

## BAB DUA

### LATARBELAKANG DAN PEMIKIRAN AKHLAK AL-MĀWARDĪ

#### 2.0 PENDAHULUAN

Bab yang kedua ini akan menumpukan perbincangan mengenai latarbelakang kehidupan al-Māwardī dan pemikiran akhlaknya.

#### 2.1 LATAR BELAKANG KEHIDUPAN AL-MĀWARDĪ

##### 2.1.1 Kelahiran dan Kematian

Nama sebenar al-Māwardī ialah ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb.<sup>1</sup> Beliau lebih dikenali dengan gelaran Abū al-Ḥassan al-Māwardī al-Baṣrī. Pelbagai gelaran telah dinisbahkan kepada beliau selain al-Māwardī antaranya ialah Aqḍa al-Quḍāh,<sup>2</sup> al-Baṣrī dan al-Shāfi‘ī. Gelaran al-Māwardī dinisbahkan kepada membuat dan menjual air mawar.<sup>3</sup>

Al-Māwardī dilahirkan pada 364H./974M. di Basrah.<sup>4</sup> Ketika hayat beliau, ilmu pengetahuan dan kebudayaan Islam sedang berkembang dan membangun dengan pesatnya.

---

<sup>1</sup> Abū al-‘Abbās Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin Khallikān (1977), *Wafiyāt al-A‘yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*. Beirut: Dār al-Šādir, h. 282; al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr al-Dimashqī (2004), *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Shāfi‘iyyah*. Mansurah: Dār al-Wafā’, h. 360; al-Ḥāfiẓ Abī Bakr Aḥmad bin ‘Alī al-Khāṭib al-Baghdādī (1960), *Tārīkh Baghdād*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Jil.12. h.102; Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm al-Isnawī (1992), *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*. Beirut: Dār al-Fikr. h. 368; Abū Sa‘īd ‘Abd al-Karīm bin Muḥammad bin Manṣūr al-Tamīmī al-Sam‘ānī (1970), *al-Anṣāb*. Baghdad: Maktabah al-Muthannā. h. 504; ‘Izz al-Dīn Ibn al-Athīr al-Jazari (t.t.), *al-Lubāb fī Tahdhīb al-Anṣāb*. Baghdad: Maktabah al-Muthannā. Jil 3, h. 156; Abū Bakr bin Hidāyatullāh al-Ḥusaynī (1971), *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. h. 151.

<sup>2</sup> Al-Māwardī telah mendapat gelaran ini pada tahun 429H. Sesetengah ulama’ seperti Abī Ṭayyib al-Ṭabarī dan al-Ṣaymirī tidak bersetuju dengan gelaran ini. Lihat Yāqūt ibn ‘Abdullāh al-Hamawī (1936), *Mu‘jam al-Udabā’*. Kaherah: Isā al-Bābī al-Ḥalabī. Jil. 15. h. 52.

<sup>3</sup> Abū Sa‘īd ‘Abd al-Karīm bin Muḥammad bin Manṣūr al-Tamīmī al-Sam‘ānī (1970), *op.cit.*, h. 504; ‘Izz al-Dīn Ibn al-Athīr al-Jazari (t.t), *op.cit.*, h. 156.

<sup>4</sup> Shawqī ‘Abdullāh Sāhī (1998), *Ishāmāt al-Imām al-Māwardī fī al-Niẓām al-Mālī al-Islāmī*. Jāmi‘ah al-Azhar: Markaz Ṣāliḥ ‘Abdullāh Kāmil. h.17. Lihat juga Kāmil Muḥammad Muḥammad ‘Uwayḍah (1996), *al-*

Daulah ‘Abbāsiyyah juga mencapai kemajuannya ketika itu. Selain itu telah lahir ramai ulama yang cerdik pandai dan pelbagai cabang ilmu pengetahuan juga turut berkembang dengan cepatnya.<sup>5</sup>

Al-Māwardī memulakan pengajiannya di Basrah iaitu tempat kelahirannya sendiri di mana beliau mempelajari fiqh di bawah bimbingan Abī al-Qāsim al-Ṣaymī. Setelah itu, beliau berhijrah ke Baghdad untuk meneruskan pengajiannya dengan Shaykh Abī Hāmid al-Isfarayīnī.<sup>6</sup> Tempoh yang lama dalam menuntut ilmu menjadikan al-Māwardī seorang tokoh ilmuwan hebat dan pelbagai karya telah dihasilkan dalam pelbagai cabang ilmu seperti fiqh, tafsir, usul fiqh dan adab.<sup>7</sup>

Ketika hayatnya, al-Māwardī berada di dalam tempoh masa pemerintahan dua khalifah ‘Abbāsiyyah, al-Qādir Billāh dan al-Qā’im Billāh iaitu diantara tahun 381H. sehingga 467H. Dalam tempoh 70 tahun, antara 379H. sehingga 448H., Bani Buwayh mempunyai lima orang pemerintah iaitu Bahā’ al-Dawlah, Sulṭān al-Dawlah, Sharf al-Dawlah, Jalāl al-Dawlah Abū Kalijār dan Abū Naṣr al-Mālik al-Raḥīm. Selepas tahun 448H berakhirlah kisah Bani Buwayh di Baghdad serta bermula pula pemerintahan Saljuk.<sup>8</sup>

Oleh kerana ketinggian ilmu yang dimilikinya, al-Māwardī telah dilantik menjadi hakim di pelbagai negeri<sup>9</sup> di bawah pemerintahan Khalifah al-Qādir (389/991-422/1030).

---

*Māwardī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. h. 17; Muḥammad Sulaymān Dāwūd dan Fu‘ad ‘Abd al-Mun‘im Aḥmad (1978), *al-Imām Abū al-Ḥassan al-Māwardī*. Iskandariah: Mu’assasat Shabāb al-Jāmi‘ah. h. 17.

<sup>5</sup> Al-Māwardī (1955), *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*. Beirut: Maktabah Thaḳāfiyyah. h. 3.

<sup>6</sup> Ibn Khallikān (1977), *op.cit.*, h. 262.

<sup>7</sup> Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī al-Subkī, (1907), *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*. Jil. 3. Kaherah: Aḥmad Ibn ‘Abd al-Karīm al-Qādirī al-Ḥasnī. h.303; al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr al-Dimasyqī (2004), *op.cit.*, h. 360.

<sup>8</sup> Shawqī ‘Abdullāh Sāhī (1998), *op.cit.*, h. 17-18.

<sup>9</sup> Ibn Khallikān (1977), *op.cit.*, h. 262; Ibn Kathīr (2004), *op.cit.*, h. 360.

Semasa pemerintahan Khalifah al-Qā'im, al-Māwardī diamanahkan dengan misi tanggungjawab diplomatik untuk kerajaan Buwayhid dan Saljuk.<sup>10</sup>

Beliau meninggal dunia di Baghdad pada hari Selasa hari terakhir bulan Rabi' al-Awwal pada tahun 450 H/1058M dalam usia 86 tahun,<sup>11</sup> sebelas hari setelah kematian al-Qāḍī Abī al-Ṭayyib.<sup>12</sup> Jenazahnya disolatkan di Jāmi' al-Madīnah dan dikebumikan di Bāb Harb pada hari Rabu. Pengkebumiannya dihadiri oleh pemimpin dan ulama' yang sama ketika kematian al-Qāḍī Abī al-Ṭayyib.<sup>13</sup>

### 2.1.2 Guru-Guru al-Māwardī

Al-Māwardī merupakan seorang yang sangat cintakan ilmu dan telah mempelajari pelbagai cabang ilmu antaranya fiqh, hadith, bahasa dan kesusasteraan. Semangat cintakan ilmu ini juga telah membawanya berhijrah ke Baghdad setelah gurunya al-Ṣaymirī meninggal dunia.<sup>14</sup> Antara guru-guru beliau ialah:

#### 1. Al-Ṣaymirī

Al-Ṣaymirī atau nama sebenarnya Abū al-Qāsim, 'Abd al-Wāhid bin al-Ḥussīn bin Muḥammad al-Ṣaymirī menetap di Basrah dan menghadiri majlis al-Qāḍī Abī Ḥamid serta menuntut dengan Abū al-Fayād. Al-Ṣaymirī telah menulis beberapa buah kitab seperti *al-Īḍāḥ*, *al-Kāfiyah* dan syarahnya, *al-Istiḳṣā'*. Al-Ṣaymirī dinisbahkan kepada al-Ṣaymir, iaitu negeri diantara Diyar al-Jabal dan Khurastan sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Bāṭish

---

<sup>10</sup> Ahmad Mubarak al-Baghdadi (1981), "The Political Thought of Abu al-Hasan al-Mawardi". (Tesis PhD, University of Edinburgh), h. 39.

<sup>11</sup> Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm al-Isnawī (1992), *op.cit.*, h. 369.

