan kecuali jika kebaikan itu terasa baik baginya, dan tidak merasakan kerusakan kecuali jika kerusakan itu menimpanya. Karena jiwanya adalah yang paling khusus baginya dan keadaannya yang paling dekat dengannya, maka pandangannya tercurah pada apa yang menyangkut dirinya, dan pikirannya tertahan pada apa yang menyentuh keadaannya.⁴⁷

Menurut Al-Māwardī, dunia tidak pernah sepenuhnya membahagiakan seluruh penghuninya, dan tidak pula sepenuhnya berpaling dari semua pemiliknya. Sebab jika dunia berpaling dari mereka semua, itu akan berujung pada kebinasaan; dan jika ia membahagiakan mereka semua, itu justru merusak keharmonisan hidup mereka. Pasalnya, kehidupan manusia terjalin oleh perbedaan dan keberagaman, serta berpadu oleh saling membantu dan bekerja sama. Jika seluruh manusia berada dalam keadaan yang sama, tidak seorang pun akan menemukan jalan untuk membutuhkan yang lain, padahal pada diri mereka terdapat kebutuhan dan kelemahan sebagaimana telah kami jelaskan. Akibatnya, mereka akan terlantar dan binasa karena ketidakmampuan. Namun ketika mereka berbeda dan beragam, mereka justru saling menyatu melalui bantuan dan saling terhubung melalui kebutuhan; sebab orang yang membutuhkan

⁴⁵ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 108

⁴⁶ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 109

⁴⁷ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 109

adalah pihak yang mencari hubungan, dan pihak yang dibutuhkan adalah yang dihubungi.⁴⁸

Asas-Asas Peradaban

Peradaban, sebagai bangunan kehidupan kolektif manusia yang kompleks dan berlapis, memerlukan fondasi yang kokoh agar dapat berdiri tegak dan berkembang secara berkelanjutan. Dalam pemikiran sosial-politik Islam klasik, konsep tentang fondasi atau asas peradaban ini telah dirumuskan oleh para filsuf dan ahli hukum. Al-Māwardī melalui banyak karyanya secara khusus menjabarkan enam pilar fundamental yang menjadi penopang utama sebuah tatanan peradaban yang baik, stabil, dan bermartabat. Enam asas tersebut—yakni agama, kepemimpinan, keadilan, keamanan yang merata, kemakmuran berkesinambungan, serta cita-cita yang luhur.

1. Agama

Menurut Al-Māwardī, asas utama bagi peradaban adalah agama. Agama dianggap sebagai prinsip pengendali yang mengarahkan jiwa manusia dari dorongan hawa nafsu dan keinginan pribadi, sehingga berperan sebagai penjaga batin, pengawas dalam kesendirian, serta penasihat sejati di saat-saat sulit. Tanpa agama, manusia dianggap tidak akan mencapai kebaikan, agama menjadi dasar terkuat bagi terciptanya tatanan dunia yang lurus serta sarana penting untuk menjaga keselamatannya. Al-Māwardī menyatakan bahwa Allah tidak pernah meninggalkan manusia yang berakal tanpa beban syariat dan keyakinan agama. Syariat berfungsi mencegah pertentangan pandangan dan menundukkan hawa nafsu.⁴⁹

Dalam karyanya yang lain, *Tashīl al-Nazar wa Taʿjīl al-Zafar fī Akhlāq al-Malik wa Siyāsāt al-Mulk*, al-Māwardī menegaskan bahwa fondasi pertama dan utama dalam membangun kekuasaan pun adalah agama. Menurutnya, negara yang ditegakkan atas dasar prinsip-prinsip keagamaan akan memiliki landasan yang paling kuat, daya tahannya paling lama, serta loyalitas yang tulus dari rakyatnya.⁵⁰

Dalam kerangka pikiran al-Māwardī, peradaban tumbuh melalui pembentukan individu yang memiliki kesadaran moral dan pengendalian diri. Agama berperan membentuk mekanisme internal yang mengarahkan perilaku manusia, sekaligus menyediakan mekanisme eksternal yang menjaga keteraturan sosial. Salah satu kajian kontemporer menegaskan bahwa al-Māwardī memahami agama sebagai kekuatan yang bekerja melalui dua prinsip utama, yaitu dorongan (*al-tarḥīb*) dan peringatan (*al-tarhīb*). Kedua prinsip ini menumbuhkan kesadaran etis yang mendorong manusia melakukan kebaikan dan menghindari perilaku destruktif, sehingga tercipta stabilitas sosial yang menjadi fondasi peradaban.⁵¹

Namun, mekanisme keagamaan ini tidak bekerja dalam ruang hampa, melainkan berinteraksi secara dinamis dengan potensi rasional manusia. Lalu, bagaimanakah peran akal dalam bangunan etika dan peradaban ini? Menurut al-Māwardī, Allah menjadikan apa yang dibebankan kepada manusia bersumber dari dua hal: akal yang