<sup>12</sup> Nama sebenar beliau ialah Ṭahir bin 'Abdullāh bin Ṭahir al-Ṭabarī atau lebih dikenali dengan Qaḍī Abū al-Ṭayyib. Beliau lahir pada 348H. di Tabarstan dan meninggal dunia di Baghdad. Sila rujuk Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm al-Isnawī (1992), *op.cit.*, h. 271; Kāmil Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍah (1996), *op.cit.*, h. 31-32.

<sup>13</sup> Muḥammad Sulaymān Dāwūd dan Fu'ad 'Abd al-Mun'īm Aḥmad (1978), *op.cit.*, h. 19.

<sup>14</sup> Kāmil Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍah (1996), *op.cit.*, h. 18.

dalam *Ṭabaqāt*nya. Ibn Jawzī pula menyatakan al-Ṣaymir merupakan sungai daripada sungai di Basrah.<sup>15</sup>

## 2. Shaykh Abū Ḥāmid al-Isfarayīnī.

Beliau ialah Abū Ḥāmid, Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad al-Isfarayīnī dilahirkan pada tahun 344H. Al-Isfarayīnī telah pergi ke Baghdad dan menuntut bersama dua orang syekh iaitu Ibn al-Marzubān dan al-Darākī. Beliau adalah seorang yang sibuk dengan ilmu sehingga menjadi seorang yang hebat ketika hayatnya. Al-Isfarayīnī meninggal dunia pada malam Sabtu yang berbaki sebelas hari lagi dalam bulan Syawal tahun 406H. dan dikebumikan di rumahnya. Pada tahun 410H. Jenazahnya dipindahkan di perkuburan Bāb Ḥarb.<sup>16</sup>

## 3. Al-Bāfī

Beliau ialah Abū ‘Abdullah bin Muḥammad al-Bukhārī al-Khawārizmī yang merupakan salah seorang ulama’ mazhab Syafie yang faqih di zamannya. Antara guru-gurunya ialah Abū ‘Alī bin Abū Hurayrah, Abū Ishāq al-Marwāzī<sup>17</sup> dan Abī al-Qāsim al-Dārakī.<sup>18</sup> Al-Māwardī dan Abū al-Ṭayyib merupakan antara anak muridnya.<sup>19</sup> Beliau menghembuskan nafas terakhir pada bulan Muharam 398H dan disolatkan oleh Shaykh Abū Ḥāmid al-Isfarayīnī.<sup>20</sup>

## 4. Ja‘far bin Muḥammad al-Faḍl al-Baghdādī.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm al-Isnawī (1992), *op.cit.*, h. 259.

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 22; al-Subkī (1907), *op.cit.*, h. 24-26.

<sup>17</sup> Abū al-Falaḥ ‘Abd al-Ḥayy bin al-‘Imād al-Ḥanbalī (1931/1932), *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*, jil.3. Kaherah: Maktabah Qudsi. h. 152.

<sup>18</sup> Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm al-Isnawī (1992), *op.cit.*, h. 64.

<sup>19</sup> Abū al-Falaḥ ‘Abd al-Ḥayy bin al-‘Imād al-Ḥanbalī (1931/1932), *op.cit.*, h. 152.

<sup>20</sup> Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm al-Isnawī (1992), *op.cit.*, h. 64.

<sup>21</sup> Al-Ḥāfiz Abī Bakr Aḥmad bin ‘Alī al-Khātīb al-Baghdādī (1960), *op.cit.*, h.102; al-Ḥāfiz Ibn Kathīr al-Dimashqī (2004), *op.cit.*, h. 360; al-Subkī (1907), *op.cit.*, h. 303.

Nama sebenarnya ialah Ja'far bin Muḥammad al-Faḍl bin 'Abdullāh Abū al-Qāsim al-Daqqāq. Lebih dikenali dengan nama Ibn al-Māristānī. Ramai yang mendengar Hadith daripadanya dan diantaranya ialah al-Māwardī sendiri. Beliau meninggal dunia pada 387H.<sup>22</sup> Al-Māwardī telah mempelajari Hadith daripada keempat-empat guru yang disebutkan di atas ini.

5. Al-Ḥasan bin 'Alī bin Muḥammad al-Jabalī
6. Muḥammad bin al-'Adī bin Zuhri al-Minqarī
7. Muḥammad bin Ma'lā al-Azdī

### 2.1.3 Karya-Karya al-Māwardī

Al-Māwardī telah mempelajari pelbagai cabang ilmu dengan guru-guru yang terkenal. Justeru, tidak hairanlah beliau menjadi ulama agung yang telah menulis pelbagai karya dalam bidang yang berbeza-beza. Karya-karya beliau boleh dibahagikan kepada beberapa bidang. Dr Shawqī 'Abdullāh Sāhī telah membahagikan karya beliau kepada tiga kumpulan iaitu karya mengenai agama, bahasa dan kesusasteraan dan politik dan kemasyarakatan.<sup>23</sup> Antara karya al-Māwardī mengenai agama yang berkaitan dengan ilmu usuluddin dan fiqh yang merangkumi bidang tafsir, akidah dan fiqh ialah:

1. *Al-Nukat wa al-'Uyūn*

Dalam kitab tafsir ini, al-Māwardī tidak mentafsirkan setiap ayat al-Qur'an, akan tetapi hanya memadai dengan ayat yang perlu ditafsirkan. Ia mengumpulkan kata-kata para salaf dan mengambil peringatan dari pelbagai kitab tafsir yang sebelumnya.<sup>24</sup> Beliau telah membawa pendapat yang ma'thur daripada sahabat, tabi'in dan para mufassir sebelumnya.

---

<sup>22</sup> Shawqī 'Abdullāh Sāhī (1998), *op.cit.*, h. 26.

<sup>23</sup> *Ibid.*, h. 39.

<sup>24</sup> *Ibid.*, h. 39.

Beliau kemudian memperjelaskan pandangan tersebut dan mendatangkan pandangan beliau sendiri.<sup>25</sup>

## 2. *A 'lām al-Nubuwwah*

Kitab ini membahaskan tanda-tanda kenabian yang merupakan keperluan dalam perbahasan akidah. Ia mengambil kira masalah akal, ilmu dan dalil, *qadīm* dan *ḥadith*, taklif serta pandangan Muktazilah dan Asya'irah dan lain-lain lagi yang termuat dalam 21 bab. Kitab ini membahaskan *ithbāt al-nubuwwah* dan syarat-syaratnya serta apa yang terkandung di dalam al-Qur'an berkenaan mukjizat dan apa yang dikatakan oleh para rasul.<sup>26</sup> Selain itu ia turut mengandungi perbincangan ilmu kalam seperti tanda-tanda kemukjizatan sebagai bukti kenabian dan perbezaannya dengan sihir.<sup>27</sup>

## 3. *Al-Hāwī al-Kabīr*

Ia merupakan sebuah ensiklopedia fiqh yang besar dalam Mazhab Syafie. Mengandungi perbahasan yang mendalam mengenai usul fiqh serta mendedahkan usul yang dipegang oleh para fuqaha' dalam menyatakan hukum iaitu al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qias.<sup>28</sup> Kitab ini adalah sebuah syarah yang besar kepada *Mukhtaṣar al-Muznī* (264H.) yang merupakan ringkasan kata-kata al-Shāfi'ī dalam kitabnya yang pelbagai.<sup>29</sup> Ia mengandungi perbahasan ibadah seperti fasal mengenai hudud dan undang-undang jenayah, fasal zakat dan jizyah serta beberapa fasal lagi.<sup>30</sup>

## 4. *Kitab al-Iqnā'*

---

<sup>25</sup> Muḥammad Sulaymān Dāwūd dan Fu'ad 'Abd al-Mun'īm Aḥmad (1978), *op.cit.*, h. 42; Kāmil Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍah (1996), *op.cit.*, h. 30.

<sup>26</sup> Kāmil Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍah (1996), *op.cit.*, h. 26.

<sup>27</sup> Muḥammad Sulaymān Dāwūd dan Fu'ad 'Abd al-Mun'īm Aḥmad (1978), *op.cit.*, h. 37.

<sup>28</sup> Shawqī 'Abdullāh Sāhī (1998), *op.cit.*, h. 40.

<sup>29</sup> Kāmil Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍah (1996), *op.cit.*, h.25; Shawqī 'Abdullāh Sāhī (1998), *op.cit.*, h. 40.

<sup>30</sup> Muḥammad Sulaymān Dāwūd dan Fu'ad 'Abd al-Mun'īm Aḥmad (1978), *op.cit.*, h. 27.

Ia merupakan ringkasan daripada kitab *al-Hāwī al-Kabīr*. Ibn Jawzī menyatakan dalam kitabnya *al-Muntazam* “dibentangkan fiqh pada 4000 helai kertas, diringkaskan kepada hanya 40 helai. Ianya perlu dimudahkan daripada kitab *al-Hāwī al-Kabīr* kepada *al-Iqnāʿ*”.<sup>31</sup>

Di dalam *Muʿjam al-Udabāʾ*, diceritakan sebab kitab ini dikarang ialah Khalifah al-Qādir Billāh telah datang kepada empat ulamaʾ mazhab yang ada pada ketika itu serta meminta mereka mengarang ringkasan bagi setiap mazhab. Al-Māwardī mengarang *al-Iqnāʿ*, Abū al-Ḥusn al-Qudūrī mengarang *Mukhtaṣar Madhhab Abī Ḥanīfah*, al-Qāḍī Abū Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb bin Muḥammad bin Naṣr al-Mālikī bagi mazhab Maliki dan tidak diketahui siapa yang mengarang mukhtasar bagi mazhab Aḥmad. Setelah itu, pembantu khalifah datang kepada al-Māwardī dan menyatakan bahawa Amīr al-Muʾminīn telah berkata “semoga Allah memelihara engkau sebagaimana engkau memelihara kami dengan agamaNya”.<sup>32</sup>

##### 5. Kitab *Adab al-Qāḍī*

Ianya merupakan sebahagian daripada kitab *al-Hāwī al-Kabīr* yang khas di dalam bab *al-Qaḍāʾ* dan terdapat pada dua bahagian yang besar.

Dalam bahagian *al-lughawiyyah* dan *al-adabiyyah* pula antara kitab karangan al-Māwardī ialah:

##### 6. Kitab *al-Bughyah al-ʿUlyā fī Adab al-Dīn wa al-Dunyā*

Kitab ini tersebar dan diterima sehingga kini dan lebih dikenali dengan *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*.<sup>33</sup> Perbincangan dan perbincangannya adalah mengenai akhlak dan kemuliaan agama yang perlu menjadi pegangan setiap insan. Ia turut menghuraikan permulaan akhlak dan

---

<sup>31</sup> Shawqī ʿAbdullāh Sāhī (1998), *op.cit.*, h. 41.

<sup>32</sup> Yāqūt ʿAbdullāh al-Hamawī (1936), *op.cit.*, J.15, h.54-55.

<sup>33</sup> Al-Māwardī (1955), *op.cit.*, h. 11.

mendatangkan nas-nas dari al-Qur'an, al-Sunnah, pendapat-pendapat dari kitab-kitab *turāth* Arab dan para imam terdahulu selepas kedatangan Islam dan turut didatangkan syair dan amthal.<sup>34</sup>

#### 7. *Amthāl wa al-ḥikam*

Ianya mengandungi 300 al-Hadith, 300 kata hikmah, 300 bait syair yang terpilih yang dikumpulkan dalam 10 fasal.<sup>35</sup>

#### 8. *Kitāb fī al-Naḥw*

Tidak banyak maklumat yang diketahui tentang kitab ini. Menurut Muṣṭafā Saqā, Yaqūt al-Ḥamawī telah menyatakan

*Ianya merupakan karya [klasifikasi] yang sangat baik keseniannya antaranya kitab Tafsīr al-Qur'an, kitab al-Ahkām al-Sulṭāniyyah, Kitab fī al-Naḥw yang mana ianya dilihat sebagai suatu keterangan yang jelas dan besar dan kitab Qawānīn al-Wizārah dan Tashīl al-Naẓr wa Ta'jīl al-Zufr.*<sup>36</sup>

Dalam bahagian ketiga pula mengenai siyasah dan kemasyarakatan. Antara kitab-kitabnya yang terkenal ialah:

#### 9. *Qawānīn al-Wizārah wa Siyāsah al-Mulūk*

Fasal-fasal mengenai kementerian, pembentukan undang-undang serta aspek-aspek yang berkaitan dengan pemerintah itu sendiri menjadi topik perbincangan di dalam karya ini. Tujuan ianya dikarang adalah sebagai petunjuk kepada pemerintah dan juga kementerian yang berkaitan.<sup>37</sup>

#### 10. *Tashīl al-Naẓr wa Ta'jīl al-Zufr*

---

<sup>34</sup> Shawqī 'Abdullāh Sāhī (1998), *op.cit.*, h. 40.

<sup>35</sup> Al- Māwardī (1955), *op.cit.*, h. 11.

<sup>36</sup> Yāqūt 'Abdullāh al-Hamawī (1936), *op.cit.*, J.15, h.54

<sup>37</sup> Shawqī 'Abdullāh Sāhī (1998), *op.cit.*, h.46

Dalam penulisan kitab ini, al-Māwardī telah membahagikan kepada dua bab. Bab yang pertama iaitu “*fī akhlāq al-mulk*” menjelaskan tentang usul akhlak dari sudut teori yang mana ianya lebih kepada falsafah akhlak itu sendiri.<sup>38</sup> Ia menyentuh takrif akhlak dan pembahagian kepada *akhlāq al-dhāt* dan *af‘āl al-irādāt* serta beberapa tajuk yang berkaitan seperti *faḍā’il* akhlak dan pembahagian keadaan insan.<sup>39</sup>

Dalam bab yang seterusnya menjurus kepada “*siyāsah al-muluk*” dan kaedahnya. Ia dibahagikan kepada dua kaedah. Pertama *ta’sis al-muluk* yang mempunyai tiga pembahagian iaitu *ta’sis al-dīn*, *ta’sis quwwah* dan *ta’sis māl wa sarwah*. *Siyāsah al-muluk* yang bersandar kepada empat kaedah iaitu *‘imārah al-dunyā*, *ḥirāsah al-ri‘āyah*, *tadbīr al-jund* dan *taqdīr al-amwāl*.

Sebagaimana kitab-kitab lain, beliau masih menggunakan manhaj penulisan yang sama iaitu menyandarkan kepada ayat-ayat al-Qur’an, al-Hadith, athar, khabar yang disandarkan kepada sebahagian tabi’in, bait syair, kata-kata fuqaha’, hukama’, ahli falsafah Arab, Parsi dan Yunani.<sup>40</sup>

#### 11. *Naṣīhat al-Muluk*

Antara perkara yang diterangkan di dalam kitab ini ialah mengenai hal ehwal pemerintah dan apa yang wajib ke atas mereka daripada akhlak yang sesuai dengan kedudukan mereka. Ia turut membincangkan sebab yang mengundang kerosakan serta peringatan untuk menyembuhkan kekerasan hati dan ubat penyakit jiwa dan latihannya, pengurusan secara umum, pentadbiran negara serta hal ehwal ekonomi dan mentadbir harta dan lain-lain lagi.<sup>41</sup>

#### 12. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*

---

<sup>38</sup> Muḥammad Sulaymān Dāwūd dan Fu‘ad ‘Abd al-Mun‘īm Aḥmad (1978), *op.cit.*, h. 28.

<sup>39</sup> Al-Māwardī (1981), *Tashīl al-Naẓr wa Ta’jīl al-Zuḥr*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah. h. 6-142.

<sup>40</sup> Shawqī ‘Abdullāh Sāhī (1998), *op.cit.*, h. 47.

<sup>41</sup> *Ibid.*, h. 48.

Karya ini merupakan karya yang telah mengangkat al-Māwardī sebagai ulama' yang pakar di dalam bidang politik. Perbincangan yang diketengahkan di dalam kitab ini bermula dengan pelantikan ketua negara untuk menggantikan Rasulullah s.a.w. bagi melindungi agama serta mentadbir dunia.<sup>42</sup> Ia diikuti dengan huraian 19 bab yang seterusnya mengenai perlantikan wazir-wazir dengan tugas-tugasnya, perlantikan para amir yang menguasai daerah, perlantikan para amir untuk urusan jihad. Seterusnya masalah tugas-tugas dalam jihad, bidang kuasa hakim dan qadi serta penyelia pengaduan penganiayaan termasuklah perbincangan mengenai perlantikan naqib, imam solat, pengurus ibadah haji, bidang tugas para pengurus zakat, bahagian harta rampasan dan *fai'* serta kedudukan *jizyah* dan *kharaj*. Selain itu, perbezaan kedudukan bagi pelbagai kawasan, urusan mengerjakan tanah terbiar dan pengeluaran air, kawasan larangan dan kawasan simpanan, hukum penganugerahan tanah, pembentukan *dīwān* serta hukumnya, hukum-hukum kesalahan dan hukum-hukum hisbah turut dibincangkan oleh al-Māwardī.<sup>43</sup>

## 2.2 KONSEP AKHLAK AL-MĀWARDĪ

Al-Māwardī telah membincangkan konsep akhlak di dalam *Tashīl al-Nazar wa Ta'jīl al-Zufr* yang mana beliau telah mendefinisikan akhlak dan membincangkan pembahagian akhlak serta beberapa konsep akhlak. Oleh yang demikian, perbincangan mengenai akhlak dalam bahagian ini akan banyak merujuk kitab beliau tersebut bagi melihat corak pemikiran beliau berkenaan akhlak Islamiah.