⁴⁸ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 110

⁴⁹ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 111

⁵⁰ Al-Māwardī, *Tashīl al-Nazar wa Taʿjīl al-Zafar fī Akhlāq al-Malik wa Siyāsāt al-Mulk*, taḥqīq: Muḥyī Hilāl al-Sarḥān, murājaʿah wa taqḍīm: Ḥasan al-Sāʿātī, (Beirut: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1981), 154

⁵¹ Fadi Zatari, "Religion as a Pillar for Establishing a Civilization: Al-Māwardī's Perspective," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11, no. 1 (Spring 2021): 240–257, <https://doi.org/10.32350/jitc.111.13>

diikuti dan syariat yang didengar. Akal diikuti selama tidak dilarang oleh syariat, dan syariat didengar selama tidak ditolak oleh akal. Sebab syariat tidak datang dengan sesuatu yang ditolak oleh akal, dan akal tidak boleh diikuti dalam perkara yang dilarang oleh syariat. Karena itu, taklif diarahkan kepada mereka yang akalnya telah sempurna.⁵²

Meskipun terdapat perdebatan di kalangan ulama mengenai hubungan akal dan syariat—apakah hadir bersamaan atau akal lebih dahulu—kesimpulannya tetap sama: agama dipandang sebagai fondasi terkuat bagi kebaikan dunia dan penopang utama bagi kebaikan akhirat. Oleh karena itu, bagi al-Māwardī, segala yang membawa kebaikan dunia dan akhirat wajib dipegang teguh dan dijaga. Pandangan ini kemudian diperluas dengan membedakan dua jenis tata kelola: *adab syariat* yang menunaikan kewajiban kepada Tuhan, dan *adab politik* yang memakmurkan bumi. Keduanya menemukan titik temu tertingginya dalam keadilan, yang menjadi penjaga kekuasaan dan kemakmuran negeri. Sebab, meninggalkan kewajiban agama berarti menzalimi diri sendiri, sedangkan merusak tatanan duniawi berarti menzalimi orang lain. Dengan demikian, dalam bangunan pemikiran Al-Māwardī, agama tidak hanya menjadi dasar moral individu, tetapi juga prinsip pengatur yang integral bagi stabilitas sosial, legitimasi politik, dan kemajuan peradaban secara keseluruhan.⁵³

Tanpa agama sebagai fondasi pertama, bangunan peradaban manusia—mulai dari akhlak individu hingga institusi negara—akan rapuh, tidak stabil, dan rentan terhadap kehancuran, karena kehilangan sumber moral transendental, mekanisme pengawasan batin, dan prinsip keadilan yang universal. Oleh karena itu, dalam perspektif Al-Māwardī, menegakkan agama adalah langkah pertama dan terpenting untuk mewujudkan tatanan dunia yang lurus, adil, dan berkelanjutan, baik di dunia maupun akhirat.

2. Kepemimpinan

Berdasarkan penjelasan Al-Māwardī, asas kedua bagi peradaban adalah kepemimpinan. Setelah agama berperan membentuk fondasi moral dan spiritual individu serta masyarakat, kepemimpinan hadir sebagai institusi duniawi yang menjalankan fungsi pengaturan sosial-politik. Di *Durar al-Sulūk fi Siyāsāt al-Mulūk*, Al-Māwardī menyebutkan bahwa Agama dan kekuasaan adalah dua saudara kembar; salah satunya tidak akan tegak tanpa yang lain. Agama adalah fondasi, dan kekuasaan adalah penjaganya. Kekuasaan tidak dapat berdiri tanpa fondasinya, dan agama tidak dapat bertahan tanpa penjaganya. Sesuatu yang tidak memiliki penjaga akan hilang, dan sesuatu yang tidak memiliki fondasi akan runtuh.⁵⁴

Kepemimpinan bagi Al-Māwardī memiliki peran vital dalam menjaga keteraturan dunia, melindungi agama, menolak hawa nafsu yang merusak, serta mencegah penyimpangan seperti kemurtadan, pemberontakan, dan kerusakan. Tanpa kekuasaan yang kuat, hukum-hukum agama dapat berubah, tanda-tandanya dihapus, dan bid'ah akan merajalela. Sebaliknya, kekuasaan yang tidak berdiri di atas agama untuk menyatukan hati umat juga tidak akan langgeng; ia hanya akan menjadi pemaksaan dan sumber kerusakan zaman.⁵⁵

⁵² Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 70

⁵³ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 111

⁵⁴ Al-Māwardī, *Durar al-Sulūk fi Siyāsāt al-Mulūk*, taḥqīq: Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad, (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997), 91

⁵⁵ Alfoe Niam Alwie, "Konstruksi Filsafat Sosial Al-Māwardī," *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 6, no. 2 (Desember 2012)

Tanpa kepemimpinan, masyarakat manusia—dengan beragam kepentingan, ambisi, dan hawa nafsu—akan terjerumus ke dalam kekacauan (*faudhā*) dan persaingan destruktif. Al-Māwardī melihat bahwa manusia secara alami memiliki kecenderungan untuk saling mendominasi dan berebut kekuasaan, yang hanya dapat diatasi dengan adanya otoritas tunggal yang kuat, tegas, dan berwibawa. Dengan begitu, kepemimpinan berfungsi sebagai kekuatan pemersatu yang mampu menghimpun perbedaan, mengarahkan energi kolektif, dan mencegah kezaliman.⁵⁶