---

<sup>42</sup> Al-Māwardī (2006), *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Kaherah: Dār al-al-Ḥadīth. h. 15.

<sup>43</sup> *Ibid.*; Muhammad Uthman El-Muhammady (2005), "Pentadbiran Negara Islam (Dar Al-Islam) Menurut Al-Mawardi" dalam *Malaysia Sebagai Sebuah Negara Islam*, Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, h. 222-223.

### 2.2.1 Definisi Akhlak

Al-Māwardī telah mendefinisikan akhlak sebagai:

غرائز كامنة تطهر بالاختيار وتقهر بالاضطرار

Suatu naluri yang tersembunyi dalam diri yang perlu dizahirkan dengan ikhtiar dan perlu digagahi serta dipaksa.<sup>44</sup>

Justeru, beliau berpendapat akhlak merupakan fitrah manusia akan tetapi ianya perlu dizahirkan dengan berikhtiar dan berkehendak kerana kedua-duanya adalah amat penting, dan pada masa yang sama perlu pula diusahakan untuk melaksanakannya.<sup>45</sup> Kemudiannya ia akan menerbitkan tabiat dan *af'āl* atau dengan kata lain, perbuatan pula akan lahir daripada kehendak tersebut. Oleh itu, perbincangan mengenai akhlak tidak akan terlepas dari dua jenis perbincangan iaitu *akhlāq al-dhāt* dan *af'āl al-irādah*.<sup>46</sup>

Menurut Dr 'Alī Khalīl Muṣṭafā dalam menghuraikan apa yang dinyatakan oleh al-Māwardī ialah bahawa akhlak itu terbit daripada *dhāt* insan dan terasing daripada yang lain. *Af'āl* pula ialah perkara yang dilakukan mempunyai hasil dan natijah yang mendatangkan manfaat apabila dilaksanakan dan hati akan menjadi cenderung untuk berpegang kepada kebiasaan. Ia juga membawa makna bahawa perbuatan tersebut merupakan perintah Allah dan diredhai olehNya dan jauh daripada kehendak hawa nafsu dan syahwat.<sup>47</sup>

Sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Ghazālī dan Ibn Miskawayh serta beberapa tokoh akhlak Islam, kesemuanya bersetuju bahawa akhlak merujuk kepada suatu situasi

---

<sup>44</sup> Al-Māwardī (1981), *op.cit.*, h. 5.

<sup>45</sup> 'Alī Khalīl Muṣṭafā (1990), *Qirā'ah Tarbawiyah fī Fikr Abī al-Ḥassan al-Baṣrī al-Māwardī min Khilāl Kitāb Adab al-Dunyā wa al-Dīn*. Mansurah: Dār al-Wafā'. h. 211.

<sup>46</sup> Al-Māwardī (1981), *op.cit.*, h. 5.

<sup>47</sup> 'Alī Khalīl Muṣṭafā (1990), *op.cit.*, h. 211.

(hal) yang terjana dalam diri manusia. Situasi itu adalah dimensi rohaniah yang sangat penting kerana ia menjadi punca kepada semua perbuatan yang dilakukan oleh manusia.<sup>48</sup>

Walau bagaimanapun, definisi akhlak yang diketengahkan oleh al-Māwardī ini sedikit berbeza berbanding al-Ghazālī dan Ibn Miskawayh yang mana kedua-duanya menyebut bahawa akhlak itu merujuk kepada keadaan jiwa yang terhasil daripadanya perbuatan tanpa melalui proses pemikiran dan pertimbangan akal fikiran terlebih dahulu kerana ia sudah bersebat dengan jiwa si pelaku.<sup>49</sup>

### 2.2.2 *Akhlāq al-Dhāt*

Menurut al-Māwardī, *akhlāq al-dhāt* ialah *quwwah* yang terlahir daripada fitrah dan ia dinamakan akhlak kerana merupakan titik permulaan kejadian.<sup>50</sup> Sifat semulajadi yang terbentuk dalam diri insan sebagai akhlak, jarang sekali baik keseluruhannya atau buruk kesemuanya. Kebiasaannya ia terdiri daripada sebahagian baik dan sebahagiannya lagi buruk. Ia merupakan perbezaan dari percampuran *gharīzah* (naluri semulajadi) dan pertentangan tabiat *naḥā'iz*. Untuk menyempurnakan akhlak ini ia perlu diisi dengan akhlak yang baik dan berusaha mengosongkannya daripada *radhā'il* akhlak itu sendiri.<sup>51</sup>

Percampuran akhlak yang baik dan buruk di dalam fitrah telah disebut oleh al-Māwardī di dalam *Adab al-Dunyā wa al-Dīn* bahawa jiwa itu dibentuk atas dasar kebiasaan dan perlakuan yang biasa dilakukan, dan untuk membentuk perlakuan yang terpuji tidak cukup hanya melalui proses *ta'dīb* dan *tahdhīb*. Justeru, untuk mencapai akhlak *maḥmūdah*,

---

<sup>48</sup> Mohd Nasir Omar (2010), *Falsafah Akhlak*. Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia. h. 25.

<sup>49</sup> Al-Ghazālī (2001), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. jil. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. h. 49; Ibn Miskawayh (t.t.), *Tahdhīb al-Akhlāq*. Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh. h. 51.

<sup>50</sup> Al-Māwardī (1981), *op.cit.*, h. 6.

<sup>51</sup> *Ibid.*, h. 6.

maka seseorang itu akan berhadapan dengan halangan dan memerlukan ketaatan hawa nafsu dan ketundukan syahwat.<sup>52</sup>

Berdasarkan kenyataan al-Māwardī, akhlak itu ditafsirkan kepada fitrah yang telah tersedia dan juga yang diusahakan dalam lingkungan persekitaran. Kecenderungan hati yang merujuk kepada fitrah untuk melaksanakan akhlak tersebut sama ada dikuasai oleh kebaikan atau keburukan adalah disebabkan manusia secara semulajadinya telah dipersiapkan dengan akhlak yang tidak semuanya baik dan tidak juga semuanya buruk.<sup>53</sup>

Selain itu, al-Māwardī turut menyatakan proses ini tidak boleh diserahkan hanya kepada akal ataupun hanya tunduk kepada sesuatu yang terbaik menurut tabiat. Ini adalah kerana sekiranya proses tersebut diserahkan kepada akal semata-mata, maka ia akan menyebabkan hasil dari usaha yang cuba dicapainya itu akan hilang begitu sahaja. Begitu juga sekiranya tindakan yang diambil dalam proses ini hanya berdasarkan kepada tabi'at sahaja, maka perkara yang sama juga akan terjadi. Oleh itu, usaha seseorang yang menyesal dengan perbuatan lepasnya untuk berubah ke arah kebaikan akan menjadi sia-sia sahaja, lalu tujuan pendidikan akhlak yang sebenarnya tidak akan tercapai. Oleh yang demikian, al-Māwardī menegaskan bahawa proses pembentukan akhlak seseorang boleh diperolehi melalui jalan latihan atau anggapan baik sesebuah tradisi iaitu tabi'at.<sup>54</sup>

Akhlak menurut beberapa tokoh akhlak Islam seperti al-Ghazālī dan Ibn Miskawayh terbentuk melalui tiga fakulti (*quwwah*) iaitu *nāṭiqah* (rasional), *ghaḍabiyyah* (marah) dan *shahwiyyah* (syahwah). Ketiga-tiga fakulti ini wujud di dalam diri insan dan saling berusaha untuk menguasai jiwa manusia. Apabila salah satu fakulti ini dapat menguasai

---

<sup>52</sup> Al-Māwardī, Abū al-Ḥassan al-Baṣrī (1986), *Kitāb Adab al-Dunyā wa al-Dīn*, Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, h. 231.

<sup>53</sup> 'Alī Khalīl Muṣṭafā (1990), *op.cit.*, h. 212.