Al-Māwardī mengungkapkan bahwa kezaliman sendiri adalah tabiat jiwa manusia, dan orang hanya menahan diri karena adanya satu dari empat sebab: teguran akal, larangan agama, pencegahan oleh kekuasaan, atau ketidakmampuan. Di antara keempatnya, kewibawaan kekuasaan dinilai paling berpengaruh karena akal dan agama dapat dikalahkan oleh hawa nafsu, sementara rasa takut kepada penguasa menjadi penahan yang lebih keras. Seorang penguasa adalah imam yang diikuti dan teladan agama yang dijalankan; kezalimannya akan menghancurkan keadilan, sementara keadilannya akan mencegah kezaliman.⁵⁷

Oleh karena itu, dalam *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, ditegaskan bahwa menegakkan seorang imam yang menjadi penguasa dan pemimpin umat adalah suatu keharusan, agar agama terjaga oleh kekuasaannya dan kekuasaan berjalan sesuai tuntunan agama. Terdapat perbedaan pendapat ulama mengenai dasar kewajiban ini; sebagian berpendapat ia ditetapkan oleh akal karena kebutuhan alami manusia akan pemimpin, sementara yang lain berpendapat ia ditetapkan oleh syariat karena tujuannya adalah menegakkan urusan-urusan keagamaan.⁵⁸

Penting dipahami, bahwa kewajiban-kewajiban utama seorang pemimpin atas umatnya ada tujuh: (1) menjaga agama dari perubahan dan penyimpangan; (2) menjaga keutuhan umat dan membela mereka dari musuh; (3) memakmurkan negeri dan menata infrastrukturnya; (4) mengatur harta secara adil sesuai tuntunan agama; (5) menangani perkara kezaliman dan menegakkan keadilan hukum; (6) menegakkan hudud tanpa melampaui batas atau mengabaikannya; dan (7) memilih pembantu yang cakap dan amanah.⁵⁹

Apabila seorang pemimpin menunaikan ketujuh kewajiban ini, ia berhak atas ketaatan dan kesetiaan rakyat. Sebaliknya, kelalaiannya akan menimbulkan pembangkangan dan kebencian. Hal ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad ﷺ bahwa pemimpin terbaik adalah yang saling mencintai dengan rakyatnya, sedangkan pemimpin terburuk adalah yang saling membenci dan melaknat. Umar bin al-Khattab juga menegaskan bahwa kecintaan manusia kepada seorang pemimpin adalah cerminan dari kecintaan Allah kepadanya. Dengan demikian, rasa takut kepada Allah akan mendorong penguasa untuk berbuat adil, dan keadilannya itulah yang akan menumbuhkan kecintaan rakyat serta menjadi tanda ketakwaannya.⁶⁰

⁵⁶ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 112

⁵⁷ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 112

⁵⁸ Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2021), 2

⁵⁹ Ayuni Anggun Pratiwi, Hilma Kamila, Nafisatun Nikmah, dan Lina Marlina, “Pemikiran Politik Islam: Studi Pemikiran Al-Māwardī dan Relevansinya di Indonesia,” *Journal of Islamic Economics and Finance* 3, no. 2 (Mei 2025): 198–211, <https://doi.org/10.59841/jureksi.v3i2.2671>. Dan lihat juga Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 114

⁶⁰ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 116

3. Keadilan

Asas peradaban ketiga, sebagaimana dirumuskan oleh Al-Māwardī, adalah keadilan yang menyeluruh (*al-'adl al-syami*), yang berfungsi sebagai prinsip pengatur sekaligus jiwa dari sebuah tatanan sosial-politik yang berkelanjutan. Keadilan ini bukan sekadar konsep hukum sempit yang terbatas pada pengadilan, melainkan sebuah sistem nilai yang meresap ke dalam seluruh lapisan kehidupan bersama. Secara fundamental, kehadirannya menciptakan keharmonisan dan memupuk persatuan, karena setiap individu merasa terlindungi hak-haknya dan yakin akan perlakuan yang setara di hadapan hukum. Dari rasa aman dan kepastian inilah kemudian tumbuh ketaatan yang tulus (*ta'ah*) dari rakyat, bukan atas dasar paksaan, melainkan karena pengakuan terhadap legitimasi pemerintahan yang adil. Implikasi sosial-ekonominya pun langsung terasa: negeri-negeri menjadi makmur (*'umran*) karena keadilan mendorong investasi, kerja keras, dan kreativitas dengan menjamin perlindungan atas harta dan usaha; harta benda berkembang (*nama al-ammwal*) dalam iklim yang stabil dan bebas dari kesewenang-wenangan; dan kuantitas penduduk bertambah (*ziyadat al-'addad*) akibat terpeliharanya keamanan dan kesejahteraan umum. Pada tingkat politik yang paling puncak, justru penguasa-lah yang akhirnya berada dalam rasa aman (*amn*) paling besar, karena kepemimpinannya didukung oleh kesetiaan rakyat yang lahir dari kepercayaan.⁶¹