<sup>54</sup> *Ibid.*, h. 221.

jiwa manusia, akhlak yang baik atau buruk akan terbentuk daripadanya. Fakulti rasional yang dibekalkan kepada manusia sejak manusia mula diciptakan lagi berfungsi agak lambat berbanding dua fakulti yang lain. Akan tetapi jika ia dapat menguasai jiwa manusia, maka ia dapat membentuk akhlak yang baik. Jika keadaan sebaliknya berlaku, iaitu jiwa dikuasai oleh dua fakulti yang berbaki, maka akhlak yang buruk akan terbentuk.<sup>55</sup>

Beberapa persoalan mengenai akhlak turut dinyatakan oleh al-Māwardī dalam menerangkan *akhlāq al-dhāt*. Antaranya ialah persoalan berkaitan insan yang mulia, perbahasan akhlak, *faḍā'il al-dhāt* dan juga *al-sa'ādah*. Walaubagaimanapun dalam perbahasan mengenai persoalan-persoalan ini, al-Māwardī mendatangkan pendapat-pendapat ulama' terdahulu dan berpegang kepada pendapat yang ada tanpa merajihkannya.<sup>56</sup>

Persoalan berkenaan insan yang mulia menurut al-Māwardī ialah penguasaan *faḍā'il* ke atas *radhā'il* di dalam diri seseorang insan sehingga ia selamat daripada kekurangan dan memperoleh kebahagiaan dengan *faḍā'il*. Ia berpegang kepada suatu kata-kata daripada Saidina' Alī bahawa permulaan jihad adalah jihad jiwa dan ia diterangkan oleh al-Māwardī sebagai suatu yang jelas kerana memperbaiki diri dan jiwa daripada perkara yang bertentangan dengannya merupakan suatu yang perlu diutamakan.<sup>57</sup>

Seterusnya, persoalan berkenaan skop atau fokus akhlak seperti yang dinyatakan dalam perbahasan akhlak mempunyai dua perbahasan. Pertama, adakah ia berhubung dengan *fada'il* dan *radha'il* atau perbahasan kedua yang merujuk kepada penyebab munculnya *faḍā'il* dan *radhā'il* iaitu *al-nafs* (jiwa). Menurut sebahagian pendapat, akhlak

---

<sup>55</sup> Mohd. Nasir Omar (2010), *Falsafah Akhlak*, Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h.87&88.

<sup>56</sup> Al-Māwardī (1981), *op.cit.*, h.7&8.

<sup>57</sup> *Ibid.*, h. 7.

itu kembali kepada *faḍā'il* dan *radhā'il* itu sendiri yang muncul daripada *al-nafs*. Fokus akhlak itu adalah kepada hasilnya bukan pada jiwa yang melahirkan *faḍā'il* dan *radhā'il* itu.<sup>58</sup>

Selain itu, al-Māwardī turut menyatakan dua pendapat berkenaan persoalan *faḍā'il al-dhāt* sama ada ia berkehendak kepada *faḍā'il al-dhāt* itu sendiri yang akan membawa kepada *al-sa'ādah* dan juga *faḍā'il al-dhāt* itu sendiri yang berkehendak kepada *al-sa'ādah* yang merupakan tujuan sebenar hasil daripada *faḍā'il al-dhāt*.<sup>59</sup>

### 2.2.3 Pembahagian Akhlak

Al-Māwardī telah membahagikan akhlak kepada dua jenis iaitu *gharīzah* dan *muktasabah*. *Gharīzah* iaitu naluri dan kecenderungan semulajadi, manakala *muktasabah* iaitu yang diusahakan oleh insan itu sendiri.<sup>60</sup>

Pembahagian ini diperselisihkan tentang kelebihan dan keutamaan kemuliaan akhlak itu sendiri. Sebahagian akhlak manusia adalah fitrah dan ianya muncul sejak awal kehidupannya. Dan sebahagiannya merupakan akhlak yang diusahakan hasil daripada suasana semulajadi atau daripada suasana persekitaran atau pengulangan percubaan dan pengalaman dan lain-lain lagi.<sup>61</sup>

Terdapat pendapat-pendapat yang lebih mengutamakan akhlak *gharīzah* berbanding *muktasabah* dan begitulah juga sebaliknya. Akan tetapi ada juga yang berpendapat kedua-dua bentuk akhlak ini saling berhajat antara satu sama lain. Ini kerana akhlak tidak terlepas

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, h. 7&8. Walaubagaimanapun, al-Māwardī tidak menyatakan sumber pendapat yang di ambil bagi persoalan-persoalan yang dinyatakan oleh beliau di dalam perbahasan ini.

<sup>59</sup> *Ibid.*.

<sup>60</sup> *Ibid.*, h.9-10.

<sup>61</sup> 'Abd al-Rahman Ḥassan al-Ḥanbakah al-Maidānī(2008), *Al-Akhlāq Al-Islāmiyyah Wa Ususuha*. Damsyik:Dār al-Qalam. Jil.1,h.194.

daripada kedua bentuk ini sepertimana roh dan jasad yang tidak dapat dipisahkan. Amalan roh tidak akan dapat dizahirkan kecuali melalui jasad. Begitu juga jasad tidak akan bergerak kecuali dengan adanya pergerakan roh. Kedua-duanya (*gharīzah* dan *muktasabah*) akan berkumpul pada perbuatan serta saling berkerjasama dan berkongsi keutamaan.<sup>62</sup>

Al-Ghazālī dalam menghuraikan sebab yang boleh menghasilkan akhlak yang baik telah menyatakan pandangannya bahawa akhlak adalah tertakluk kepada kelurusan kekuatan akal, kesempurnaan hikmah, situasi *quwwah ghaḍabīyyah* dan *shahwīyyah* serta sifat-sifat kepatuhan kepada akal dan syara'. Kelurusan ini dapat dihasilkan melalui dua jalan iaitu; pertama, dengan kurniaan Ilahi dan kesempurnaan fitrahnya (kejadian) di mana seseorang itu telah dijadikan dan dilahirkan dengan akal yang sempurna, akhlak yang baik, hawa nafsu dan *ammārah* yang dapat dikawal serta ianya lurus dan patuh kepada akal dan syariat. Beliau juga berpandangan bahawa ada manusia yang memperolehi ilmu tanpa belajar, malah ia terdidik tanpa pendidikan seperti yang dikurniakan kepada para nabi dan rasul. Selain itu, ada juga yang boleh dicapai dengan usaha melalui pergaulan bersama orang-orang yang berakhlak mulia serta dibiasakan dan juga dengan belajar. Kedua, akhlak tersebut diusahakan dengan *mujahadah* dan *riyāḍah* yang bermaksud membawa diri kepada perbuatan-perbuatan yang dikehendaki oleh akhlak. Ia boleh dilaksanakan dengan membiasakan diri dengan sesuatu perbuatan sehingga sifat tersebut menjadi tabiatnya dan akhirnya ia mudah untuk melakukannya. Beliau turut berpandangan kesemua akhlak *maḥmūdah* menurut Syara' terhasil melalui jalan ini dan matlamatnya ialah perbuatan yang muncul itu akan menjadi suatu kesenangan bagi pelakunya. Akhlak *maḥmūdah* ini tidak akan melekat pada diri seseorang selama mana diri seseorang itu tidak membiasakannya

---

<sup>62</sup> Al-Māwardī (1981), *op.cit.*,h.11.

dengan adat kebiasaan yang baik dan selama mana ia tidak meninggalkan perbuatan yang buruk.<sup>63</sup>

Dalam hal ini, Ibn Miskawayh juga membahagikan situasi jiwa kepada dua jenis iaitu: pertama, jiwa yang bersifat *tabi'i* dan semulajadi, manakala jenis jiwa kedua ialah yang dibina melalui adat kebiasaan dan disiplin diri. Di sini Ibn Miskawayh telah menjadikan renungan dan pemikiran sebagai metode pembinaannya dan apabila ia diamalkan secara berterusan, akhirnya sedikit demi sedikit ia berubah menjadi akhlak dan tabiat seseorang.<sup>64</sup>

#### 2.2.4 Pembahagian *Faḍā'il* Dan *Radhā'il*

Menurut al-Māwardī asas kepada *faḍā'il* ialah mempunyai permulaan dan pengakhiran. Permulaan *faḍā'il* adalah *al-'aql* dan pengakhirannya pula ialah *al-'adl*.<sup>65</sup> Dalam hal ini, al-Māwardī berpendapat *al-'aql* merupakan pencetus kepada *faḍā'il* kerana fungsinya ialah mengatur dan mengurus, manakala *al-'adl* pula adalah penentu yang menghasilkan natijah. Kedua-duanya mempunyai hubungan dan berhajat antara satu dengan yang lain. Jiwa yang suci dan bersih dipersiapkan dengan *faḍā'il* untuk dilaksanakan dan jiwa *khabiṭah* pula dipersiapkan dengan *radhā'il* yang menyimpang serta bertentangan dari *faḍā'il*.

*Faḍā'il* menurut al-Māwardī adalah suatu pertengahan yang baik di antara dua keburukan dan kecelaan, antara kekurangan dan kelemahan, atau pertambahan berlebihan

---

<sup>63</sup> Al-Ghazālī(2001),*op.cit.*,h.53.

<sup>64</sup> Ibn Miskawayh(t.t), *op.cit.*,h.51.