Berdasarkan penjelasan Al-Māwardī baik dalam *Durar al-Sulūk fī Siyāsāt al-Mulūk* maupun *Tashīl al-Nazar wa Ta'jīl al-Zafar fī Akhlāq al-Malik wa Siyāsāt al-Mulk*, dasar-dasar politik yang adil dalam kepemimpinan berlandaskan pada empat pilar: rasa harap (*al-raghbah*), rasa takut (*al-rabbah*), dan bersikap seimbang (*inṣāf*), penegakkan hak (*intiṣāf*):

Pertama, rasa harap (*al-raghbah*) yang mendorong terciptanya keharmonisan, ketaatan yang baik, kasih sayang, serta nasihat yang tulus. ini merupakan salah satu faktor terkuat bagi kelestarian kerajaan.⁶² Menurut Al-Māwardī, jika harapan ini dicabut dari hati rakyat, lenyaplah kekuasaan di atas mereka. Mereka akan berpura-pura taat sambil menunggu datangnya kehancuran, dan segera berani memberontak ketika musibah menerpa. Penguasa pun berada di antara dua keadaan: kemunafikan—bila ditutupi—atau perpecahan—bila ditampakkan. Dan tidak ada kebaikan pada sesuatu yang terombang-ambing antara kemunafikan dan perpecahan.⁶³ Kedua, rasa takut (*al-rabbah*) yang berfungsi memutus perbedaan dan penentangan dari orang-orang keras kepala serta menghalangi usaha orang-orang yang rusak. Ini juga merupakan faktor terkuat dalam menertibkan negara.⁶⁴ Jika rasa takut itu hilang dari mereka, kekuasaan pun lenyap bersama mereka. Mereka akan melemahkan wibawa penguasa, menguatkan diri sendiri, meremehkan pembangkangan terhadapnya, dan menganggap remeh ketaatan kepadanya. Sehingga perintah-perintahnya menjadi angin lalu, dan larangan-larangannya berubah menjadi permainan. Menurut Al-Māwardī, jika rasa harap dan rasa takut dihimpun sekaligus, maka harapan menuntun rakyat kepada ketaatan, dan ketakutan menahan mereka dari pembangkangan. Harapan pun meluas,

⁶¹ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 116

⁶² Al-Māwardī, *Durar al-Sulūk fī Siyāsāt al-Mulūk*, taḥqīq: Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad, (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997), 91

⁶³ Al-Māwardī, *Tashīl al-Nazar wa Ta'jīl al-Zafar fī Akhlāq al-Malik wa Siyāsāt al-Mulk*, taḥqīq: Muḥyī Hilāl al-Sarḥān, murāja'ah wa taqdim: Ḥasan al-Sā'ātī, (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981), 181

⁶⁴ Al-Māwardī, *Durar al-Sulūk fī Siyāsāt al-Mulūk*, taḥqīq: Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad, (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997), hal 92

kewaspadaan meningkat, kekuasaan menjadi kuat, dan para pembantu berjalan lurus.⁶⁵

Ketiga, bersikap seimbang (*al-inṣāf*), yakni prinsip yang meluruskan keadaan rakyat dan menertibkan urusan kerajaan. Dikatakan bahwa siapa yang berlaku adil dalam pemerintahannya, ia tidak lagi membutuhkan banyak pembantu.⁶⁶ Keempat, menegakkan hak dalam arti pemenuhan hak-hak yang wajib dan penarikannya dengan tangan-tangan yang adil. Di dalamnya terdapat tegaknya kerajaan, melimpahnya harta, tampaknya wibawa, dan kokohnya fondasi. Dalam keadilan tidak ada meninggalkan harta dari jalurnya dan tidak pula mengambilnya dari jalan yang salah; keduanya sama-sama keadilan, dan kerajaan tidak akan tegak kecuali dengannya.⁶⁷

Keadilan di sini mencakup dimensi distribusi kekuasaan, kesejahteraan, dan perlindungan bagi kelompok-kelompok rentan dalam masyarakat. Dalam perspektif politik Islam klasik—termasuk pemikiran Al-Māwardī—keadilan adalah salah satu tujuan utama dari kekuasaan politik Islam, di mana negara dibentuk untuk menjamin terwujudnya keadilan di bidang ekonomi, hukum, maupun sosial. Al-Māwardī mengembangkan konsep keadilan ini dalam kerangka *siyāsah sharʿiyyah*, yaitu kebijakan publik yang dijalankan oleh pemerintah dalam rangka menegakkan hukum Allah dan menjaga kemaslahatan umat.⁶⁸