<sup>65</sup> Al-Māwardī (1981), *op.cit.*, h.12.

yang akan membawa kerosakan jika diketepikannya dan menganggapnya tidak penting.<sup>66</sup>

Antara *faḍā'il* yang disebutkan oleh al-Māwardī ialah<sup>67</sup>:

*Al-'aql* pertengahan diantara *al-dahā'* dan *al-ghabā'*  
*Al-sakhā'* pertengahan antara *al-taqīr* dan *al-tabzīr*  
*Al-shajā'ah* pertengahan antara *al-jubn* dan *al-ṭuhr*  
*Al-ḥayā'* pertengahan antara *al-qihhah* dan *al-ḥasr*  
*Al-waqar* pertengahan antara *al-ḥuz'i* dan *al-sakhāfah*  
*Al-ḥilm* pertengahan antara *ifraṭ* *al-ghaḍab* dan *muhānah al-naḥs*  
*Al-'iffah* pertengahan antara *al-sharah* dan *da'fi al-shahwah*  
*Al-ghīrah* pertengahan antara *al-ḥasad* dan *sū'i al-'adat*  
*Al-zarf* pertengahan antara *al-khilā'ah* dan *al-fadāmah*  
*Al-mawaddah* pertengahan antara *al-khilābah* dan *ḥusn al-khulq*  
*Al-tawaḍḍū'* pertengahan antara *al-kibr* dan *danā'ah al-naḥs*

Beliau juga turut menggabungkan beberapa *faḍā'il* dengan *faḍā'il* yang lain. Antaranya ialah<sup>68</sup>:

*al-'aql* dengan *al-shajā'ah*, *al-ṣabr* pada *al-mulimmat* dan *al-wafa'* dengan *al-ī'ād*.  
Penggabungan *al-'aql* dengan *injāz al-mawā'id* dan *al-is'ad bi al-jāh*  
Penggabungan *al-'aql* dengan *'iffah al-naḥāhah* dan *al-rughbah 'an al-mas'alah*  
Penggabungan *al-shajā'ah* dengan *al-sakha' al-implāq wa al-akhlāq*.  
Penggabungan *al-shajā'ah* dengan *al-quwwah inkar al-fawāḥish* dan *al-ghīrah 'alā al-ḥuram*  
Penggabungan *al-sakha'* dengan *'iffah al-is'af bi al-qut* dan *al-ithar 'ala al-naḥs*.

Sebagaimana *faḍā'il*, *radhā'il* juga mempunyai permulaan dan pengakhiran seperti yang telah disebut oleh al-Māwardī. *Radhā'il* bermula dari *al-ḥumq* iaitu kebodohan dan berakhir dengan *al-jahl* atau kejahilan. *Al-ḥumq* dan *al-jahl* itu mempunyai perbezaan iaitu orang yang bodoh masih boleh mengetahui dan menggambarkan apa yang ditegah, manakala orang yang jahil sama sekali tidak mampu mengetahui apa yang dilarang dan ditegah kerana kejahilannya. Perbezaan kedua ialah orang yang bodoh mengetahui perkara yang betul tetapi tidak beramal dengannya, manakala orang yang jahil bukan sekadar tidak

---

<sup>66</sup> *Ibid.*,h.17

<sup>67</sup> *Ibid.*,h. 17-18.

<sup>68</sup> *Ibid.*,h.18-19.

mengetahui apa yang betul dan rentetan dari itu ia juga tidak akan tahu untuk beramal dengannya kerana kejahilannya itu.<sup>69</sup> Orang yang jahil juga mempunyai dua keadaan iaitu dalam keadaan yang pertama ia menyedari kejahilannya dan golongan ini perlu diberi petunjuk dan pertolongan supaya ia mengetahuinya. Keadaan yang kedua ialah orang yang jahil itu tidak sedar dan tahu akan kejahilannya. Keadaan ini adalah lebih buruk daripada keadaan yang pertama. Justeru, golongan kedua ini mempunyai akhlak yang lebih buruk.<sup>70</sup>

### 2.2.5 *Af'āl al-Irādah*

*Af'āl al-irādah* ini mempunyai sebab-sebab pencetusnya iaitu *al-'aql*, *al-ra'y* dan *al-hawā*. Ketiga-tiga pencetus inilah yang menyebabkan *af'āl al-irādah* itu terjadi. Jika *al-'aql* dan *al-ra'y* yang mencetuskan keinginan punca, maka *faḍā'il* yang akan muncul kerana kedua-duanya menjadi punca keinginan itu terbentuk. Pada pandangan al-Māwardī, *al-'aql* dan *al-ra'y* mempunyai perbezaan dimana *al-'aql* melibatkan keyakinan dalam penentuan kebenaran dari kesalahan serta dapat menentukan dengan yakin sesuatu perkara yang tidak mungkin berselisih.<sup>71</sup> Malahan *al-'aql* dapat membezakan antara kebaikan dan keburukan segala sesuatu.<sup>72</sup>

Al-Māwardī juga berpandangan *al-'aql* terbahagi kepada dua bahagian iaitu *al-'aql al-gharīzi* dan *al-'aql al-muktasab*. *Al-'aql al-gharīzi* adalah akal hakiki dan pengetahuan yang diperoleh melalui persepsi atau pencerapan yang bersifat prinsip dan pengetahuan. Ia terdiri daripada dua bahagian iaitu diperoleh sama ada melalui pancaindera ataupun sememangnya berasal dari jiwa. *Al-'aql al-muktasab* pula merupakan hasil daripada *al-'aql*

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, h. 14.

<sup>70</sup> *Ibid.*, h. 14.

<sup>71</sup> *Ibid.*, h. 23

<sup>72</sup> Al-Māwardī (1986), *op.cit.*, h. 18&20.

*al-gharīzi* yang mana ia merupakan hasil akhir pengetahuan. Akal jenis ini dikatakan tidak memiliki batasan serta tumbuh dan berkembang apabila difungsikan dengan baik. Dan sebaliknya ia akan lemah dan berkurang apabila diabaikan. Hawa nafsu dan syahwat merupakan penghalang kepada pertumbuhan dan perkembangan *al-‘aql al-muktasab* ini.<sup>73</sup>

*Al-ra’y* pula dikuasai oleh *zan* dalam menanggapi ketepatan yang mengutamakan kebenaran dari kesalahan. Pada pandangan al-Māwardī, ia juga memerlukan *al-‘aql* kerana *al-‘aql* yang akan menyuluh *al-ra’y* tersebut supaya berada di jalan yang benar.<sup>74</sup>

### 2.2.6 *Al-Hawā*

*Al-hawā* adalah asas kepada *radhā’il* yang mempunyai hubungan dengan *al-shahwah*.<sup>75</sup> Oleh sebab itu, usaha yang bersungguh-sungguh amat penting supaya *al-hawā* tidak menjadi sebahagian dari diri seseorang.<sup>76</sup> Al-Māwardī berpendapat bahawa *al-hawā* boleh membawa diri seseorang sama ada kepada kebenaran melalui kekuatan ikhtiarnya mahupun kepada kebatilannya melalui kelemahan ikhtiarnya. Pilihan ikhtiar yang membawa kepada kebenaran adalah merupakan natijah dari perbuatan, pandangan dan pemikiran akal serta keiltizamannya dengan agama, manakala ikhtiar yang membawa kepada kebatilan adalah natijah dari keburukan *al-hawā* dan *al-shahwah*.<sup>77</sup>

Di dalam *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*, al-Māwardī telah menyatakan perbezaan antara *al-hawā* dengan *al-shahwah* iaitu perbezaan dalam aspek *‘illah* (sebab) dan *ma ‘lūl* (akibat) serta persamaannya dalam aspek *dalālah* dan *madlūl*. *Al-hawā* berkaitan secara khusus dengan pandangan dan keyakinan, sementara *al-shahwah* pula dikhususkan kepada

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, h. 20.

<sup>74</sup> Al-Māwardī (1981), *op.cit.*, h. 23.

<sup>75</sup> ‘Alī Khalīl Muṣṭafā (1990), *op.cit.*, h. 220.

<sup>76</sup> Al-Māwardī (1981), *op.cit.*, h. 26.