Al-Māwardī mengutip seorang bijak bestari yang mengatakan bahwa, kepemimpinan dapat bertahan dalam kekufuran, tetapi tidak akan bertahan dalam kezaliman.⁶⁹ Maka keadilan adalah sebuah kemestian. Jika keadilan merupakan salah satu pilar peradaban dunia yang tanpanya tidak akan teratur dan tidak akan baik kecuali dengannya, maka wajib memulai dari keadilan seseorang terhadap dirinya sendiri, lalu keadilannya terhadap orang lain. Dari sini dapat dipahami, jika Al-Māwardī menekankan bahwa keadilan bukanlah milik pemimpin semata, melainkan harus dianut oleh setiap individu dalam masyarakat, termasuk pemimpinnya. Pertama, keadilan terhadap diri sendiri dicapai dengan memaksa diri menempuh jalan kemaslahatan, menahan diri dari keburukan, dan bersikap seimbang—berada di tengah antara sikap melampaui batas dan meremehkan. Melampaui batas adalah kezaliman, sementara meremehkan adalah ketidakadilan. Siapa yang menzalimi dirinya sendiri, ia akan lebih zalim terhadap orang lain.⁷⁰

Adapun yang kedua adalah keadilannya terhadap orang lain, maka hubungan keadilan dengan selainnya terbagi menjadi tiga bagian:⁷¹

1. Keadilan terhadap orang yang berada di bawahnya, seperti penguasa terhadap rakyat. Ini terwujud dengan empat hal: mengikuti kebijakan yang memudahkan, meniadakan beban yang memberatkan, meninggalkan kesewenang-wenangan, dan menuntut kebenaran sesuai kemampuan. Sikap memudahkan lebih lestari,

⁶⁵ Al-Māwardī, *Tashīl al-Nazar wa Taʿjīl al-Zafar fī Akblāq al-Malik wa Siyāsah al-Mulk*, taḥqīq: Muḥyī Hilāl al-Sarḥān, murājaʿah wa taqḍīm: Ḥasan al-Sāʿatī, (Beirut: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1981), 181-182

⁶⁶ Al-Māwardī, *Tashīl al-Nazar wa Taʿjīl al-Zafar fī Akblāq al-Malik wa Siyāsah al-Mulk*, taḥqīq: Muḥyī Hilāl al-Sarḥān, murājaʿah wa taqḍīm: Ḥasan al-Sāʿatī, (Beirut: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1981),

⁶⁷ Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 116

⁶⁸ Puja Rahmah, “Konsep Keadilan Sosial dalam Pemikiran Al-Māwardī dan Relevansinya bagi Tata Kelola Pemerintahan Islam,” *Ibtikar*, Vol. 2, no. 1 (Juni 2025), 46

⁶⁹ Al-Māwardī, *Durar al-Sulūk fī Siyāsah al-Mulūk*, taḥqīq: Fuʾād ʿAbd al-Munʿim Aḥmad, (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997), 93

⁷⁰ Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 116

⁷¹ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 117-118

- meniadakan beban lebih selamat, meninggalkan kesewenangan lebih menumbuhkan cinta, dan menuntut kebenaran lebih membangkitkan loyalitas.
2. Keadilan terhadap pihak yang berada di atasnya, seperti rakyat terhadap penguasa. Ini terwujud dengan tiga perkara: keikhlasan dalam ketaatan, memberikan pertolongan, dan ketulusan loyalitas. Keikhlasan menyatukan barisan, pertolongan menolak kelemahan, dan loyalitas yang tulus menyingkirkan prasangka buruk. Tanpa ketiganya, perlindungan akan berubah menjadi penguasaan.
 3. Keadilan terhadap orang yang setara. Ini terwujud dengan tiga perkara: tidak merendahkan atau merasa lebih tinggi, menjauhi sikap membanggakan diri, serta menahan diri dari menyakiti. Meninggalkan kesombongan mendekatkan pada keakraban, menjauhi kebanggaan menumbuhkan kasih sayang, dan menahan diri dari menyakiti adalah sikap paling adil. Jika prinsip-prinsip ini tidak terjaga di antara sesama, maka pemutusan hubungan, kerusakan, dan saling merusak akan cepat terjadi.

4. Keamanan Yang Merata

Berdasarkan penjelasan Al-Māwardī, **asas keempat** yang menjadi pilar peradaban adalah **keamanan yang merata atau keamanan umum**. Keamanan inilah yang membuat jiwa-jiwa menjadi tenteram, semangat hidup bangkit dan menyebar, orang yang tak bersalah merasa tenang, dan orang lemah menemukan keakraban. Sebab, tidak ada ketenteraman bagi yang diliputi rasa takut dan tidak ada ketenangan bagi yang selalu waspada. Para ahli hikmah menyatakan bahwa "keamanan adalah kehidupan yang paling menenteramkan, dan keadilan adalah pasukan yang paling kuat."⁷²

Gagasan ini selaras dengan diskursus kontemporer tentang keamanan manusia (*human security*) yang memandang keamanan sebagai kondisi psikososial dan struktural yang menopang kapasitas hidup bermakna, partisipasi sosial, serta stabilitas moral masyarakat. Dalam kerangka ini, keamanan tidak dipahami sebagai absennya ancaman semata, melainkan sebagai prasyarat bagi berkembangnya potensi manusia dan kepercayaan sosial.⁷³ Perspektif ini memperlihatkan kesinambungan pemikiran Al-Māwardī dengan teori politik modern yang menempatkan rasa aman sebagai fondasi keberlangsungan peradaban.

Hal ini karena rasa takut membuat manusia menahan diri dari upaya meraih kemaslahatan, menghalangi kebebasan bertindak, dan mencegah terwujudnya kasih sayang yang menjadi penopang kehidupan dan pengikat keteraturan bersama. Oleh karena itu, keamanan merupakan buah dari keadilan, sedangkan kezaliman adalah buah dari ketidakadilan. Kezaliman dapat bersumber dari tujuan-tujuan manusia yang menyimpang dari keadilan, atau dari sebab-sebab baru yang tidak berasal dari maksud manusia sehingga berada di luar ranah keadilan itu sendiri. Oleh sebab itu, penegakan keadilan semata sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya belum cukup untuk menjadikan keamanan—sebagai prinsip keteraturan dunia—berdiri sendiri sebagai kaidah yang setara dengan keadilan.⁷⁴

Temuan empiris dalam bidang kriminologi dan filsafat politik kontemporer menguatkan relasi kausal antara keadilan dan keamanan sebagaimana dirumuskan oleh

⁷² Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 119

⁷³ UNDP, *Human Security Handbook* (New York: United Nations Development Programme, 2022), 3-5

⁷⁴ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 120

pemikir klasik. Ketidakadilan struktural—baik dalam bentuk diskriminasi hukum, ketimpangan ekonomi, maupun penyalahgunaan kekuasaan—terbukti melahirkan rasa takut kolektif dan ketidakpercayaan terhadap institusi publik. Sebaliknya, sistem keadilan yang adil secara prosedural dan substantif berfungsi sebagai mekanisme pencegah kekerasan dan konflik sosial. Namun demikian, sejumlah studi menegaskan bahwa keadilan normatif saja tidak cukup; ia harus diiringi dengan kebijakan preventif dan protektif agar keamanan dapat berdiri sebagai prinsip yang operasional dalam kehidupan sosial.⁷⁵

Keamanan yang hakiki adalah yang bersifat mutlak dan meliputi segala aspek, sementara rasa takut dapat bersifat beragam atau menyeluruh. Keberagaman rasa takut tampak dari sasaran yang ditakuti, yaitu kadang pada diri, keluarga, atau harta. Adapun sifat menyeluruhnya terwujud ketika rasa takut itu mencakup seluruh keadaan. Setiap jenis ketakutan membawa kelemahan dan kesedihan tersendiri. Rasa takut itu berbeda-beda sesuai dengan sebabnya, bertingkat-tingkat menurut arahnya, dan bergantung pada kuat-lemahnya keterikatan terhadap objek yang ditakuti. Oleh karena itu, tidak tepat jika setiap jenis rasa takut disifati dengan ukuran kelemahan dan kadar kesedihan yang sama. Lebih dari itu, orang yang diliputi ketakutan biasanya tersita seluruh perhatiannya oleh hal itu, sehingga pikirannya berpaling dari hal lain. Ia mengira tidak ada ketakutan lain selain yang ia alami dan lalai mensyukuri nikmat keamanan pada aspek-aspek lain dalam hidupnya. Keadaannya ibarat orang sakit yang sibuk dengan penyakitnya dan mengabaikan nikmat lainnya. Bisa jadi, apa yang luput dari perhatiannya (nikmat keamanan di bidang lain) justru lebih besar daripada apa yang sedang ia takuti. Sebaliknya, orang yang diliputi keamanan bagaikan orang yang dikuasai kesehatan; ia tidak mengetahui nilai nikmat keamanannya sampai ia merasakan ketakutan, sebagaimana orang sehat tidak mengetahui nilai nikmat kesehatan sampai ia tertimpa sakit.⁷⁶

5. Kemakmuran Yang Berkesinambungan

Berdasarkan penjelasan Al-Māwardī, asas kelima yang menjadi pilar peradaban adalah kemakmuran yang berkesinambungan atau kesuburan negeri. Kemakmuran inilah yang membuat manusia menjadi lapang dan turut dinikmati oleh semua kalangan, baik yang berkelimpahan maupun yang berkekurangan. Dengan demikian, rasa dengki dan kebencian yang lahir dari kefakiran dapat sirna, jiwa menjadi luas, dan sikap saling menolong serta menjalin hubungan pun tumbuh subur. Semua ini merupakan pendorong terkuat bagi terwujudnya kebaikan dunia dan keteraturan keadaannya, karena kesuburan bermuara pada kekayaan, dan kekayaan pada gilirannya melahirkan sifat amanah serta kedermawanan.

Kajian kontemporer dalam ekonomi politik dan pembangunan berkelanjutan menegaskan bahwa kemakmuran yang inklusif berperan penting dalam mereduksi konflik sosial, kecemburuan struktural, serta fragmentasi masyarakat. Ketika pertumbuhan ekonomi dirasakan secara merata, tingkat kepercayaan sosial meningkat dan solidaritas horizontal antarwarga menguat.⁷⁷ Penelitian mutakhir menunjukkan bahwa kemakmuran yang berkesinambungan tidak hanya berdampak pada indikator material, tetapi juga membentuk disposisi moral seperti kedermawanan, kerja sama,

⁷⁵ Tom R. Tyler and Jonathan Jackson, "Justice, Legitimacy, and the Effective Rule of Law," *Annual Review of Law and Social Science* 16 (2020), 102

⁷⁶ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 120

⁷⁷ Joseph E. Stiglitz, Jean-Paul Fitoussi, and Martine Durand, "Measuring What Counts: The Global Movement for Well-Being," *Review of Income and Wealth* 67, no. 1 (2021), hla, 67

dan tanggung jawab sosial, sejalan dengan pandangan Al-Māwardī tentang relasi antara kekayaan, amanah, dan kebaikan bersama.