<sup>77</sup> ‘Alī Khalīl Muṣṭafā (1990), *op.cit.*, h.220.

perolehan dalam hal pencapaian kenikmatan. *Al-shahwah* dikatakan terjadi hasil dari *al-hawā* yang sifatnya lebih khusus.<sup>78</sup>

### 2.2.7 Keadaan Insan Dari Aspek Akhlak

Al-Māwardī telah membahagikan keadaan insan kepada enam kategori yang melibatkan kebaikan dan keburukan. Keadaan pertama di mana akhlaknya baik keseluruhan dalam semua keadaan. Ianya merupakan jiwa yang bersih (*al-nafs al-zakiyyah*) yang sempurna kebaikannya. Individu ini tidak lalai dalam memelihara kebaikan akhlaknya sebagaimana ia memelihara jasadnya. Selain ia *thiqqah* dengan kebaikannya, ia juga dapat menguasai *al-hawā* dan mengabaikan perkara yang terdedah kepada kerosakan.<sup>79</sup> Keadaan kedua adalah berbeza daripada keadaan yang pertama kerana akhlaknya buruk keseluruhannya dalam semua hal. Ianya disebut *al-nafs al-khabīthah*. Individu ini berhak mendapat penawar bagi kerosakan dirinya seperti berusaha mengubati kesakitan jasadnya kerana terlalu susah serta perlu mengambil masa yang lama untuk mengubatnya. Ini adalah kerana terlalu susah bagi jiwa yang sudah rosak untuk mendapat kembali tabiat yang baik yang bukan menjadi tabiat asalnya.<sup>80</sup>

Keadaan ketiga menunjukkan individu yang pada mulanya mempunyai akhlak yang baik dalam semua keadaan, lalu kemudiannya berubah keseluruhannya menjadi buruk dalam semua keadaan. Ia tidak akan berlaku melainkan dengan tiga sebab: iaitu pertamanya, berpunca dari keburukan tempat asalnya yang merujuk kepada hati; keduanya, berpunca dari penguasaan syahwat; dan ketiganya, berpunca dari pengabaian dan kecuaian

---

<sup>78</sup> Al-Māwardī (1986), *op.cit.*, h. 33.

<sup>79</sup> Al-Māwardī (1981), *op.cit.*, h. 31.

<sup>80</sup> *Ibid.*, h. 34.

dalam memeliharanya.<sup>81</sup> Ketiga-tiga sebab ini merujuk kepada hati yang mana apabila ia tidak dijaga dan dikawal ianya akan mudah terpengaruh dan menjadikan individu terjerumus kepada kehinaan. Perubahan tabiat dari keadaan baik kepada keadaan buruk disebabkan kecuaian atau pengaruh lingkungan masih berpeluang untuk kembali kepada keadaan asal. Penawarnya menurut al-Māwardī adalah dengan melawan ketiga-tiga sebab tersebut.

Keadaan keempat individu ialah apabila ia pada mulanya memiliki akhlak yang buruk dalam semua keadaan lalu berubah kepada kebaikan. Keadaan jiwanya yang tertarik dan tertawan pada tabiat yang baik, mempunyai kekuatan untuk berubah, selain cuba menjaganya supaya tidak lalai dan berusaha pula memastikan supaya keburukannya lebih sedikit berbanding kebaikannya.<sup>82</sup> Manakala bagi keadaan jiwa kelima pula ialah dimana individu tersebut memiliki sebahagian akhlaknya yang baik pada semua keadaan dan sebahagiannya pula buruk. Dirinya terbahagi kepada dua iaitu kebaikan dan keburukan sedangkan keduanya tidak serasi dan tidak teratur. Keadaan yang terakhir menurut al-Māwardī ialah individu berakhlak dengan baik pada semua keadaan dalam waktu tertentu dan berakhlak dengan akhlak yang buruk pada sebahagian waktu tertentu yang lain. Kadang-kadang ia teragak-agak dalam memilih antara kebaikan dan keburukan. Masing-masing sentiasa cuba menarik antara satu dengan yang lain supaya individu itu tadi memilikinya kerana disinilah berlakunya pertembungan antara *al-‘aql* yang membantu ke arah kebaikan dengan *al-hawā* yang mengajak ke arah keburukan. Jika jiwa tersebut tunduk kepada *faḍā’il*, maka akhlak yang baik akan muncul kerana dorongan *al-‘aql*. Jika sebaliknya, ia tunduk kepada *radhā’il* yang didorong oleh *al-hawā*, maka muncullah akhlak

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, h. 36.

<sup>82</sup> *Ibid.*, h. 38.

yang buruk.<sup>83</sup> Dalam erti kata lain jiwa jenis ini boleh dikategorikan sebagai *al-nafs al-lawwāmah*.

### 2.3 ADAB AL-NAFS MENURUT AL-MĀWARDĪ DALAM ADAB AL-DUNYĀ WA AL-DĪN

*Adab al-nafs* merupakan bab terakhir yang dibincangkan oleh al-Māwardī selepas empat bab yang sebelumnya yang menyentuh mengenai *faḍl al-‘aql wa dhamm al-hawā*, *adab al-‘ilm*, *adab al-dīn* dan *adab al-dunyā* di dalam karyanya *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*. Bab ini menerangkan secara ringkas mengenai jiwa manusia dan adab yang perlu diterapkan di dalam diri setiap individu.

Menurut al-Māwardī, jiwa manusia dibentuk atas dasar kebiasaan iaitu perilaku yang biasa atau lazim dilakukan. Untuk mencapai akhlak yang baik, ia perlu kepada proses *ta’dīb* dan *tahdhīb*. Ini kerana dalam proses membentuk dan mencapai akhlak yang baik, terdapat halangan dan rintangan terutamanya daripada nafsu dan syahwat.<sup>84</sup> Selain itu, proses *ta’dīb* tidak boleh diserahkan hanya kepada akal semata-mata atau membiarkan ia berkembang sendiri begitu sahaja kerana ia hanya akan menjadikan saranan golongan mujtahid diabaikan dan tunduk kepada sebaliknya iaitu saranan orang yang gagal yang hanya akan menghasilkan adab yang kurang baik. Ini kerana kebanyakan adab dibentuk dengan diusahakan atau dibiasakan (kelaziman). Setiap orang memiliki perilaku yang biasa dilakukan yang mana ianya tidak hanya didasari oleh akal dan tabiat semata-mata tetapi melalui proses usaha dan latihan.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, h.40

<sup>84</sup> Al-Māwardī (2006), *op.cit.*, h. 221.

<sup>85</sup> *Ibid.*.

Al-Māwardī menyebut bahawa salah satu tujuan para nabi dan rasul diutuskan juga adalah untuk mengajar kepentingan dan kesempurnaan akhlak.<sup>86</sup> Ia merupakan hujah yang membuktikan bahawa akhlak tidak hanya mampu dibentuk oleh akal semata-mata. Dalam hal ini al-Māwardī berpendapat bahawa proses *ta'dīb* terbahagi kepada dua iaitu apa yang dilazimi oleh kedua ibu bapa kepada anak-anaknya sejak kecil; dan pelaziman insan kepada dirinya sendiri ketika permulaan kedewasaannya hingga usia tua.<sup>87</sup>

Pendidikan ibu bapa yang lazim kepada anak-anaknya merupakan permulaan sebuah pendidikan dari kedua ibu bapa. Ianya bertujuan supaya anak-anak dapat mengikutinya serta menjadi mudah bagi mereka untuk menerima pendidikan menjelang kedewasaannya. Kebiasaan dari pendidikan yang diterima sejak kecil menjadi mudah untuk diikuti. Jika keadaan sebaliknya berlaku iaitu mereka tidak dibiasakan dengan pendidikan yang baik sejak kecil, maka pembentukannya ketika dewasa adalah rumit.<sup>88</sup> Walau bagaimanapun al-Māwardī tidak mengulas secara lanjut jenis atau cara pendidikan yang perlu diterapkan kepada anak-anak, tetapi hanya menyatakan bahawa pendidikan dari ibu bapa ini sangat penting untuk kelangsungan hidup anak-anak ketika dewasa kelak.

Al-Māwardī seterusnya berpandangan pendidikan yang dilazimi oleh insan ketika permulaan kedewasaannya hingga usia tua pula dibahagikan kepada dua bahagian iaitu *adab al-muwāḍa'ah wa al-iṣṭilāḥ* dan juga *adab al-riyāḍah wa al-istiṣlāḥ*. *Adab al-muwāḍa'ah wa al-iṣṭilāḥ* diambil daripada apa yang telah ditetapkan oleh istilah para ahli fikir dan kebajikan disepakati oleh para ahli adab. Walau bagaimanapun, ketetapan

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, Ia adalah berdasarkan sebuah Hadith Rasulullah s.a.w. daripada Abū Hurayrah r.a. “*Sesungguhnya aku diutuskan untuk menyempurnakan akhlak.*” Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain bin ‘Alī (2003), *al-Sunan al-Kubrā*. “Bāb Bayān Makārim al-Akhḷāq wa Ma’āliḥā”. No. Hadith 20782. J. 10. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. h. 323.

<sup>87</sup> Al-Māwardī (2006), *op.cit.*, h. 222.