Sebaliknya, kekeringan atau kemiskinan melahirkan sebab-sebab kerusakan yang menjadi lawan dari semua kebaikan tersebut. Apa yang kebbaikannya meluas ketika ia ada (kemakmuran), dan rusaknya meluas ketika ia tiada (kemiskinan), lebih layak dijadikan sebagai prinsip kebaikan dan pendorong kelurusan.⁷⁸

Kemakmuran atau kesuburan itu terwujud dari dua sisi: pertama, kesuburan dalam mata pencaharian, yang merupakan cabang dari kesuburan sumber daya dan sekaligus buah dari keamanan yang menyertainya. Kedua, kesuburan dalam sumber-sumber bahan, yang dapat bersumber dari sebab-sebab ilahiah dan merupakan buah dari keadilan yang ditegakkan. Dengan demikian, kemakmuran yang berkelanjutan tidak hanya bergantung pada kekayaan alam, tetapi juga pada keamanan yang memungkinkan aktivitas ekonomi dan keadilan yang menjamin distribusi sumber daya secara wajar.⁷⁹

6. Cita-Cita Yang Luhur

Asas keenam yang menjadi pilar peradaban adalah cita-cita yang luhur atau harapan yang luas. Harapan inilah yang mendorong manusia untuk mengerjakan hal-hal yang hasilnya tidak akan mereka saksikan sepenuhnya dalam usia mereka, dan untuk membangun sesuatu yang manfaat utamanya baru akan dinikmati oleh generasi setelah mereka. Seandainya setiap generasi tidak dapat mewarisi dan melanjutkan karya generasi pendahulunya, mereka akan terus-menerus memulai dari nol—membangun tempat tinggal dan membuka lahan pertanian sendiri—sehingga kesulitan hidup menjadi sangat besar dan kelangsungan peradaban mustahil terwujud.⁸⁰

Oleh karena itu, Allah Ta'ala dengan kasih sayang-Nya melapangkan harapan manusia agar dunia dapat dibangun, kebbaikannya dapat dirasakan secara merata, dan peradabannya dapat terus ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Generasi kedua akan menyempurnakan apa yang ditinggalkan generasi pertama, dan generasi ketiga akan memperbaiki kerusakan yang terjadi pada masa generasi kedua. Dengan cara ini, dunia tetap utuh sepanjang zaman dan urusannya tetap teratur seiring perjalanan waktu.⁸¹

Sebaliknya, seandainya harapan itu sempit, manusia tidak akan berpikir melebihi kebutuhan harian atau sesaat mereka. Akibatnya, dunia akan diwariskan kepada generasi berikutnya dalam keadaan rusak, tanpa bekal dan sarana yang memadai. Kerusakan ini akan terus bertambah parah pada setiap generasi berikutnya, hingga akhirnya dunia menjadi tempat yang tandus dan tidak layak huni. Dengan demikian, cita-cita yang melampaui batas usia individu adalah prasyarat mutlak bagi keberlanjutan dan pertumbuhan peradaban itu sendiri.⁸²

D. KESIMPULAN

Penelitian ini menegaskan bahwa dalam pemikiran Abū al-Ḥasan al-Māwardī, manusia dipahami sebagai subjek sosial peradaban yang secara kodrati berada dalam kondisi kebutuhan, keterbatasan, dan saling ketergantungan. Struktur antropologis ini berfungsi sebagai dasar teologis dan etis bagi lahirnya kehidupan bersama. Kelemahan

⁷⁸ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 120

⁷⁹ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 121

⁸⁰ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 121

⁸¹ Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 122

⁸² Al-Māwardī, *Adab al-Dunya wa al-Din*, 122

manusia justru menjadi mekanisme ilahiah yang mendorong kerja sama, pembagian peran, serta keteraturan sosial. Dari sini, peradaban tidak lahir dari dominasi atau konflik, melainkan dari kesadaran kolektif atas keterbatasan individu yang diolah melalui akal, etika, dan orientasi transendental. Dunia diposisikan sebagai ruang taklif dan pengelolaan sosial, bukan tujuan akhir, sehingga aktivitas ekonomi, politik, dan sosial memperoleh legitimasi moral selama berada dalam kerangka keseimbangan dan kemaslahatan.

Hasil kajian juga menunjukkan bahwa asas-asas peradaban menurut al-Māwardī tersusun secara sistematis dan saling menopang, meliputi agama, kepemimpinan, keadilan, keamanan yang merata, kemakmuran berkesinambungan, serta cita-cita yang luhur. Agama berfungsi sebagai fondasi moral dan pengendali batin, kepemimpinan menjadi institusi pengatur yang menjaga keteraturan, sementara keadilan berperan sebagai jiwa yang menghidupkan seluruh tatanan. Dari keadilan lahir keamanan, dari keamanan tumbuh kemakmuran, dan dari kemakmuran berkembang disposisi moral seperti amanah serta solidaritas sosial. Cita-cita yang melampaui kepentingan individual menjamin kesinambungan peradaban lintas generasi. Enam asas ini membentuk satu bangunan konseptual utuh yang menempatkan peradaban sebagai hasil integrasi nilai teologis, rasionalitas akal, dan praktik sosial.

Secara teoretis, penelitian ini memperlihatkan kontribusi al-Māwardī dalam merumuskan konsep peradaban Islam yang tidak tereduksi pada aspek politik semata, melainkan berakar pada etika sosial dan pembentukan manusia. Secara praktis, kerangka ini relevan bagi pembacaan krisis moral dan sosial kontemporer, seperti melemahnya solidaritas, ketidakadilan struktural, serta rapuhnya kepercayaan publik. Pemikiran al-Māwardī menawarkan horizon normatif bagi pembangunan masyarakat beradab melalui penguatan agama sebagai sumber nilai, keadilan sebagai prinsip pengatur, dan orientasi jangka panjang sebagai syarat keberlanjutan. Dengan demikian, warisan intelektual al-Māwardī tetap memiliki daya hidup konseptual dalam diskursus peradaban Islam maupun refleksi sosial modern.

E. DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, dkk. *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- Abu al-Fida' Isma'īl bin 'Amr bin Katsir. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Kairo: Dār al-Ḥajr, 1998.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad. *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*. Pati: al-Ḥaramayn, 2000.
- . *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.
- . *Adab al-Wiṣārah*. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1929.
- . *Naṣīḥat al-Mulūk*. Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1983.
- . *al-Amthāl wa al-Ḥikam*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1999.
- . *Durar al-Sulūk fī Siyāsat al-Mulūk*, taḥqīq Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997.
- . *Tashīl al-Naẓar wa Ta'jīl al-Zafar fī Akhlāq al-Malik wa Siyāsat al-Mulk*, taḥqīq Muḥyi Hilāl al-Sarḥān. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981.
- . *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2021.
- . *Tafsīr al-Māwardī: al-Nukat wa al-'Uyūn*, taḥqīq al-Sayyid Ibn 'Abd al-Maqṣūd ibn 'Abd al-Raḥīm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah al-Kubrā*. Kairo: al-Ḥusainiyyah, t.t.

- Alwie, Alfoe Niam. "Konstruksi Filsafat Sosial Al-Māwardī." *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 6, no. 2 (Desember 2012): 319–323.
- Diana, Rashdha. "Al-Māwardī dan Konsep Kenegaraan dalam Islam." *Tsaqafah* 13, no. 1 (2017): 159–176. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i1.981>.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Continuum, 1975.
- Ibn Khallikān, Muḥammad bin Abū Bakr. *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*. Beirut: Dār al-Šādir, 1980.
- Karep. "Politik Etis dalam Peradaban Islam Klasik: Studi Komparatif Pemikiran Al-Māwardī dan Al-Fārābī." *Jurnal Studi Islam Lintas Negara* 7, no. 2 (Desember 2025): 267–285.
- Maghfiroh, Mauliana. "Al-Māwardī's Social Contract Theory." *Journal of Islamic Studies and Humanities* 8, no. 2 (2023): 142–157. <http://dx.doi.org/10.21580/jish.v8i2.16360>.
- Pratiwi, Ayuni Anggun, Hilma Kamila, Nafisatun Nikmah, dan Lina Marlina. "Pemikiran Politik Islam: Studi Pemikiran Al-Māwardī dan Relevansinya di Indonesia." *Journal of Islamic Economics and Finance* 3, no. 2 (Mei 2025): 198–211. <https://doi.org/10.59841/jureksi.v3i2.2671>.
- Rahmah, Puja. "Konsep Keadilan Sosial dalam Pemikiran Al-Māwardī dan Relevansinya bagi Tata Kelola Pemerintahan Islam." *Ibtikar* 2, no. 1 (Juni 2025): 42–60.
- Stiglitz, Joseph E., Jean-Paul Fitoussi, and Martine Durand. "Measuring What Counts: The Global Movement for Well-Being." *Review of Income and Wealth* 67, no. 1 (2021): 67–86.
- Tyler, Tom R., and Jonathan Jackson. "Justice, Legitimacy, and the Effective Rule of Law." *Annual Review of Law and Social Science* 16 (2020): 101–118.
- UNDP. *Human Security Handbook*. New York: United Nations Development Programme, 2022.
- Yāqūt al-Ḥamawī. *Mu'jam al-Udabā'*. Kairo: Dār al-Ma'mūn, t.t.
- Zatari, Fadi. "Religion as a Pillar for Establishing a Civilization: Al-Māwardī's Perspective." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11, no. 1 (Spring 2021): 240–257. <https://doi.org/10.32350/jitc.111.13>.