<sup>88</sup> *Ibid.*, h. 223.

secara istilah bukanlah diletakkan pada sebab yang tetap dan kesepakatan terhadap kebbaikannya berdasarkan suatu dalil yang mewajibkan ketentuannya. Misalannya ketentuan tentang tatacara berbicara, kesepakatan cara berpakaian sehingga jika ada orang yang melanggar tatacara yang telah ditetapkan itu, maka ia dianggap telah melanggar adab atau layak dicela.<sup>89</sup>

Kebiasaan yang lazim ialah suatu perkara yang biasa dilakukan dan sekiranya ia ditinggalkan, maka ada ketikanya ia boleh membawa kepada pertentangan antara akal dan adat kebiasaan itu. Justeru, sesuatu perkara yang dibolehkan menurut pandangan akal untuk dilaksanakan meskipun ianya tidak berdasarkan ketetapan oleh para ahli fikir dan ahli adab akan tetap dilihat sebagai suatu kebaikan dan menjadi sesuatu yang diwajibkan untuk dilakukan, malah meninggalkannya akan menyebabkan celaan. Ini kerana, suatu perkara yang dibolehkan oleh akal walaupun bertentangan dengan adat kebiasaan masih boleh dilaksanakan.<sup>90</sup> Di dalam kategori *adab al-muwāḍa‘ah wa al-iṣṭilāḥ* ini, terdapat lapan fasal yang dibincangkan oleh al-Māwardī yang terdiri daripada *al-kalām wa al-ṣamt*, *al-ṣabr wa al-jaz‘u*, *al-mushāwarah*, *kitmān al-sirr*, *al-mizāj wa al-ḍaḥak*, *al-ṭiyārah wa al-fa‘lu*, *al-murū‘ah* dan juga *adab manthūrah*.<sup>91</sup>

*Adab al-riyāḍah wa al-istiṣlah* pula menurut al-Māwardī ialah adab yang dibentuk oleh suatu keadaan yang seiring dengan akal dan orang yang berakal tidak akan berselisih pendapat mengenai kebaikan dan keburukannya. Ini kerana adab yang termasuk di dalam kategori ini mempunyai alasan dan dalil yang kuat. Jiwa manusia juga dapat menerimanya

---

<sup>89</sup> *Ibid.*.

<sup>90</sup> *Ibid.*.

<sup>91</sup> *Ibid.*.

kerana Allah telah mengilhamkan kepada jiwa-jiwa tersebut petunjuk dan kebenarannya.<sup>92</sup>

Hujah ini adalah berdasarkan firman Allah S.W.T.:

فَأَهْمَهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾

Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya.

Surah al-Shams (91) : 8

Usaha membentuk diri dengan *adab al-riyāḍah wa al-istiṣlah* ini menurut al-Māwardī ialah dengan tidak mendahulukan prasangka baik terhadap nafsu. Ini kerana ianya akan menyembunyikan perangai dan akhlak yang buruk itu sendiri. Nafsu *ammārah* manusia akan sentiasa mengajak kepada menjauhi petunjuk dan mendorong ke arah memenuhi keinginan.<sup>93</sup> Ini adalah berdasarkan firman Allah S.W.T.:

﴿ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ

رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٣﴾

Dan Aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), kerana Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Surah Yusuf (12):53

Oleh kerana keadaan nafsu *ammārah* yang selalu menyuruh manusia kepada kejahatan, maka menurut al-Māwardī *ḥusn al-ẓan* terhadap nafsu merupakan jalan kepada pengaturan dan pengendalian diri agar tidak menjadikan nafsu sebagai pengendali dirinya. Ini kerana pengendalian diri oleh nafsu hanya akan membawa kepada keburukan dan kerosakan akhlak. Jika *ḥusn al-ẓan* terhadap nafsu dibenarkan, ianya perlu kepada

---

<sup>92</sup> Ibid., h. 223-224.

<sup>93</sup> Ibid..

penelitian terhadap pelengahan dan tipudaya nafsu supaya mampu membawa kepada ketaatan dan menjauhkannya dari cenderung kepada kemaksiatan.<sup>94</sup>

Walaupun begitu, nafsu masih mempunyai nasihat yang tersembunyi disebalik tipudaya yang melindunginya.<sup>95</sup> *Husn al-ẓan* terhadap nafsu akan menyebabkan kejahatan yang dibawanya tidak dapat dilihat dan jika sebaliknya iaitu *sū' al-ẓan* terhadapnya pula akan menyebabkan kebaikan yang ada pada nafsu tidak dapat dilihat.<sup>96</sup> Selain itu, terdapat pendapat yang menyatakan bahawa *sū' al-ẓan* terhadap nafsu dilihat lebih baik kerana ianya akan dapat membantu proses memperbaiki diri. Ini dapat membantu seseorang untuk mendidik diri dalam mengendalikan nafsunya kerana kecenderungan terhadap nafsu tidak akan terhenti melainkan dengan membencinya dan tipudaya nafsu tersebut tidak dapat disingkap melainkan dengan tohmahan terhadap nafsu tersebut. Nafsu yang dituruti hanya akan membawa kepada kesesatan dan tipudaya. *Sū' al-ẓan* terhadap kebaikan nafsu serta kebebasan perbuatannya tidaklah dilihat sebagai celaan tetapi ia merupakan jalan untuk mencapai *faḍā'il* iaitu mengetahui dan menggambarkan apa yang tersembunyi di sebalik nafsunya selain tidak menuruti apa yang disukai oleh nafsu kerana perkara yang disukai tersebut merupakan perbuatan yang sesat.<sup>97</sup>

Menurut al-Māwardī lagi, individu yang melakukan perkara yang dibenci oleh nafsu iaitu petunjuk yang benar membuktikan bahawa ia telah berjaya mengalahkan serta mengendalikan nafsunya itu. Malah beliau berpandangan bahawa jika nafsu tersebut dapat ditundukkan dan ianya menjadi baik, maka ia perlu dijaga supaya tidak menyimpang

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, h. 224.

<sup>95</sup> *Ibid.*. Al-Māwardī menyebut bahawa ada perselisihan pendapat tentang sangkaan (*al-ẓan*) terhadap nafsu yang mana ada pendapat yang tidak bersetuju dengan *sū' al-ẓan* terhadap nafsu kerana ia menunjukkan penolakan terhadap ketaatannya (nafsu) serta turut menolak nasihatnya (nafsu).

<sup>96</sup> *Ibid.*.

<sup>97</sup> *Ibid.*, h. 225.

kepada kemaksiatan disebabkan oleh kelalaian dan pengabaian dalam memeliharanya. Pengabaian dan kelalaian pemeliharaan nafsu setelah berusaha untuk menyelamatkannya dari kesesatan ini dilihat sebagai suatu perkara yang sia-sia.<sup>98</sup>

Enam fasal telah dikategorikan di dalam *adab al-riyāḍah wa al-istiṣlah* iaitu *al-kibr wa al-i'jāb*, *ḥusn al-khuluq*, *al-ḥayā'*, *al-ḥilm wa al-ghaḍab*, *al-ṣidq wa al-kadhb* dan *al-ḥasad wa al-munāfasah*.

## 2.4 KESIMPULAN

Dalam bab ini, penulis telah membincangkan mengenai latarbelakang dan juga konsep akhlak al-Māwardī yang secara umumnya didasarkan kepada karyanya *Tashīl al-Nazar wa Ta'jīl al-Zufr* dan juga *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*. Secara umumnya, al-Māwardī lebih dikenali sebagai tokoh ilmuwan Islam di dalam bidang fiqh dan juga siyasah melalui beberapa karyanya seperti *al-Ḥāwī* dan *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Walau bagaimanapun, tradisi para ilmuwan Islam terdahulu yang menguasai pelbagai bidang ilmu menunjukkan bahawa beliau turut menyumbang di dalam bidang akhlak. Beliau telah mendatangkan definisi akhlak sebagai suatu naluri yang tersembunyi yang perlu dizahirkan dengan kehendak yang merangkumi perbincangan mengenai *akhlāq al-dhāt* dan juga *af'āl al-irādah* yang mana jiwa manusia tidak terlepas dari keduanya. Sifat semulajadi manusia menurut beliau tidak semuanya baik dan tidak semuanya buruk yang memerlukan kepada proses pengosongan diri dari akhlak yang buruk dan pengisian akhlak yang baik. Selain itu, beliau turut membincangkan mengenai *faḍā'il* dan *radhā'il* akhlak yang mempunyai sebab

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, h. 225.

pencetus yang mampu menimbulkan keduanya serta membahagikan keadaan insan kepada enam keadaan jiwa yang dilihat dari sudut akhlak. Perbincangan mengenai *adab al-nafs* di dalam *Adab al-Dunyā wa al-Dīn* merangkumi dua pembahagian adab iaitu *adab al-muwāḍa'ah wa al-iṣṭilah* dan juga *adab al-riyāḍah wa al-istiṣlah*. Seterusnya *adab al-riyāḍah wa al-istiṣlah* inilah yang akan dirincikan dalam bab-bab berikut disertasi ini.